

УДК 101

Е.В. Волохова

Южно-Российский государственный политехнический

университет (НПИ) имени М.И. Платова

г. Новочеркасск, Россия

redaction-el@mail.ru

**САМОТРАНСЦЕНДИРОВАНИЕ СВОБОДЫ ЛИЧНОСТИ
В ФИЛОСОФИИ НЕМЕЦКОГО КЛАССИЧЕСКОГО ИДЕАЛИЗМА**

**[*Volokhova E.V. Selftranscending of individual freedom
in philosophy of German classical idealism*]**

The value of freedom is determined by its semitransparency. Considering the problem of selftranscending of individual freedom in the philosophy of I. Kant, I.G. Fichte, F.W. Schelling and G. Hegel, the author comes to the conclusion that qualitatively new Kantian explication of freedom as the nomenal entity serving the baseless Foundation of being, which imputed responsibility, brought with it a disagreement with spinozian understanding of freedom as known necessity. At the same time fateasca philosophy of liberty proclaims a strict determinism in which the very possibility of freedom associated only with man as a Creator of the historical process. Schelling's interpretation of specific freedom that the intelligible essence of everything and in the first place, the person is beyond causation, and beyond all time or over him. In Hegel's own understanding of true freedom of self-determination there is a way of realizing its productive and creative forces.

Key words: freedom, necessity, person, selftranscending, personality, German idealism, being, subject, object, self-determination.

Ценность свободы для человека определяется ее самотрансценденцией (от лат. *transcendentis* – выходящий за пределы) как процессом превращения внутренней активности в изменения во внешнем мире за счет выхода за свои пределы в социокультурное пространство. Именно ей очерчиваются возможные границы жизненного пространства человека. Человек всегда, так или иначе, творит самого себя и это творение себя и есть самотрансцендирование. Оно есть раздвигание границ своего «Я» и своего существования в области мира бытия, это «забрасывание» себя в другое, что дает результат не только миру, но и самому человеку. При этом самотрансцендирование жизни человека как личности есть в то же время самотрансцендирование его свободы. Понятие «самотрансцендирование свободы личности», положенное

в основу данной работы и ограничивающая тем самым предметную область исследования, эксплицируется нами как активная и продуктивная творческая реализация позитивной свободы личности и не связывается с темой сверхъестественного начала, находясь в рамках позиции философско-антропологического реализма. Сама же позитивная свобода трактуется нами традиционно как «свобода для» в отличие от «свободы от». Иными словами, человек живет, творит, любит, чувствует и думает, работает и отдыхает, т.е. в целом самореализуется лишь в том жизненном пространстве, которое очерчено границами самотрансцендирования его свободы.

Философские размышления на эту тему начались еще в античной философии, но особенно ценные воззрения были высказаны в немецком классическом идеализме, в котором акцент делался на связи феномена свободы с природой, а также на рассмотрении свободы в качестве фундаментального модуля человеческого бытия. Это просматривается в работах представителей немецкой классической философии, особенно у И. Канта, И.Г. Фихте, Ф.В. Шеллинга и Г. Гегеля. Не случайно Й. Хальфвассен утверждает: «Начиная с Канта немецкий идеализм есть, в сущности, идеализм свободы» [15, с. 67]. Академик Т.И. Ойзерман на основании ряда исследований пришел также к выводу о том, что «если поставить вопрос о главной идее немецкого классического идеализма, идее, самым непосредственным образом связанной с диалектическим способом мышления, то ответ на этот вопрос... может быть только один: идея свободы» [9, с. 109]. Причем утверждение этой идеи можно встретить и у самих классиков немецкого идеализма, хотя в исследованиях, проводимых учеными последующих поколений, данная идея далеко не всегда находилась в центре внимания.

