

СВОБОДА И САМОДИСЦИПЛИНА

ГЕОРГИ ГЕРДЖИКОВ

GGERDJKOV@YAHOO.COM

ABSTRACT: Freedom and Self-Discipline. The question of freedom is a perennial philosophical problem, but different epochs accentuate different aspects of it. Contemporary discussions on it seem most influenced by the “death of the subject”. The very concept of “subject” has been shown to have dubious legitimacy in Hume's *Treatise* and, more recently, in both continental and analytic philosophy: by critical theory (Foucault) on the one hand and philosophy of neuroscience (Nagel) on the other. Despite all these criticisms, the subject has endured as a phenomenon, and human beings continue to perceive themselves as subjects. That is what causes the various discussions on whether this dubious but enduring entity has any free agency, necessity and chance notwithstanding. The present paper argues that consecutive informed decisions grant the subject a kind of freedom that increases by degrees, but that such decisions are impossible without self-imposed discipline similar to, but independent of, that imposed by socio-political institutions.

KEYWORDS: Freedom, modern subject, self-liberation, self-determination, discipline, self-discipline.

1. Въведение в темата.

Литературата върху вечно актуалните дебати за свободата е необозрима. Настоящият текст ще направи преход към един доста по-тесен аспект на тази проблематика: самодисциплинирането. Подобен ракурс заобикаля много от нерешените и може би нерешими въпроси, засягащи свободата, но същевременно дава практическо-философски отговори на някои по-базови питання, произтичащи от общочовешките и всекидневните разсъждения върху тази тема в късната модерност. Изводите, които такъв ракурс прави възможни, се отнасят до редица сфери, включително философия на съвременността, философска антропология, етика и критическа теория.

Основна предпоставка на разсъжденията, които следват, е че идеята за свободата на отделния субект най-често е противопоставяна както на необходимостта, така и на случайността. На този фон изпъква следният ключов проблем: В настоящата епоха, когато самата субектност е поставена под въпрос, възможно ли е да се говори за подобна свобода? Възможно ли е да се открие такова пространство на действието, в което някаква „субектна“ инстанция взема решения, несводими до случайността и необходимостта? Отговорът, който ще бъде предложен, ще разчита на един особен начин да бъде дефинирана самата свобода. Тя ще бъде дефинирана не като абсолютно свойство, което или е налице, или не е, а като постепенно нарастващ резултат от един процес на самодетерминиране. Подобна дефиниция не е напълно оригинална, но е силно пренебрегвана в повечето дебати по темата. Чрез нея ще бъдат предложени изводи, според които самодисциплинирането е едновременно форма на детерминиране и практика на свободата.

Нужна е и една предварителна уговорка. Темата за свободата на субекта присъства почти непрекъснато в историята на философията. Въпреки това тя претърпява редица контекстуални изменения, поради което в различните епохи различни нейни аспекти са по-релевантни от останалите. Разсъжденията, които следват тук, са породени от парадоксалната ситуация в западната култура в *настоящата* епоха, при която субектността е разколебана и едновременно с това продължава да доминира като основен носител и продължител на културата. Изводите, които ще бъдат направени, засягат именно този проблем и затова тяхната релевантност се отнася повече до настоящето, отколкото до предишни и, вероятно, до бъдещи епохи.

За да е по-лесно съпоставянето на автори, които използват различни понятия с частично припокриващи се значения, тук навсякъде ще се говори най-общо за „свобода (на субекта)“, което в някои контексти ще бъде прието за синоним на „свобода на волята (на субекта)“.

2. Свободата на субекта между необходимостта и случайността.

Основните сфери, спрямо които традиционно се дефинира свободата на субекта, са необходимостта и случайността.

Необходимостта като понятие може да включва един или повече от следните компоненти (в зависимост от това, в коя от културите и дисциплините, тематизиращи свободата, пребиваваме):

1) физични и биологични закономерности и дадености, заварени от организма при раждането му;

2) среда и преживявания, формиращи поведението му (вкл. намеса в биологичните му дадености, напр. неврологични импланти);

3) предопределеност на поведението му, произтичаща от някаква „съдба“ или друга трансцендентна инстанция (вкл. божествена, т.е. по презумпция разумна и имаща свои цели);

4) насилие и принуда – политическа, правна, социална, икономическа, семейна и т.н.;

5) идеологическа обвързаност, формирана под влияние на външен източник, ограничил достъпа до информация;

6) състояния, които субектът определя като аномалии (или пък би ги определил така, ако излезе от тях): афектираност, пристрастявания, халюцинации и пр.

Този списък е може би непълен, но със сигурност включва повече видове необходимост, отколкото интересуват която и да е отделна област. Теологията напр. може би ще подведе 1) и 2) под 3) и ще акцентира върху 3). Когато става дума за образователни потребности и академични способности, най-често се спори дали 1) има повече влияние от 2) или обратното. В по-общи дискусии бихме могли да подведем 4), 5) и 6) под 2). Социалните и критическите теории, напротив, обикновено се интересуват предимно от 4) и 5) и подвеждат 2) под 4). Част от тях приемат 5) за неизбежно, т.е. обявяват, че не е възможно съществуването на субекта извън някаква идеология¹, следователно 5) няма отношение към въпроса за необходимостта – затова пък 4) се оказва още по-важно.

1 Вж. Althusser 2014: 188-189 (“Ideology Interpellates Individuals as Subjects”).

Общото за всички тези гледни точки (и огромното множество други) е интересът към субекта като детерминиран от някаква необходимост. В рамките на този интерес са възможни всякакви опозиции и спорове. Що се отнася до свободата, опозицията обикновено върви по линията „за“ или „против“ компатибилизма. (Поне такъв е актуалният дебат в аналитичната философия през последните десетилетия.) По-често срещаната позиция гласи, че подобно детерминиране изключва свободата, т.е. ако има свобода, тя започва там, където съответният вид необходимост спира да действа. Компромисната позиция – компатибилизъмът – приема, че дори субектът да е напълно детерминиран, това не пречи той да има свобода; двете са съвместими. Такава позиция обикновено включва твърде широко преосмисляне на понятието „свобода“, поради което за мнозина компатибилизъмът изглежда неправдоподобен².

