

Диалектика свободы

Свобода всегда конкретна и относительна
Философский энциклопедический словарь (М., 1989)

Утверждение об относительности чего бы то ни было — частое и даже набившее оскомину утверждение в современной философской литературе. Впрочем, может быть, дело обстоит как раз наоборот: философское сознание просто рафинирует сознание обыденное, не давая себе труда провести логико-методологическую экспертизу своих суждений. Нетрудно заметить и нечто противоположное — скажем, фиксацию абсолютности материально-природного бытия или божественной сущности и т. д. Ведь любая философская позиция восходит к основаниям, которые либо обосновывает, либо просто признает как абсолютные.

Взгляд с позиций эмпирической философии

Дело, нам кажется, тут в том, что *абсолютное* всегда предполагается. Относительность легко бросается в глаза в любом эмпирическом анализе. В эмпирическом анализе любая мера, прилагаемая к тому или иному свойству и отношению, выглядит достаточно произвольной. Произвольность выбора критерия оценки эмпирически выявляемого содержания кажется относительной и зависит от субъективных предпочтений, то есть от различных методологических схематизмов. Методология эмпирического исследования эти ходы познавательной деятельности пытается обосновать и показать их практическую разумность.

Но ведь даже в теории, названной теорией относительности, где этот принцип был развит в материале физической науки, абсолютное занимает центральное место. Любопытно, что догматической философии, консервирующей в себе принцип абсолютного, теория относительности А. Эйнштейна доставила немало хлопот, но увидеть в нем абсолютный момент ей не удавалось. Ею всегда иллюстрировали относительность в познании и в бытии, но объяснять с ее помощью сложнейшую связь абсолютного и относительного

ЛОБАСТОВ Юлий Геннадьевич — старший преподаватель кафедры философии и социологии Национально-исследовательского университета «Московский институт электронной техники».

Ключевые слова: абсолютное, относительное, необходимость, свобода, зависимость, основание, начало, тождество противоположностей, деятельная форма.

никому в голову не приходило и не приходит. Догматическая философия всегда принимала за абсолютные истины последние устойчивые основания здравого смысла — воплощались ли они в аксиомах и постулатах естественной науки или же в канонизированных религиозных представлениях.

Критическая философия (И. Кант) разрушила онтологическую опору догматизма, попыталась выявить субъективные пределы познающего разума и само субъективное сделать мерой бытия. Однако и здесь, в субъективном идеализме, абсолютное проявилось в виде априорных категорий мышления, которые Кант своим исследованием вынужден был признать. Но то было всего лишь отрицательное обоснование абсолютного, положительно же обосновать априорные формы (абсолютный момент в его теории познания) не удалось и Канту. Даже анализ доказательств бытия Бога, проведенный в той же логико-методологической парадигме, которая присуща Канту, не дал ему каких-либо серьезных результатов, оставив абсолютное без невыражения в мышлении. Иначе говоря, оно осталось необоснованным. Эйнштейн, сам того не ведая, принципу относительности придает универсально-онтологическое значение. И в физической науке возникают достаточно странные методологические проблемы, связанные со статусом истинности представлений, которые вытекали из, скажем, уравнений Лоренца. Что значат сокращения линейных размеров движущегося с субсветовой скоростью тела? Это объективный факт или явление кажущееся? По Канту весь объективный мир можно толковать как кажущийся, поскольку он дан только через сознание, а данное в сознании и есть явление. На вопросы противоположных позиций относительно линейных сокращений Эйнштейн отвечает, что это и не физическое реальное сокращение линейных размеров, и не субъективная кажимость. Но такая ситуация, говорит он, объективна — это факт. Этот «физический факт» поставил вопросы и перед философами, которые, конечно же, попытались найти исходные принципы позиции Эйнштейна в субъективистской философии, в первую очередь у Канта и Маха.

