

## Идеал свободы и характер его влияния на проблемы взаимодействия личности и общества

*М. С. Кальней*

*Национальный исследовательский университет «МИЭТ»*

Анализируется идеал свободы и такая его сторона, как соотношение личности и общества. Как правило, основной аспект рассмотрения проблемы свободы — противопоставление индивидуальных желаний личности требованиям общества, ограничивающего свободу. Вместе с тем есть и иная точка зрения на свободу — как на возможность самоактуализации личности в ее гармоническом взаимодействии с окружающей средой. Показано, что противопоставление личности и общества порождает крайний индивидуализм, способный деиндивидуализировать личность не менее, чем крайний коллективизм. Предлагается понимание идеала свободы как возможности конструктивной самореализации личности.

*Ключевые слова:* индивид; личность; общество; свобода; самореализация; деиндивидуализация.

Одной из самых актуальных философских проблем остается вопрос о свободе личности, сущности понятия свободы и осуществимости ее идеала. В последнее время наиболее распространено понимание свободы как права личности действовать по собственному усмотрению, самостоятельно определять свои жизненные цели и позиции, нести за них ответственность — т. е. свободы как отсутствия внешних ограничений, прежде всего со стороны общества и государства. В соответствии с этим проблема свободы часто рассматривается в аспекте дихотомии обществ: «закрытого», освобождающего индивида от принятия личных решений, и «открытого», в котором индивид вправе сам принимать жизненно важные решения.

Следует тем не менее обратить внимание на ряд противоречивых явлений, связанных с данным пониманием свободы. основополагающий принцип индивидуализма — признание права одного дееспособного индивида на отношения

с любым другим дееспособным индивидом, который на них согласен. Следовательно, все связи индивида воспринимаются как серия взаимовыгодных контрактов. Таким образом снимается вопрос об обязательствах перед социумом. Подобные отношения нередко трактуются как подлинная свобода личности. Однако признание индивида свободным контрагентом, имеющим право вступать в любые отношения с любым другим индивидом или сообществом, предполагает отсутствие его первоначальной идентификации с тем или иным сообществом. Следовательно, обратной стороной свободы личности от обязательств перед обществом является деконструкция механизмов социальной поддержки.

Таким образом, свобода личности оказывается свободой от всех видов идентичности, причем не только имеющих социальную природу (этнической, культурно-исторической и религиозной), но и любых возможных.

Ряд общественных процессов в Западной Европе указывает на тенденции к разрушению гендерной идентичности, а деятельность структур ювенальной юстиции, ограничивающих функции семьи как агента социализации, подрывает и кровнородственную идентичность. Особенно важно отметить, что все указанные выше виды идентичности служат своеобразной «матрицей», в которой формируется социокультурная идентичность индивида как совокупность представлений о себе и своем положении в социуме.

Всё это указывает на односторонний подход в индивидуалистическом понимании свободы, а также на однобокий характер противопоставления индивидуалистической свободы — коллективистской, понимаемой как право индивида действовать на благо общества или государства. В связи с этим необходимо обратиться к рассмотрению свободы в аспекте самоактуализации личности.

Одним из первых исследователей проблемы творческой свободы был Н. А. Бердяев. В работе «Смысл творчества» он указывал на взаимосвязь свободы с творческой самореализацией личности. При этом самореализация в представлениях Бердяева противоположна индивидуализму, понимаемому как отчуждение от мира, из чего следует осознание окружающего бытия как насилия над собой [1, с. 134]. В противоположность этому подлинная свобода *«есть выражение космического (в противоположность хаотическому) состояния вселенной, ее иерархической гармонии, внутренней соединенности всех ее частей»* [1, с. 135].

