

О ВОЛЕ И ПРОИЗВОЛЕ В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

Д. С. Маяцкий

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 1 сентября 2022 г.

Аннотация: *статья освещает дискуссию о свободе воли в европейской философии XX в. Разобраны две основные тенденции в установлении определения и реализации человеческой воли, ее свободы. Основной упор сделан на труды экзистенциалистов как атеистического, так и религиозного крыла.*

Ключевые слова: *воля, произвол, секуляризм, религиозная философия, европейская философия.*

Abstract: *the article highlights the discussion of free will in the European philosophy of the XX century. Two main trends in establishing the definition and realization of the human will and its freedom are analyzed. The main emphasis is placed on the works of existentialists of both atheistic and religious wings.*

Key words: *will, tyranny, secularism, religious philosophy, European philosophy.*

Новое время ознаменовалось попыткой свержения диктатуры над волей. Но если сначала пытались снять диктат детерминизма (Кант, Фихте), то потом совершается попытка упразднить любой диктат в принципе – воля объявляется основой мира и человека (Шопенгауэр, Ницше). Так, постепенно воля становится свободна от всего, кроме самой себя, и в творчестве экзистенциалистов мы видим этот апогей произвола, о котором предостерегали еще Отцы Церкви, а до них и классическая античная мысль. Таким образом, от детерминизма необходимости человечество пришло к детерминизму случая.

«Человек... обречен быть свободным... Нет границ для его свободы», – пишет Сартр [1, р. 439], – а в другом месте заявляет: «...моя... человеческая реальность... определяет мои окончательные результаты, которые характеризуют мое бытие и идентичны со стремительным броском моей свободы. И этот бросок есть existence» [ibid., р. 444]. Таким образом, свобода воли переходит в произвол, негативность которого понимали и сами секулярные экзистенциалисты, в том числе Сартр писал, что человек своей свободой боится. А, к примеру, Камю принадлежит фраза: «Всё хорошо, всё дозволено, и нет ничего ненавидимого: таковы постулаты абсурда» [2, с. 299]. Но абсурд лишен позитивного содержания, вседозволенность сама по себе не дает столь желанной свободы: «Свобода есть только в том мире, где четко определены как возможное, так и невозможное. Если судьбой не управляет некая высшая ценность, если царем

является случай, начинается путь в темноте, страшная свобода слепца» [3, с. 172].

Несмотря на понимание ситуации, конструктивная программа свободы воли не была дана: в дальнейшем секуляризм либо отрицает свободу, либо уходит в крайний релятивизм – попытки сохранить срединное положение зачастую оказываются неудачны или очень натянуты. Можно даже говорить, что атеистические экзистенциалисты отрицают какую-либо гарантию благополучного исхода человеческой трагедии [4, с. 267]. Но их главный парадокс в том, что каким-то невероятным образом свобода сама себя ловит в сеть фатума: «Интересно, что почти у всех философов-экзистенциалистов парадоксальный скачок от абсолютной свободы к неумолимому року венчает здание философской системы. Но если у религиозных философов – Кьеркегора, Бердяева, Ясперса, Бубера, Унамуно – достаточно хорошо понятно, что имеется в виду под роком, то у так называемых атеистических экзистенциалистов – Хайдеггера, Сартра, Камю, Ортеги-и-Гассета – “поворот” от свободы к судьбе вдвойне парадоксален» [5, с. 68].

К концу XIX и началу XX в. у человечества назрел ряд весьма насущных вопросов, вызванных различного рода кризисами и войнами. Секулярный экзистенциализм, который провозглашал абсолютную свободу, а с ней нигилизм или релятивизм, не смог дать простому человеку, а подчас и самому философу ответы на мучающие их вопросы: старые религиозные системы рухнули, ориентиры потеряны, человек остался наедине с собой, но это одиночество невыносимо – что делать? И ради чего что-то делать?

Но эта деструктивная программа не могла удовлетворить человека: отказ от морали, бессмысленность жизни, тотальный произвол – всё это было чуждо человеческой душе, а глобальные кризисы, которые прошли по миру вместе с двумя мировыми войнами, вызвали у человека сильнейшую жажду по оптимистическим решениям. Таковыми можно назвать концепции религиозных экзистенциалистов: основываясь на любви, диалоге и самореализации, получилось создать такой ответ на вопрос о свободе, который удовлетворил бы как потребности социальные, так и индивидуальные.

Первым из религиозных экзистенциалистов пытается ответить на эти вопросы Карл Ясперс. Именно благодаря его разделению сущности и существования и активному введению в обиход второго было преодолено Возрождение с его излишне оптимистической идеей всеисильности человека. Сущность, в каком бы определении мы ее не брали, хоть в данности по рождению, хоть в социальной роли – всё равно ограничивала человека именно этой навязанной детерминацией «от чего-то» и ограничение этими рамками. В свою очередь, существование по Ясперсу становилось способом реализации личности, и именно в этой реализации заключалась свобода человека [6, с. 19]. Так, через самореализацию и самобытие человек преодолевал произвол собственный и внешний. Немаловажным

фактором здесь играет идея Ясперса, что нынешний человек еще не стал человеком, но является путем к человеку.