Прямого выхода оттуда для Эйнштейна они не нашли, но нашли ссылку на Спинозу, которого Эйнштейн хотел бы видеть в качестве арбитра в споре между Бором и Гейзенбергом. И вообще никакая физическая теория не вырастает из философских представлений. Хотя философия во многих случаях в своих принципиальных ходах намного обгоняла естественнонаучное знание, в общей форме удерживая те контуры бытия и его мышления, которые впоследствии открывались естественной наукой; ведь неслучайно всегда потом ищут философские корни этих открытий, хотя никогда не могут найти их, философских корней, *сознательное* использование.

Непосредственно теория относительности вырастает из попытки понять факт постоянства скорости света, вытекавший из опыта Майкельсона—Морли. Именно этот физический феномен, неоднократно воспроизведенный в опытах, для опытно-экспериментальной науки стал обнаружением физического, объективно-онтологического содержания абсолютного, которое и выступило для Эйнштейна *абсолютной точкой* отсчета в его теории. Все прочие точки отсчета, которые занимает и может занимать познающий субъект, начинают выступать в *относительной* форме. И здравый смысл науки, естественно, никак не может найти во всей «картине мира» такую точку,

которую субъект этого смысла мог бы занять сам. Чтобы тогда, как господь бог, соизмерить своими абсолютными мерами все вещи мира. Пока же он «довольствуется божественными измерениями», приписывая божеству и способность такого измерения, и его абсолютность.

Объективно занять позицию бога так же сложно, как позицию «странного» поведения световой материи. Но легче. Потому что позиция бога принимается *только* в воображении и представлении и совмещается с индивидуальной позицией только в сознании и чувстве; и соответствующая историческая *культура таких совмещений* (религия = связь) эту божественную позицию позволяет мне занять. И не важно, что это делается только в сознании. Потому что в человеческой деятельности образы сознания всегда опредмечиваются в тех или иных образах бытия и тем самым онтологизируются. И потому же субъект как бы находит под собой чувственно представляемую и культурно-историческую опору. Но все это — в сфере воображения.

Занять же абсолютную позицию в рамках представлений физической *теории относительности* гораздо сложнее, потому как наука всегда стремится различать воображаемое и действительное. Поэтому нереальность такой возможности видна с самого начала. Такая позиция, позиция постоянства скорости света, даже в воображении не может скрыть факт воображения. Религиозный человек с самого начала находится в чувственно-представляемой связи с абсолютной сущностью; физик же сдвинуться со своего сознания, с ума, не может. Религиозная культура, как только вера оказывается человеком принятой, легко сдвигает его с ума культурно-исторического в «ум божественный».

И религиозный человек умеет совместить в своем восприятии мира эти два ума — абсолютный и относительный. И если он это делает не через логику самого мышления и не через математические уравнения, это не делает его глупее: он знает условия равенства абсолютного и относительного. Иначе говоря, диалектику этих категорий он воспринимает если не умом, то чувством. И даже ищет и организует эту связь внутри культурно-исторического бытия, внутри реальных форм жизни человека, — и потому делает ее обоснованной много прочнее, чем рассудочные доказательства и математические формулы. И здесь материализм, как ни странно, абсолютно бессознательно исповедуется в качестве практической позиции всеми религиозными конфессиями и институтами, уравнение абсолютного и относительного они погружают в земные формы бытия. И в этих земных формах они учат свою паству занять позицию бога.

Но позицию бога занимает и человек вообще — безотносительно к его формам наличного сознания, не обязательно религиозный. Эту метафору, конечно, надо расшифровать. Потому что, конечно же, человек не занимает позицию бога. Он просто бессознательно абстрагирует от своей общественной практически-культурной жизнедеятельности ее всеобщие универсальные способности, развитые им в преобразующем бытии труде, но не понятые по своему существу (творчество, свобода, истина, добро, красота и т. д.), — эти способности в их всеобщей форме отражаются и возводятся воображением в некие божественные образы. Эти «онтологические» фантазии и мыслятся им как его собственные абсолютные основания, совпадающие с основаниями бытия вообще (Фейербах, Маркс).

Философия, не умеющая логически связать относительное и абсолютное, не может помочь субъекту (как познающему, так и практически действующему) занять точку абсолютного отсчета в своих измерениях мышления и бытия. Как составить уравнение абсолютной и относительной свободы? Как показать их равенство, совпадение, тождество?

