



политика

Т.А.Алексеева

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Статья третья

В предыдущей статье «Политик» (№ 1, 2004) отмечалось, что политические теории – это системы, включающие взаимно поддерживающие интерпретации политических концепций. Однако в них входят и другие элементы. Например, это скептицизм относительно способности человеческого разума понимать и контролировать общество. Мы находим его у консерваторов. У либералов также имеются сформулированные положения в отношении природы знания, человеческого общества, психологии, разума, жизненных идеалов и др. Либеральная позиция в этих вопросах помогает узаконить интерпретации политических концепций и политических предложений, вытекающих из них. Вся политическая теория – это исключительно сложная структура, включающая утверждения в отношении морали, природы общества, личности, равенства, справедливости и т. д.

Основания политической философии – это фундаментальные представления, понятия и принципы, на которых она строится, определяющие стратегию исследования, организующие в целостную систему многообразие теоретических знаний и обеспечивающие их включение в культуру той или иной исторической эпохи.

Среди элементов, входящих в «вечные» политические вопросы, можно назвать те, которые имеют решающее значение в противоречиях между либералами, социалистами и консерваторами и другими политическими теориями на протяжении длительного времени. Это: рационализм и антирационализм; теории природы человека; индивидуализм и коллективизм.

Можно было бы назвать и другие проблемы. Однако названные три элемента носят фундаментальный характер и многое объясняют в различиях либеральных, социалистических и консервативных подходов к политическим концепциям.

Рационализм

или

антирационализм

Рационализм в науке и в политике

Рационализм – это убеждение в том, что мир обладает рациональной структурой и его закономерности могут быть раскрыты человеческим разумом посредством критического исследования. Как философская теория, рационализм представляет собой веру, что знание вытекает из разума, а не из опыта. В этом смысле она противостоит

эмпирицизму. Как общий принцип, рационализм делает сильный акцент на способности людей понять и объяснить мир, а также находить разрешение возникающих проблем. Хотя рационализм и не предопределяет цели человеческого поведения, он говорит о том, как именно могут быть достигнуты поставленные цели. Он поддерживает разумное поведение и выступает против обычаев и традиций, а также нерациональных мотиваций и импульсов.

Рационализм, таким образом, есть соответствие законам разума. Под «законами разума» при этом понимаются законы формальной логики, истолковываемые как законы мышления. Отсюда вытекает: рационально то, что соответствует законам формальной логики, нерационально или иррационально то, что эти законы нарушает¹.

¹ Никифоров А. Л.
*Философия науки:
история и методология.* М., 1998.
С. 244.

Философы-рационалисты весьма оптимистичны в отношении того, что мы можем получить определенные знания об окружающем нас мире или о морали с помощью логических аргументов и аналогичных типов рассуждения.

Философы считают, что ни разум, ни авторитет, ни эмпирические свидетельства сами по себе не могут быть источником знания. Все они должны присутствовать и тогда знание становится возможным, но в какой пропорции? Рационализм предполагает, что наиболее важное значение имеет именно разум. Размышляя и споря, приводя доказательства и рассматривая аргументы, мы движемся по пути поиска истины в науке и морали.

Рационализм противостоит традиционализму и эмпирицизму. В соответствии со взглядами традиционалистов, некий авторитет, возможно, авторитет самой традиции или верований данной культуры, может стать важнейшим компонентом поиска знания. Эмпирицисты, соответственно, считают, что такую роль играют свидетельства, собранные с помощью наших чувственных данных.

Рационализм обладает двумя основными чертами, позволяющими противопоставить его традиционализму. Во-первых, рационализм всегда опирается на определенные основания, или иначе, он нуждается в том, чтобы использовать в своих рассуждениях только те убеждения, которые сам разум гарантирует в качестве истинных. Сначала необходимо очистить свое мышление от всех предвзятостей, а затем сформулировать новые, ясные, хорошо организованные убеждения. Эмпирицизм также делает нечто подобное, традиционализм – никогда.

Во-вторых, еще одной чертой рационализма является его индивидуалистический характер. Его целью становится описание способа, посредством которого один человек, обладающий достаточным временем и терпением, может сформировать совокупность убеждений. Понятно, что в наше время ученые уже не работают в одиночку, а этика одного человека заставляет вспомнить о психиатрах. Но если вы действительно хотите иметь знание, то, в соответствии с требованиями

рационализма, после расчистки оснований следует выявить только то, что поддается логическому анализу, или соответствует свидетельствам, входящих в часть вашего собственного опыта. Разумеется, это идеал, и как большинство идеалов он не имеет практической значимости.

А отсюда вытекает и еще одна черта рационализма – его оптимизм, то есть вера в возможность самому ответить на поставленные вопросы, не обращаясь ни к поддержке традиции, ни к мнениям других людей.

Рационализм – один из краеугольных камней эпохи Просвещения, интеллектуальное движение, достигшее своего пика в XVIII столетии, бросившее «вызов» традиционным религиозным верованиям, противопоставив им политику и образование, построенную на принципах разума. Рационализм Просвещения создал основу для либерализма и социализма, и обозначал рамки, в которых в дальнейшем получил развитие политический и социальный анализ.

Рациональный подход к пониманию имеет ряд характерных особенностей.

Во-первых, он имеет тенденцию подчеркивать значение прогресса и реформ. Разум не только дает людям возможность понимать и объяснять окружающий мир, но он также позволяет перестраивать этот мир во имя общего блага. Рационализм, таким образом, обещает освобождение, эмансипацию человечества от груза обычаев и предрассудков прошлого. Каждое новое поколение может превзойти предшествующее, благодаря прогрессирующему развитию и накоплению знаний.

Во-вторых, рационализм тесно связан с попытками объяснения и раскрытия ценностей и структур, присущих человечеству. Разум, в этом смысле, создает своего рода критерии оценки поведения людей, причем делает это лучше, чем унаследованные ценности и нормы конкретного общества.

В-третьих, рационализм поддерживает важность споров и дискуссий по наиболее актуальным политическим проблемам. Если люди руководствуются разумом, то они приобретают способность к разрешению споров и переговорам, определения и выражения своих собственных интересов.

Макс Вебер в работе «Основные социологические понятия» выделил два типа человеческого действия: целерациональное и ценностно-рациональное. *Целерационально* действует тот, полагал он, кто ориентирует свое действие в соответствии с целью, средствами и побочными последствиями и при этом рационально взвешивает как средства относительно целей, так и цели относительно побочных последствий и, наконец, различные возможные цели между собой. Таким образом, рациональный человек не действует ни аффективно, ни эмоционально, ни традиционно. При этом решение в пользу конкурирующих и противоречащих друг другу целей может

одновременно ориентироваться *ценностно-рационально*. В последнем случае действие является рациональным только по своим средствам. Однако в игру может войти принцип «предельной полезности». В этом случае действующее лицо может выстроить конкурирующие и противоречащие друг другу цели просто как субъективные потребности на шкале сознательно взвешенных им имеющихся возможностей. Тогда оно может ориентировать свое действие таким образом, что удовлетворяться они будут по возможности и в указанной очередности.

Таким образом, ценностно-рациональная ориентация действия может находиться в разного рода отношениях с целерациональной. «Но с точки зрения целевой рациональности ценностная рациональность всегда иррациональна, причем тем более, чем сильнее она возводит ценность, на которую ориентируется действие, в ранг абсолютной ценности; потому что она тем менее обращает внимание на следствия действия, чем более безусловно важна для нее одна только его самоценность (чистая убежденность, красота, абсолютная доброта, абсолютное следование долгу). Но абсолютная целевая рациональность действия есть, по существу, тоже лишь конструируемый предельный случай»².

² Вебер М. Основные социологические понятия // Теоретическая социология. Антология. Ч. 1. М., 2002. С. 100-101.

Именно ценности проявляют себя как оценка всех действующих сил и обстоятельств в политике. С этой точки зрения, ценности задают параметры и условия развития общества, обеспечивают его устойчивость и стабильность. Тип ценностно-рационального поведения может быть даже более целеустремленным, чем прагматическое поведение. Когда ценностные предпосылки выяснены и ясно определены, они, совместно с анализом фактов, делают возможным заключения и выводы, составляющие концептуальную основу любой рациональной политики. В то же время базовые ценности тесно связаны с моральной ответственностью за политику.

Таким образом, ценностная рациональность представляет собой специфический феномен, несводимый ни к ценностям, ни только к рациональности. Это особый тип человеческого сознания и деятельности.

Политические мыслители самых разных ориентаций неоднократно отмечали тенденцию к рационализации жизни, присущую Новому времени. Русский философ и публицист М.О.Гершензон отмечал в этой связи: «Разум признал себя единственным органом верного знания и на этом основании требует себе единовластия во всех сферах человеческой деятельности»³. Такая ситуация порождена громадными открытиями естественных наук и блестящими подтверждениями, которые дает этим открытиям техника. Идея прогресса, вера в прогрессивное развитие человечества, успехи и достижения, главным образом, западной цивилизации обрели статус религии, один из основных догматов которой – «вне знания нет прогресса», или «знание есть сила». Европейский человек, человек «фаустовской

³ Гершензон М. О. Тройственный образ совершенства. Томск, 1994. С. 73.

культуры», с его потребностью в активном, внешне целесообразном действии, по мысли Гершензона, «больше всех материальных благ дорожит единством сознания, как твердой почвой для деятельности, он не может допустить, что в мире царят два разных закона – рациональный и иррациональный, и так как его обуревают жажда творчества, а творчество возможно только на основании предварительного расчета, то он склонен игнорировать все силы, все явления, которые не поддаются предусмотрению и расчету»⁴. Это-то доверие к научности и к разуму вообще, приобрета характер «панического суеверия», заслонило на время иные, не менее серьезные факторы человеческой природы, которые, оставшись без внимания, развивались и действовали слепо и хаотически, что, в конечном счете, и привело, по мнению Гершензона, европейскую (западную) культуру к катастрофе.

Другой русский политический мыслитель Николай Бердяев также отмечал в одной из своих работ, что первая мировая война нанесла окончательный удар по «фаустовской» Европе (в трактовке Шпенглера), сняла налет цивилизации XIX и XX вв. и обнажила более глубокие пласты человеческой жизни, вновь раскрепостила хаотически иррациональное в человеческой природе. На место казавшихся вечными буржуазных и социалистических ценностей приходят «расовые и национальные инстинкты». Взлелеянный столетиями рационализм Западной Европы потерпел фиаско перед стихией иррационального: «Борьба рас, борьба национальных достоинств, борьба великих империй за могущество и владычество по существу сверхрациональна»⁵.

Неудивительно поэтому, что одной из важнейших проблем в политической теории становится оценка человеческого разума. Рационалист – это человек, верящий в силу человеческого разума и его способность к пониманию общества, способный просветить нас в отношении того, что такое хорошо, а что такое плохо, и направить развитие общества по наилучшему пути. Он в целом подозрительно относится к обычаям и традициям, поскольку люди следуют им, не зная, почему они это делают и лучший ли это из возможных вариантов поведения. Более того, рационалист подвергает обычаи и традиции анализу с точки зрения их эффективности! Таким образом, он скорее обратится к науке, нежели к традиции, поскольку наука – это систематические усилия по использованию разума для понимания общества и природы. По тем же причинам рационалист с подозрением относится к религии, так как она опирается на веру, а не на аргумент.

Утверждение в политике и управлении рациональности означает овладение универсальным языком коммуникации между субъектами политики, руководителями и подчиненными. Ни политический диалог, ни цель распоряжения в современном демократическом обществе невозможны без общепринятого языка рациональности.

⁴ Гершензон М. О. Кризис современной культуры // Минувшее: Исторический альманах. М.-СПб., 1992. С. 234.

⁵ Бердяев Н.А. Космическое и социологическое мироощущение // Бердяев Н.А. Судьба России: опыты по психологии войны и национальности. М., 1990. С. 118.

Именно благодаря рациональности политика становится предсказуемой, прагматичной и эффективной. Вместе с тем, рациональность в политике таит в себе опасность недооценки и даже пренебрежительного отношения к существующим традициям, ценностям, предопределяющим мотивации людей. На эту сторону проблемы неоднократно обращали, в частности, внимание консервативные мыслители.