По убеждению И. Канта, к решению «величайшей проблемы для человеческого рода...», т.е. достижению всеобщего правового гражданского общества, где «наличествует величайшая свобода», подталкивает человеческий род сама природа [6, с. 95]. Именно план, или замысел природы позволяет обеспечивать свободное развитие задатков, заложенных в человечестве [6, с. 95]. Поэтому возможно и достижение такого положения, при котором «свобода каждого совместима со свободой всех остальных» [6, с. 95]. И это касается не только морали, но и самой сути человеческого бытия, потому что «свобода... – единственное первоначальное право, присущее каждому чело-

веку в силу его принадлежности к человеческому роду» [5, с. 147]. В данном контексте понятие «первоначальное» синонимично понятию «прирожденное», а значит относящееся к самой природе человека, наделенной разумом. В то же время мир свободы не только не тождествен миру природы, но и в какой-то степени противостоит ему. Свобода имеет ноуменальную сущность, выступающую безосновной основой бытия, которой вменена ответственность. Поэтому у Канта возникает противоречие с пониманием свободы как познанной необходимости, ибо такое познание, по Канту, скорее приведет к прогрессу в естествознании, но не в этике.

Свобода человека, по Канту, лежит не в эмпирической, а в сверхчувственной реальности: «В основе кантовской теории свободы лежит дуализм чувственного и сверхчувственного миров...» [1, с. 56]. И дуализм это наличествует и в человеке. Иными словами, И. Канту, как верно указал А.А. Туманов, удалось интегрировать две тенденции понимания свободы в ново-европейской философии: «отрицания свободы универсальным детерминизмом и понимания свободы как „самозаконодательства субъекта“» [12, с. 9]. То есть он интегрировал негативное толкование свободы как независимости с ее позитивным толкованием как самозаконности человеческой воли, имеющей право устанавливать собственный моральный закон для самой себя и таким образом самодетерминирующей. Следует особенно отметить, что оба варианта понимания свободы интегрируются мыслителем в понятии автономии воли, являющейся «единственным принципом всех моральных законов» [13, с. 699]. При этом автономность воли синонимична ее самозаконности, ее способности к абсолютной спонтанности. Иными словами, для человека важна не только внешняя свобода (от насилия), но и внутренняя, искоряющая его рабские наклонности.

Довольно меткое и емкое понимание свободы человека в идеях И. Канта мы обнаруживаем в исследовании Т.В. Торубаровой, которая отмечает: «Если свобода в ее космологическом измерении как способность самоначисления есть основа для постижения проблемы причинности, то практическое в философии Канта есть все то, что возможно благодаря свободе и пониманию сущности человека» [11, с. 11]. Но в то же время нельзя не отметить кантовскую идею о том, что свободы нет вне человека. Без человека природа представляет собой совокупность причин и следствий. Данная идея не

бесспорна и часто оспаривается в современных исследованиях. Например, современный философ В.Н. Шаповалов в своем диссертационном исследовании о генезисе свободы утверждает: «Человеческая свобода уникальна, но не единственна в структуре материального мира. Существуют иные, еще не известные формы поведения и целенаправленной преобразовательной деятельности материи, свободной в себе и для себя» [16, с. 8].

В отличие от Канта И.Г. Фихте, называя свое учение философией свободы, на самом деле провозглашает строжайший детерминизм: «Каждый момент существования определен всеми протекшими моментами и определяет все будущие моменты; и невозможно мыслить теперешнее положение любой песчинки иначе, чем оно есть, не признав себя вынужденным иначе мыслить все прошедшее в бесконечном восходящем ряде и все будущее в бесконечном нисходящем ряде» [14, с. 12–13]. Возможность свободы Фихте связывает человеком как творцом исторического процесса. Он считает, что этические и философские индивидуалистические попытки рассуждений о конструировании свободы несостоятельны. Только принеся свою жизнь жизни рода, человек в истории может добиться свободы. Свобода – понятие историческое, поскольку очевидны различные уровни, ступени и виды отвоёванного родом человеческим пространства свободы. Таким образом, заслуга Фихте в экспликацию проблемы свободы прежде всего состоит в применении относительно нее принципа историзма.