Подобни спорове продължават до днес въпреки огромното влияние на „Критика на чистия разум“ на Кант, според която въпросът за свободата и детерминизма води до антиномия, т.е. той не е разрешим с рационални аргументи³. За да не унищожи по този начин основите на морала и правото, Кант постулира, че действително имаме свобода; само че тя засяга „интелигибилния“ свят – един свят на чистата мисъл, изцяло независим от емпиричния⁴. Именно този момент се оказва твърде неприемлив за повечето по-късни автори, поради което спорът е започнат отново и няма изгледи скоро да бъде приключен.

Случайността е противоположна на необходимостта, което прави отношението ѝ към свободата обект на още по-сложни спорове. От една страна, там, където има случайност, категорично няма необходимост, т.е. можем да търсим в случайността произхода на свободата. От друга страна според мнозина случайността имплицира произволност, докато свободата почива на обоснован и осмислен избор, т.е. не може да бъде по произход произволна. (Такъв възглед е изводим от позициите на християнството, което все пак е формирало голяма част от съвременната западна култура, колкото и секуларизирана да е станала тя. С

2 Вж. “Compatibilism” в Stanford Encyclopedia of Philosophy (<https://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/index.html>, accessed: 18.01.2017).

3 Кант 1992: 476-483 (трета антиномия на чистия разум).

4 Също там: 541-543 (Трансц. диал., кн. II, секц. 9, III).

други думи, дори ако човек не е християнин, пак може да вижда нещо нередно в идеята за свобода, родена от някакъв произвол във вселената.) Особено се усложнява въпросът, когато отбележим, че има множество различни понятия за случайност⁵. Активно обсъждана в момента е статистически изчислимата случайност – тази, която според някои интерпретации на квантовата механика може би е заложена в тъканта на самата реалност. Споровете дали такава фундаментална случайност оставя възможност за свобода в обичайния смисъл на думата (и какъв точно е този обичаен смисъл) също едва ли скоро ще приключат⁶.

3. Но за какъв субект става дума?

Проблемът, който повечето спорове, бегло скицирани по-горе, игнорират (вероятно защото се основават на него, т.е. той бездруго имплицитно присъства в тях) е разколебаването на идеята за субстанциален субект, дошло с късно-модерната епоха. Когато Кант отправя свободата на субекта в интелигибилния свят, той следва традиционната картезианска представа за субекта, който е някакво несъставно единство от чисто мислене (най-често натоварено с морална отговорност), и който по загадъчен начин се намесва в съставния емпиричен свят на каузални закономерности, въплъщавайки се в дадено органично тяло. Хюм вече е разколебал както идеята за каузалност, така и въпросната представа за субекта. Критическият проект на Кант цели да опровергае онези заключения на Хюм, които предполагат отхвърляне на всякаква каузалност в емпиричния свят⁷.

5 Вж. Видински 2014, както и Видински, В. *Случайности. Историческа типология* (не е публикувана към момента на писане на настоящия текст).

6 Вж. Suarez et al. 2013; показателно е, че в този сборник се срещат несъгласия в една и съща статия между двамата ѝ автори, както и между авторите и самите себе си. Вж. напр. Chapter 4, където единият автор твърдо отхвърля свободната воля, а другият приема, че е възможна поне илюзията за свободна воля. В заключението си двамата се съгласяват, че няма значение дали съществува свободна воля, след като илюзията за нея остава ненарушена, но в бележка под линия добавят, че не биха искали да живеят в *Матрицата*, следователно все пак може би има значение (p.59).

7 Кант 1992: 688-694 („За невъзможността на скептично удовлетворение на един чист разум, който е в несъгласие със самия себе си“).

Но колкото и революционни и важни моменти да съдържа критическият проект, той не дава убедителен отпор на Хюмовия анти-субективизъм.

Хюм заварва ситуация, в която възгледът (приписван на Спиноза), че материалният свят е несъставно единство, се отхвърля от теолозите. Същевременно теолозите настояват на картезианския постулат, че душата е точно такова несъставно единство. В „Трактат за човешката природа“, след като обявява въпроса за душата за „напълно неразбираем [utterly unintelligible]”⁸, Хюм прави следното сравнение между съставния материален свят и душата, смятана за несъставна:

„Преди всичко наблюдавам света на обектите или телата: слънцето, луната и звездите; земята, морето, растенията; животните, хората, корабите, къщите и други произведения на изкуството или природата. Тук на сцената излиза Спиноза и ми казва, че всичко това [са] само модификации и че предметът, на който те принадлежат, е прост и неделим. След това аз разглеждам другата система на битието, а именно света на мисълта, или моите впечатления и идеи. Там откривам друго слънце, друга луна и звезди, земя и море, населени от растения и животни, градове, къщи, планини, реки – с една дума, всичко, което мога да наблюдавам или да си представя в първата система. В отговор на въпроса ми за тези същности се представят теолозите и ми казват, че и това е модификация, при това модификация на [една] проста и неделима субстанция. Веднага след което аз съм оглушен от стотици гласове, които третират първата хипотеза с ненавист и присмех, а втората – с аплодисменти и почит. Съсредоточавам вниманието си върху тези хипотези, за да откроя в какво може да се съдържа причината за толкова ярко изразено пристрастие. Откривам, че и двете притежават един и същ недостатък – непонятни са. А дотолкова, доколкото можем да ги разберем, те си приличат така, че е невъзможно да се открие някаква абсурдност в едната, която да не е свойствена и на другата.”⁹

8 Хюм 1986: 320 (част IV, гл. 5.), cf. Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Ch. IV, sect. 5 (<https://www.gutenberg.org/files/4705/4705-h/4705-h.htm>, accessed: 18.01.2017).