Консервативная версия:

Майкл Оакшотт о рационализме в политике

Майкл Оакшотт (1901-1990), выдающийся английский консервативный мыслитель, писал, что рационалисту в политике свойственны следующие черты:

(1) Рационалист верит, что мысль должна быть свободна от всяких обязательств по отношению к любому авторитету и должна следовать только диктату разума;

(2) Рационалист – враг традиции, авторитета, обычая и предрассудков;

(3) Рационалист чувствует себя свободным оспаривать любое мнение, убеждение или привычку;

(4) Рационалист доверяет силе разума в определении истины и ценности;

(5) Рационалист верит, что сила разума присуща всем людям;

(6) Рационалисту трудно поверить, что те, кто размышляет над проблемой ясно и честно, не придут к тем же выводам, что и он сам;

(7) Рационалист не уделяет достаточного внимания опыту; он всегда стремится опираться на свой собственный разум и заново начинает разрешать любую проблему;

(8) То, что рационалист узнал из опыта, он хочет трансформировать в рациональную формулу, применимую ко всему;

(9) Рационалист не замечает таинства жизни:

(10) Рационалист использует теории для того, чтобы понимать события; следовательно, он признает крупномасштабные черты опыта⁶.

По Оакшотту, именно такой тип мышления характерен для значительной части современной жизни и в особенности для политической теории, по крайней мере, со времен Средневековья. Либерализм и социализм с их декларированием политических ценностей, вокруг которых должна быть организована политическая жизнь, по мнению Оакшотта, выступают в качестве манифестации рационализма. Эти рационалистические теории по существу игнорируют опыт и стремятся регулировать жизнь в сложных обществах на основании абстрактных концепций, выдуманных политическими мыслителями. Однако они, считает он, видят только часть истины.

Оакшотт выделил два типа знания: техническое и практическое. Первый тип знания предполагает знание технологий: «В каждом искусстве и во всякой практической деятельности присутствует

⁶ Oakeshott M.
Rationalism in Politics.
Indiana – iis, 1991. P. 5-
42.

технология. Во многих видах деятельности это техническое знание формулируется в правила, которые сознательно осваиваются или могут быть освоены, запомнены и, как говорится, воплощены в практику; однако вне зависимости от того, были ли они точно сформулированы, их главной характеристикой является то, что они ему поддаются, хотя могут потребоваться особые навыки, и умение мыслить может потребоваться для такого формулирования. Техника (или какая-то ее часть) вождения автомобиля по английским дорогам может быть найдена в Правилах дорожного движения; техника приготовления еды содержится в кулинарной книге, а технология открытия – в естественных науках или правилах исследования, наблюдения и верификации»⁷.

⁷ Oakeshott M. *Rationalism in Politics*. Indianapolis, 1991. P. 12.

Оакшотт противопоставляет этот тип знания практическому знанию, которое невозможно сформулировать в виде правил. Это знание, приобретаемое благодаря действительному опыту. Кухарка, например, знает множество мелочей, не описанных в кулинарных книгах, и которым можно научиться только в процессе готовки. Или, как четко писал Оакшотт, «техническое знание говорит человеку, что он должен сделать, а практическое – как это может быть сделано»⁸.

⁸ *Ibid.* P. 13.

Техническое знание, таким образом, может быть записано. Оно может быть кодифицировано и сформулировано в виде правил. Практическое знание, полагает Оакшотт, не может быть записано и кодифицировано. Но это, разумеется, не означает, что ему нельзя научить – мастер обучает подмастерье именно этим, незаписанным, навыкам. Обычно речь идет при этом о передаче традиционного опыта, что неизбежно превращает такого рода навык в проблему мнения, вероятности, а не истины.

И, наконец, вывод Оакшотта из этих рассуждений: «Рационализм – это утверждение, что-то, что я назвал практическим знанием вообще, знанием не является, утверждение, что, говоря правильно, никакое знание, если оно не является техническим, невозможно»⁹. Таким образом, рационализм приравнивается к знанию, которое может быть систематизировано, выражено в виде общей теории и описано в книгах.

⁹ *Ibid.* P. 16.

«Суверенитет “разума” для Рационалиста означает суверенитет техники»¹⁰.

¹⁰ *Ibid.*

Как мы увидим далее, и либеральная, и социалистическая мысль являются рационалистическими, поскольку они пытаются переосмыслить природу политической жизни, логически систематизировать ее. Вместо практического знания, необходимого в политике, и приобретаемого исключительно через опыт, либералы и социалисты пытаются поставить техническое знание, упрощающее и редуцирующее политику. Таким образом, для Оакшотта, великие книги либеральной и социалистической мысли, будь-то «О свободе» Джона Стюарта Милля или «Капитал» Карла Маркса, – всего лишь

манифестация рационалистического стремления приравнять все политическое знание к техническому, способного открыть тайны политической деятельности для каждого. И либерализм, и социализм, считает Оакшотт, появились на свет как руководства для политически неопытного класса, приходящего к власти. Эти новые классы сначала буржуазия, а затем рабочие, придя к власти, не обладали необходимым политическим знанием. Они, поэтому, нуждались в учебнике, рассказывающем им, что нужно делать. Поэтому либеральные и социалистические труды могли бы иметь подзаголовок: «введение в политику для любителей». Если все политическое знание сводится только к техническому, то ему можно легко научить даже совершенно неопытных людей.

Социализм и рационализм

Как было показано выше, консервативная характеристика рационализма представляет его в дурном свете. Начиная с трудов Маркса и Энгельса, социализм, наоборот, всегда подчеркивал мощь человеческого разума, достижения науки, возможность понимания человека и общества, способность рациональных людей контролировать общественные процессы. Фридрих Энгельс констатировал, что величайший триумф марксизма заключается в превращении социализма из утопии в науку. Современные социалисты, подобно своим предшественникам, также акцентируют роль рационализма как основополагающей тенденции социализма.

Почему рационализм оказался столь значимым для социалистического учения?

Карл Маркс писал в предисловии к своей «Критике политической экономии»: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания... На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями или, что является только юридическим выражением последних, с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке»¹¹. Из этой достаточно объемной цитаты может создаться впечатление, что все названные Марксом изменения и процессы

¹¹Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 13. М., 1959. С. 6-7.

носят исключительно объективный характер и не зависят от воли и желания людей. Но все не так просто.

Помимо производственных отношений в процессе исторического развития важнейшую роль играют также «производительные силы», или иначе, движущие силы истории. В современной литературе под «производительными силами» обычно понимают экономический потенциал, включающий технологические и социальные элементы. По Марксу, в ходе исторического процесса производительные силы находятся в процессе постоянного роста. В начале каждой исторической эпохи способ производства соответствует производительным силам. Наступает момент, когда инертность социальной структуры начинает препятствовать осуществлению экономических возможностей. Тогда противоречие между производительными силами и производственными отношениями достигает той точки, в которой происходит разрыв социальной структуры. Социальная структура взрывается новым экономическим потенциалом, наступает новая эпоха.

Наконец, над экономическим базисом (средства производства – техника, станки, инструменты и т. д., производительные силы и производственные отношения) помещается «надстройка» – господствующие идеи и структуры, находящиеся в ситуации соответствия с уровнем развития общества. Но какова же роль самих людей? Революция – не природное явление, в котором никто не участвует. Чтобы уяснить себе роль человеческого фактора в изменениях, необходимо обратиться к работе К.Маркса и Ф.Энгельса «Манифест Коммунистической партии». Именно там «классики» марксизма изложили свою теорию классовой борьбы. В каждой эпохе есть свой господствующий класс, обладающий собственными интересами. У господствующего класса основной интерес, что вполне понятно – сохранение статус-кво. Господствующему классу в начале эпохи противостоит неорганизованная масса индивидов. К ним относятся люди, интересы которых систематически ущемляются. Это – жертвы эпохи. История эпохи может быть раскрыта как процесс организации этой власти в солидарный, сознающий свои интересы класс. Постоянно возрастающая организованность угнетенных начинает угрожать господствующим классам, в конце концов происходит революционный переворот. Господствующий класс замещается его антагонистом. Таким образом, угнетенные предшествующей эпохи становятся новым господствующим классом.

Революции могут иметь место только при том условии, если производительные силы созрели для этого. «В этом заключается источник силы всех угнетенных классов в истории», – считает Ральф Дарендорф¹².

В капиталистическом обществе экономический потенциал человечества достигает высшей точки своего развития. Пролетарская революция позволит перейти к коммунистическому обществу – обществу,

¹² Дарендорф Р.
Тропы из утопии. М.,
2002. С. 387.

построенному на рациональных началах. Бертран Рассел подчеркивал, что в XIX веке: «...глубокий протест, как философский, так и политический, против традиционных систем в мышлении, политике и экономике вызвал нападки на многие взгляды и учреждения, которые до сих пор рассматривались как неприкосновенные. Этот протест имел две очень различные формы: одну – романтическую, другую – рационалистическую (в широком смысле). Романтический протест переходит от Байрона, Шопенгауэра и Ницше к Муссолини и Гитлеру. Рационалистический протест начинается с французских философов революции, передается в несколько ослабленном виде философским радикалам в Англии, затем принимает глубокую форму у Маркса и завершается в Советской России»¹³.

¹³ Рассел Б. История Западной философии. Новосибирск, 1999. С. 662.

Либеральный рационализм

Интеллектуальные корни либерализма лежат в Просвещении. Эта эпоха, в которую обычно включают XVII и XVIII века во Франции, Англии, Шотландии и Америке, известна как время восхищения индивидуальным разумом человека. Разум, утверждали такие философы Просвещения как Вольтер (1694-1778), Дени Дидро (1713— 1784) и многие другие, ключ к прогрессу и научным открытиям, в то время как обычай закрепляет предрассудки и ошибки. Отсюда вытекало важнейшее значение индивидуальной свободы, в особенности, свободы мысли. Джон Стюарт Милль много говорит об этом в своем эссе «О свободе». Он резко критиковал деспотизм обычая. Улучшение положения человека зависит только от свободного выражения человеческого разума, всегда подвергающего традицию и обычай сомнению. Следуя обычаю, продолжал он, мы обуздываем свободу, разум и прогресс. Таким образом, либерализм подчеркивал приоритет разума в реализации дел человеческих.

Рационализм играл важную роль в трудах практически всех «классиков» либерализма – от Канта и Локка до Роулса. Иммануил Кант, например, стремился обосновать свои этические воззрения с помощью абстрактного практического рассуждения.

Тем не менее, несмотря на изначальную рационалистическую установку – стремление перестроить, реформировать общество в соответствии с неким проектом (в данном случае в соответствии с проектом либерального общества), увлечения «социальной инженерией» и т. д., в либерализме все же заметен определенный недостаток рациональности.

Рассмотрим, например, либеральные положения о публичной и частной сферах. Многие мыслители считают, что либеральная концепция частного и публичного предполагает индивидуалистическую теорию социальной жизни: общество может быть редуцировано до индивидов. С этой точки зрения, публичное как противоположность частному, не имеет отношения к конкретному человеку или

людям, но может прямо касаться всякого члена или членов сообществ без всякого различия. Частное же, наоборот, может быть приписано конкретному человеку или группе. То есть, мы можем утверждать, что в основном в индивидуалистическом либеральном мире идея частного направлена на конкретных индивидов, в то время как публичное обращено к общим классам и может относиться к *любому и каждому* в этом классе. Библиотеку называют публичной, поскольку она открыта для всех граждан, в то время как частный дом открыт только для конкретных людей, владеющих им или приглашенных туда. Но обе концепции – публичного и частного, обладают вполне ясным смыслом в мире, состоящем из индивидов.

Английский философ Иеремия Бентам (1748-1832) писал, что чисто индивидуалистический подход к обществу имеет меньший смысл в применении к другим идеям, например, к публичному интересу. В бентамовской интерпретации «публичный интерес» становится «интересом каждого». В тоже время Бентам прав, утверждая, что политический дискурс часто рассматривает «публичность» как своего рода человека-гиганта: публичный интерес – это не интерес каждого, а интерес «сообщества», воспринимаемого как единство, не сводимого просто к группе индивидов. В конце концов, лишь немногие обращения к публичному интересу осуществляются в интересах абсолютно каждого человека в сообществе, однако их нельзя ограничивать и только интересами простого большинства. Обычно тот, кто говорит о публичном интересе, имеет в виду некое положение об интересе сообщества как целого, или даже общества. Однако эта идея не вписывается в индивидуалистическое понимание общества. Тем не менее, либералы часто обращаются к публичному интересу и общественному благу.

