

КОНЦЕПТЫ ТОЖДЕСТВА И РАЗЛИЧИЯ В ФИЛОСОФИИ СВОБОДЫ

Е.В. Кармазина

Сибирский университет потребительской
кооперации

Karmazin.88@mail.ru

В статье представлен теоретический анализ классической проблематики индивидуальности/тотальности в философии свободы. Основное содержание исследования составляет концептуализация понятийной оппозиции «различие» – «тождество» применительно к данной предметной области.

Ключевые слова: свобода, тождество, различие, тотальность, индивидуальность, личность.

Одним из главных направлений развития философии свободы всегда было исследование человеческой жизни в парадигме индивидуальности/тотальности (всеобщности). В течение последнего столетия происходит изменение понятийных схем, и философия, рассматривая проблематику личности и свободы, свои пути и приоритеты определяет через концептуализацию классической понятийной оппозиции «тождество» – «различие», выступающей в качестве своеобразного аналога индивидуальности/всеобщности, но с более абстрактным значением и, соответственно, с расширенным спектром смысловых коннотаций. Парадигма тождества/различия входит в инструментарий философских исследований, и вся история философии свободы получает соответствующую интерпретацию.

Классическая метафизика со времен Платона акцентировала тождество и третирует различие в общей картине бы-

тия. Рационалистическая логика поиска единого во многом, акцент на идею (понятие) в оппозиции изменчивой и ситуативной предметности чувственно воспринимаемого мира задавали приоритет тождества (всеобщности, универсальности, тотальности) по отношению к различию, представленному во множестве единичных индивидуальностей. Гносеологически это определяет приоритет мышления над чувственностью, антропологически – приоритет Я (мыслящего субъекта), символизирующего господство разума над витальностью, хаосом страстей и эмоций. Целостное самотождественное Я, субстанциальной основой которого является мышление, культивирует «разумную волю» в противовес органичности и спонтанности, многообразию волевых импульсов. Самотождественность Я также выступала в классической философии и залогом этической нормативности. Это была единственная вменяемая внутрилличност-

ная инстанция, способная осознать общезначимость моральных императивов и в силу этого в своем самоопределении способная к свободе. От Платона и Аристотеля к cogito Р. Декарта и далее – к И. Канту, Ф. Шеллингу и Г. Гегелю Я-субъект трактуется с позиции самотождественности (индивидуальной целостности) и одновременно ино-тождественности (общности), причем основанием в обоих случаях выступает универсальное по своей сущности индивидуальное ratio. Примат тождества над различием, единства над множественностью – родовая черта классического идеализма, через влияние гегельянства проявившаяся и в марксизме. Название философского учения Ф. Шеллинга – «философия тождества» – вполне могло быть обозначением тенденции всей классической философии.

Глубокий анализ диалектики принципов индивидуальности и тотальности (различия и тождества) дал Г. Зиммель в работе «Индивид и свобода». Эта работа представляет собой предельно сжатый историко-философский и историко-культурный обзор развития идеи индивидуальной свободы в новоевропейской истории. Г. Зиммель называет принципы тождества и различия «двумя великими силами современной культуры» и интерпретирует их в качестве фундаментальных ценностей, образующих своего рода «пределы», между которыми в режиме маятника движется философская мысль в процессе концептуализации индивидуальной свободы. В принципах тотальности (тождества) и индивидуальности (различия) он видит не только социокультурный (как это принято в философской классике), но и социально-системный смысл: тождество (равенство) трактуется как основание свободной конкуренции, а

различие интерпретируется как выражение разделения труда и обмена¹.