9 Хюм 1986: 323 (част IV, г. 5.), преводът в квадратните скоби изменен, за да е по-близък до оригинала: Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Ch. IV, sect. 5 (<https://www.gutenberg.org/files/4705/4705-h/4705-h.htm>, accessed: 18.01.2017).

Субектът с други думи не може да е единство, защото се състои от множество впечатления. Позицията на Хюм разбира се е възможна едва след като английският емпиризъм е подготвил почвата. Най-напред е постановено, че „душевните“ процеси се основават на възприятия и впечатления. След това Лок е оспорил много от картезианските схващания, но поради собствените си християнски убеждения не е отхвърлил понятието за душа¹⁰. Накрая Баркли е доказал, че идеята за материална субстанция е подозрителна, защото не отговаря на нищо възприемаемо¹¹. От това остава само една крачка до отхвърлянето и на душевната субстанция (картезианския субект) – т.е. тук се поставя под въпрос не само субектът, а идеята за субстанция изобщо. Преди това тази идея е един от фундаментите на философията, който Хюм и теолозите погрешно обявяват за оригинален принос на Спиноза, въпреки че е положен още в древността от Парменид. В идеята си за една неделима субстанция – проявяваща се като материална и духовна едновременно – Спиноза само доразвива класически възгледи, въпреки че ги довежда до крайност и стига до революционни за епохата изводи. Въпросните изводи го правят обект на идеологическа критика от страна на теолозите. Но независимо от нея има и логическа критика, съвсем основателно насочена срещу понятието за неделима субстанция. Завършекът на това развитие ще дойде с **Хегел**, който приема революционните изводи на Спиноза, но отхвърля окончателно предпоставката, че има единна и неизменна субстанция. Хегел е усвоил Хюмовото оспорване на субекта и затова схваща субекта по нов начин: не като единство, а като биография, развитие, ставане. Субстанцията изобщо също е разглеждана от Хегел като такъв развиващ се субект, т.е. според Хегел всичко съществуващо е сложно и е в процес на промяна¹².

10 Вж. Лок 1972: 125-129 (кн. 2, гл. 1, 10. Душата не мисли винаги, защото за обратното твърдение няма доказателства; 11. Душата невинаги усеща, че мисли; 12. Ако някой човек, който спи, мисли, без да знае това, човекът, който спи, и човекът в будно състояние са две различни лица.)

Въпреки че тук няма място да бъде разглеждано, важно за настоящата тема е следното изречение: „Ако ние махнем напълно всяко съзнание за нашите действия и усещания, особено за удоволствие и мъка, а също и за интереса, който ги придружава, ще бъде мъчно да се каже в какво се състои тъждествеността на личността.“ (с. 127 – кн. 2, гл. 1, 11.)

11 Баркли 1992.

12 Хегел 2011: 100-101.

Впоследствие за вечна и неделима субстанция философите почти напълно спират да говорят¹³.

Хегеловият възглед за субекта като променящ се би могъл да спаси понятието за субект от Хюмовата критика, на която Кант не е отговорил ясно. Вместо това обаче редица влиятелни автори се фокусират върху самата идея за ставане, за движение, промяна. Ако приемем, че има постоянно ставане в света, трябва да предположим, че в света има някаква изначална *склонност* към ставане, някаква липса, някакъв стремеж. Подобно убеждение довежда до възгледа, че вместо субстанция, светът в основата си е воля. Този възглед кулминира при **Ницше**, с когото идва и най-силният удар срещу понятието за субект. Ако субектът е нетрайно проявление на някаква изначална воля, то по-смислено е да говорим за противоборстващи афекти, волеви стремежи, които временно са се събрали на едно място, а не да говорим за субект. Най-големият проблем за Ницше съответно е как в този временен сбор от инстинкти, който случайно е бил наречен субект, да се сложи ред между различните инстинкти, така че да не си пречат, а да постигнат нещо и да продължат развитието на културата¹⁴. Парадоксално е, че Ницше доказва несъстоятелността на *понятието* за субект и едновременно с това се опитва да спаси *феномена* субект (и основаната на него култура) от разпадане.

Ситуацията в XX и XI век е по-малко праволинейна от описаното дотук развитие, защото в XX век кулминира едно друго следствие от класическото деление между субектно и телесно. Западната култура по доста явен начин се разделя на две основни сфери: природонаучното изследване на телесния свят вече е *отделно* от заниманието с творенията на „субекта“ (морал, религия,

13 Ако все пак вярваме, че Бог, душите, както и свършените неща изобщо, са вечни и неделими, изводът е, че за тях не може да се говори смислено. Вж. Витгенщайн 1961: 123-124 (най-вече параграфи 6.4312., 6.432., 6.522., 6.53. и 7.)

14 Ницше 2009: 54-55. На места Ницше говори за обединяването на дадена култура по аналогичен начин спрямо обединяването на афектите в субекта. Вж. Ницше 1992: 110: „Народ, комуто се признава известна култура, трябва да представлява в действителност живо единство и да не се разпада така жалко на външни и вътрешни страни, на съдържание и форма. Който се стреми да развие културата на един народ и иска да я подпомогне, нека се стреми към това по-висше единство [...]“

изкуство, литература, история, политика). Специализацията в едната проблематика (по-точно в някой неин дял) за повечето хора означава слабо познаване и дори пренебрежение към другата проблематика¹⁵. Но има една безспорна обща характеристика на природонаучната и хуманитарната сфери: и в двете се засилва тенденцията да се поставя под въпрос субектността.