В отличие от И.Г. Фихте, сторонник индетерминизма Ф.В. Шеллинг все же подхватывает эту фихтеанскую идею историчности свободы, но трактует ее несколько иначе. В работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы» Ф.В. Шеллинг утверждает: «Вообще лишь идеализм возвысил учение о свободе до той области, где оно только и становится понятным. Согласно этому учению, умопостигаемая сущность каждой вещи и, в первую очередь, человека, находится вне всякой причинной связи, а также вне всякого времени или над ним. Поэтому она никогда не может быть определена чем-либо предшествующим ей, поскольку она сама предшествует всему...» [18, с. 129]. Таким образом, определив свободу как «умопостигаемую сущность каждой вещи», Шеллинг полагает, что свободным является то, что действует сообразно собственной сущности. Т.И. Ойзерман по этому поводу отмечает: «С этой точки зрения самодвижение материи (если, конечно, оно

признается), органические процессы, развитие, целесообразность, несомненно, присущая всему живому, – все это возможно лишь как проявление внутренне присущей природному процессу свободы» [9, с. 111]. Поэтому понятие свободы в какой-то степени тождественно у Шеллинга с понятием необходимости, при этом свобода сводится к имманентной необходимости, кардинально отличной от внешней необходимости, противостоящей свободе. Шеллинг убежден: «Именно сама эта внутренняя необходимость и есть свобода, сущность человека есть сущностно *его собственное деяние*. Необходимость и свобода заключены друг в друге как единая сущность, которая являет себя той или другой, только будучи рассмотрена с разных сторон; сама по себе она – свобода, формально – необходимость» [18, с. 130–131]. Однако идея тождества свободы и необходимости не исключает наличия противоположности между ними, которая особенно существенна в общественно-исторической жизни человека и которая выступает движущей силой человеческой деятельности. Однако борьба между свободой и необходимостью не предполагает победителя или побежденного, поскольку они первично, субстанционально тождественны.

Разумеется, степень свободы, данная человеку, зависит от исторического уровня развития социума, но при этом нет и не может быть никакой формулы, применимой к мировой истории, поскольку предметом истории не может становиться что-либо, что происходит «...в силу наличия того или иного определенного механизма или опирающееся на априорную теорию» [17, с. 479]. Человек входит в историю, по Шеллингу, не с помощью теории, а скорее вопреки ей, причем он входит свободно: «Человек вознесен на такую вершину, на которой он в равной степени содержит в себе источник своего движения в сторону добра и в сторону зла; связь начал в нем не необходима, а свободна» [18, с. 107]. В конце концов, Шеллинг перенес рассмотрение проблемы свободы из философской плоскости в плоскость теософскую, полагая, что все природные существа являются периферийными по отношению к Богу, что человек бытийствует в Боге и за счет лишь этого способен к свободе. В то же время Й. Хальфвассен приходит к следующему выводу: «Специфическая сущность *человеческой свободы* состоит, согласно Шеллингу, в том, что она есть *способность ко благу или злу*. Именно этим отличается человеческая свобода от свободы Бога, которая как чистая благодать исключает

возможность самоопределения к злumu» [15, с. 68]. Поэтому у человека иное основание свободы, чем у Бога. И Шеллинг полагает, что человек обречен свободно определять себя к тому, что он может сделать максимум своих действий и ключевым принципом жизни: или всеобщность разума, или собственную волю, проистекающую от индивидуальной самости.