С материалистической точки зрения это означает понимание свободы как потребности в творческом саморазвитии личности. Достижение гармонии считается возможным лишь при наличии у личности духовных основ, проявляющихся в осознании своей идентичности,

укорененной в культурной традиции. Сама эта гармония противопоставляется восприятию межличностных отношений как конкуренции или взаимовыгодных контрактов. В этом и заключается коренное отличие концепции творческой свободы от либерализма, сводящего мотивацию индивида к материальному потреблению.

При этом ошибочным было бы отождествлять такую гармонию с коллективизмом, подавляющим личность: одним из главных признаков постиндустриального общества считается доминирование «постматериалистических потребностей» [2, с. 13]. К ним нельзя не отнести потребность в поддержке окружения, в творческой самореализации, в «качестве жизни», а не в потреблении.

С психологической точки зрения данную проблему рассматривал Э. Фромм. В работе «Человек для себя» он анализировал различные типы ориентаций характера. Обращает на себя внимание то, что, по Фромму, все они основываются на отчужденности человека от окружающего мира и поиске способов ее преодоления. Рецептивная, стяжательская, эксплуататорская и рыночная ориентации исходят из противопоставления личности миру, тогда как плодотворная — базируется на преодолении отчужденности путем деятельности, сочетающейся со знанием, ответственностью и заботой [3].

Таким образом, проблему свободы необходимо обсуждать в аспекте отношений личности и внешнего мира. С одной точки зрения, внешний мир предстает как враждебная личности сила, ограничивающая возможности независимого действия, и по этой причине подлежит разрушению и преодолению. Согласно другой, внешний мир расценивается как источник внутреннего содержания личности, без которого индивид был бы не более чем биологической

особью. Вследствие этого свобода интерпретируется как возможность личности реализовать свой потенциал и желания в соответствии с резервами и потребностями внешнего мира.

С индивидуалистической точки зрения это близко к пониманию «свободы как осознанной необходимости». Исходящее от Б. Спинозы и в дальнейшем развитое Г. Гегелем, оно служило основой для критики коллективистского понимания свободы как тоталитарного и иллюзорного. Карл Поппер указывает, что Гегель, отождествляя свободу с законами, тем самым делает вывод о государстве как их создателе. Отсюда оно рассматривается и как источник свобод, а следовательно, и как общность, находящаяся выше индивида. Таким образом, Поппер критикует гегелевское понимание свободы как возможности действовать на благо общности [4, с. 240—241, 256—259].

Отметим, однако, что в гегелевской диалектике отправной точкой служит выделение субъектом себя из внешнего мира, отграничение себя от него и осознание своего содержания, не тождественного ему, хотя и происходящего из него. В работе «Феноменология духа» этот процесс раскрывается следующим образом: «Чистая абстрактная свобода духа для себя отпускает из себя свою определенность, природную жизнь души, которая также свободна, как самостоятельный объект; об этом-то объекте, как для него внешнем, “я” и получает прежде всего знание и, таким образом, является сознанием» [5, с. 120].

Не считая возможным противопоставление части целому, Гегель указывал: «Для преодоления этого противоречия необходимо, чтобы обе противостоящие друг другу самости в своем наличном бытии, в своем бытии-для-другого полагали бы себя как то и взаимно признавали бы себя за то, что они есть в себе, или по своему понятию, — именно не только за природные, но и за свободные

существа. Только так осуществляется истинная свобода, ибо ввиду того, что эта последняя состоит в тождестве меня с другим, я только тогда истинно свободен, если и другой также свободен и мной признается свободным. Эта свобода одного в другом соединяет людей внутренним образом; тогда как, наоборот, потребность и нужда сводит их вместе только внешне. Люди должны поэтому стремиться к тому, чтобы найти себя друг в друге. Но это не может произойти до тех пор, пока они остаются во власти своей непосредственности, своей природности, ибо эта последняя есть как раз то, что разобщает их друг с другом и препятствует им быть друг в отношении друга свободными» [5, с. 224]. Иными словами, свобода заключается не в отсутствии внешних ограничений для индивидуальных желаний, а в конструктивном взаимодействии с внешним миром.