Согласно Г. Зиммелю, истоки философии различия, образующей теоретическую альтернативу ранее господствовавшей философии тождества, следует искать в эпохе Возрождения. В эту эпоху главным содержанием концепта различия стало возвышение «прекрасной индивидуальности», реализующей свои творческие потенции и в этом обретающей свободу. Идеал свободы, понимаемой в качестве творческой самореализации, находил выражение в стремлении к самоутверждению, к власти, известности и славе. К восемнадцатому столетию эта воля к отличию и самоутверждению трансформируется в волю к социальной свободе, понимаемой как уничтожение устаревших социальных институтов – оков развивающейся личности. В эпоху Просвещения в идеях, которые позднее стало принято обозначать термином «проект Просвещения», возвышается и достигает расцвета концепция тождества – учение о единой разумной общечеловеческой сущности и природном равенстве людей, которое должно найти выражение в равенстве политическом. Принцип различия был ограничен универсальностью тождества в концепции общечеловеческой субстанции, и этот мотив, в свою очередь, способствовал принижению индивидуальности, поскольку обесценивал мучительные пути индивидуальных исканий и усилий, уникальность личной судьбы и личного опыта. При всем величии интенций философии тождества в ее стремлении к общечеловеческому, к единству и равенству в ее контексте не могла не проявиться нота тоталитарности, враждебная

¹Зиммель Г. Индивид и свобода / Г. Зиммель // Избранное: в 2 т.: пер. с нем. – М.: Юрист, 1996. – Т. 2. – С. 199.

индивидуальной свободе. Мы знаем такие тенденции в учениях И. Фихте и Г. Гегеля. Однако именно в эпоху Просвещения была создана философия свободы И. Канта, которая по аналогии с «индивидуализмом отличия» эпохи Возрождения может быть названа «индивидуализмом тождества». Эта философия представляет собой индивидуализм в том смысле, что в своей концепции человечности и человеческого мира опирается на индивидуальное Я, ищет точку отсчета и точку опоры «самого себя» в активной личности, а не в безличной общности или безликой сингулярности (психических элементах и фрагментах). Такой индивидуализм является одновременно универсализмом, поскольку связывает свободу и достоинство индивида с осознанным принятием универсального (всеобщего) нравственного закона. Универсальный нравственный закон как сознательный индивидуальный (личный) выбор – это знаменитое учение И. Канта о свободе-автономии (самозаконодательстве) оказало огромное влияние на становление всей европейской философии свободы и культуры свободы.

Следующий шаг в развитии философии свободы, согласно Г. Зиммелю, снова был сделан в направлении доминанты различия: в философии романтизма, в учениях Г. Лессинга, И. Гердера, Ф. Шлейермахера оформляется идеал личности, содержание нравственного императива для которой составляет становление и воспроизводство неповторимости и уникальности Я. Эта цикличность, повторяемость, смена доминирующих тенденций в философии человека и философии свободы действительно напоминает движение маятника: от полюса тождества к полюсу различия и обратно. В таком движении философской мысли происходит выравнивание общей линии развития за

счет компенсации крайностей и снятия наиболее острых противоречий. Доминанта сил «единого и подобного» в последующем развитии компенсируется доминантой сил уникального и особенного, и далее снова движение в направлении возвышения принципа тождества и т.д. Относительное равновесие этих двух «великих сил современной культуры» не может быть достигнуто одновременно и навечно зафиксировано, поскольку ни личность, ни социокультурная система, ни личность в системе не существуют в виде неких внеисторических констант. В каждую эпоху экзистенция, личная судьба и свобода человека по-новому преломляются культурой (системой) и по-новому преломляют культуру (систему). Уничтожение маятника, последовательное движение в одном направлении все дальше и дальше, к границам и за границы, радикализм экстремальности, утверждающий только одну «великую силу современной культуры» за счет полного уничтожения другой противоборствующей «великой силы» – это худшее, что могло случиться в философии с точки зрения эвристических возможностей и перспектив конструктивного развития. Сам автор «теории маятника» не рассматривал такую перспективу развития событий, он исходил из постулатов исторически достигаемых «баланса» и «равновесия». Однако именно «худшее» начинает сбываться со времен возвышения романтизма. Сама его философская платформа – романтический вариант апологии различия – еще вполне гуманистична в своей общей интенции и, самое главное, отвечает потребностям наступившей эпохи. Это была эпоха, когда уходил в прошлое традиционный стабильный мир, и ветер перемен, подувший в новоевропейской истории, создавал новые угрозы самоотжеству и самобытию личности в виде все более