Но проблема остается проблемой: в чем и как осуществляется необходимая связь между ее, свободы, абсолютным и относительным содержанием? Если предположить (а такое представление о свободе бытует и бытует именно как форме абсолютной), что свобода есть форма бытия, *исключающая всякую зависимость* от чего-либо, то мы явно и предельно обнажаем противоположность свободы и необходимости. Это явное противоречие формулирует Кант в своей третьей антиномии чистого разума.

Обыденное сознание, мыслящее идеал свободы в форме абсолютной независимости, достижение реальной свободы вынуждено понимать как ограничение зависимости от бытийных условий. Логический предел такого мышления — это религиозное сознание с его образом потустороннего мира, бытия вне бытийных условий.

Как мы уже заметили, реально это есть осуществленная в человеческом бытии абстракция универсально-всеобщих культурно-исторических сил, существующих и представленных в сознании в форме фантастических образов. В этих образах получающая обособление абстракция выступает в форме *отчужденной принудительной силы*. И в религиозном чувстве человек ищет с ней внутреннюю связь, иначе говоря, возвращает ее самому себе, но возвращает как *индивид свою родовую* форму бытия. Здесь, конечно же, представлена связь абсолютного и относительного. И мы видим, что образ абсолютного вырабатывается в человеческой культурной жизнедеятельности. Значит, он там представлен и *реально*. Так что можно сказать, наша абстракция претерпевает многие метаморфозы в своем объективном (реальном контексте истории) и субъективном (в сознании) существовании и возвращается к человеку как его *деятельная способность*. Даже если эта абстракция является ложной.

Объяснение свободы через обнаружение ее зависимостей, то есть через определение ее противоположности, исходит из «ничто», из пустой абстракции. В этом «ничто» замыкается свобода; и поскольку ясно, что такая абстракция является ложной, то и следует утверждение, что «абстрактной свободы нет». Однако ложность этой абстракции еще требует установления. Требуется определить это «ничто», как делает это, например, Парменид. И посмотреть, как Гегель от этого «ничто» (оно же бытие) логически восходит к конкретной полноте понятия. Иначе говоря, это «пустое бытие» наполняется определениями, что в формальной логике называется конкретизацией понятия. Это процесс конкретного понимания свободы и логика ее выстраивания в реальном пространстве-времени по Гегелю. История для него поэтому и есть развитие сознания свободы.

В эмпирической же действительности, чтобы выстроить путь освобождения, путь к свободе вне всяких условий — то есть к абсолютной свободе, выстроить такой путь — значит устранить все воздействующие обстоятельства. С логической стороны это есть процесс обобщения, доводимый до своего предела, за которым и видится идеал свободы как ни от чего не зависимого бытия. Эта абстракция и мыслится как *абсолютное*, но утверждается как *ничто*.

Но утверждается не как логическая категория небытия, а как *фикция, необходимая для соответствующего способа рассуждения*. Рассуждения, которое кажется настолько естественным, что как будто бы и возражений не вызывает. А не вызывает возражений только потому, что опирается на схематизм здравого смысла. Здесь абстракция, выработанная этим здравым смыслом, замещает собой понятие абсолютной свободы, совпадающей с «ничто». Поэтому и следует вывод: абсолютной свободы нет, свобода всегда относительна. А в этой своей относительности она всегда оказывается в зависимости от тех или иных обстоятельств. И в конечном счете принимает образ полной зависимости от условий бытия. И приходится признать, что никакой свободы нет. В исторической философской классике мы такое находим. Находим одновременно и четкую фиксацию проблемы, которая возникает тут, и ее решение.

Вот способ решения этой проблемы Спинозой. Свобода совпадает с необходимостью. В обыденном сознании эта мысль Спинозы трактуется просто и однозначно: никакой свободы нет, есть необходимость. И широко распространенная сегодня литература нам вещает о том же: «Марксизм считает свободу фикцией: человек мыслит и поступает в зависимости от побуждений и среды». Так пишут «Новая философская энциклопедия» и тысячи других изданий. За этими суждениями можно найти сонм представлений разного рода, в числе которых и указанное нами представление о пустой абстракции идеала абсолютной свободы. Стороной обходится не только Спиноза, взгляд которого, конечно же, не сводится к той известной, часто повторяемой мысли, что свобода есть познанная необходимость.