Природонаучното познание подлага на анализ отделните компоненти на организма. По този начин става ясно, че няма материален елемент, който да идентифицираме със субекта; а понятието за нематериална „душа“ е напълно отхвърлено с аргументи, наследени от емпириците и Хюм. Представата за единен „аз“ е резултат от структурата и дейността на нервната система, и се разпада с увреждането ѝ.¹⁶ Същевременно квантовата механика открива вече споменатата статистически измерима случайност, която изглежда заложена в самата физическа реалност. Тези две развития водят до споровете за свободата в аналитичната философия, където се предполага съществуването на субекта (най-често наричан „агент“) въз основа на твърдения от всекидневния език, а след това влизат в игра различните доводи, които го поставят под съмнение.

Хуманитаристиката е доста по-раздробена, но най-влиятелните автори в нея сякаш единодушно подкрепят развитието, станало известно като „смъртта на субекта“. Психоанализата разглежда субекта като структура с вътрешна динамика, а не като картезианска субстанция. Фуко разкрива дисциплинарните процедури, формиращи личността и поведението¹⁷, след което оповестява, че „човекът“ в общоприетия смисъл на думата е исторически конструкт, който ще избледнее и изчезне¹⁸. Марксистите често разбират субекта като „ансамбъл от обществени взаимоотношения“, но от името на маргинализираните субекти изискват по-справедливо общество. Идеята за класова борба донякъде решава

15 Класически изложения на този проблем, от различни гледни точки, са „История и естествознание“ (Винделбанд 2004) и “The Two Cultures” (Snow 1961).

16 Nagel 1971. Разбира се, не всички философи на невронауката са убедени в това (тук изложихме възможно най-крайния възглед); вж. “Philosophy of Neuroscience”, §4. Consciousness Explained? в Stanford Encyclopedia of Philosophy, (<https://plato.stanford.edu/entries/neuroscience/#ConExp>, accessed 18.01.2017).

17 Фуко 1998, най-вече част III.

18 Фуко 1992: 514.

това противоречие, но тя е меко казано компрометирана от историческите ужаси, причинени в името на класата, неправомерно подчинила интересите на множество индивиди. Във връзка с най-скорошните събития в Америка и в Европа, при които редовно се протестира против „най-богатия 1% от населението“, все по-често се говори в термините на класовата борба. Това предполага модификация на тази концепция, за да бъдат удържани различията между индивидите. Но остава неясно как индивидът ще схваща себе си едновременно като „различен“ и като принадлежащ на „класа“, способна да защитава общите си интереси. Всичко това води до споровете за свободата в критическата теория, както и във всеки практически проект за социална и политическа промяна¹⁹. При тях идеята за субект редовно се завръща, за да придаде аргументативна тежест на доводите, идваща от традиционното за запада мислене през субектност²⁰.

4. Какво да правим със субекта?

Нека обобщим казаното дотук. (Може да се възрази, че досегашното изложение бездруго беше прекомерно обобщаващо и опростено. Но целта беше да се покаже именно, че споровете за свободата в западната култура са станали

19 Добър пример е ситуацията около предизборната кампания и избирането на Доналд Тръмп за президент на САЩ през 2016 г. Хора от различни маргинализирани групи – жени, цветнокожи, мюсюлмани, LGBTQ – се обединяват в критиката си срещу Тръмп, който е обвиняван в сексизъм, расизъм, ксенофобия и нетолерантност; но извън тази критика се оказват разединени. Става видимо, че може да има расизъм в хомосексуалните общности, както и че е напълно възможно жена да гласува за Тръмп, ако е настроена напр. против мюсюлманите. Принадлежността към една потисната група не изключва участие в потискането на други групи. Ограничаваните свободи на даден субект не означават, че той няма да иска да ограничава свободите на други субекти. Социалната действителност е сложна и е много трудно да бъдат намирани „общи“ интереси.

20 Даденото тук описание донякъде размива неправомерно границата между хуманитаристиката и социалните науки. Методологиите в тези две сфери понякога ги правят несъвместими, т.е. подобна граница действително съществува. Пренебрегването ѝ делегитимира социалните науки, които са принудени да споделят легитимационната криза, в която се намира хуманитаристиката в момента. Но акцентът в настоящия текст е другаде: целта ни е да покажем, че областта, в която социалните науки и хуманитаристиката се *срещат* – а именно критическата теория – е областта, в която тези дисциплини се сблъскват с проблема за *свободата*, както и че в тази област ту се отхвърля идеята за субект, ту се връща.

необозримо сложни, а не да се изследват в детайли някои от тях.) Развитието на западното мислене и съвременните научни открития са създали сериозни основания за изчезването както на понятието за субект, така и на самосъзнанието на дадени органични структури, че са субекти. Въпреки това нито идеята за субект, нито самосъзнанието за субектност са изчезнали. Споровете за свободата на субекта, колкото и да са многообразни, най-вече възникват от тази шизофренна ситуация в културата и именно поради нейната парадоксалност и сложност остават неразрешени.

Субектът (както и да е възникнал) се оказва устойчива структура, която се съпротивлява на всички мащабни опити да бъде разколебана. На този фон изглежда основателна следната хипотеза:

Днес проблемът за субекта постепенно се трансформира. Въпросът вече не е как да утвърдим или пък да отречем докрай субекта, а как да го редактираме; какви промени в него да се опитваме да благоприятстваме, след като е станало очевидно, че той не може просто да изчезне. В този контекст отново се появява темата за свободата, но в много по-тесен смисъл. За свобода в момента би било продуктивно да се говори не като за свойство, което е налице или не е налице, а като за самодетерминираност в една или друга степен. Според тази гледна точка **самодетерминирането е процес, който постепенно увеличава или намалява свободата на даден субект, независимо от това, колко е детерминирана (или пък случайна) самата му субектност.**

5. Взимането на решения – детерминиращо и самоосвобождаващо едновременно.

Изложеният по-горе възглед става по-ясен, ако разграничим в неговата рамка две тесни употреби на понятието „свобода“.