При этом интерпретация внешней среды как силы, враждебной автономной личности и ограничивающей ее, связана с определенными течениями неклассической философии, в частности с воззрениями Ф. Ницше. Как известно, центральной идеей ницшеанства является образ сверхчеловека, не испытывающего потребности в связях с обществом в силу своей самодостаточности (см., напр.: [6, с. 653, 836—837]). Особого внимания при этом заслуживает отношение Ницше к деструктивным действиям. В работе «По ту сторону добра и зла» он утверждал, что «эгоизм есть существенное свойство знатной души; я подразумеваю под ним непоколебимую веру в то, что существу, “подобному нам”, естественно должны подчиняться и приноситься в жертву другие существа» [6, с. 764—765]. Отрицая моральные нормы, Ницше заявлял: «Все “злые” действия мотивированы инстинктом самосохранения или, еще точнее, стремлением к удовольствию и к предупреждению страдания индивида; но,

будучи так мотивированы, они суть не злые действия» [6, с. 242]. Выступая против гуманистической морали как основного принципа общественного устройства, немецкий философ утверждал, что сущность жизни состоит в причинении вреда, подчинении слабого сильному [6, с. 756].

Хотя исторический опыт показал, что подобные воззрения на практике привели не к свободе личности, а к установлению одного из самых страшных тоталитарных режимов, в массовом сознании все еще сохраняется понимание свободы как беспрепятственного волеизъявления автономной личности, независимой от моральных норм, ограничивающих деструктивные склонности.

Помимо того, что массовая культура предоставляет множество примеров подобного восприятия положительного персонажа, немаловажно и то, что в борьбе за свободу личности акцент всё более смещается на отстаивание прав различных общественных групп вопреки интересам общества в целом. Представляется, что протесты против юридических, моральных и религиозных норм, ограничивающих свободу действий тех или иных общественных групп, во многом обусловлены отрицательным отношением к обществу как сдерживающей силе, безотносительно этической направленности мотивов индивида. Подобная позиция сближается с философией Ницше.

Казалось бы, исторические процессы продемонстрировали несостоятельность ницшеанского идеала, однако обращает на себя внимание содержательное сходство образов «супермена» в современной массовой культуре и ницшеанского «сверхчеловека». Оно свидетельствует: крах попыток построить кастовое общество «сверхлюдей» не означает, что идеи Ницше перестали влиять на массовое сознание.

Представляется, что крайний индивидуализм как сущностная черта ницшеанской философии не только сохранился в массовой культуре, но и показал свою сочетаемость с обществом потребления. При этом рыночное общество, позволяющее реализовать частные желания, в том числе материальные, противопоставлялось тоталитарному, организующему всех индивидов ради достижения общей внеутилитарной цели, — т. е. социум, подавляющий желания индивида и манипулирующий им, приводился в качестве антитезы социуму, дающему индивиду возможность реализации его желаний. Иными словами, индивидуализм противопоставляется коллективизму, а общество — индивиду. Тем не менее следует отметить, что индивидуализм обезличивает не меньше, чем коллективизм, в силу противопоставления личности обществу.

Кроме того, распространена точка зрения, согласно которой авторитаризм выступает средством сохранения организованности общества, предотвращает его распад и наступление хаоса. Его сторонники подчеркивают разницу между тоталитарной властью, всесторонне подчиняющей себе общество, и авторитарной, сохраняющей общественную самостоятельность вне властных структур и, что особенно важно, вырабатывающей (в отличие от демократической) политическую культуру для решения национальных задач, а не служащей сферой бесконечных компромиссов между различными культурами (см., напр.: [7, с. 154—155]).