Абстракция, выработанная здравым смыслом, замещает собой понятие абсолютной свободы, совпадающей с «ничто». Поэтому и следует вывод: абсолютной свободы нет, свобода всегда относительна. А в этой своей относительности она всегда оказывается в зависимости от тех или иных обстоятельств.

«Свобода есть познанная необходимость». Такая вырванная из текстов Спинозы мысль представляет собой абстрактное отвлечение — в данном случае отвлечение, абстракцию от особого содержания исторической мысли. А поскольку он, этот образ, оказывается отвлеченным и удержанным в абстрактном виде *во фразе*, в языке, он легко и произвольно (случайно) наполняется любым смысловым содержанием, известным воспринимающему. Процесс этого наполнения и выглядит *конкретизацией*; и чем больше эмпирической фактуры туда будет опрокинуто, тем полнее и «конкретнее» кажется мысль. Такими «конкретными» мыслями преисполнено обыденное сознание, и Гегель был прав, указывая, что именно это обыденное необразованное сознание мыслит абстрактно.

Потому что конкретность в мысли (и конкретность мысли) совсем не так связаны с чувственно-эмпирической конкретностью здравого смысла и идущей за ней философии. Конкретное для Гегеля — это синтетическое единство абстрактных определений предмета, здесь чувственно-эмпирическая конкретность перерабатывается в понятие мышлением. И Гегель дает полную логическую картину этой переработки.

В имеющихся анализах свободы эти исторические попытки выявить и развернуть форму понимающего мышления и по ней выстроить свое понимание исследуемого явления фактически отсутствуют. А вот форма здравого смысла представлена довольно явно. За этой формой стоят формы бытия, развитые на ограниченной культурно-исторической основе. Поэтому то, как связаны свобода и необходимость в философии Спинозы и как они представлены в философии Маркса, — судить на основе эмпирической методологии нельзя. Хотя это и есть способ мышления миллионов. Если этот способ обобщить, по всем правилам эмпирической (формальной) логики, то и получим банально-примитивную позитивистскую методологию.

Взгляд с точки зрения религии

Иначе к этому подходит религия. Казалось бы, то, что в нас господствует, что нас в себе определяет, это и должно быть понято как основание самополагания, то есть как основание свободы. Но религия не видит в этом момент независимости человека, а видит только его зависимость от преходящих земных интересов — от дьявола. Свобода же видится как бытие в боге, по ту сторону земного бытия — иначе говоря, по ту сторону любых внешних обстоятельств. Это выглядит как чистая форма духовной свободы, обособленной и противопоставленной всем реальным условиям и обстоятельствам.

Геометрический треугольник, как пример чистой пространственной формы, может быть представлен как некий аналог «освобожденного» понятия, которое обосновано внутри себя, в гомогенном смысловом пространстве науки геометрии. Он определен через те условия, средства и способы, которые получили имманентное развитие в геометрии и потому имеют характер всеобщности и необходимости, а тем самым — независимости от реальных условий бытия пространственных вещей, от их реальных форм.

Но эта независимость есть лишь выражение независимости сущности от явления, потому что явление положено сущностью, явление эту сущность всего лишь являет, а потому содержит ее в себе. Поэтому понятие треугольника содержится в любом треугольнике — не только трактуемом в геометрии, но и находимом в реальной действительности.

Именно из этой реальной действительности он и извлекается — этот чистый треугольник, чистое понятие треугольника — как мысленное воспроизведение и удержание его сути. Эта способность человеческого мышления удерживать в себе чистые формы вещей и делает его свободным внутри этих вещей. Поэтому любая чистая форма, представленная в человеческом сознании, есть форма его свободы, форма освобождения от преходящих обстоятельств. Этой формой он удерживает себя в своей самотождественности от преходящих обстоятельств реального бытия, господствует над ними в своем сознании, — поскольку этими чистыми формами определяет внешние обстоятельства, в логико-гносеологическом смысле.