Анализ либеральной концепции публичного и частного ясно показывает, что в целом либеральная концепция страдает недостатком рациональности: то есть, она предполагает, что общество состоит и одновременно не состоит из индивидов. Иными словами, либеральную концепцию публичного и частного невозможно рационально узаконить. Это скорее вопрос веры, не подлежащей рациональному анализу. Если либерализм – это не просто идеология, а политическая теория (философия), то она должна быть внутренне связанной. В противном случае, рациональный либерал должен либо отказаться от нее, либо реконструировать ее с тем, чтобы сделать ее последовательной.

Либеральный антирационализм

Либерализму свойственно не только увлечение разумом, но и определенный скептицизм в отношении его возможностей, или, по крайней мере, несколько настороженное отношение. Например, в книге Карла Поппера (1902-1994) «Открытое общество и его враги» – одном из наиболее фундаментальных либеральных трудов

XX столетия, аргументированной критике подвергнута именно рационалистическая философия Платона Маркса.

Одним из наиболее известных критиков рационализма является также такой либеральный мыслитель как Исайя Берлин (1909— 1997). По Берлину, рационалисты эпохи Просвещения верили в то, что с помощью человеческого разума можно будет найти путь к лучшей жизни. Они покажут нам, вслед за какими ценностями мы должны идти и как именно эти ценности должны быть упорядочены в нашей жизни. Они полагали, что, в конце концов, человеческий разум сумеет найти ответы на вопросы: как именно следует жить и к чему нужно стремиться. Ошибка рационализма, по Берлину, заключается в его неспособности дать окончательные ответы на вопросы: Что самое лучшее в жизни? Или к какой конечной цели должно стремиться наше общество? Рационалисты пытаются найти ответы на вопросы, ответить на которые невозможно. И их попытки принудить общество следовать их ответам, подобен желанию человека жить иллюзиями, предоставляя остальным возможность расплачиваться за них.

Берлин, опираясь на традиции антирационализма, выступил в защиту «ценностного плюрализма», настаивая на множестве ценностей и хороших вещей в жизни. Нет никакой рациональной базы для утверждения, что один из них лучше, чем другие. Тем самым, он противопоставил ценностный плюрализм (идея, в соответствии с которой не существует рационального ответа на вопрос, как можно разрешить основные конфликты ценностей) монизму (рационалистическому учению, настаивающему на возможности нахождения рационально правильного ответа на споры о ценностях и возможности принципе рационализации наилучшего образа жизни для всех – подробнее мы познакомимся с монизмом ниже).

Протицируем Берлина:

«Не так уж нужно подчеркивать, что монизм и вера в единый критерий всегда умели успокоить умы и сердца. Возникает ли такой принцип, потому что мы видим некое будущее совершенство, как французские просветители XVIII в. и их технократические преемники в наши дни, или он коренится в прошлом, «в нашей земле и наших мертвых», как утверждают немецкие историки, французские теократы и неоконсерваторы в англоязычных странах, он неизбежно (ведь, ко всему прочему, он недостаточно гибок) сталкивается с каким-нибудь непредвиденным ходом в человеческом развитии, к которому он неприменим. Тогда им пользуются, чтобы оправдать априорно варварские прокрустовы действия – вивисекцию реальных человеческих обществ по застывшему шаблону, продиктованному нашим ненадежным пониманием во многом воображаемого прошлого или целиком воображаемого будущего. Сохраняя абсолютные категории или идеалы ценой человеческих жертв, мы оскорбляем сами принципы и науки и истории. Это могут делать в наше время те,

кто находится на правом и на левом фланге; те же, кто уважает факты, не могут с этим примириться»¹⁴.

По мнению Берлина, подлинный либерализм основывается на плюрализме. Поскольку не существует однозначно правильного ответа на вопрос о том, как именно человек должен прожить свою жизнь, необходимо, чтобы свобода поиска собственного ответа для каждого человека была гарантирована.

«Плюрализм, с вытекающей из него долей «негативной» свободы, представляется мне более верным и более гуманным идеалом, чем цели тех, кто ищет в авторитарных структурах идеал “позитивного” самоопределения классов, народов или всего человечества, – указывает Берлин. – Он более верен, поскольку, по крайней мере, признает множественность человеческих целей, несоизмеримость многих из них и вечное соперничество друг с другом. ...Плюрализм человечнее, потому что во имя отдаленного и непоследовательного идеала не лишает людей многого из того, что сами они считают в своей жизни незаменимым»¹⁵.

¹⁵ Там же. С.
183-184.

Социализм, как считает Берлин, и, в значительной степени, реформистский либерализм придерживаются монистического взгляда на жизнь. Странники этих учений верят, что благодаря человеческому разуму они могут показать одновременно все важные и благословенные идеалы, уничтожить необходимость жертвовать некими благами ради достижения других.

В либерализме можно найти два противоположных взгляда на либеральный порядок: во-первых, поддерживающий спонтанный порядок рынка, противопоставляя его плановой экономике; во-вторых, подчеркивающий необходимость интенционального дизайна. Первый подход был присущ «классическому» либерализму. Второй – конструктивистский, в большей степени присущ реформистскому либерализму.

В соответствии с конструктивистской парадигмой, институты будут служить человеческим целям только, если они были тщательно сконструированы во имя конкретных целей. Крупный американский политический философ Джон Диои (1859-1952) придерживался именно такой точки зрения. По его мнению, человеческий разум может понять цели общества и планировать развитие общества таким образом, чтобы оно могло реализовать эту цель. Более того, сознательное планирование – единственный способ достижения социального порядка. Конструктивистская теория общества одновременно является высоко рационалистической: ради создания упорядоченной социальной жизни следует использовать человеческий разум.

В противоположность этому, антиконструктивисты, среди которых можно встретить многих сторонников «классического» либерализма считают, что социальный порядок является настолько сложным, что человеческий разум не в состоянии целиком охватить его, а стало быть, он не может понять и контролировать общество.

Рационализм и антирационализм в эпоху Модерна

Эпоха Нового времени, так иначе, эпоха Модерна вступила в тяжелый кризис, отмечаемый многими крупнейшими политическими философами от К.Ясперсг. Э.Мунье. Р.Гвардини и И.Хейзинги до Н.Бердяева и Вл.Соловьева. Так, русский мыслитель С.Франк писал: «Мы потеряли: веру в прогресс» и считаем прогресс понятием ложным, туманным и произвольным. Человечество вообще, и европейское человечество в частности, вовсе не беспрерывно совершенствуется, не идет неуклонно по какому-то ровному и прямому пути к осуществлению добра и правды. Напротив, оно блуждает без определенного пути, подымаясь на высоты и снова падая с них в бездны, и каждая эпоха живет какой-то верой, ложность или односторонность которой потом изобличается. И, в частности, тот переход от «средневековья» к нашему времени, то «новое» время, которое тянется уже несколько веков и которое раньше представлялось в особой мере бесспорным совершенствованием человечества, освобождением его от интеллектуальной, моральной и общедуховной тьмы и узости прошлого, расширением внешнего и внутреннего кругозора его жизни, увеличением его могущества, освобождением личности, накоплением не только материальных, но и духовных богатств и ценностей, повышением нравственного уровня его жизни, это «новое время» изобличено теперь в нашем сознании как эпоха, которая через ряд внешних блестящих успехов завела человечество в какой-то тупик и совершила в его душе какое-то непоправимое опустошение и ожесточение. И в результате этого яркого и импонирующего развития культуры, просвещения, свободы и права человечество пришло на наших глазах к состоянию нового варварства»¹⁶.

Период Модерна характеризуется тем, что с помощью рационализма, науки и возвышения человека происходит окончательный разрыв с природой. Вот как писал об этом видный антрополог и философ Клод Леви-Стросс: «Мы начали с того, что отделили человека от природы и поставили его над ней. Таким образом, мы думали уничтожить самое неотъемлемое свойство человека, а именно то, что он, прежде всего, является живым существом. Тем же, что мы закрывали глаза на это общее свойство, дана была свобода для всяких злоупотреблений.

Никогда на протяжении последних четырех веков своего существования западный человек не имел лучшей возможности, чем сейчас, чтобы понять, что, присваивая себе право устанавливать преграды между человеческим и животным миром, предоставляя первому все то, что он отнимает у второго, он опускается в некий адский круг. Ибо эта преграда, становясь все более непроницаемой, используется для отделения одних людей от других и для оправдания в глазах все более сокращающегося меньшинства его претензии быть единственной человеческой цивилизацией. Такая цивилизация, основанная на принципе и идее повышенного мнения о себе, является

¹⁶ Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Соч. М., 1990. С. 141.

гнилой с самого своего рождения. ...Возомнить себя существом извечно или хотя бы временно поставленным над другими, обращаться с людьми, как с вещами, либо из-за различия рас и культур, либо в результате завоевания, либо ради “высокой миссии”, либо просто ради целесообразности, это неискупимый грех, которому нет оправдания в цивилизованном обществе»¹⁷.

¹⁷ Леви-Стросс К.
Первобытное мышление. М., 1999. С. 26, 27.

Противоположных взглядов придерживался русский философ и публицист М.О.Гершензон, который отметил три влиятельные силы, определившие мировосприятие современной эпохи. Это «тройственный культ нашего времени» – чистой науки («накопление знаний»), научной популяризации («распространение знания») и, наконец, научной техники. «Вне этого тройственного союза, – считал он, – нет пути, и этот путь безошибочен: он один может вывести человечество из дебрей на светлый простор, в чаемое царство всеобщего благоденствия»¹⁸.

¹⁸ Гершензон М. О.
Тройственный образ совершенства. Томск, 1994. С. 74.

Тем не менее, для современности типично кризисное мироощущение, разочарование в результатах рационалистического подхода к окружающей действительности, страх перед последствиями деятельности человеческого «рацио», представление об ограниченности человеческих возможностей. Реализация проекта «Модерна» началась с мироощущения, которому все фантастическое, таинственное и традиционное было совершенно чуждо. Но даже самая безудержная фантазия не могла тогда додуматься до того, какие чудовищные кошмары породит в скором будущем дух позитивного отрезвления.

Один из элементов современного кризисного мировосприятия – это трагическая оценка последствий научно-технического развития XX века. Многие политические мыслители всерьез озабочены социальными последствиями технического развития, спецификой процесса формирования ценностей в индустриальном и постиндустриальном обществе, роли рациональности в изменяющемся мире.

Теодор Адорно и Мартин Хайдеггер поставили современной эпохе разные, но в чем-то схожие диагнозы. Хайдеггер писал о характерном для Модерна «выдвижении субъекта», для которого мир превращается в объект устройства, причем этот процесс имеет негативные последствия для самого субъекта: тот уже не может воспринимать себя иначе, нежели как вещь среди вещей. В «Диалектике Просвещения» Адорно и Хоркхаймер выразили ту же основополагающую мысль: насилие, которое человек Нового времени применяет к природе, обращается против внутренней природы самого человека. «Каждая попытка сломить принуждение со стороны природы, ломая природу, приводила к еще более глубокому увязанию в зависимости от природы. Так пролегла дорога европейской цивилизации».

Хайдеггер утверждал, что мир превращается в подвластный человеку предмет, в картину. Адорно и Хоркхаймер говорили о

«пробуждении субъекта», которое покупается ценой «признания силы как основного принципа всех отношений», и о том, что люди оплачивают «умножение своей власти» «отчуждением от того, над чем они властвуют»¹⁹.

Практически речь идет о категорическом императиве, сформулированном Адорно: человек должен организовывать свое мышление и свои действия таким образом, чтобы «Освенцим (рационализация массового убийства. – Л. Т.) не повторился и чтобы не произошло ничего подобного». Хайдеггер понимал свое мышление о бытии как преодоление современной воли к власти (Ницше) – воли, которая однажды уже привела к катастрофе.