сложной социокультурной системы с присущей ей по-новому оформленной ролевой функциональностью. Это способствовало еще большему смещению центра личностного мира от внешних опор к внутренним, хотя и путь поиска внешних опор не был чужд ни романтической «расколотой, разорванной» индивидуальности, ни романтической свободе. Произошло смещение акцентов в осмыслении индивидуальности: вместо мыслящего и ответственного Я-субъекта предшествующей эпохи, периода доминирующего тождества, – творческая личность со всеми присущими творческой свободе коннотациями (эмоциональная насыщенность, мотивы иррационального и бессознательного, соблазны хаоса и агрессии, многообразие и богатство внутренней жизни и внешней событийной канвы личного опыта). И хотя, как уже отмечалось, романтический вариант философии отличия в целом еще сохраняет гуманистические интенции, становятся все более заметны качественные изменения: романтическая свобода все чаще заигрывает с кровью и смертью, эстетизирует зло и жестокость, в ней все тише звучат голоса разума и совести, символизирующие социальную нормативность – отвергнутое тождество.

Продолжая обзор основных тенденций в логике Г. Зиммеля, можно выделить следующий этап главенства принципа различия. Мысль о том, что не равенство, а различие людей составляет суть нравственных императивов, получила дальнейшее развитие в экзистенциальной философии XX века, представившей новую манифестацию идеи индивидуальной свободы.

Экзистенциальная философия – это индивидуализм отличия времен зрелого индустриализма, массового общества, тоталитарных режимов и мировых войн. В

ней еще слышны отзвуки идеала стихийной свободы-самореализации, идеала оригинальности и самобытности творческой личности, который воспроизводился в европейской культуре со времен Возрождения, но общее настроение экзистенциальной философии иное. Скорее трудности обретения и сохранения личностью своего уникального Я в неподлинном обезличенном мире, нежели оптимистический активизм и романтическая вседозволенность. Как известно, в экзистенциальной философии основания провозглашаемой субстанциальности личности были радикально проблематизированы. Быть самим собой – несомненный императив этой философии, выражающий принцип индивидуальности, поэтому ее и называют философией свободы. Быть подлинным человеком – императив, выражающий принцип всеобщности, выступает в экзистенциальной философии в качестве требования, по смыслу совпадающего с предыдущим императивом. Такая позиция – сведение универсальности к уникальности – неизбежно проблематизирует именно основания подлинности, поэтому поиск оснований самобытия (подлинности, аутентичности Я) является имманентным смыслом и пафосом экзистенциального варианта философии различия. Свобода и достоинство человека – только в уникальности и неповторимости экзистенции, противостоящей неаутентичному и все более могущественному миру *Das Man*. Вместе с тем опыт экзистенциальной философии показал, как трудно удержаться экзистенции в себе самой, в своей индивидуальности, уникальности и отличии, не впадая в апологию случайности и патологию субъективности. Отвергнутое тождество напоминает о себе: самость до тех пор позитивна, пока видит цель не в себе самой, а в чем-

то ином. Самозамыкание самости перечеркивает вектор развития и создает патологию. Экзистенция, замкнувшись в себе и только в своем отличии (уникальности) видящая основания собственной подлинности, обречена на неудачу.