Първият вид свобода – нека го наречем **свобода-1** – е **резултат от необходимите и/или случайните фактори, които формират „субекта“, когато тези фактори са различни и противоречиви помежду си.** С други думи, ако даден субект е формиран от физични взаимодействия, биологични процеси, възпитание, историко-социална принуда и т.н., то тези различни каузалности се съчетават в него и го тласкат в множество различни посоки; а ако към тях се

добавят и различни видове случайност, то стават още по-сложни посоките, в които субектните му характеристики могат да се развият. Тази множественост и разнопосочност на иначе „причинените“ субектни характеристики представлява свобода-1. Това е свободата на субекта да вземе решение как да постъпи, когато каузалните и случайните фактори му оставят избор между различни действия. Подобна свобода е продукт на необходимости и/или случайности, но не е изцяло зависима от тях, защото те не се движат към един и същ резултат, а си противодействат взаимно. Субектът е този, който избира до кой от възможните резултати да доведе въпросното противодействие. Това е една „причинена“ свобода, но именно като такава тя е свобода: субектът е детерминиран да *не бъде* детерминиран по отношение на конкретния избор. Същевременно обаче изборът му все още може да се нарече произволен, доколкото субектът не си избира между кои възможности ще трябва да избира; напротив, възможностите го предхождат.

Вторият вид свобода, свобода-2, слага край на проблема за произвола. **Свобода-2 е противоположна на свобода-1 и възниква като резултат от постепенното изчерпване на свобода-1.** За всеки тип решения, които може да взема, субектът по начало има свобода-1. Но тя е само едно абстрактно и в известен смисъл случайно множество от възможности, което произтича от външните фактори, формирали субекта. След като бъде взето дадено решение обаче, абстрактното множество намалява количествено и също така става по-малко случайно. С първото взето решение в дадена поведенческа област се намаляват възможностите какво да бъде второто решение. Освен това субектът възприема първото решение като свой избор и става по-склонен да повтори точно това решение втория път. При второто взето решение възможностите намаляват още повече; а ако то е повторение на първото, става още по-вероятно то да се повтори и при някои от следващите решения. С всяко следващо взето решение субектът едновременно намалява оставащите варианти и утвърждава вече взетите и повтаряни решения като свой собствен избор. По този начин свобода-1 все повече се изчерпва – възможностите се стесняват – но нараства свобода-2: за субекта става все по-лесно (става хабитуално) да избира онова, което е идентифицирал като свой избор. От една произволна свобода се преминава –

бавно, на етапи – към една детерминирана от субекта система от склонности. Тези склонности от една страна са напълно детерминирани (предишните решения ги налагат), но от друга страна са израз на пълна свобода, защото субектът сам е взел тези решения; сам се е детерминирал, след като външните фактори са спрели да „взимат решения“ вместо него. Преходът е плавен, защото не е ясно при кое подред решение свършват външните фактори и започва самодетерминирането, но определено има такъв преход; началните условия забележимо се различават от резултата. Това, което прави субектът, е да „наследи“ началните условия и да ги превърне в съответния резултат.²¹

Разбира се, както настояват екзистенциалистите, субектът невинаги изпълнява тази задача. Вместо да се информира за възможните решения и сам да избере едно от тях, той може да взема решения, за които изцяло се съобразява с външни източници на мнения, без да се информира задълбочено; или пък да взема напълно произволни решения, вкл. под влияние на моментните си страсти. Както неинформираното следване на външни насоки, така и взимането на произволни решения намалява свобода-1, без да увеличава свобода-2. В такъв случай (отново в различна степен според конкретния казус) субектът може да загуби свобода-1, без да се детерминира сам, и да стане несвободен по отношение и на двата вида свобода²². (Казусите стават по-сложни, когато има физическа или социална принуда над субекта да взема конкретни решения. Тогава дори ако той е информиран, изборът му може да бъде несвободен, следователно трябва да се говори за „отнемане“ на свобода. Тук няма да бъдат разглеждани такива варианти, въпреки че представляват изключително важна и трайно болезнена тема. Само ще отбележим, че в подобни ситуации понякога са възможни различни форми на съпротива срещу принудата, чиято степен също е променлива, отново в зависимост от конкретния случай.)

21 Предложеното тук схващане се подкрепя от факта, че още не е намерено средство, с което да се предвиждат напълно действията на даден субект. Самите условия, които са формирали субекта, понякога подлежат на изчисление и прогностика, но след като се „вляят“ в субекта, съвсем невинаги може да се предвиди какво ще произведе от тях той като свое поведение.

22 Излишно е да се добавя, че е невъзможно да не се взимат решения; бездействието също е решение и т.н.

Разгърнатото тук разбиране за свободата на субекта има тесни граници и се отнася само до някои сфери на изследване: философска антропология, етика, критическа теория. Да се правят от него изводи за физиката или метафизиката би било поне донякъде проблематично. Но доколкото помага за решаването конкретни казуси (най-вече етически, но и теоретични), това разбиране би могло да има актуално значение за съвременната философия.

6. Варианти на тази концепция в модерната философия.

Изложената по-горе концепция за свободата се среща неколкократно в историята на модерната философия, но като цяло е слабо популярна и се пренебрегва в полза на далеч по-простата опозиция между абсолютно наличие и абсолютна липса на свобода. Тук накратко ще бъдат изброени някои исторически представители на възгледа, че свободата нараства постепенно с взимането на решения:

Джон Лок разграничава волята от свободата и подробно разгръща тезата, че волята се определя не от някакво най-голямо благо, а от чувството за незадоволеност. Волята винаги е налице, когато даден обект ни стимулира така, че да пожелаем да направим дадено нещо. Свободата, напротив, е способността да се въздържим от онова, което желаем. Свободата се увеличава постепенно чрез овладяването на страстите, при което не правим винаги това, което в момента желаем, а съобразяваме действията си с разумната преценка²³. Лок настоява, че можем да променяме степента, в която желаем нещо, като полагаме усилия, взимаме конкретни решения как да постъпим, и така си създаваме навици. Това според Лок е по силите на всеки²⁴.