По нашему мнению, подобный подход имеет особое значение для системы моральных установок. Если в экономической и политической сфере демократия как поиск компромисса между различными социальными общностями возможна и необходима, то распространение данного подхода на область культурных и моральных ценностей



не представляется столь непереносимым. Однако нелиберальное мировоззрение интерпретирует демократию как сферу компромисса между различными ценностными установками независимо от их морального содержания.

Сегодня признание относительности моральных норм часто оборачивается выведением на первый план второстепенных свобод в сочетании с превращением личности в объект глобальных манипуляций. На наш взгляд, данные тенденции были предвосхищены в известной антиутопии «Дивный новый мир». Шотландский историк Д. Уилсон определяет культуру изображаемого общества как культуру «мгновенного вознаграждения» с минимальным разрывом между желанием и его удовлетворением [8, с. 206]. Казалось бы, именно эта возможность реализации желаний индивида означает свободу. Однако в романе раскрывается механизм ее подмены: «По мере того, как уменьшается политическая и экономическая свобода, сексуальная свобода, в порядке компенсации, стремится к расширению... В соединении со свободой мечтать под действием наркотика, кино и радио это может примирить его вассалов с рабством, которое является их судьбой» [9, с. 350]. В реальной действительности следует лишь обратить внимание на сочетание борьбы за сексуальные права с глобальной слежкой: это практикуется одновременно в обществах, позиционируемых как эталон демократии и свободы. Таким образом, немедленное удовлетворение желаний, часто сводящихся к природным инстинктам, оборачивается отказом от свободы и морали.

В связи с этим напомним, что Ницше противопоставлял природные инстинкты морали, ограничивающей их, а потому вредоносной (см., напр.: [6, с. 838]). Главной же опасностью, угрожающей обществу, он считал преобразование человека «в нечто сходное, среднее,

обычное, стадное — в нечто *общее*» [6, с. 766]. Тем не менее отрицание коллективных норм в виде морали и понимание свободы как необузданности инстинктов и создает почву для формирования общности, подверженной глобальным манипуляциям.

Таким образом, рассмотрение проблемы свободы нередко сводится к дихотомии *личность — общество*. Эти два элемента трактуются как противоположности, усиление каждой из которых с неизбежностью означает ослабление, сведение к минимуму другой. При этом акцент делается, как правило, на опасности крайнего коллективизма, деиндивидуализирующего личность и превращающего ее в объект манипуляций. Однако предельный индивидуализм, сводящий потребности личности к отрицающим мораль инстинктам, несет в себе не меньшую опасность деиндивидуализации и глобальных манипуляций индивидом. Преодоление этих крайностей связано с пониманием свободы как возможности самоактуализации личности в конструктивном взаимодействии с окружающим миром, включая социальную среду.

### Литература

1. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2002. 678 с. (Вершины человеческой мысли).
2. Иноземцев В. Л. Собственность в постиндустриальном обществе и исторической ретроспективе // Вопросы философии. 2000. № 12. С. 3—13.
3. Фромм Э. Человек для себя: исследование психологических проблем этики. М.: АСТ, 2012. 320 с.
4. Понтер К. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона; Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. Киев: Ника-центр, 2005. 800 с.
5. Гегель Г. Система наук. Ч. 1: Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Шпета. М.: Академический проект, 2008. 767 с.
6. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. 1019 с. (Гиганты мысли).

7. **Галахтин М. Г.** Авторитаризм в перспективе государственного устройства России: к характеристике общественно-политических воззрений П. А. Флоренского и И. А. Ильина // *Экономические и социально-гуманитарные исследования*. 2014. № 3—4. С. 152—158.

8. **Уилсон Д.** История будущего. М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2007. 286 с.: ил. (Philosophy).

9. **Хаксли О.** О дивный новый мир. СПб.: Амфора, 1999. 541 с. (MILLENNIUM = Тысячелетие).

**Кальней Марина Сергеевна** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии (ФиС) МИЭТ. **E-mail:** [marina.kalnej@yandex.ru](mailto:marina.kalnej@yandex.ru)