Еще больше внимания, чем Фихте и Шеллинг, проблеме свободы уделил Г. Гегель, который дал многоаспектную и всестороннюю ее экспликацию. Как свидетельствуют убедительные исследования, проведенные И.Г. Нешатаемым, в космологическом плане Г. Гегель, вслед за Б. Спинозой, отождествил свободу с необходимостью, полагая, что она является «самоопределением всеобщности идеи и осуществляется в конкретном единстве природного и духовного универсумов» [7, с. 9]. И действительно в «Энциклопедии философских наук» у Г. Гегеля мы находим следующее: «Свобода, не имеющая в себе никакой необходимости, и одна лишь голая необходимость без свободы суть абстрактные и, следовательно, неистинные определения. Свобода существенно конкретна, вечным образом определена в себе и, следовательно, вместе с тем необходима» [4, с. 323]. По этому поводу Т.И. Ойзерман отмечает, что в таком соотношении свободы и необходимости можно усмотреть исходный пункт гегелевской философии, заключающийся в диалектическом тождестве бытия и мышления, которое «...означает сведение бытия к абсолютизированному мышлению, интерпретируемому как субстанция, становящаяся субъектом, как начало всего сущего, которое в результате его имманентного развития становится также го конечным результатом» [10, с. 60]. Надо заметить, что бытие, конечно, Гегелем не устраняется, но эксплицируется как состояние духа, неадекватное своей сущности и подвергаемое отрицанию, но сохраняемое как противоположность духа, возникающая на основе его самовыдвижения.

Свободу духа Гегель определил как «самоопределение всеобщности идеи в конкретных формах единства субъективного и объективного духа» [8, с. 9], свободу мышления – как «диалектико-триадическое самоопределение понятия через систему суждения» [8, с. 8]. Свободу же личности как конкретное единство единичного и всеобщего Г. Гегель считал основой историко-культурного процесса.

Вся история для Г. Гегеля представляет собой развитие принципа сознания свободы: «Мировую историю он понимает не только как рост сознания необходимости, но и как *расширение* этого сознания в народе» [1, с. 67]. Конечно, понимание сущности всемирно-исторического процесса у Г. Гегеля ошибочно, но все же Г. Гегель интегрирует большинство открытых до него принципов исследования свободы, особенно принцип историзма и осознания роли активной деятельности, но при этом переосмысливает многие идеи предшественников.

Разделяя кантовскую идею о свободе как об основополагающем экзистенциале человеческого бытия, Г. Гегель полагает, что свобода – это «высочайшая вершина, которой ни на что не приходится глядеть снизу вверх, так что человек не признает никакого авторитета...» [3, с. 444]. Не случайно исходным элементом конструирования гегелевской системы права выступает именно свободная воля. При этом свобода составляет субстанцию воли, и без свободы воля есть лишь пустое слово. Свобода реализуется как воля, и все свободное и есть проявление воли как особого практического способа мышления субъекта.

Анализируя работы Г. Гегеля, следует отметить исследование им свободы самосознания и свободы самоопределения личности. Свобода самосознания, по Г. Гегелю, возникает тогда, когда человек удерживает свое «Я» тогда, когда превращает чужой для него объективный материал в собственный, субъективный. Постигая культуру, всеобщее и объективное, человек постепенно становится свободным. Но, с другой стороны, единичное должно со временем начать преодолевать давление всеобщего, постигая и растворяя его в себе. Чтобы быть свободным, единичное (личность) должно обладать равной силой или даже стать сильнее всеобщего. Как верно отмечает И.Г. Нешатаев, «гегелевская теория свободы самоопределения личности рассматривает в качестве главного, истинного не столько взаимосвязь единичного и всеобщего, сколько развитие этой связи, в результате чего достигается конкретное единство субъективного и объективного» [8, с. 427]. Единичное и всеобщее всегда есть единство противоположностей, в котором свобода выступает как условие их взаимосвязи. Истинная личностная свобода возникает тогда, когда не происходит перекоса в сторону пустой субъектности или, наоборот, превращение в придаток всеобщего, в растворенность в коллективном целом. С точки зрения Г. Гегеля, «...самосознание для себя реально лишь тогда, когда оно сознает в другом свое отражение (я знаю, что другие знают меня в качестве самих себя)

и, принадлежа как чистая духовная всеобщность семье, отечеству и т.д., знает себя как существенную самость» [2, с. 165]. Истинная свобода достижима тогда, когда единичное, проникшись всеобщим, возвращается к единичному, когда субъект, становясь объективным, не перестает быть субъектом.