Казалось бы, философское сообщество должно было ощутить возникающий дисбаланс и постараться восстановить в правах вторую «великую силу современной культуры», утраченную в ходе развития философии свободы. Но маятник был остановлен, и отдельные робкие голоса ревнителей сил «единого и подобного» утонули в громком насмешливом хоре тех, кто был готов и дальше искоренять в человеческой душе все формы всеобщего, компоненты индивидуального и социального тождества. На протяжении всей второй половины XX века влияние новых вариантов философии различия только усиливается, сами же концепты различия становятся все более радикальными. Резкую критику принципов тождества и субъектности в контексте идей о личности и свободе мы встречаем в работах представителей Франкфуртской школы – Т. Адорно, М. Хоркхаймера, Г. Маркузе. «Негативная диалектика» Т. Адорно, например, может рассматриваться как настоящий манифест философии различия. Автор отрицает философию тождества и утверждает парадигму нетождественности (различия) сразу по нескольким направлениям. В его аргументации переплетаются гносеологические, социально-философские и этические мотивы: идея тождества (единства, всеобщности) препарирует реальность в сознании людей, уничтожает многообразие и стихийные силы живой природы и живой жизни; она подчиняет личность тотальности безличной социальной системы

и превращает идеал и образ свободы в очерченную «репрессивную практику», основанную на законе, долженствовании и неизбежно грядущем наказании. Над всем этим доминирует мощный пласт социальной риторики: «похоть господства», «репрессивность системы», «террор долженствования», «саботаж свободы».

Референции тождества Т. Адорно видит в науке, производстве, морали, праве, системе социальных ролей, более того, в мышлении. Мышление есть инструмент отождествления, идентифицирующий предмет с понятием, и потому – инструмент принуждения. «Мышлением подавляется все, что не укладывается в процесс усреднения; сначала мышление осуществляет такого рода насилие как его отрефлектировала философия в понятии необходимости... а затем все более прочно заключает все предметы реального мира в оковы универсальных определений»². Мыслительной структуре противостоит живое многообразие опыта. Атрибутами нетождественного выступают случайность и индивидуальность (единичность), которые развиваются в противоречивее, подавляемое «ненасытным принципом тождества». Субъект как мыслящая, познающая и действующая инстанция интерпретируется в качестве продукта и орудия чуждых и враждебных человеку сил (персонализаций принципа тождества), которые выковыывают из аутентичного мира случайностей и спонтанностей, единичности и уникальности отчужденную и безличную всеобщую систему. «Закрытие рациональности» есть источник радикального зла, а субъект – носитель и воплощение этого зла. Как инстанция познающая субъект рожден тем миром мышления и рациональ-

² Адорно Т.В. Негативная диалектика / Т.В. Адорно пер.с нем. – М.: Научный мир, 2003. – С. 210.

ности, который образует субстанцию системного принуждения, пронизывающего всю реальность человеческой жизни. Субъект как инстанция действующая, движущее начало всякой деятельности и производства еще более отягощен виной за беды и тяготы мира. Т. Адорно неоднократно обращается к вопросу об истоках мышления тождества и в конечном итоге усматривает их в производстве, в деятельной парадигме покорения природы. Он открытым текстом пишет о том, что дарвиновская борьба за существование, перенесенная в человеческий мир, проявляет себя как похоть разума, ориентированного на овладение природой и господство над ней³. Производственная парадигма в своей реализации порождает жестокого Молоха – социальную систему, которая, в свою очередь, инициирует тоталитарные практики. Постепенно, через анализ философских модификаций идеи свободы в работах И. Канта, Г. Гегеля и М. Хайдеггера, автор «Негативной диалектики» приходит к апологии субъективности (не субъектности!) как сущности и смыслового ядра свободы, но субъективность видится ему исключительно в спонтанных реакциях, а также в эмоционально-витаальных импульсах и побуждениях.

По прочтении данного текста создается впечатление, что эмоциональный накал и пафос критики тождества в «Негативной диалектике» гораздо ближе к художественности, чем к философичности. Феномен нарастающей эстетизации философских текстов можно считать приметой современности. Логика эстетического противопоставляет объективности и взвешенности, она требует яркости образа и силы эмоционального воздействия. Стереотип художественности, несущей в себе ренессансный

³ Там же, с. 164.