Во «Времени картины мира» Хайдеггер описывает Новое время (современность) в категориях «тотальной мобилизации». Машинная техника, наука и исследование соединились в мощную систему, систему труда и удовлетворения потребностей. Техническое мышление не только управляет исследованием и производством в узком смысле, но и определяет отношение человека к самому себе, к другим людям и природе. Человек интерпретирует самого себя с технической точки зрения. То же можно сказать и относительно искусства, которое, как «художественная продукция», остается включенным в производственный универсум Нового времени. Культура в целом рассматривается как некий фонд «ценностей», которые можно распределять, исчислять, использовать, учитывать при сопоставлении всякого рода планов. К числу этих культурных ценностей относятся также религиозные переживания и традиции, которые тоже девальвируются, становясь просто одним из средств для поддержания целостности общего культурного фонда. Посредством такой инструментализации трансцендентного достигается состояние полного обезбоживания.

Знаком критики техники и жестко управляемого мира стал интерес к романам и притчам Франца Кафки. Об ужасах рационалистического мира писал и автор «Прекрасного нового мира» Олдос Хаксли (1894-1963). Этот роман – кошмарное видение некоего мира, в котором людей создают в пробирках, заранее программируя их на ощущение счастья и на их будущую профессию, мира, судьба которого заключается в том, что он не может иметь никакой судьбы, и который складывается в тоталитарную систему без всякого воздействия со стороны политики, только за счет рационального технического развития.

Еще в 1932 году вышла книга Альфреда Вебера (1868-1958), брата Макса Вебера, «Третий и четвертый человек». Она вызвала большой интерес, так как в ней страшная картина будущей технической цивилизации людей-роботов описывалась языком научной социологии и философии культуры. Кроме того, книга давала читателю почувствовать, что он является современником эпохального перелома – третьего в истории человечества. Сначала были неандертальцы,

¹⁹ Wiggershaus G.
Die Frankfurter
Schule. Munchen,
1986. P. 15.

потом их сменили первобытные (дикие) люди, объединившиеся в орды и племена и наконец появился человек высокоразвитой культуры, который и стал создателем западной техники. Однако, как считает Альфред Вебер, нынешнему человечеству, уже достигшему ступени высокооснащенной технической цивилизации, опять грозит душевная и духовная деградация. Ибо происходящее сейчас с нами, по мнению Вебера, есть не что иное, как социогенез мутации человеческого вида. В конце этого процесса останутся только два типа людей: «башковитые животные», функционирующие подобно роботам, и новые дикари, которые будут бродить в искусственном мире как в джунглях, не умея сдерживать своих инстинктивных порывов, не понимая, что с ними происходит, и постоянно испытывая страх. От подобных прогнозов становилось жутко – и именно потому они отчасти воспринимались как развлекательная литература.

В начале 50-х годов была опубликована книга Фридриха Георга Юнгера (1898-1977), младшего брата известного писателя и философа Эрнста Юнгера, «Завершенность техники». Юнгер разработал свою теорию еще в 30-е годы, в ответ на большое эссе «Рабочий», написанное его братом в 1932 году. Эрнст Юнгер в этой работе утверждал, что технический мир до тех пор будет оставаться чуждой человеку и внешней по отношению к нему силой пока мы не достигнем «завершенности техники», посредством технизации внутреннего мира человека.

Главный тезис Фридриха Юнгера: техника уже перестала быть только «средством», или инструментом, которым современный человек пользуется для достижения своих целей. Поскольку техника внутренне преобразила человека, те цели, которые он может перед собой ставить, уже технически детерминированы. К промышленному производству относится и производство потребностей. Зрение, слух, речь, поведение и способы реагирования, даже сам опыт восприятия времени и пространства, коренным образом изменились после появления автомобилей, кино и радио. Собственная динамика этого процесса более не оставляет ничего «по ту сторону» техники. Основная черта технической цивилизации – не эксплуатация человека человеком, а принявшая гигантский размах эксплуатация Земли. Индустриализм повсюду выискивает энергетические ресурсы, которые накапливались на протяжении всей естественной истории нашей планеты, хищнически потребляет их и тем самым делает своей судьбой энтропию: «Техника в целом и обусловленный ею универсальный рабочий план, ориентированный на совершенную техничность, этот рабочий план, который связан с универсальной механизацией, подчиняются законам учения о теплоте и несут описанные этими законами потери ничуть не в меньшей степени, чем любой единичный механизм».

Выявленное Бензе «несоответствие» между человеком и созданным им техническим миром Гюнтер Андерс (в своей вышедшей в 1956 году книге «Устарелость человека») назовет «стыдом Прометея». Человек «стыдится» своих произведений, которые более совершенны и способны оказывать большее влияние, чем он сам: если, скажем, обратиться к примеру атомной бомбы, то человек даже не способен в полной мере представить себе характер возможного воздействия этого своего создания. Итак, все тогдашние рассуждения о технике сосредоточивались вокруг одного вопроса: должен ли человек научиться быть адекватным технике, как предлагал Бензе, или, наоборот, технический прогресс следует притормозить, чтобы техника снова стала соразмерной человеку, чего хотели бы Фридрих Георг Юнгер и Гюнтер Андерс. Позднее эти идеи были подхвачены «Римским клубом» и мыслителями постмодернизма.

Русская политическая мысль, в особенности, представленная эмигрантами «первой волны», также отличалась широким разнообразием подходов к интерпретации торжества технической цивилизации. Так, Н.Бердяев утверждал, что в культуре заключены начала, которые неотвратимо влекут ее к цивилизации, разрушающей духовные основания предшествующей эпохи, хозяйство, характер труда и т. д.: «...индустриально-капиталистическая система цивилизации готовит себе гибель. Труд перестает быть духовно оправданным и восстает против всей системы. Капиталистическая цивилизация находит себе заслуженную кару в социализме. Но социализм также продолжает дело цивилизации, он есть другой образ той же “буржуазной” цивилизации, он пытается дальше развивать цивилизацию, не внося в нее нового духа. Индустриализм цивилизации, порождающий фикции и призраки, неизбежно подрывает духовную дисциплину и духовную мотивацию тг; г себе крах». Технический прогресс – это, прежде всего, покорение природы.

«...Организованность убивает органичность. Жизнь делается все более и более технической. Машина налагает печать своего образа на дух человека, на все стороны его деятельности. Цивилизация имеет не природную и не духовную основу, а машинную основу. Она, прежде всего, технична, в ней торжествует техника над духом, над организмом. В цивилизации само мышление становится техническим, всякое творчество и всякое искусство приобретает все более и более технический характер»²⁰.

Последствием технического развития, стремительного вхождения техники во все сферы человеческой жизни Бердяев считает рост отчуждения в обществе. По его оценке, «государство становится все более тоталитарным, оно не хочет признавать никаких границ своей власти... Человек становится средством внечеловеческого процесса, он лишь функция производственного процесса. Человек оценивается утилитарно, по его производительности. Это есть отчуждение человеческой природы и разрушение человека»²¹.

²⁰ Там же. С. 168.

²¹ Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. Л. 1995. С. 303.

Философ и социолог Б.П.Вышеславцев видел провозвестие тоталитарной технократии уже в «Повести об антихристе» Владимира Соловьева. В своих работах он также уделял истокам этой проблемы самое пристальное внимание, проанализировав политические следствия технократического утопизма. Угроза власти техники и техники власти представлялась ему как воцарение индустриального тоталитарного государства – технократии.

Власти менеджеров, инженеров, техников сопутствует тоталитарная индустриализация, которая неизбежно имеет свою «технократическую идеологию – марксизм». Основателем технократического социализма Вышеславцев называет А.Сен-Симона, который еще в 1817 г. провозгласил: «Все через индустрию, все для нее!». Индустриализация, управляемая технократами, мыслилась Сен-Симоном и Марксом (всцело воспринявшим технократическую тенденцию) как путь освобождения человечества: управление вещами в будущем должно было заменить управление людьми. Однако, считал Вышеславцев, индустриализация оказалась «грандиозным закрепощением»: «В наш век, в век индустриализации... управление вещами стало самым мощным средством управления людьми; и это случилось как раз в “социализме”, построенном по Сен-Симону, Марксу и Ленину. Достаточно подумать о той власти над людьми, которую дают такие вещи, как авиация, танки, тракторы, сталь, нефть, уран, атомная бомба и пр. Все дело в том, что грандиозный индустриальный технобюрократический аппарат требует абсолютной власти над людьми, включенными в этот аппарат»²².

Воцарение технократии Вышеславцев, как и многие его современники, связывает с «омассовлением» общества, утратой автономности личности, появлением новых форм «индустриального рабства». Технический прогресс ведет за собой серьезные этические и моральные трансформации, грандиозная техника сопровождается технократической идеологией, а последняя означает грандиозный моральный регресс. Философ объясняет это тем, что «технический принцип – “цель требует применения всех необходимых средств” – переносится в сферу морали, права, политики и утверждает здесь, что “цель оправдывает средства”»²³. Власть техники привела к созданию нового человека. В человеке появилось нечто совершенно новое и в то же время древнее и атавистическое: «огромный прогресс соединился с огромным регрессом, и получился “неандертальский человек”, вооруженный атомной бомбой»²⁴.

Тем не менее, вполне возможно преодоление этой технократической тенденции: «при помощи демократического стремления, проникающего в каждый индустриальный аппарат и желающего превратить его из хозяйственной автократии в “хозяйственную демократию”. Тенденция либерально-демократическая ведь тоже присутствует в каждом индустриальном аппарате, поскольку в нем присутствуют живые люди как свободные существа. Поэтому свобода и

²² Вышеславцев Б. П. Угроза тоталитарной технократии // Вестник высшей школы. 1990. №9 7. С. 56

²³ Там же. С. 57.

²⁴ Там же. С. 59.

²⁵ Там же.

автономия могут сразу же и немедленно отстаивать себя по всех клетках хозяйственного организма, постулируя хозяйственную демократию»²⁵. Однако это возможно, если свободы и автономия личности гарантированы политической демократией.

Н.В.Устрялов в работе «Проблема прогресса», словно в продолжение, напоминает о «тревожной двусмысленности» в природе технического прогресса: «он служит одинаково созиданию и разрушению, добру и злу постыдно равнодушный, не ведая ни жалости, ни гнева. Он творит чудеса, покоряет человеку природу, но, в то же время, вносит нередко несравненные опустошения и в человеческие общества, и в человеческие души»²⁶.

²⁶ Устрялов Н.В. *Природа прогресса*. М. 1998. С. 21.

Проблемы рациональности и преобразующей деятельности человека продолжают волновать современных исследователей в еще большей степени, озабоченных последствиями деятельности человека для природы, общества и самого человека. Тем не менее, можно обнаружить и оптимистические тона, связанные, главным образом, с появлением и развитием новых типов научной рациональности. Так академик В.С.Степин разрабатывает концепцию «техногенной цивилизации». По его мнению, в историческом развитии науки, начиная с XVII столетия, возникли три типа научной рациональности и соответственно три крупных этапа эволюции науки, сменявшие друг друга в рамках развития техногенной цивилизации:

- 1) классическая наука (в двух ее состояниях, додисциплинарная и дисциплинарно организованная наука).
- 2) неклассическая наука;
- 3) постнеклассическая наука²⁷.

²⁷ Степин В.С. *Философская антропология и философия науки*. М.: Высшая школа, 1992. С. 187.

Классический тип научной рациональности концентрировал внимание на объекте, стремился при теоретическом объяснении и описании элиминировать все, что относится к субъекту, средствам и операциям его деятельности. Такая элиминация рассматривалась как необходимое условие получения объективно-истинного знания о мире. Цели и ценности самой науки не осмысливались.

Неклассический тип научной рациональности учитывал связи между знанием об объекте и характером средств и операций деятельности. Но связи между внутринаучными и социальными ценностями, по-прежнему, оставались вне интересов ученых.