Свобода самоопределения личности, по Гегелю, есть способ реализации ее продуктивных творческих сил: «Если внешние обстоятельства, в которых человек находится с другими людьми таковы, что он исполняет свое назначение, то это его счастье» [1, с. 117]. При этом возможность быть счастливым определяется как собственной волей человека, так и от внешних обстоятельств и социума. Чтобы воплотить свое предназначение, человек должен быть личностью и обладать талантом, причем, по Г. Гегелю, одно всегда предполагает другое. Обладая талантом, личность в процессе создания произведения, невзирая на его самобытность и оригинальность, воплощает не только и не столько индивидуальное, единичное, сколько объективное и всеобщее. Это является условием того, что особенное станет всеобщим, а значит и понятным всем, когда «даже те, кто не смог бы сознать такого произведения, находят в нем выраженной свою собственную сущность» [2, с. 118]. Без этого произведение не становится частью культуры, становится проходящим, вторичным. Погоня за оригинальностью, сковывающая свободу самоопределения личности, губит ее талант и препятствует реализации продуктивных творческих сил, поскольку для разума единичное ценно лишь как внутреннее различие в рамках всеобщего. Именно таковым оно составляет сущность особенного. Более того, сам человек становится разумным, а значит и свободным, прежде всего для того, чтобы согласовать собственную единичность со всеобщностью.

Подведя итоги рассмотрению проблемы самотрансцендирования свободы личности в философии немецкого классического идеализма, следует еще раз подчеркнуть, что качественно новая кантианская экспликация свободы как нумеральной сущности, выступающей безосновной основой бытия, которой вменена ответственность, принесла с собой несогласие со Спинозианским пониманием свободы как познанной необходимости, ибо такое познание скорее приводит к прогрессу в естествознании, но не в этике. Свобода человека в таком прочтении лежит не в эмпирической, а в сверхчувственной реальности. В то же время фихтеанская философия свободы провозглашает строжайший де-

терминизм, в котором сама возможность свободы связывается лишь с человеком как творцом исторического процесса. Шеллингианская трактовка свободы специфична тем, что умопостигаемая сущность каждой вещи и, в первую очередь, человека, находится вне всякой причинной связи, а также вне всякого времени или над ним. Свобода сводится в имманентной необходимости, кардинально отличной от внешней необходимости, противостоящей свободе. И наконец, с точки зрения Г. Гегеля, истинная свобода достижима тогда, когда единичное, проникшись всеобщим, возвращается к единичному, когда субъект, становясь объективным, не перестает быть субъектом. Свобода самоопределения личности есть способ реализации ее продуктивных творческих сил.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Асмус В.Ф.* Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля // Вопросы философии. 1995. № 1.
2. *Гегель Г.* Учение о праве, долге и религии // Работы разных лет: В 2 т. М., 1971. Т. 2.
3. *Гегель Г.* Философия права. М., 1990.
4. *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1.
5. *Кант И.* Метафизика нравов: Метафизические начала учения о праве // Сочинения. М., 1965. Ч. 2. Т. 4.
6. *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. М., 1994. Т. 1.
7. *Нешатаев И.Г.* Конкретность свободы в философии Гегеля // Дис. канд. филос. наук: 09.00.03. Мурманск, 2001.
8. *Нешатаев И.Г.* Развитие понятия свободы личности в философии Гегеля // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2000. Т. 3. № 3.
9. *Ойзерман Т.И.* К характеристике философии Шеллинга: принцип тождества необходимости и свободы // Вопросы философии. 1998. № 2.
10. *Ойзерман Т.И.* Философия Гегеля как учение о первичности свободы // Вопросы философии. 1993. № 11.
11. *Торубарова Т.В.* Идея человеческой свободы в классической немецкой философии // Дис. докт. филос. наук: 09.00.13. СПб., 2000.