архетип чистой, безграничной творческой самореализации – это бунт против «буржуазности» социальной системы с ее императивами ответственности и функциональности («презренной пользы»). «Свободная субъективность» Т. Адорно, отвергающего «принцип реальности» во имя «принципа удовольствия», – это «нетождественное Я, освобожденное от всякой необходимости, реализующее себя в своей ничем не ограниченной спонтанности-витальности. Т. Адорно в своей интерпретации свободы как чистого отличия, символизирующего стихию творческого начала, угадал и предвидел все более массовый сегодня социальный тип «вольного художника», принимающего жизнь лишь в модусах игры и общения.

Освобождение от интеллектуальной дисциплины и долга перед истиной (равно как и перед добром) под лозунгами прекрасной индивидуальности, творчества и полноты жизни – одна из фундаментальных стратегий свободы. В ней реализуется, образно говоря, «проект Возрождения» – по аналогии с известной идеологемой «проекта Просвещения». Эта стратегия – комплекс любимых идей Возрождения, не испытавших еще жестких ограничений со стороны протестантской этики и либеральной идеологии, не переживший мучительного синтеза, который только и породил европейскую идентичность в качестве целостного и жизнеспособного социокультурного феномена. Великий ренессансный проект свободы-самореализации заключал в себе множество потенциалов и возможных путей развития и одним из своих наиболее остро акцентированных мотивов имел тот, который Г. Зиммель назвал «безоглядностью самоутверждения», а другие авторы оценивали в понятиях «безграничность», «безмер-

ность», «своеволие», наконец – «человекобожие». Идеал прекрасной и героической жизни, в которой реализуются уникальные способности личности и индивидуальная свобода ценится неизмеримо выше, чем социальные императивы пользы и долга, – это именно эстетический идеал. В своем развитии он неизбежно вступает в противоречие с моральными и правовыми принципами. Неудивительно, что столь многие мыслители видели в этом идеале черты идола. Тот факт, что ренессансная свобода при всем ее величии была чревата аморализмом и деструкцией, отмечали практически все исследователи «проекта Возрождения». Можно выделить и обозначить смысловые доминанты этого «проекта», разворачивающиеся по мере его реализации в культуре. Безграничность творческих потенций и притязаний «прекрасной индивидуальности», не признающей ни над собой, ни в себе никаких ограничивающих и сдерживающих начал. «Абсолютная» свобода, которая ценит только свои права и совершенно равнодушна, а то и презрительно враждебна к правам других, особенно если эти другие не отмечены печатью творческих способностей и «погрязли в повседневности». Апология творческого безумия, пренебрежение к утилитарной деятельности – «презренной пользе», – составляющей основу всякой сколько-либо целесообразной человеческой жизни. Открыто декларируемое отрицание нормы и все более явное движение к патологии во всех ее проявлениях. Эстетизация хаоса, войны, страдания и смерти в силу якобы присущих этим бедствиям черт величия. Эти черты эстетически окрашенного ренессансного проекта «индивидуализма отличия» отчасти проявились уже в романтизме. Современная философия различия – это очередное, те-