Постнеклассический тип научной рациональности расширяет поле рефлексии над деятельностью. Он учитывает соотношенность получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций познания, но с ценностно-целевыми структурами, с социальными ценностями и целями. Иными словами, в центр исследования включается и сам человек с его иррациональностью, эмоциональностью, бессознательным и т. д. Иными словами, техногенная цивилизация вступает в пору особого типа прогресса, когда гуманистические ориентиры постепенно становятся исходными в определении стратегии научной рациональности.

Социализм, таким образом, поддерживает сильные формы рационализма. Они тесно увязывают свободу и разум и настаивают на том, что, будучи правильно понятой, свобода вполне совместима с равенством.

Консерватизм обычно стоит на противоположных позициях разум не может сказать нам, как избежать конфликта между приверженностью свободе и защитой равенства. Его адепты также не верят, что политика может пониматься как попытка реконструировать общество на рациональных началах.

Либерализм по поводу проблемы рационализма в политике расколоты. Хотя все либералы полагают, что мы должны стремиться использовать свой разум для того, чтобы лучше понимать общество и реформировать его, они стоят на разных позициях по поводу пределов рационалистических возможностей. Многие сторонники реформистского течения в либерализме верили в то, что разум может открыть истинное благо для человечества и выработать проект наилучшей общественной организации, способный соединить свободу и равенство. Другие либералы, например, Исая Берлин, настаивают на том, что разум никогда не сможет указать нам единственный наилучший путь в жизни или же гармонизировать свободу и равенство. И хотя некоторые из реформистских либералов, как тот же Джон Дьюи, признавали силу разума для понимания и планирования общества, сторонники «классического» либерализма и либерализма (Хайек и другие), вообще отрицали возможность такого целостного планирования.

Тем не менее, рационализм никогда не имел универсального признания.

Антирационализм начал формироваться в XIX столетии, когда впервые был поставлен вопрос об ограниченности возможностей человеческого разума и внимание исследователей было обращено к другим весьма сильным мотивациям и импульсам. Например, немецкий философ Фридрих Ницше (1844-1900) предположил, что в основе мотивации людей лежат глубоко укорененные эмоции, они скорее руководствуются «волей», чем рациональным разумом, в особенности, им присуща «воля к власти». В своей наиболее крайней форме антирационализм ассоциируется с фашизмом, сделавшем ставку на военную силу и, по существу, отвергнувшем интеллектуальное исследование как холодное, пустое и безжизненное. В более умеренной форме антирационализм присутствует в традиционном консерватизме, полагавшем, что традиция и история – более надежные проводники для людей, чем разум и абстрактные принципы, поскольку мир слишком сложен для того, чтобы быть понятным человеческим разумом. Вера в рационализм была также существенно поколеблена в

**Природа
человека**

последние десятилетия XX века. Все более широкое признание получила идея, что конкретные индивиды, группы и общества имеют собственные, присущие только им ценности и их невозможно подвергнуть рациональному упорядочиванию. Рационализм сегодня многими считается чисто западной ценностью, а проект Просвещения в целом рассматривается просто как форма культурного империализма. Именно такие оговорки в отношении рационализма позволили себе как коммунитаристские, так и постмодернистские теоретики.

В дальнейшем мы увидим, как фундаментальное несогласие либералов, социалистов и консерваторов по этому основополагающему вопросу – о месте разума в политике – привело к появлению множества разнообразных теорий и интерпретаций политических концепций.

Понятие «природа человека» употребляется в широком и узком смысле. В *узком смысле* слова она говорит об инстинктах и мотивациях человека. В *широком смысле* понятие природы человека приближается к понятию «психология», то есть содержит объяснение человеческого поведения и его характеристик. Когда термин употребляется в узком смысле, он порождает множество споров вокруг того, существуют ли вообще какие-либо естественные инстинкты и мотивации. Действительно, утверждение о том, что людьми движут мощные природные инстинкты – всего лишь одна из точек зрения, причем оспариваемая многими специалистами. Вопрос о характере природы человека приобретает особое значение, когда мы пытаемся ответить на вопросы, связанные с человеческими ценностями.

Таким образом, понятие природы человека в политической философии говорит о сущности неизменного характера всех людей. Она выявляет «естественную» составляющую в человеческой жизни в противоположность тому, что люди получают благодаря образованию, воспитанию, и социальному опыту в широком смысле. Это отнюдь не означает, что те, кто верят, будто поведение людей целиком предопределяется обществом, а не неизменными врожденными характеристиками, отвергают идею природы человека. Наоборот, это еще яснее высвечивает внутренние человеческие качества, при таком взгляде речь идет о способности человека воспринимать воздействие внешних факторов и видоизменяться под их воздействием.

Концепция природы человека отнюдь не превращает его жизнь в одномерную, плоскую карикатуру. Большинство политических мыслителей исходит из того, что человек по природе своей представляет сложное, многомерное создание, состоящее из биологических, физических, психологических, интеллектуальных, социальных и даже духовных элементов. Концепция природы человека отнюдь не означает попытки упростить или синтезировать эти элементы, она скорее предполагает введение некоего порядка в эту сложность,

подчеркивая некоторые черты в качестве природных, естественных, сущностью важных. Хотя суть человека обычно проявляется в его поведении, это вовсе необязательно. Например, люди могут даже отказываться от своего природного «я» под влиянием, даже давлением общества.

Сравним два подхода в качестве примера. Английский философ Дэвид Юм трактовал историю с точки зрения неизменности человеческой природы, опосредованной изменениями обстоятельств.²⁸ Примерно такой же взгляд мы находим и у Макиавелли²⁹. Категории исторического объяснения непреложны и просты: цивилизация и варварство, рождение и упадок. Сама история понимается Юмом как циклическое возникновение и упадок цивилизаций, что же касается природы человека, то она остается неизменной и не зависящей от исторического цикла, в котором ему доводится жить.

Другую позицию представляет, например, Исайя Берлин. В эссе «Два понятия свободы» он настойчиво проводит мысль о связи воззрений на человеческую природу с определением свободы: определения свободы непосредственно выводятся из наших представлений о том, что такое человек, личность, «Я». Берлин отмечал, что на протяжении всей истории развития западного либерализма любая концепция свободы выводилась из того, что рассматривалась той или иной философской школой в качестве конституирующего начала самости, личности, человека. «Человеческая природа» была признана изначальным, легитимирующим основанием и была отождествлена с разумом, поскольку-де только подлинная натура свободного человека может ставить разумные цели. Такое понимание свободы на основании природы человека, по словам Берлина, неминуемо вело к расщеплению человеческого «Я» надвое: на трансцендентального (разумного) контролера и на эмпирический пучок желаний и страстей.

Тем самым, Берлин не присоединился к однозначно рационалистической трактовке человеческой идентичности, которой придерживались практически все теории либерализма. В поддержку собственного кредо Берлин, неоднократно признававший огромное интеллектуальное воздействие, которое оказала на него русская политическая мысль, цитировал Герцена, согласно которому либерализм, как любая другая идеология, не может претендовать на особое место в истории на том основании, что он строится на единственно верных посылах о человеческой природе. Человеческая природа – это не то, что должно быть открыто или осознано, а то, что постоянно изобретается людьми посредством выбора, и по своему содержанию она всегда многообразна, а не универсальна или всеобща. История показывает, что нет никакой постоянной по своему содержанию человеческой природы, а есть чрезвычайно изобретательные существа, обладающие огромным культурным разнообразием. Иными словами, Берлин соединяет историцизм с возможностью разнообразного

²⁸ Юм Д. Траклат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения по моральным предметам // Юм Д. Соч. В 2 т. М., 1996. Т. 1. С. 522-524.

²⁹ Макиавелли И. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия // Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве. М., 1999. С. 151-165.

выбора самого человека. Но это лишь один из примеров подхода к трактовке природы человека. Как мы увидим дальше, имеются и другие интерпретации.

Практически все политические доктрины и убеждения основываются на той или иной теории природы человека, часто сформулированной, но нередко и подразумеваемой. Предположения о содержании понятия природы человека структурирует всякое политическое исследование в целом ряде важных отношений. Весьма показательным в этом отношении был спор между сторонниками воспитания и адептами природных человеческих качеств. Дискуссия разворачивается вокруг проблемы: является ли сущность человеческой природы фиксированной, изначально данной, предопределенной природой, или же она формируется и шлифуется благодаря социальному опыту или «воспитанию»? Акцент на естественности присущ, например, большинству либеральных и консервативных мыслителей. По их мнению, индивид – ключ к пониманию общества. Социальная и политическая жизнь, в конечном счете, отражает характеристики и модели поведения, заложенные в каждого человека. Это, например, проявляется в методологическом индивидуализме. С другой стороны, сторонники «воспитания», в число которых входит большинство коммунистов, социалистов и анархистов, утверждают, что природа человека «пластична», человеческий характер и чувства могут быть развиты, благодаря перестройке самого общества. В этом случае, общество – ключ к пониманию индивида.

Серьезная дискуссия разворачивается также вокруг значения конкуренции и сотрудничества для понимания природы человека. Значительная часть либеральной идеологии, а также современной политической науки отражает положение об эгоистическом, сконцентрированном на самом себе человеке. Если люди по природе своей алчны и скупы, они стремятся к конкуренции, тогда капиталистическая система естественна и неизбежна. Социалисты традиционно подчеркивали, что человек по природе своей – существо социальное, склонен к сотрудничеству и щедрости, мотивирован альтруизмом и обладает чувством социальной ответственности. В этой перспективе капитализм искажает природу человека, подавляя природную склонность людей к коллективному существованию и равенству.

Лишь немногие политические мыслители открыто отвергли концепцию природы человека. Так, философ-экзистенциалист Жан-Поль Сартр (1905-1980) утверждал, что «существование важнее сущности», имея в виду, что люди свободны в определении своих собственных действий и поступков. Если это так, то утверждение любой концепции природы человека, противоречит этой свободе.

Наиболее важную роль в предопределении либеральных, консервативных и социалистических теорий сыграли четыре подхода к проблеме природы человека.

Собственный интерес

В соответствии с одним из весьма распространенных взглядов на природу человека, люди в основе своей всегда сориентированы: на собственные интересы, если не во всех аспектах своей жизни, то уж в политике – определено. Широко известна политическая максима английского философа Дэвида Юма (1711-1776), говорящая с том, что каждого человека следует рассматривать как плута, то есть люди всегда будут действовать, исходя из собственных интересов Иеремия Бентам пошел еще дальше, утверждая, что во всех сферах жизни каждый человек стремится к собственному удовольствию и пугается избежать боли – именно в этом смысл утилитаризма.

Понятие интереса используется с давних времен, но особую популярность оно приобрело во времена Просвещения. «Всякий, в сущности, всегда повинуется своему интересу», – читаем мы у Гельвеция в его «Трактате об уме». И в другом месте: «В обычном употреблении смысл слова *интерес* суживается до значения: любовь к деньгам; просвещенный читатель поймет, что я беру это слово в более широком смысле и что я применяю его вообще ко всему, что может доставить нам удовольствие или избавить нас от страдания»³⁰ Если в утверждении, согласно которому человек всегда руководствуется собственным интересом, ощущается эгоистическая нотка, то это потому, что человек, всегда преследующий свои интересы, в случае конфликта жертвует чужими интересами ради своих собственных.

Из убеждения, что человек сам лучше всего знает, чего он хочет и что ему нужно, вытекает классическое либеральное обоснование “laissez faire”, т. е. теории невмешательства государства в социальную и экономическую жизнь и отводившей ему роль «ночного сторожа».

Но утверждение, что стремление к собственному интересу и есть сущность человека, нуждается в некотором уточнении. Но всегда ли человек стремится к своим реальным интересам? Можем ли вывести представление об интересе из деятельности человека? Стивен Лукес приводит пример раба – жертву власти над ним, предопределяющей «восприятие, познания и предпочтения таким образом», что он принимает свою роль в «существующем порядке вещей, возможно потому, что он не стремится и не может сообразить какую-либо иную альтернативу», или потому, что он приемлет свое положение как «естественное и неизменное... в божественном порядке и выгодном для него»³¹. Очевидно, что вряд ли реальный интерес раба заключается в поддержке рабовладельческой системы. Понятно, что выбор считается свободным, если в его процессе не было никакого принуждения. Такую интерпретацию интереса называют «прямым (или субъективным) интересом». В такой логике раб, к которому не было применено принуждение, и который сознательно выбирает свою рабскую долю, действует в своих собственных интересах.