Но человек господствует, определяет эти обстоятельства и в реально-практическом (онтологическом) отношении, поскольку мера, прилагаемая человеком к практическим вещам, дается ему чистыми формами научного знания. На эту мерность вещей он опирается в своем бытии внутри этих вещей. Его свобода, его понимание сущности вещей всегда существует как способность осуществлять свою цель внутри реальных обстоятельств, необходимые, сущностные формы которых он знает. Обособление этой способности внутри науки есть свобода научного мышления, свобода мысли вообще. Понятно, что эта свобода мысли держится внутренней логикой сущностных определений объективных обстоятельств. В этом она отличается от произвола мысли, в котором мысль не знает внешних обстоятельств своего бытия и поэтому не является мыслью об этих обстоятельствах. Произвол связан с неполнотой истины или заблуждением.

Религиозная духовная культура каким-то образом напоминает ситуацию в науке. Есть религиозный фанатизм (как в науке околonaучные фантазии) и есть полнота вхождения в личностную позицию, в чистую форму субъектности, в начало всех начал, во всеобщую суть человеческого бытия, ее чистую форму. И, казалось бы, быть в религиозной идее, ею определять себя и тем самым свою свободу, и быть свободным внутри научного (под наукой мы понимаем всю совокупность специализированной научной деятельности, связанной с поиском истинного знания — чистых форм бытия) мышления — это по сути одно и то же.

Однако проблема в том, что бытие в религиозной идее есть бытие, отвлеченное от реальности, противопоставляющее себя ей; тогда как научная идея ищет реальных всеобщих оснований своего бытия в самой действительности. Это как кантовская птица, жаждущая освободиться от сопротивления атмосферы, и птица, исследующая условия своего свободного бытия внутри этой атмосферы. Свобода вне реальных условий потому и представляется как абсолютная — и потому же как недостижимая, ибо безусловная свобода (свобода без условий) не реальна (и потому немыслима — вспомним Парменида). От реальных обстоятельств бытия уйти нельзя. Поэтому ее и мыслят лишь в относительной форме — как действие, отвлеченное, умеющее себя поставить в независимую позицию относительно тех или иных условий. Религиозная свобода отвлечена от всех без исключения реальных обстоятельств, поэтому она вполне мыслится как абсолютная. Это бытие вне условий, в условиях небытия, ничто.

Человеческое сознание в форме религии, конечно же, здесь нащупало реальную проблему, связанную с пониманием свободы. Свобода в попытке понять ее создает проблему: она должна начинаться либо сама с себя, либо как некая необходимость, как необходимость свободного бытия, возникающая внутри необходимости несвободной. В диалектическом анализе любое порожденное бытия снимает в себе условия своего порождения. Если так, то свободное бытие в самом себе содержит основания, его породившие.

Здесь, однако, мы наталкиваемся на противоречие: свобода обусловлена, содержит в себе необходимый состав своих условий, поэтому она и не есть свобода, она зависит от условий, в акте ее, свободы, творения перешедших из внешних в ее собственное внутреннее бытие. Это одинаково имеет место и в трактовке свободы религиозной, и свободы в научном понимании. Если же свобода абсолютно безусловна, то она и в самом деле должна начинаться с «ничто», с фиксации отсутствия каких-либо условий. В таком случае она

должна начинать с абстракции от реальности вообще. Или с самого начала творить свои условия. Не втягивать их в себя извне, а создавать их в себе — и именно как свои собственные условия, как условия свободы, отличные от условий несвободного бытия.