Не менее интересен другой экзистенциалист – Жак Маритен. Для него, помимо разделения свободы божественной и человеческой в «Интегральном гуманизме», также было важно отметить, что свобода человека заключается в возможности выбора, который необходим для расцвета личности [7]. Но развитие человека возможно лишь тогда, когда свобода Бога и свобода человека объединяются в некое органическое единство двух волей. Любой иной путь не приводит к благоприятному исходу, и Маритен показывает это на исторических примерах: развитие буржуазного либерализма, подпитываемого идеями индивидуализма и волюнтаризма, приводит к развитию крайнего эгоизма, что мешает проявлению божественной гуманности, а отсутствие такой гуманности пробуждает фашизм и коммунизм. Они, в свою очередь, упраздняют сначала Бога, ввиду Его бесполезности, а потом и свободу человека, потому что человек в такой системе становится частичкой, вполне заменимой, а потому и не ценной.

Человек в представлении Маритена – «есть животное, которое кормится трансцендентным» [8, с. 184], так как наши духовные потребности побуждают волю к удовлетворению, но удовлетворение возможно лишь в божественном. Своей сущностью люди причастны к трансценденции, поэтому, говорит Маритен, даже в крайней точке падения своей духовности, когда воля перестает устремляться ввысь, человек всё же продолжает смутно ощущать связь с Богом. В этих рассуждениях раскрывается его четкая приверженность томизму, в котором он видел потенциал для решения проблемы восприятия свободы воли [7].

Концепции Ясперса и Маритена преследуют одну общую цель – борьбу против крайнего индивидуализма без впадения в отрицание индивидуальности. Это сдерживание в себе содержит различные характеристики, но важнейшие из них – сознательная самореализация в своей свободе, гармоничные и конструктивные общественные коммуникации, признание универсальных норм морали. Человек, по мнению религиозных экзистенциалистов, должен считаться не только со своими желаниями, не только со свободой других, но более всего – с последствием своих действий, своей свободой. Всё это для того, чтобы воля не впадала в деструктивные попытки самоутверждения себя в качестве Бога, особенно самоутверждения за счет других людей.

Будет не лишним упомянуть основателя антропологии Макса Шелера, который в своих концепциях соединял феноменологию и экзистенциализм. Его трансцендентальный персонализм интересен нам, в первую очередь, особым вниманием к эмоциональной сфере человека. Шелер выводит ее на трансцендентный уровень и, тем самым, освобождает этические и аксиологические установки из-под диктата разума, направляя к «эмоциональному созерцанию» [9, с. 270]. Согласно Шелеру, состояние любви, о котором говорили Ясперс Бубер и Бердяев, является

единственно правильным способом выражения и жизни чувств, именно любовь приводит к «правильным» ценностям. А, в свою очередь, воля, которая у Шелера больше связана с чувственным, чем с рациональным, желает эти ценности реализовать. Шелер в данной связи осознает опасность произвола воли: человек может как позволить в своей любви реализоваться экзистенции другого, так и погубить этого самого другого [10, с. 300].

Николо Аббаньяно, итальянский философ, пытавшийся соединить атеистическое (Сартр, Хайдеггер) и религиозное (Ясперс) направления экзистенциализма в «позитивном экзистенциализме», подчеркивает важность «Другого» в определении себя, реализации своей свободы: «Человек нуждается в помощи другого человека, не столько для того, чтобы сохранить свою телесную жизнь, сколько для того, чтобы быть действительно самим собой» [11, с. 52–53]. Подобная вовлеченность Другого в мою жизнь позволяет мне осознавать себя, через это находить возможность для инаковости, а потому и для совершения свободного выбора и выбора вообще. Более того, Аббаньяно пишет: «Свобода ведет экзистенцию к историчности; экзистенция, которая отказывается от вовлеченности, распавшаяся и неподлинная экзистенция, стоит ниже историчности, потому что она не реализует ценность Я, мира и сообщества, но губит их в бессмысленности и непоследовательности чистой временности» [там же, с. 42].

И раз мы вспомнили о «Другом», хочется прояснить эту категорию, столь важную для христианской антропологии XX в. Для этого мы обратимся к двум оригинальным философам, которые также говорили о свободе воли с позиций религии, – Мартину Буберу и Эриху Фромму. Несмотря на то что они скорее принадлежат к крылу иудаизма, тем не менее, их размышления основываются на моральных постулатах, которые в полной мере совпадают с христианской этикой, поэтому мы хотим осветить и их подход. Эти философы актуальны для нас особенно сейчас, когда мы так приблизились к вопросу о взаимоотношениях людей. Так, Бубер считал, что воля человека может создаваться только в рамках диалога, который по-настоящему «возникает только между настоящими личностями» [12, с. 229]. Но, как известно, высшей формой этого диалога у Бубера является диалог Я-Ты, который разворачивается между человеком и Богом. Здесь и возникает интересный поворот, который возвращает нас практически обратно к Августину.