³⁰ Гельвеций К. Об уме. Соч. Т. I. С. 182, 183.

³¹ Lukes S. Power: A Radical View. London: Macr 1974. P. 24.

Роберт Нозик, один из наиболее известных современных либертаристов, утверждает, что признание права на добровольное рабство увеличивает нашу свободу³². Тогда капиталист, посвятивший свою жизнь увеличению собственного капитала, безусловно, действует в своих собственных интересах.

Однако индивиды могут оказаться в ситуации, когда они не имеют представления о собственных интересах. У Бентама встречается и другое понимание интереса как «просвещенного интереса». Согласно его пониманию, не каждый отдает себе отчет в том, что соответствует его интересам, поэтому часто приходится решать за других, а право на это имеет тот, кто знает, в чем состоит их правильно понятый интерес. Эта концепция, получившая широкое распространение после заката «классического» либерализма, открывает возможность заботиться об интересах других, не спрашивая их мнения и даже вопреки их воле, как заботятся родители о своих детях. Г.Спенсер, ссылаясь на общность интересов, призывал действовать также и на благо других людей.

Такая концепция природы человека оказала большое влияние на развитие экономической мысли. Во многих отношениях понятие «Номо есономичесус» (экономического человека) сформировалось под влиянием идей Бентама. Экономический человек действует в собственных интересах и напрямую не заинтересован в защите интересов и продвижении целей других людей.

Кроме того, вследствие тесной связи между «классическим» либерализмом и экономикой, теория природы человека как выразителя собственного интереса оказала большое влияние и на всю «классическую» либеральную мысль. Джеймс Бьюкенен, лауреат Нобелевской премии в области экономики, постоянно повторяет, что Номо есономичесус объясняет не только экономическое, но и политическое поведение людей³³.

³³ Buchanan J. *The
Limits of Liberty.*
Chicago, 1975.

В свое время еще Макс Вебер указывал на связь между рациональной калькуляцией (понимаемой как отношение между средствами и целями) и экономической деятельностью. Его труды представили широкий взгляд на связь между рациональностью, эффективностью и экономикой. Экономист, в такой оптике, предстает как человек, пытающийся сделать все возможное для максимального удовлетворения своих желаний перед лицом возможностей и ограничений. Чем выше соответствие между средствами и целями, тем более эффективной становится деятельность предпринимателя. Более высокий уровень эффективности означает большее удовлетворение желаний и потребностей индивида.

В основе такого взгляда на природу экономической деятельности лежит положение об ограниченности ресурсов для реализации поставленных целей. При этом речь идет не столько о развитии и изменениях, сколько об экономии, Вебер употребляет понятие *аллокации*, то есть концентрации ценностей. При этом предполагается,

что ситуацию наилучшим образом объясняют известные поговорки – «бесплатного обеда не бывает», или иначе, «бесплатный сыр бывает только в мышеловке». Если мы действуем эффективно, то иногда мы можем получить больше на основе того, что мы имеем, но это не значит, что мы владеем чем-то большим.

Вебер отмечал рост экономических калькуляций и распространение «инструментальной рациональности» как признак эпохи Модерна. Современный человек вообще смотрит на окружающий мир как средство для реализации его собственных целей. Размышления и понимание мира выражается теперь в том, чтобы найти наилучший путь для эффективного использования имеющихся средств ради своих целей. Рациональность инструментальная, когда она рассматривает феномены и даже других людей как средства, а не как цели в себе. Индивиды, таким образом, встают на инструменталистские позиции. Экономисты, придерживающиеся этого подхода, объясняют поведение людей и оценивают институты в соответствии с экономическими калькуляциями результатов их деятельности. Многие либеральные политологи и социологи применяют тот же самый подход к политическим процессам и даже к личной жизни (браку, голосованию, самоубийству), равно как и к экономике.

Известный немецкий специалист по этике предпринимательства К.Хоман, рассматривая противоречие между моральным сознанием предпринимателя и внутренней логикой предпринимательской деятельности, показывает, что при увлечении моральными заповедями он терпит неминуемое поражение в конкурентной борьбе³⁴. В условиях «нечестной» экономики «честным» предпринимателям практически не остается возможностей для самосохранения. К.Хоман предупреждает от разрешения этого противоречия в духе радикального либерализма – делать ставку исключительно на развитие в человеке эгоистических мотивов, так и в духе морального фундаментализма – подвергнуть «стяжание» полному осуждению и приравнять предпринимательство к аморализму. Мораль, считает Хоман, не должна тормозить развитие экономики. Поэтому он рекомендует предпринимателям сконцентрироваться на бизнесе, реализуя свои моральные установки в «честном» следовании существующим нормам и законам. Собственно для этики он оставляет этап законотворчества и установления рамочного порядка в экономике. Таким образом, только справедливый рыночный порядок может породить «нравственную» экономику, которая в то же самое время будет эффективной.

Эта теория стала любимым объектом критики со стороны неоллибералов, консерваторов и социалистов.

Развитие личности

Наиболее острые разногласия между представителями «классического» и реформистского либерализма относятся именно к проблеме

³⁴ Хоман К., *Бломе-Дрез Ф. Экономическая и предпринимательская этика // Политическая и экономическая этика. М., 2001. С. 177-348.*

природы человека. В «классической» либеральной мысли на протяжении длительного периода господствовала концепция человека, обладающего собственным интересом. В конце XIX века и на протяжении всего XX столетия ее место заняла другая концепция – человека как саморазвивающегося существа, занимающимся не столько защитой собственных интересов, сколько развитием своего потенциала, талантов и способностей. В этом перевороте определяющую роль сыграл Джон Стюарт Милль. В эссе «О свободе» он утверждал, что свобода необходима для индивидуального развития и роста. Если у человека есть выбор, как именно построить свою жизнь, он обязательно выберет стиль жизни, соответствующий его талантам способностям и интересам.

Эта идея получила дальнейшее развитие в трудах более поздних либералов, в частности, Т.Грина, Л.Хобхауса и Дж.Дьюи. Например, в работе «Сердце либерализма» Л.Хобхаус подчеркивал: «Основанием свободы является идея роста»³⁵. Хотя эта мысль иногда встречалась и в «классическом» либерализме», подлинное развитие она получила именно в реформистском либерализме.

³⁵ *Hobhouse L.T. Liberalism. N.Y.: Oxford University Press, 1964. P. 66.*

В соответствии с этим подходом, индивиды мотивированы не только стремлением защитить собственные интересы или потреблять, удовлетворяя свои аппетиты, но также и желанием оттачивать свои таланты и способности. Более того, саморазвитие – это деятельность, предполагающая сотрудничество: только участвуя в сообществе других людей, занятых саморазвитием, можно совершенствовать свои таланты. Развитие других людей, способствует развитию каждого, стимулирует повышение собственного мастерства. Поэтому никакое развитие в среде недоразвитых и опустившихся людей невозможно. Саморазвитие предполагает высокие стандарты мастерства окружающих в избранной сфере деятельности. Следовательно, мы заинтересованы в росте и совершенствовании других людей. Так, музыкант оттачивает свое мастерство, принимая участие в конкурсах и концертах; политолог совершенствует свой профессионализм, выступая на конференциях и симпозиумах и т. д.

Как следствие, реформистские либералы защищают идею сотрудничества и социальности людей как партнеров по общему делу развития личности. Эту точку зрения в свое время отстаивал и французский социолог Эмиль Дюркгейм, обосновывая ее требованиями морали. Он писал: «...Вряд ли можно возразить против утверждения, что никогда моральное сознание не рассматривало в качестве морального акт, направленный *исключительно на сохранение индивида*; конечно, такой акт самосохранения может стать моральным, если я сохраняю себя для моей семьи или родины; но если я сохраняю себя только для самого себя, то мое поведение, с точки зрения обыденного сознания, лишено всякой моральной ценности.

Ну, а будет ли эта ценность признаваться за актами, направленными не на сохранение, а на развитие моей личности? Да, если я

стремлюсь развиваться не в личных интересах и даже не с целью достижения эстетического совершенства, а для того, чтобы это развитие имело полезные результаты для других людей. Но если я стремлюсь развивать свой ум, свои способности только для того, чтобы блистать, иметь успех, чтобы сделать из себя прекрасное произведение искусства, то никогда мое поведение не будет рассматриваться как моральное»³⁶. И далее: «Мы постулируем существование общества, особым образом отличающегося от индивидов, потому что иначе мораль оказывается без объекта, долг – без точки приложения»³⁷.

³⁶ Дюркгейм Э. *Оп-
ределение моральных
фактов // Тео-
ретическая социо-
логия. Ч. 1. М.
2002. С. 40.*

³⁷ Там же. С. 42.

Идеал развития личности занимает также немаловажное место в социалистической мысли. Критику либерального капитализма, не позволяющего направить усилия трудящихся на развитие их талантов и способностей, а вместо этого вынужденного продавать свой труд капиталистам, мы находим также в работах молодого Карла Маркса. Он писал, что рабочие при капитализме отчуждаются от своего труда: для них работа – не способ творчества, а контроль над ними. Труд перестает быть способом выражения человеческого начала, а способ принудить рабочих реализовывать цели капиталиста. Труд при капитализме, полагал Маркс, превращается просто в средство обеспечения базовых потребностей человека. Он обеспечивает уровень существования, близкий к животному, вместо того, чтобы быть средством выражения человеческого потенциала. Рабочий вынужден трудиться для того, чтобы есть. Более того, вместо того, чтобы развивать способности человека, труд при капитализме разрушает их. Капиталисты внедряют машины не для того, чтобы облегчить труд рабочих, а для того, чтобы больше выжать из их труда. Поэтому, считал Маркс, труд при капитализме носит дегуманизирующий характер в том смысле, что он ограничивает способности человека, низводя его до уровня машины. Соответственно, только в условиях бесклассового общества – коммунизма, возможно всестороннее развития личности.

Это объясняет и политику СССР в вопросах образования и профессиональной подготовки. Не успела закончиться Гражданская война, как в числе главных задач советское правительство поставило вопрос о ликвидации безграмотности. В 1855 году в России было 93% неграмотных, в 1897 году – примерно 77%. Декрет СНК «О ликвидации безграмотности среди населения РСФСР», подписанный 26 декабря 1919 года В.И. Лениным, гласил в преамбуле: «В целях предоставления всему населению Республики возможности сознательного участия в политической жизни страны СНК постановил: Все население Республики в возрасте от 8 до 50 лет, не умеющее читать или писать, обязано обучаться грамоте...» К 1926 году число грамотных граждан возросло на 5 миллионов человек.

Подлинная личность не является неким застывшим состоянием, она динамична и устремлена в бесконечность. Личность – это всегда

творчество, поиск и обретение. Формирование личности человека продолжается всю его сознательную жизнь, пока он существует как член общества. Можно также сказать, что формирование личности – это приобщение к миру культуры. «Личностью не рождаются, личностью становятся» – говорит традиция социалистической мысли.

Социальный детерминизм

Что же все-таки первично – индивид или общество? Вот как объясняет эту связь Эмиль Дюркгейм: «Будучи предоставлен самому себе, индивид оказался бы под властью физических сил, если он смог избежать этого, освободиться от этого, создать из себя личность, то потому, что он сумел оказаться под защитой силы *sui generis* – силы мощной, так как она возникает из объединения всех индивидуальных сил, но силы разумной и моральной, и способной, следовательно, нейтрализовать неразумные и аморальные энергии природы; это коллективная сила. Теоретик вполне может доказать, что человек имеет право на свободу; но какова бы ни была ценность этих доказательств, не вызывает сомнений, что эта свобода стала реальностью в обществе и только через общество»³⁸.

³⁸ Дюркгейм Э. Указ. соч. С. 45-46.

Идеи развития личности, как было показано выше, занимают важное место как в либерально-реформистских и социалистических теориях. Однако в последнем случае они обычно дополняются такой концепцией природы человека, которая делает акцент на том, как именно окружающая среда формирует личность человека. Или иначе, характер людей во многом предопределяется той культурой, в которой они живут. Именно культура создает роли, категории и символы, с помощью которых происходит самоидентификация человека и генерируется его личность. С этой точки зрения, люди детерминируются историей и культурой, поэтому черты людей в одной стране и исторической эпохи будут фундаментально отличны от другой. Личность современного россиянина будет радикально отличной от личности средневекового москвитя.