С такой абстракции, как мы выше пытались показать, начинается религия. Реальный исторический путь возникновения этой абстракции, конечно же, скрыт от религиозного сознания, и сознательная историческая религиозная деятельность эти действительные корни своего сознания и своего действия никогда не ставит задачей вскрывать. Для этого она имеет вполне реальные основания. Понимает она их или нет — дела не меняет, но своей реальной исторической практикой воздействия на сознание и чувства человека вполне определенно указывает на действительную связь всеобщей абстракции личностного бытия (бога) с реальной земной жизнью. Хитрость религии заключается в том, что чистая форма свободы, представленная, казалось бы, в понятии бога, в единстве с которым бытует религиозный человек, не является и даже исключается религиозным сознанием из состава условий свободного действительного бытия, в то время как чистый треугольник геометрии именно таким условием обладает. Потому что в понятии треугольника осмыслена реальная связь всеобщей абстракции с особым содержанием действительности. А религиозное сознание этой связи никак не видит и, более того, культивирует представление истинной свободы за пределами действительности.

Если свобода начинается с «ничто», с отсутствия вообще каких-либо реальных условий своего порождения, то как логически можно понять ее начало? Если это начало есть произвол как действие, не организованное никакой логикой — ни внешней (реальными обстоятельствами), ни внутренней (логикой мышления, волей), то как понять начало самого этого произвола? Богу приписываются те всеобщие атрибуты человеческой жизнедеятельности, которые, будучи сознанием положены как активно действующие и творящие, в конечном счете как раз и создают якобы эту человеческую жизнедеятельность, включая в нее и момент произвола и свободы. Всеобщая абстракция здесь возвращается в жизнь в виде ее реальных форм. Ведь именно по наличию этих форм и построены все доказательства бытия бога.

Это объективное возвращение в жизнь любой абстракции, порожденной в жизни самым объективным развитием этой жизни, говорит о том, что поиски какого-то неподвижного абсолютного начала ни к чему умному привести не могут. Это будет известный регресс причин, за каждым началом будем искать начало этого начала и т. д. Сама неподвижность, устойчивость некоторой формы предполагает свою противоположность, через которую она только и мыслима. Скажем, категория бесконечности теряет смысл, если она не выражает смысл конечного. А бесконечное в свою очередь не может быть осмыслено без понятия конечного.

В диалектическом понимании развития следствие уходит в основание, поэтому свобода обязательно существует в основаниях действия общественных сил, коль скоро они содержат в себе целесообразность, выражающую собой движение общественных интересов. Потому что свобода есть деятельность по цели. Не по логике, диктуемой обстоятельствами, а по логике идеи, выражающей определенность субъекта, состав его потребностей и интересов. И тем самым — по логике понятия, понимания реальной дей-

ствительности. Отсюда легко видеть, что последнее основание свободной деятельности лежит в определенности субъекта, за которым как будто уже ничто не лежит и который исходит из своего собственного представления относительно своего действия. В этом представлении, следовательно, и следует искать все определения свободы, свободной деятельности. Насколько она совпадает с абсолютным моментом в содержании бытия, то есть насколько она истинна, и насколько это ее действие ориентировано относительным значением этого содержания.

Поэтому в первом приближении свобода определяется как то, что не положено ничем, кроме собственных определений субъекта. Определения же эти должны быть такими, чтобы позволять снять (или уметь снимать) все обстоятельства, препятствующие осуществлению цели. Поэтому цель как определение субъекта в своем содержании соотнесена с этими обстоятельствами. И это должно, следовательно, быть дано в представлении субъекта до его действия, быть его собственной способностью.

Иначе говоря, свободно действующий субъект еще до своего действия имеет в себе все определения будущей деятельности. Более того, он обязан содержать в себе и все необходимые способы осуществления этой деятельности в объективном материале бытия. Еще иначе, в составе его настоящего бытия представлены содержание будущего (цель) и способ превращения этого будущего в настоящее. Субъект содержит в себе то, чего еще в наличии нет. Содержит идеально, в представлении.

Что же имеет место быть в этом представлении? Если мы попробуем разобратся в его (в субъективном представлении субъекта) содержании, то найдем знание целей и средств деятельности, предмета и результата ее, понимание способа перехода от объективно заданных предметных условий и обстоятельств к субъективно положенным определениям результата движения; понимание значения этого результата для бытия субъекта.