Дело в том, что еще со времен Отцов Церкви, и особенно Аврелия Августина, христианские богословы задавались вопросом: человек сам достигает спасения или же Бог дарует это спасение человеку? От этого вопроса и возникли споры о благодати и предопределении ранней Церкви, которым было суждено перерасти в Реформацию, а теперь воскреснуть в философии одного иудея. Конечно же, Бубер не задавался вопросом взаимодействия с Богом в рамках категорий благодати, он поставил вопрос иначе: кто является инициатором общения с Богом? Ответ весьма конкретен: «Переживаемые отношения суть реализация врожденного Ты в том Ты, которое обретено через встречу; то, что встреченное Ты может

быть постигнуто как пред-стоящее, воспринято в исключительности, и, наконец, то, что к нему может быть обращено основное слово, укоренено в априори отношения» [там же, с. 43]. В связи с этим Ты всегда аффицирует Я на диалог, потому что Ты погружено и присутствует в Я.

И, наконец, Эрих Фромм. Для осмысления его вклада в понимание свободы нужно было бы провести отдельное исследование. Но в рамках нашей работы мы затронем основные положения психоаналитика, касающиеся свободы человека. Фромм продолжает развивать идею связи любви и свободы. Но воспринимает он свободу своеобразно: «...свобода не есть константный атрибут, который мы либо “имеем”, либо “не имеем”. В действительности свободы не существует в том смысле, в каком существует вещь; свобода – это слово, абстрактное понятие. Существует лишь одна реальность: акт самоосвобождения в процессе решения» [13, с. 98]. Таким образом, свобода сводится к решению, т. е. состоит в возможности выбирать из двух альтернатив, причем таких, которые реальны, осознаны человеком, и последствия от выбора человеком принимаются [там же, с. 103].

Но где же в полной мере свобода реализуется? По мнению Фромма, свобода реализуется в спонтанной деятельности человека. Именно через эту спонтанность преодолевается и страх одиночества, и отказ от собственного «Я» в случае, когда человек в побеге от этого страха отрывается от мира.

Такой подход решает проблему крайнего индивидуализма, в который с неизбежностью скатывался секулярный экзистенциализм, и в то же время не допускает отказа от личности, как это происходит в крайних формах протестантского провиденциализма. Буквально в этом и заключается любовь: «она вырастает из стремления преодолеть отдельность и ведет к единению, но не уничтожает индивидуальность» [14, с. 217]. Спонтанность творчества и любви, а также возможность наиболее полной самореализации в них утверждают индивидуальность, но в то же время объединяет ее с другими людьми и миром в целом.

Литература

1. *Sartre J.-P.* Being and Nothigness. An Essay on Phenomenological Ontology / J.-P. Sartre. – N. Y. : Philosophical Library, 1956. – 638 p.
2. *Камю А.* Соч. : пер. с фр. / А. Камю ; сост., вступ. ст. В. Лукова. – М. : Прометей, 1989. – 416 с.
3. *Камю А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / А. Камю ; пер. с фр. И. Я. Волевич [и др.]. – М. : Политиздат, 1990. – 415 с.
4. *Ермишина К. Б.* Религиозная антропология : учеб. пособие / К. Б. Ермишина. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2013. – 369 с.
5. *Руткевич А. М.* От Фрейда к Хайдеггеру / А. М. Руткевич. – М. : Политиздат, 1985. – 175 с.
6. *Ясперс К.* Духовная ситуация времени / К. Ясперс ; предисл. П. С. Гуревича. – М. : ИНИОН, 1990. – 214 с.
7. *Маритен Ж.* Интегральный гуманизм / Ж. Маритен. – URL: <https://litresp.ru/chitat/ru/M/mariten-zhak/filosof-v-mire/4>

8. *Маритен Ж.* Ответственность художника / Ж. Маритен // Самосознание европейской культуры XX века. – М. : Политиздат, 1991. – 186 с.

9. Современная буржуазная философия / под ред. А. С. Богомолова, Ю. К. Мельвиля, И. С. Нарского. – М. : Высш. шк., 1978. – 277 с.

10. *Шелер М.* О феномене трагического / М. Шелер // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии / под ред. Т. А. Кузьмина. – Рига : Зинатне, 1988. – 310 с.

11. *Аббаньяно Н.* Введение в экзистенциализм / Н. Аббаньяно ; пер. А. Л. Зорина. – СПб. : Алетейя, 1998. – 507 с.

12. *Бубер М.* Два образа веры / М. Бубер ; под ред. П. С. Гуревича. – М. : Республика, 1995. – 464 с.

13. *Фромм Э.* Душа человека / Э. Фромм ; пер. с нем. В. А. Закс, Э. М. Телятникова ; пер. с англ. Т. В. Панфилова, Т. И. Перепелова. – М. : Республика, 1992. – 430 с.

14. *Фромм Э.* Бегство от свободы / Э. Фромм ; пер. с англ. Г. Ф. Швейника ; общ. ред. и послесл. П. С. Гуревича. – М. : Прогресс, 1990. – 269 с.

Воронежский государственный университет

Маяцкий Д. С., магистрант

E-mail: dm.majatsky@yandex.ru

Voronezh State University

Mayatsky D. S., Master's Student

E-mail dm.majatsky@yandex.ru