перь уже вобравшее в себя наследие романтизма, возрождение Возрождения с очередной значительной его трансформацией. В облике современной философии различия – в эстетическо-философских текстах в духе «Негативной диалектики» Т. Адорно, «Различия и повторения» Ж. Делеза, «Письма и различия» Ж. Деррида, «Системы вещей» Ж. Бодрийяра – трудно узнать исходный пункт движения мысли – первичную идею творческой «прекрасной индивидуальности». Усиливается эстетизированное своеволие, продуцирующее неумеренность притязаний «децентрированной» субъективности, провозглашающей свое право на свободу от рутины, тягот и усилий повседневной жизни. Культивируется поза и стереотип разоблачения и обвинения в отношении всех форм социальной конвенциональности – правовой и моральной нормативности, продуктивной деятельности, функциональности, рациональности и прочее. Наиболее парадоксальный момент: в этой философии «чистой субъективности» критике и отрицанию начинает подвергаться сама субъективность, поскольку в ее основании с необходимостью обнаруживаются элементы социального «тождества». Поиск внутриличностной нетождественности, не запятнанной социальными и культурными влияниями, является нетривиальной задачей. Разум, мышление, самосознание, знания, совесть и самость в целом укоренены в формах всеобщности и социальной деятельности. Внутреннее раздвоение личности на Я-субъект и Я-объект, возвышение Я-субъекта через самоуправление и самоконтроль, самооценка и постановка целей – вся эта классическая парадигма самообладания, «господства над собой» оценивается здесь в качестве сугубой репрессивности. Субъективность (самость),

таким образом, периодически меняет свой статус: от положения обвиняемого к статусу жертвы и обратно. Пафос свободы, освобождения личности еще остается эмоциональной доминантой этих текстов, хотя нарастающая неопределенность потенциально самоопределяющейся инстанции ставит под вопрос содержание самой идеи.

Наиболее радикальные вариации философии различия оформляют концепт «инаковости». Под лозунгом «Иначе!» осуществляется философствование в рамках парадигмы постсубъектности (Ж. Делез, М. Фуко, Ж. Деррида и др.). Общее направление: через преодоление Я и «мыслящего субъекта» – к «оно», «хаосу», «силам» и «энергиям». В своей работе «Различие и повторение» Ж. Делез осуществляет поиски путей индивидуации в мире безличных доиндивидуальных сингулярностей, по отношению к которым Я и мыслящий субъект выступают в качестве ограничивающих и подавляющих инстанций⁴. Это бесконечно многообразный, активный и подвижный мир «внутреннего различия» – мир свободной энергии. При всей неопределенности понятия (образа?) сингулярности – то есть «произвольной единичности», принимаемой автором в качестве субстрата субъективной реальности, – подчеркивается ее энергичная составляющая. Сингулярность, таким образом, применительно к миру психических феноменов коррелирует с инстинктивно-волевыми и эмоциональными факторами. В логике конструирования мира различия как мира «раскованных сингулярностей» преодолевающих влияние интрапсихических инстанций Я и мыслящего субъекта присутствует все тот же многократно

обыгранный образ свободы. Эта свобода – ничем не ограниченная, неуправляемая, стихийно-спонтанная, отвергающая все сколько-либо сложные формы деятельности (по причине неустранимого фактора объективации) и все формы социальности, выходящие по уровню организации за пределы первобытной орды. Такая свобода уже совсем не похожа на творческую свободу-самореализацию; это скорее «ночная» свобода М. Хайдеггера, который писал: «Голая раскованность и произвол – всегда лишь ночная сторона свободы, ее дневная сторона – притязание на необходимое как обязующее и опорное»⁵.

Так выглядит «философский пейзаж» современности применительно к данной предметной области – проблематике свободы и личности. Утрата компонента тождества, радикализация различия привели к деградации идеи свободы и ее соответствующей девальвации. Возможно, гуманитарному сообществу в целях ревальвации культурообразующих ценностей предстоит подумать о восстановлении сломанного маятника.

Литература

Адорно Т.В. Негативная диалектика / Т.В. Адорно: пер.с нем – М.: Научный мир, 2003. – 374 с.

Делез Ж. Различие и повторение / Ж. Делез. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с.

Зиммель Г. Индивидуальная свобода / Г. Зиммель // Избранное: в 2 т.: пер. с нем. – М.: Юрист, 1996. – Т. 2. – С. 193–200.

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер. // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 119–220.

⁴ Делез Ж. Различие и повторение / Ж. Делез. – СПб.: Петрополис, 1998. – С. 78–82.

⁵ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер. // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 119