Хотя представители социалистической мысли и делали акцент на важности индивидуальной способности к развитию, они также подчеркивали значение податливости человеческой природы. По их мнению, эгоизм людей в капиталистическом обществе является продуктом капитализма: изменив общество, можно получить другого человека с иными мотивациями и интересами. Например, Маркс полагал, что в коммунистическом обществе, покончившем с частной собственностью и рынком, люди перестанут рассматривать труд как тяжелую, нужную работу, которую они готовы выполнять только за вознаграждение. По мнению Маркса, изменение наших представлений о справедливости и самих людей, которые станут их носителями, возможно только после того, как удастся преодолеть разрушающее влияние капиталистической системы. Поэтому буржуазный аргумент о том, что коммунизм невозможен, поскольку не соответствует

природе человека, опровергается социалистами на том основании, что эгоизм является следствием капитализма и будет преодолен с изменением социальных условий. Поэтому «социалистический человек» будет радикально отличаться от «капиталистического человека» именно потому, что общество предопределяет личность.

В этом вопросе, консерваторы нередко соглашаются с социалистами. Консерваторы также рассматривают людей как часть конкретного общества и эпохи, поэтому их «природа» во многом является продуктом конкретной культуры и традиции. Личность зависит от истории и традиций, в которых она сформировалась, предопределивших ее привязанности и устремления. Или, проще говоря, люди в сущности своей – исторические существа. Быть человеком значит быть русским и москвичом начала XXI века или американцем, ньюйоркцем начала XIX столетия, а не просто быть «человеком вообще».

Консерваторы полагают, что традиции формируют природу человека. То, что мы собой представляем, во многом детерминируется нашими обычаями, традиционными способами деятельности, религиозной верой, способом политического устройства страны и т. д. Если же встать на позиции рационалистического проекта и начать формирование нового человека с чистого листа, то это будет означать разрушение самих оснований личности. Отсюда вытекает озабоченность консерваторов проблемами изменений, поскольку любые крупномасштабные перемены подрывают нашу идентичность. Иными словами, люди всегда воплощают в себе конкретное время и место, поэтому для консерваторов традиция и национальная принадлежность имеют основополагающее значение.

Таким образом, перед нами – один из парадоксов, которых так много в политической философии. Социалисты поддерживают детерминистские взгляды на природу человека, поскольку они открывают возможность для великих изменений. Это позволяет им мечтать о новых людях, сформированными другими социальными условиями. Нет необходимости брать с собой в коммунистическое общество недостатки и пороки людей, детерминированные либеральным капитализмом.

Однако консерваторы боятся изменений по существу по тем же самым основаниям, поскольку личность формируется историческими традициями и культурным наследием. Как же одна и та же теория природы человека может одновременно приветствовать и отвергать перемены?

Для того, чтобы найти ответ на этот вопрос, следует вспомнить, что консерваторы – антирационалисты, а социалисты, наоборот, рационалисты. Социалисты верят в способность человека контролировать изменения и с помощью разумно обоснованного планирования создать тот тип общества, который создаст желаемого человека. Для консерваторов же, любое крупное изменение – это

прыжок во тьму, последствия которого невозможно предугадать. Мы не знаем, какого именно человека мы получим в итоге.

Таким образом, марксисты сочетают в своих идеологических воззрениях идею развития личности с социальным детерминизмом. Консерваторы в своих взглядах на природу человека сочетают социальный детерминизм с *инстинктивизмом*. Иными словами, они признают, что в человеческом разуме имеются некоторые унаследованные тенденции, или инстинкты. Они становятся основой характера и воли, как индивидов, так и наций. Но это означает, что характерные черты людей, живущих в разные эпохи, в основе своей остаются неизменными, поскольку характер их инстинктов отличается стабильностью и устойчивостью. Инстинкты выражаются во внутренних склонностях людей вести себя определенным образом, склонностях, относительно неизменных во времени и в пространстве. Например, такие консервативные мыслители как Эдмунд Берк и Майкл Оакшотт считают, что люди наследственно склонны к проявлениям страстей.

Иными словами, в отличие от социалистических теорий, выдвигающих великие проекты изменения природы человека и общества, консервативные теории подчеркивают, что возможности политики значительно более ограничены. Однако не следует впадать и в другую крайность. Консерваторы все же довольно далеко отходят от взглядов Блаженного Августина, считавшего, что роль политика сводится к роли тюремщика, стерегущего грешников, тем не менее, по их мнению, наследственно страстная и ущербная природа человека накладывает жесткие ограничения на возможности политики. Об этом, в частности, писал «отец» психоанализа Зигмунд Фрейд. Его взгляды, как известно, отличались глубоким пессимизмом в отношении достижений цивилизации. Инстинкт смерти – наша деструктивная и разрушительная природа, постоянно угрожает человечеству. Поэтому вместо того, чтобы быть направленной на совершенствование людей, политика вынуждена заниматься контролем негативных инстинктов, присущих людям.

Таким образом, в зависимости от представлений о природе человека, мыслитель предлагает тот или иной взгляд на развитие общества и политику. Если мы думаем о людях дурно, считаем, что человек по природе своей «дьявол во плоти», то политический мыслитель пытается сконструировать систему, сдерживающую агрессивность и злобность человека; если он видит в людях «ангелов», все пороки и недостатки которых – продукт социальных установлений, то следует просто корректировать это устройство, высвобождая лучшие человеческие качества; если же в человеке всего намешано, то следует искать компромиссы и сочетать методы воспитания с методами наказания, совершенствование институтов общества с образованием и контролем. В любом случае, то, как мы рассматриваем природу человека имеет важнейшее методологическое значение для построения любой политической теории.

Индивидуализм и коллективизм

Еще одной «вечной» проблемой политической философии являются два подхода к пониманию взаимоотношений между человеком и обществом – индивидуализм и коллективизм. Здесь также нет единства в понимании. Споры между политическими философами разворачиваются в двух плоскостях.

Во-первых, это *методологический спор* о способе понимания роли человека в обществе. Во-вторых, *моральный спор* относительно моральности и нравственной природы деятельности индивида и сообщества.

Методологический индивидуализм и коллективизм

Сторонники методологического индивидуализма полагают, что действия людей, социальные обычаи и институты могут быть поняты через характеристики индивидов: убеждений, желаний, действий и их последствий. Адепты методологического коллективизма, наоборот, считают, что деятельность всего общества и его институтов может быть объяснена посредством всей социальной системы. Смысл спора между ними может быть выражен крайне просто: что же является более важным – индивид или общество?

Индивидуалисты, например, Иеремия Бентам, полагают, что «сообщество» – это просто название, используемое для описания действий, черт и взаимодействий индивидов, которые в отличие от него, вполне реальны. Таким образом, любое полезное исследование социальной жизни должно начинаться с реального элемента, то есть с индивида. Первым в западной науке о необходимости поворота в познании от выявления общих законов к вниманию к единичному и индивидуальному осуществил Вильям Дильтей. Это требование было исключительно смелым: если, согласно философской традиции, идущей от Аристотеля, Бэкона и Канта, утверждается, что наука имеет дело только с общими понятиями, то новая традиция ориентирует познание, прежде всего, на индивидуальное.

В XIX веке многие политические мыслители, в том числе, консерваторы, социалисты, сторонники реформистского либерализма, тем не менее, начали выражать сомнение в индивидуалистическом способе понимания общества. Хотя на первый взгляд, общество и состоит из отдельных индивидов, более глубокий анализ показывает ту степень, до которой индивиды являются выразителями своего общества и места в нем. Вслед за французским философом Жан-Жаком Руссо, многие политические мыслители признали, что индивиды в обществе разделяют общую культуру, жизнь и даже обладают общей волей. Более того, индивиды оказываются отражением этой жизни, культуры и воли. Таким образом, возникла традиция рассмотрения индивидов как рефлексии или отражения социального порядка. Они не просто живут рядом друг с другом, общество не просто агрегат или сборище индивидов. Сторонник коллективистского подхода скорее стал бы говорить об «обществе», «нации», «народе» и т. д.

Такая группа людей обладает собственной культурой и обычаями, формирующими рожденных в ней индивидов. Если «агрегат», это просто некая сумма индивидов, то общество – это система организованной жизни. Поэтому⁷ коллективисты полагали, что значительно более плодотворным будет объяснять факты, касающиеся индивидов, обращаясь к более фундаментальным фактам, относящимся к обществу. Если исследователь хочет объяснить надежды, страхи и мечты рядового гражданина России, он должен понять саму природу России, ее жизнь, обычаи и традиции.

Коллективизм, таким образом, это вера в то, что коллективная человеческая среда обладает большей практической и моральной ценностью, чем индивидуальная борьба за существование. Он воплощает идею, что природа человека носит социальный характер, а также что социальные классы, нации, расы и другие большие общественные группы играют важную роль в политике. Тем не менее, употребление самого понятия сопряжено с большим разнообразием интерпретаций. Так, Михаил Бакунин применял понятие коллективизма для объяснения необходимости формирования самоуправляющихся ассоциаций, состоящих из свободных индивидов, даже называя свой анархизм коллективистским. Значительно чаще коллективизм рассматривают в противоположность индивидуализму на том основании, что он предполагает, что интересы коллектива выше интересов отдельной личности. Коллективизм в этом смысле часто ассоциируется с государством как механизмом, посредством которого поддерживаются коллективные интересы в противовес индивидуальным интересам гражданского общества. В соответствии с этим взглядом и вопреки идеям Бакунина, рост государственной ответственности означает развитие коллективизма. Не случайно поэтому, что нередко коллективизм путают с коллективизацией – расширением государственного контроля над экономикой как средством достижения коллективных целей.

Коллективизм – один из ключевых компонентов социалистической теории. При этом коллективизму придается как моральное, так и экономическое значение. Коллективная природа среды выражается в форме сотрудничества, и способствует развитию социальной солидарности и ответственности за членов своей группы. В экономическом смысле коллективизм позволяет направлять коллективную энергию общества на наиболее значимые цели, делать это наиболее рационально и эффективно, по контрасту с самостоятельным выживанием каждого отдельного индивида, следствием чего становится затратная конкурентная борьба всех со всеми. Этот акцент на коллективизме обычно дополняет традиционную социалистическую веру в равенство, благосостояние и общественную собственность.

Методологический коллективизм присущ марксизму. В качестве основных и главных источников исторического развития

он рассматривает социальные классы, а отнюдь не отдельные личности.

Однако марксизм – отнюдь не единственный сторонник коллективизма. Столь же ярых его приверженцев мы находим и среди националистов, феминистов, коммунистических и, отчасти, консерваторов.

Сторонники либерального индивидуализма выдвигают два основных аргумента против коллективизма. Во-первых, они утверждают, что коллективизм перечеркивает индивидуальность и разнообразие, настаивая на общей социальной идентичности и общих интересах сообщества или группы. Во-вторых, они подчеркивают, что коллективизм по определению, а отнюдь не случайно, связан со стейтизмом и разрушением свободы, поскольку-де не существует других достаточно эффективных средств защиты коллективных интересов, как только укрепление политической власти и авторитета.

Индивидуализм – это вера в приоритет и высшую значимость индивида по сравнению с любой социальной группой. Его обычно рассматривают как противоположность коллективизму. Методологический индивидуализм предполагает, что любая политическая теория должна поставить в центр своего интереса именно индивида. Он же – основа социального объяснения, любые суждения об обществе должны высказываться с точки зрения индивидов, составляющих это общество.

Доктрина индивидуализма появилась в XVII-XVIII вв. в результате развития рынка и капитализма. Предполагалось, что именно индивиды должны обладать правом экономического и социального выбора, и брать на себя личную ответственность за свою собственную жизнь. Индивидуализм – один из фундаментальных принципов либерализма, и одновременно важнейший компонент Западной политической культуры. У методологического индивидуализма – долгая и весьма впечатляющая история, к нему обращались теоретики «общественного договора» Гоббс и Локк, утилитаристы, например, Иеремия Бентам, экономисты (Адам Смит) и вплоть до современных адептов теории рационального выбора. Привлекательность индивидуализма как способа анализа заключается в том, что он позволяет конструировать теории на основе внешне эмпирического, однако научного наблюдения за поведением людей. Или иначе, поймите индивида, и станут понятны социальные и политические институты и политические механизмы.