Много известно е определението на **Кант** за свободна воля: тя трябва да е автономна, т.е. да може сама на себе си да зададе закон²⁵. Този възглед не е толкова нюансиран, колкото горния, освен това не е съвсем ясно как се съотнася с Кантовата позиция, че свободата се корени в интелигибилния свят. Но поради съзвучието си с просвещенския идеал за самоосвобождаването от авторитети,

23 Лок 1972: 313–356.

24 Също там: 372–374.

25 Кант 1974: 101–103.

определението на Кант има голямо влияние, поне до момента, в който се засилва разколебаването на субектността (както обяснихме по-горе).

Хегел разглежда историята като постепенното себеосъзнаване и самоосвобождаване на „абсолютния дух“. Отзвук от това гледище срещаме при **Маркс** (по отношение на работническата класа) и при **Фройд** (по отношение на индивида). Според Фройд обаче повтарящите се действия, за които говорихме по-горе, са най-вече израз на „нагона към смъртта“, задействан от някаква изначална травма²⁶. Ако четем Хегел през Фройд, излиза, че абсолютният дух (и ние като част от него) се стреми по заобиколен път към собствената си смърт, защото е травмиран.

След като оповестява края на „човека“, **Фуко** изследва историята на сексуалността, която го довежда до темата за „грижата за себе си“ в Античността. Грижата за себе си обхваща различните форми на осъзнато взимане на решения за собственото поведение, при което се преодоляват различни вредни навици и се постига както по-голяма свобода, така и един особен вид удоволствие, свързано с отсъствието на желания.²⁷

Ерих Фром е авторът от ХХ век, който може би най-изчерпателно описва това, което нарекохме преход от свобода-1 към свобода-2. Следвайки както Кант, така и Фройд и Маркс, Фром разграничава двата вида свобода²⁸ и пише следното за първия от тях:

„Тогава, когато в човешката личност на практика действат противоречиви нагласи, има свобода на избора. Тази свобода обаче се ограничава от действително наличните възможности. Тези действителни възможности се *определят* от цялостната съвкупност от обстоятелства. Свободата на човека е в това да прави своя избор между съществуващите действителни възможности. Ето защо можем да определим свободата не като „действие със съзнание за

26 Фройд 1992.

27 Фуко 1994, най-вече част II.

28 Фром 2013: 153-4.

необходимостта“ [contra Маркс], а като действие *въз основа на осъзнаването на възможностите и последиците от тях.*“²⁹

Що се отнася до решенията, Фром пише, че „когато е дошло последното решение, свободата да избираш обикновено вече е изчезнала“³⁰, но може да се е появил вторият вид свобода – да избираш винаги онова, което си приел за правилно: „Свободата [от втория вид] не е постоянно присъща на човека като качество, което той или „притежава“, или „не притежава“. [...] Съществува само една действителност – тази на *действието*, при което човек в процеса на вземането на решение се самоосвобождава. В този процес способността ни да избираме се променя с всяко действие, с развитието на жизнения ни опит. Всяка крачка в живота, която издига моята самоувереност, засилва моята цялостност, моята смелост и моята убеденост, увеличава и способността ми да избирам правилния път, докато накрая ми стане по-трудно да избирам неправилната, отколкото правилната посока на действие. От друга страна, всяка проява на малодушие и отстъпление ме отслабва, като отваря пътя за други подобни действия, и накрая аз загубвам своята свобода. Между двете крайности – това, да не бъда повече способен на погрешни действия, и това, да загубя свободата си да постъпвам правилно – има безброй много степени на свободата на избора.“³¹

Очевидно при Фром изборът е най-вече морално обагрен. Според него „закоравяването на сърцето“ на фараона в библейския сюжет е именно такава последователно взимане на решения, които накрая правят невъзможно за фараона да избере решение, което да не е коравосърдечно.³² Но критерият, по който Фром оценява дадено решение като „правилно“ или „неправилно“, е пределно общ. Неговото абстрактно говорене за „цялостност“ и „смелост“ на личността не изглежда особено полезно в настоящата политически сложна епоха, когато защитаването на дадена морална ценност сякаш неизбежно нарушава друга морална ценност.

29 Също там: 166. Тук и по-нататък бележките в квадратни скоби са мои, а курсивът е на автора.

30 Също там: 157.

31 Също там: 158.

32 Също там: 158-9, срв. Изх 8:15.

Що се отнася до съвременната **невронаука**, съвместимостта на предложената тук концепция с нея подлежи на обсъждане. Идеята за самодетерминирането може би е съвместима с теорията, че постепенно се създават все по-здрави връзки между онези неврони, които повторно се активират едновременно³³.

Дали идеята за самодетерминиране е вид компатибилизъм също подлежи на обсъждане. Отговорът може би е положителен, въпреки че в споровете за компатибилизма най-често не се тематизират повтарящите се решения на агента. Изключение прави **Тимъти О'Конър**, който в статията си "Degrees of Freedom" развива концепция, много сходна на предложената тук: свободата не е въпрос на „всичко или нищо“, а на степени. Съществуването на агента е причинено от условия, над които той няма контрол. Но в хода на биографичното си съществуване агентът взема множество последователни решения, които постепенно увеличават или намаляват свободния му избор.³⁴

7. Самодисциплиниране.

Дотук изложихме концепцията за двата вида свобода и за самодетерминирането като преход от първия вид към втория – преход, при който намалява свободата, идваща от множеството възможности, но се увеличава онази свобода, която не е произволна, а може да се приписва на някаква

33 Т. нар. „правило на Хеб“, изложено за първи път в Hebb 1949.

34 O'Connor 2009. О'Конър говори за няколко вида степенуване на свободата, свързани със степента на осъзнатост на действието, степента на осъзнатост на мотивациите за действието и знанието за възможните последствия от действието. Описаният тук четвърти вид е наречен „исторически“ и е свързан с биографията на агента.