Свобода субъекта как будто положена сама по себе, основание ее как бы лежит за ее пределами, а значит — и сама она имеет границу. И в индивидуальном бытии, и в истории свобода начинается, и это начало ее не ею положено. И представляющее сознание субъекта, как только оно стало сознанием, то есть способностью со знанием обстоятельств координировать себя внутри бытия, представлять себя во всех своих определениях в этом бытии, — такое сознание вполне представляет в своем самосознании и этот момент, момент абсолютной несвободы.

Свободу своего активного проявления человек видит вписанной в объективные обстоятельства, запредельные для его понимания, и осознает условную относительность своих свободных действий. Он видит их в границах, положенных ему этими внешними для него общественными условиями. Здесь свобода (как определение такого субъекта) видит себя через призму зависимостей. И было бы неразумно ждать, что для своего определения она найдет что-то другое, кроме выбора.

Эмпирическая реальность «отягощена» внутри себя множеством отношений между ее элементарным составом. В каждой точке бытия представлено многообразие сил, каждая вещь выступает единством многих определений, каждое определение представляет собой связь, отношение, которое так или иначе наука требует свести к причинно-следственному. Но, мысля вещь в категориях причины и следствия, мы, тем не менее, должны увидеть ее как нечто целое и фик-

сировать ее причинное бытие через ту причину, которая тоже имеет интегрально-целостный характер в отношении своего следствия (то есть данной вещи). Поэтому наше мышление здесь по необходимости вынуждено организовывать себя по логике других категорий, нежели только причина и следствие.

С небес на землю

Понимание качественной определенности целого должно снимать неопределенность того, что осуществляется внутри этого целого и мыслится через частные отношения его элементов (частей). Поэтому легко понять несводимость отношения части и целого к причинно-следственному и т. д.

Понимая так форму действительности, свободу нельзя мыслить как выбор. В качестве выбора она может мыслиться только как примитивно-поверхностное отношение. И человек, живущий в рамках этого отношения, по необходимости есть и должен быть поверхностно-примитивным. Ведь он не может выбирать между частью и целым, не разрушая организации бытия. Потому как, выбрав часть, ее и потреблять можно, только как часть. Разрушая я ее в этом потреблении или развиваю в ее собственных особенных определениях, так или иначе, но я соотношу ее только с собой, с тем принципом, на основе которого этот выбор был осуществлен. В обоих случаях я не соотношу свою деятельность с целым, в своей свободе я объективно, не зависимо от своей собственной интенции, разрушающим образом действую в отношении целого. Поскольку я целого не знаю, мое свободное разрушение (то есть насилие) целого бессознательно, я вмешиваюсь в процессы, и это вмешательство никак не видит своих последствий.

Но если я знаю это целое и делаю выбор между ним и его частью, что я делаю? Свой узкоэгоистический принцип я возвожу в самоцель и не хочу принять мысль (тоже выбор!), что «подрываю корни под дубом», на котором растут необходимые мне желуди. В рамках примитивно-обыденного сознания такое отношение, как «личность и общество», всегда мыслится в противоположении личности и общественного целого. Для этого примитивно-обыденного сознания выбор давно сделан, и свобода выбора отнесена только к своим возможностям выбирать и потреблять то, что предоставлено общественным производством.

Бытие же, очерченное таким сознанием, мыслится им как им самим порожденное и порождаемое. Борьба его за свободу — это борьба за условия и возможности господствовать внутри этого бытия, собой определяя и утверждая его контуры. Здесь оно, это сознание, ничего не выбирает. Оно (надо повторить) уже выбрало — свое частно-индивидуальное бытие. Не думая о целом и не умея о нем думать. Поэтому идеологическая обработка сознания и сводится к утверждению свободы как выбора. Потому что эта иллюзия свободы внутренне связана с механизмом потребления. И тем самым связь общественного целого с индивидом осуществляется через навязываемую сферу потребностей, в которой индивид находит свой смысл.

Здесь осуществляется детерминация бытия целого через индивидуальную свободу, индивидуальная свобода становится необходимым элементом определения поведения человека. Его зависимость от целого существует через форму свободы. Эта свобода — уже не иллюзия сознания, а в самом деле форма выбора внутри предлагаемых и навязываемых стереотипов поведения — во всех сферах бытия индивида, от бытовой до политической. ◆