12. *Туманов А.А.* Обоснование свободы, права и правовой свободы в критической философии И. Канта // Дис. канд. филос. наук: 09.00.03. Мурманск, 2007.
13. *Туманов А.А.* Свобода воли и моральный закон в критической философии И. Канта // Вестник МГТУ. 2008. № 4. Т. 11.
14. *Фихте И.Г.* Назначение человека / Пер. с нем. / Под ред. Н.О. Лосского. СПб., 1905. 232 с.
15. *Хальфвассен Й.* Свобода как трансценденция. О свободе абсолютного у Шеллинга и Плотина // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. 2010. Т. 10. № 2.
16. *Шаповалов В.П.* Проблема генезиса человеческой свободы (Философско-методологические аспекты) // Дис. канд. филос. наук: 09.00.01. Владивосток, 2003.
17. *Шеллинг Ф.В.* Система трансцендентального идеализма / Перевод и комментарии И.Я. Колубовского. Л., 1936.
18. *Шеллинг Ф.В.* Философские исследования о сущности человеческой свободы // Сочинения в 2-х томах. М.: Мысль, 1989. Т. 2.

REFERENCES

1. *Asmus V.F.* The dialectic of necessity and freedom in Hegel's philosophy of history // Questions of philosophy. 1995. No 1.
2. *Hegel G.* Study on the law, duty and religion // Works of different years: In 2 volumes. M., 1971. Vol. 2.
3. *Hegel G.* Philosophy of law. M., 1990.
4. *Hegel G.* Encyclopedia of Philosophy. M., 1974. Vol. 1.
5. *Kant I.* Metaphysics of morals: Metaphysical beginning of the right teaching // Works. M., 1965. Vol. 2. Part 4.
6. *Kant I.* Works in German and Russian languages. M., 1994. Vol. 1.
7. *Neshataev I.G.* Specificity of freedom in Hegel's philosophy // Thesis of Philosophy: 09.00.03. Murmansk, 2001.

8. *Neshataev I.G.* The development of the concept of individual freedom in Hegel's philosophy // Bulletin of the Murmansk State Technical University. 2000. Vol. 3. No 3.
9. *Oizerman T.I.* On the characterization of Schelling's philosophy: the principle of identity and freedom // Problems of Philosophy. 1998. No 2.
10. *Oizerman T.I.* Hegel's philosophy as the doctrine of the primacy of freedom // Questions of legal philosophy. 1993. No 11.
11. *Torubarova T.V.* The idea of human freedom in the classical German philosophy // Thesis of PH.D. of philosophy: 09.00.13. St.Petersburg, 2000.
12. *Tumanov A.A.* Justification of freedom, rights and legal freedom in the critical philosophy of Kant // Thesis of Philosophy: 09.00.03. Murmansk 2007.
13. *Tumanov A.A.* Free will and the moral law in the critical philosophy of Kant // Vestnik MSTU. 2008. № 4. Vol. 11.
14. *Fichte I.G.* Appointment of person. SPb., 1905.
15. *Halfvassen J.* Freedom as transcendence. About absolute freedom Schelling and Plotinus // Thought: History of the St. Petersburg Philosophical Society. 2010. Vol. 10. No 2.
16. *Shapovalov V.P.* The problem of the genesis of human freedom (philosophical and methodological aspects) // Thesis of Philosophy: 09.00.01. Vladivostok 2003.
17. *Schelling F.W.* System of Transcendental Idealism / Translation and Commentary I.J. Kolubovsky. L. 1936.
18. *Schelling F.W.* Philosophical study of the essence of human freedom // Selections in 2 volumes. M., 1989. Vol. 2.

10 июня 2016 г.