Любопитно е, че О'Конър илюстрира историческото измерение на свободата чрез мисловен експеримент, наследен от средновековния философ Робърт Гросетест: Ако Бог създаде ангел, който да съществува само един миг, за да вземе едно конкретно решение в този миг, то този ангел би бил много *по-малко* свободен от друг ангел, който е съществувал дълго време и е взимал множество решения, които накрая да доведат до настоящото решение. В случая не е важно дали подобен мисловен експеримент е съвместим с християнската теология; интересното е по-скоро, че хипотезата на О'Конър, която силно напомня за Лок, не е подкрепена с авторитета на Лок, а на много по-стар и често пренебрегван автор от английската традиция, какъвто е Гросетест.

пълноценна субектна инстанция. Следствията от въпросната концепция обаче са проблематични, ако тя остане в тази напълно абстрактна форма. Нужно е понятието „самодетерминиране“ да се модифицира в полза на понятието „самодисциплина“.

След като даден субект е приел определени решения за автентично свои (тъй като са били осъзнати и информирани, той ги е повтарял и т.н. – каквито и изисквания да приемем, че са необходими), по-нататъшното придържане към тях изобщо не е толкова лесно, колкото звучи в най-абстрактен план. Продължават да пречат както случайни фактори, така и всички вече изброени видове необходимост, които влияят на субекта: биологичните му склонности, които не са постоянно съвместими с взетото решение; социалната среда; аномалните състояния като болест и халюцинация и пр. Не на последно място, продължават да съществуват онези властови институции, които се стремят да дисциплинират тялото му още от детството – училището, болницата, казармата и т.н.³⁵ За да се придържа към „своето“ решение, субектът трябва да противодейства на всички тези фактори, което е трудно най-вече, защото невинаги се забелязва тяхното наличие и въздействие.

Може да предложим тезата, че утвърдените в модерността **дисциплинарни институции** имат за цел (освен поддържането на съществуващи властови отношения) да ограничат влиянието, което другите фактори оказват върху индивида. В този смисъл дисциплинарната институция не само конституира субекта, но му и помага да избере между твърде многото възможности, от които той изхожда при взимането на решение. Дисциплината е проблематичен (защото често води до чувство за потиснатост и желание за съпротива), но ценен способ за стесняване на избора за поведение, когато той е прекалено широк. Това би обяснило защо толкова субекти охотно демонстрират съгласие с „насилието“ на дисциплинарите институции върху тях – от следването на дневен режим, предписан от книга за самопомощ, до гласуването за управник, който очевидно цели да установи диктатура. Критиките към дисциплинарите институции се дължат на техния модерен характер, т.е. на

35 Фуко 1998.

донякъде произволният им исторически произход, който те най-често крият, и на маргинализирането на множество субекти, които се радват на по-малко привилегии от други. Но това не означава, че дисциплината сама по себе си е недвусмислено ограничаване на свободата, което трябва да се изостави в полза на някакъв необуздан дионисов порив. Напротив; дисциплината в чист вид ограничава само свобода-1 и по този начин прави възможно постигането на свобода-2. На практика разбира се тя никога не е в чист вид. Обвързването ѝ с конкретни властови отношения води вторично до възпрепятстване на постигането на свобода-2. Но сама по себе си дисциплината е необходима за намаляване на произвола в полето на свободата.

От тази гледна точка онова, което субектът в съвременната му форма трябва да прави, за да се самодетерминира и да увеличи степента си на свобода-2, е да се само-дисциплинира. **Самодисциплинирането** е налагане на определени ограничения върху себе си, каквито би наложила една дисциплинарна институция, но съобразени с досегашните решения на субекта, възприети като „негови собствени“. В противен случай придържането към тези решения би било невъзможно. Подобно самодисциплиниране от една страна би противодействало на множеството външни фактори, тласкащи поведението на субекта в различни посоки, а от друга би противодействало на дисциплинарите институции, когато предотвратяват реализирането на собствените му решения. Това не означава съпротива срещу всички дисциплинарни институции, нито срещу елементарни морални принципи (дори ако те изглеждат по-скоро исторически обусловени, отколкото универсални). Самодисциплината трябва да черпи елементите си от дисциплинарите институции и от моралните принципи, наследени от културата, в която субектът се намира, защото в противен случай тя няма откъде да се появи. Тя би се противопоставила на институциите само тогава, когато техните предписания водят до противоречие – със собствените им критерии за легитимност, с други техни предписания, или с моралните принципи, характерни за културата, която ги прави възможни. В други отношения субектът би се придържал към съществуващите предписания, но не поради някакъв непоклатим авторитет на институцията, а поради вътрешно съгласие с тях, идващо от досегашни осмислени решения. (Нека си припомним убеждението на

Кант, че дори общество от дяволи би спазвало категоричния императив, стига да имат разсъдъчна способност.)

Самодисциплината се отнася към дисциплинарните институции, както зрелият човек се отнася към нормите, налагани му в детството; носи и същите рискове. Предимството ѝ е в това, че алтернативите ѝ (произволните действия, продиктуваните от безкритично следван авторитет действия, както и пълното подчинение на исторически възникнали властови институции) ограничават свобода-1, но невинаги водят до свобода-2, а понякога я поставят под заплаха.

Не на последно място може да отбележим, че за така описаното самодисциплиниране е лесно да се предложат примери. То се наблюдава в онези физически и интелектуални дейности, които нямат пряка полза за биологичното оцеляване, социалната реализация и пазарната икономика. Такива са любителският спорт, правенето на изкуство, четенето на класическа литература, както и хуманитаристиката и в частност философията. Тези дейности нямат пазарна стойност извън някакви много тесни институционални граници и затова по-скоро застрашават, отколкото помагат за личното оцеляване и реализация – особено за онези, които не могат да се занимават с тях професионално, т.е. за мнозинството. Въпреки това съществуват хора, които се подлагат на строга дисциплина, за да се занимават с такива дейности. Ако има обяснение за подобен феномен, то най-вероятно е свързано с усещането за свобода.