Тем не менее, у методологического индивидуализма есть серьезные недостатки. Прежде всего, все формы методологического индивидуализма носят внесоциальный и внеисторический характер. Выстраивая политические теории на основе индивидуалистической модели природы человека, сторонники этого методологического подхода упускают из виду тот факт, что поведение людей неодинаково в разных обществах и разные исторические периоды. Но если опыт и социальное окружение формируют природу человека, тогда

индивида следует рассматривать как продукт общества, а отнюдь не наоборот.

Моральный индивидуализм и коллективизм

В качестве нормативной концепции этический индивидуализм предполагает, что общество должно быть построено таким образом, чтобы служить на пользу индивиду, придавая приоритет его правам, потребностям и интересам. Коллективизм, соответственно, наоборот.

Что этический индивидуализм означает на практике, тем не менее, зависит от взглядов на природу человека. В наиболее широко распространенной форме он выступает как эгоистический индивидуализм (иногда его называют рыночным, собственническим или атомистическим индивидуализмом), подчеркивающий концентрацию сугубо на собственных интересах и опору на собственные силы. Индивид – исключительный владелец собственных талантов и способностей, он ничего не должен обществу, но ничего от него и не ожидает. Иногда он принимает форму развивающегося индивидуализма, акцентирующего необходимость личного роста и процветания, и находит свое выражение в идее индивидуальности. Такая форма индивидуализма допускает социальную ответственность, и даже альтруизм.

Как этический и политический принцип, индивидуализм обычно имеет жесткую антигосударственную направленность. Начиная от «классических» либералов и вплоть до «новых правых» и анархистов, сторонники морального и этического индивидуализма всегда выступали за расширение и развитие гражданского общества и «частной сферы» за счет политической власти и авторитета. Индивидуализм, таким образом, воплощает негативную свободу⁷, расширение индивидуального выбора и ответственности. Эгоистический индивидуализм встречается с резким отрицанием со стороны социалистов, консерваторов-традиционалистов и современных коммунитаристов. С точки зрения социалистов, индивидуализм способствует алчности и конкуренции, ослабляет связи сообщества. Консерваторы считают, что он создает ситуацию отсутствия безопасности, разрушает корни и подрывает традиционные ценности. Коммунитаристы думают, что он уничтожает способность общества к формированию морального порядка, а поэтому выступают за коллективистские ценности.

Коллективисты, таким образом, считают, что поскольку индивид является отражением своего общества, мораль – это выражение социальной цели индивидуальных жизней. В научной литературе часто можно встретить противопоставление «социалистической» концепции морали, жестко ориентирующей мораль на социальные цели и социальное благо и готовой даже в крайних случаях пожертвовать жизнями индивидов во имя блага всего общества, и индивидуалистической концепции морали, подчеркивающей только ценность блага

для каждого индивида. Однако такое жесткое противопоставление имеет в виду радикальный коллективизм и радикальный индивидуализм.

Многие политические мыслители попытались сформулировать промежуточную позицию, отдавая должное, как индивидуальным, так и социальным факторам. Это позволяет выстроить континуум с радикально индивидуалистической позицией на одном крае, и радикально коллективистской – на другом, с множеством вариаций промежуточных подходов между ними.

Как бы там ни было, споры между противниками и сторонниками того или иного подхода к проблемам соотношения индивида и общества находились в эпицентре политико-философских дискуссий, по крайней мере, на протяжении последних двухсот лет. При этом социалисты и консерваторы обычно тяготели к коллективистским целям континуума, хотя, разумеется, бывали и исключения, скорее подтверждавшие, нежели опровергавшие эту тенденцию. Поэтому для представителей социалистической мысли весьма типично выступать с резких критических позиций против «либерального», «капиталистического», «буржуазного» индивидуализма.

Любопытно, что хотя либерализм часто отождествляют с индивидуализмом, сами либеральные мыслители глубоко расколоты на основании самой разной меры индивидуального и коллективного в их воззрениях. Реформистский либерализм последовательно стремится ввести методологический и моральный коллективизм в либеральную мысль. Мыслители этого толка подвергли «классический» либерализм критике за чрезмерное увлечение индивидуализмом, причем как в методологическом, так и в моральном смысле. С XIX века по настоящее время они постоянно пытаются сдвинуть либерализм в направлении центра в индивидуалистически-коллективистском континууме, или даже вообще в сторону коллективизма.

Индивидуализм, типичный для Запада, был подвергнут резкой критике со стороны представителей русской дореволюционной политической мысли. Так, философ Владимир Соловьев, выступая в 1877 году в обществе любителей русской словесности, следующим образом высказался о состоянии западного общества:

«Отдельный личный интерес, случайный факт, мелкая подробность – атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве, вот последнее слово западной цивилизации. Она выработала частные формы и внешний материал жизни, но внутреннего содержания самой жизни не дала человечеству, обособив отдельные элементы, она довела их до крайней степени развития... но без внутреннего органического единства, они лишены живого духа, и все это богатство является мертвым капиталом»³⁹.

Столь же критичен по отношению к моральному индивидуализму и Николай Бердяев. По мнению философа, сегодня мы являемся свидетелями кризиса эпохи Ренессанса. Только благодаря силам,

³⁹ Соловьев В. С. Три силы. // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 28.

привнесенным ренессансной эпохой – глубине, творчеству, божественному началу в человеке, человек состоялся как целостное, креативное, подлинно индивидуальное существо. Но человек начал отказываться от этих сил, закрывая доступ к себе, превращаясь во все более бессодержательное, наделенное беспредметной волей существо. По мнению Бердяева, это происходит, когда человек встает на путь исключительного самоутверждения, признания себя самодовлеющим существом. Стремясь к утверждению индивидуальности, человек на самом деле «истребляет, отрицает себя», теряя образ высшей Божественной природы. Он начинает подчиняться низшим стихиям, что, в конечном счете, ведет не к утверждению индивидуальности, а к разложению самой человеческой природы, обезличиванию, уничтожению.

«Когда человеческая личность ничего не хочет знать, кроме себя, она расплывается, допуская вторжение низших природных стихий, и сама исходит в этой стихии. Когда человек ничего не признает, кроме себя, он перестает ощущать себя, потому что для того, чтобы быть до конца индивидуальностью, нужно не только признавать другую человеческую личность и индивидуальность, нужно признать божественную личность. Это и дает ощущение человеческой индивидуальности, безграничное же самоутверждение, не желающее ничего знать над собой, которое оказалось пределом гуманистических путей, ведет к потере человека»⁴⁰.

Стремление к самодовлеющему индивидуализму приводит к потере индивидуальности, утверждению антииндивидуальности, и, следовательно, антигуманизма. Именно это, по мнению Бердяева, и происходит в Европе.

И далее. «В средние века, – писал Бердяев, – человек жил в корпорациях, в органическом целом, в котором не чувствовал себя изолированным атомом, а был органической частью целого, с которым он чувствовал связанную свою судьбу. Все это прекращается в последний период новой истории. Новый человек изолируется. Когда он превращается в оторванный атом, его охватывает чувство невыразимого ужаса, и он ищет возможности выхода путем соединения в коллективы, для того, чтобы преодолеть и прекратить свое одиночество и покинутость, которые грозят гибелью, духовным и материальным голодом. На этой почве, от этой атомизации и рождается процесс обращения к коллективизму, создание нового начала, в котором человек ищет исхода из своего одиночества»⁴¹.

В качестве примера критики современного индивидуализма небезынтересно проанализировать, каким образом видный английский политический философ Зигмунд Бауман рассматривает одну из популярных телепередач⁴². Речь идет об известной телепрограмме «Слабое звено», возникшей на рубеже XX и XXI веков в Великобритании, и вскоре за большие деньги перекупленной американцами, а затем и российским каналом «ОРТ». В телеигре «Слабое звено» во

⁴⁰ Бердяев Н.А. *Смысл истории М.*, 1990. С. 119.

⁴¹ Там же. С. 124.

⁴² Бауман З. *Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2002. С. XLIII.*

всеуслышание провозглашается то, на что раньше люди лишь намекали: команда необходима только как средство самопродвижения наиболее смекалистых игроков, и без этой функции она не имеет никакой ценности. Начинают игру шестеро участников; все они знают, что в конце останется только один, который и получит все деньги, заработанные в ходе игры «товарищами по команде», которые постепенно, один за другим, будут выбывать из игры, не получая никаких призов. После очередного раунда, в ходе которого каждый из участников индивидуально отвечает на определенные вопросы: «члены команды» исключают из дальнейшей игры одного из своих собратьев, признав его или ее «слабым звеном» на том основании, что он принес команде слишком мало денег, которые в итоге достанутся одному, неизвестному еще победителю. Каждому забаллотированному и выбывшему из игры предлагается публично признаться перед камерой, что какие его личные недостатки и слабые стороны: стали причиной неудачи. Открыто или завуалировано подтверждаются смысл и внутренняя справедливость разворачивающейся перед телезрителями истории: наш мир жесток, проигравший проигрывает потому, что сам напрашивался на неприятности, он один виноват в этом и не имеет права даже на сочувствие, не говоря уже о какой-либо компенсации в связи с постигшей его неудачей.

З.Бауман отмечает, что в гораздо большей степени, чем что-либо иное, это телевизионное шоу демонстрирует зрителям *используемость человека*. Нет незаменимых людей, никто не вправе претендовать на долю результата, достигнутого совместными усилиями, на том лишь основании, что когда-то, на каком-то этапе он способствовал его достижению, а тем более просто потому, что он был членом команды. Жизнь – это жестокая игра для жестоких людей. Каждый ее раунд начинается с нуля, прошлые заслуги не учитываются, а истинную цену человека показывает лишь результат последней дуэли. На любом этапе каждый играет только сам за себя, и чтобы пробиться в следующий тур, а тем более, победить, ему нужно сначала скооперироваться с другими, чтобы вытеснить стоящих на его пути, но лишь для того, чтобы в конце игры перехитрить и тех, с кем скооперировался. Качества, производящие благоприятное впечатление на зрителей и позволяющие пройти в следующие туры, могут быть самыми разными – от наглой самоуверенности до кроткой самоустраненности. Какими бы ни были плюсы и минусы победителей, история выживания вынужденно разворачивается по одному и тому же сценарию. В этой игре жалость и сострадание равносильны самоубийству. Если вы уступаете остальным в жесткости и отсутствии щепетильности, они вас прикончат – вне зависимости от того, будут ли при этом испытывать угрызения совести или нет. Всегда выживает сильнейший.

Дело же объясняется просто: участники телеигры вновь и вновь пересказывают истории жизни самих телезрителей. З.Бауман подчеркивает

⁴³ Бауман З.
*Индивидуализиро-
ванное общество. М.:
Логос, 2002.*

С. 111.

в этой связи: «Все мы сегодня индивидуалисты de jure. Однако это вовсе не означает, что мы являемся индивидуалистами de facto. Обычно по формуле “человек – хозяин своей судьбы” составляются рассказы о жизни, а сама эта жизнь проживается совсем не так»⁴³.

Как это ни парадоксально, пишет далее Бауман, но внутренний позыв личности распоряжаться своей судьбой по собственному усмотрению, подкрепленный давлением извне, может приводить к *уменьшению* зависимости судьбы человека от его воли. Поскольку обособленность есть враг общности, то эти позывы и это давление уведут мысли и поступки людей в сторону от коллективно устанавливаемых условий, определяющих цели и перспективы их индивидуальных решений и действий.

* * *

Важно помнить, что по каждом из названных «вечных» методологических вопросов, внутри каждой политико-философской традиции идут споры и дискуссии. Тем не менее, имея представления об основных методологических подходах, при рассмотрении политических концепций и ценностей, мы можем принудить каждое из мировоззрений обязательно «открыть свое лицо».