Изложената тук идея за самодисциплинирането има редица исторически прецеденти (от Платон, Аристотел и стоицизма нататък), но те са ситуирани в контекста на други епохи и други култури. Аспектите ѝ, върху които тук беше поставен акцент, са може би най-актуални за настоящата епоха от западната модерност.

8. Заключение.

Субектът, във формата, в която продължава да съществува днес, първоначално разполага със свобода да избира между различните действия, до които различните видове необходимост и случайност му дават достъп. Посредством самодисциплина той може да намали тази свобода, за да увеличи един друг вид свобода, по-малко произволна и в по-голяма степен „негова

собствена“. Без тази самодисциплина той може да намали свободата от първи вид, но да не увеличи тази от втори и в крайна сметка да стане несвободен. Тези изводи имат отношение към философията на културата, философската антропология, етиката, критическата и политическата теория и съседните им области.

Остават разбира се множество отворени въпроси, например дали така описаната субектност непременно се отнася само до човешки същества, само до „разумни“ същества и т.н. Може би въпросното самодетерминиране е характерно, макар и в различни варианти, за всички организми. Също така не стана ясно доколко идеята за самодисциплиниране е приложима към цели общества и други наиндивидуални обекти, както и доколко е обвързана с темата за остаряването. Тези и други въпроси са важни, но надхвърлят целите на настоящия текст. Биха могли да станат обект на интерес, само ако действително се оцени като плодотворен възгледът за самодисциплината като детерминираща и освобождаваща едновременно.

Нека отговорим и на едно последно възражение. Изводите, направени по-горе, могат да се преформулират по следния начин: в настоящата епоха човекът не може да спре да бъде човек, а единственият останал начин за един човек да бъде свободен, е да упражнява насилие върху себе си. Напълно допустимо е възражението, че подобни изводи са силно песимистични. Възможни са два отговора на това възражение: или да приемем като Шопенхауер, че песимизмът е съвсем легитимно философско заключение; или да припомним мнението на Пол Рикьор, че „етикетите „песимистичен“ и „оптимистичен“ трябва да бъдат изхвърлени от философския размисъл; песимизмът и оптимизмът са разположения на духа и касаят единствено характерологията, т.е. тук нямат място“³⁶.

36 Рикьор 1993: 217.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Баркли 1992: Баркли, Дж. „Три диалога между Хилас и Филонус“. В: Баркли, Дж. *Философски произведения. Том 1*. Прев. Ст. Кулев. София: Шамбала, 1992.
- Видински 2014: Видински, В. „Три съвременни понятия за случайност“. В: Кънев, А. (ред.). *История на случайността*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2014.
- Винделбанд 2004: Винделбанд, В. *История и естествознание*. Прев. Хр. Стоев. София: „Семинар 333“, 2004. Електронен вариант: <http://www.litclub.bg/library/fil/windelband/history.html>, accessed 18.01.2017.
- Витгенщайн 1961: Витгенщайн, Л. *Логико-философски трактат*. В: *Избрани съчинения*. Прев. Н. Милков. София: „Наука и изкуство“, 1988.
- Кант 1974: Кант, И. *Критика на практическия разум*. Прев. Ц. Торбов. София: Издателство на БАН, 1974.
- Кант 1992: Кант, И. *Критика на чистия разум*. Прев. Ц. Торбов. София: Издателство на Бан, 1992.
- Лок 1972: Лок, Дж. *Опит върху човешкия разум*. Прев. Р. Русев. София: „Наука и изкуство“, 1972.
- Ницше 1992: Ницше, Ф. *Несвоевременни размишления*. Прев. И. Паси. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1992.
- Ницше 2009: Ницше, Ф. *Воля за власт*. Прев. П. Градинаров. София: „Захари Стоянов“, 2009.
- Рикьор 1993: Рикьор, П. *История и истина*. Прев. Ж. Йовчев. София: Аргес, 1993.
- Фройд 1992: Фройд, З. „Отвъд принципа на удоволствието“. В: *Отвъд принципа на удоволствието*. Прев. М. Дилова. София: „Наука и изкуство“, 1992.
- Фром 2013: Фром, Ерих. *Сърцето на човека и неговата способност за добро и зло*. В: *Събрани съчинения. Том 5*. Прев. Р. Ангелов. София: „Захарий Стоянов“, 2013.
- Фуко 1994: Фуко, М. *История на сексуалността. Том 3: Грижата за себе си*. София: ЕА, 1994.
- Фуко 1998: Фуко, М. *Надзор и наказание. Раждането на затвора*. Прев. А. Колева. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1998.
- Хегел 2011: Хегел, Г. В. Ф. *Феноменология на духа*. Прев. Г. Дончев. София: „Изток-Запад“, 2011.
- Хюм 1986: Хюм, Д. *Трактат за човешката природа*. Прев. В. Лаптев. София: „Наука и изкуство“, 1986.

- Althusser 2014: Althusser, L. *On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses*. Transl. G. M. Goshgarian. London, New York: Verso, 2014.
- Hebb 1949: Hebb, D. O. *The Organization of Behavior*. New York: Wiley & Sons, 1949.
- Nagel 1971: Nagel, Th. *Brain Bisection and the Unity of Consciousness*. In: *Synthese* #22 (1971), pp. 396-413.
- O'Connor 2009: T. O'Connor. "Degrees of Freedom". In: *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, 12:2, 119-125.
- Suarez et al. 2013: A. Suarez, P. Adams (eds.). *Is Science Compatible with Free Will? Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience*. New York: Springer, 2013.
- Snow 1961: Snow, C. P. *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. New York: Cambridge University Press, 1961.