

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

11

2012

Индекс 70156

ISSN 0042-8744 Вопросы философии, 2012, № 11



«НАУКА»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

Контрольный
экземпляр



№ 11

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

2012

МОСКВА

*Журнал издается под руководством
Президиума Российской академии наук*

“НАУКА”

СОДЕРЖАНИЕ

Философия России первой половины XX века

- И.Ю. Алексеева – Научная философия как “культурная система” (О Владимире Николаевиче Ивановском и его идеях) 3
Т.Г. Щедрина – Владимир Ивановский и Густав Шпет: методологический проект “истории понятий” 10

Философия и общество

- Т.Ю. Сидорина – Welfare State как точка отсчета: место государства всеобщего благосостояния в социальной истории 19
А.В. Бузгалин, А.И. Колганов – “Капитал” XXI века: симулякр как объект анализа критического марксизма 31
О.В. Афанасьева – Открытое общество и его риски. Перечитывая Карла Поппера 43

Философия и культура

- Ю.Н. Гирин – Онтологизация знака в культуре авангарда 54
Е.В. Батаева – Фланерство и видеомания: современные и постмодерные визуальные практики 61
Л.П. Киященко – Метакультура как феномен постнеклассики (размышления о книге С.Е. Ячина “Состояние метакультуры”) 69

Философия и наука

- Г.Д. Левиц – Опыт, факт и эмпирическое знание 75
В.М. Розин – Понятия “предмет” и “объект” (методологический анализ) 85

Из истории отечественной философской мысли

Н.К. Бонеецкая – Д.С. Мережковский: герменевтика и экзегетика	97
В.К. Кантор – Переживая немецкую катастрофу: Степун и Тиллих	114
Переписка Федора Степуна и Пауля Тиллиха. Переводы В.К. Кантора и Б.Л. Хавкина, публикация и комментарии В.К. Кантора	121

История философии

Т.И. Ойзерман – Критические историко-философские заметки	136
М.А. Секацкая – Что мы знаем о сознании? Комментарий к полемике Д. Чалмерса и Д. Деннета	147

Из редакционной почты

Г.Н. Филонов – Герменевтический ресурс рефлексии в современном образовании	158
Р.Х. Симонян – Фактор объективных условий в переходе от социализма к капитализму	163

Научная жизнь

Р.А. Громов, А.В. Тихонов, С.П. Липовой – “Аристотелевские чтения”: продолжение философской традиции	173
--	-----

Критика и библиография

С.И. Можилин, А.Н. Неверов – Стиль мышления: проблема исторического единства научного знания. К 80-летию Владимира Петровича Зинченко	179
В.А. Сендеров – Р. Гальцева, И. Роднянская. Summa ideologiae: Торжество “ложного сознания” в новейшие времена	182
О будущем философских профессиональных журналов в европейском научном ландшафте ...	188
А.А. Тахо-Годи – 90 лет	190
Наши авторы	191

Председатель Международного редакционного совета –
Лекторский Владислав Александрович

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Э. Агацци (Италия), Ань Цинянь (Китай), А.А. Гусейнов (Россия),
В.П. Зинченко (Россия), А.Ф. Зотов (Россия), А.Н. Нысанбаев (Казахстан),
А.П. Огурцов (Россия), Т.И. Ойзерман (Россия), М.В. Попович (Украина),
В.Н. Садовский (Россия), В.С. Степин (Россия), Ю. Хабермас (Германия),
Р. Харре (Великобритания)

Главный редактор – Пружинин Борис Исаевич

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

П.П. Гайденов, А.А. Гусейнов, В.К. Кантор, В.А. Лекторский, В.Л. Макаров,
В.В. Миронов, Н.В. Мотрошилова, И.С. Разумовский (ответственный секретарь),
А.М. Руткевич, Ю.Н. Солонин, В.С. Степин,
Н.Н. Трубникова (заместитель главного редактора), Т.В. Черниговская
Сайт журнала – <http://www.vphil.ru>

Наши авторы

- АЛЕКСЕЕВА
Ирина Юрьевна
ЩЕДРИНА
Татьяна Геннадиевна
СИДОРINA
Татьяна Юрьевна
БУЗГАЛИН
Александр Владимирович
КОЛГАНОВ
Андрей Иванович
АФАНАСЬЕВА
Ольга Валентиновна
ГИРИН
Юрий Николаевич
БАТАЕВА
Екатерина Викторовна
КИЯЩЕНКО
Лариса Павловна
ЛЕВИН
Георгий Дмитриевич
РОЗИН
Вадим Маркович
БОНЕЦКАЯ
Наталья Константиновна
КАНТОР
Владимир Карлович
ОЙЗЕРМАН
Теодор Ильич
СЕКАЦКАЯ
Мария Александровна
- доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник
Института философии РАН
– доктор философских наук, доцент Московского педагогического
государственного университета
– доктор философских наук, профессор кафедры истории философии
факультета философии Государственного университета – Высшая
школа экономики
– доктор экономических наук, профессор экономического факультета
МГУ им. М.В. Ломоносова
– доктор экономических наук, ведущий научный сотрудник социоло-
гического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова
– кандидат политических наук, доцент кафедры интегрированных
коммуникаций НИУ ВШЭ
– кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Ин-
ститута мировой литературы РАН и Государственного института
искусствознания
– кандидат философских наук, доцент кафедры социологии Харьков-
ского гуманитарного университета “Народная украинская академия”
– доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института
философии РАН
– доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института
философии РАН
– доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник
Института философии РАН
– кандидат филологических наук
– доктор философских наук, профессор философского факультета
НИУ ВШЭ, член редколлегии журнала “Вопросы философии”
– академик РАН, член редколлегии журнала “Вопросы философии”
– кандидат философских наук, научный сотрудник философского
факультета Санкт-Петербургского государственного университета

CONTENTS

I.Yu. ALEKSEEVA. Philosophy of Science as "Cultural System" (On V.N. Ivanovski and his Ideas). T.G. SCHEDRINA. Vladimir Ivanovski and Gustav Shpet: Methodological Project of "History of Concepts". T.Yu. SIDORINA. Welfare State as Starting Point: the Place of Welfare State in the History of the World. A.V. BUZGALIN, A.I. KOLGANOV. "Capital" of the XXI century: Simulacra as the Object of Analysis of Critical Marxism. O.V. AFANASYEVA. Open Society and its Risks. Rereading of Karl Popper. Yu. N. GIRIN. Ontologisation of Sign in the Culture of Avant-garde. E.V. BATAEVA. Saunter and Videomania: Modernist and Postmodernist Visual Practices. L.P. KIYASCHENKO. Meta-Culture as Phenomenon of Post-Non-Classic. (Reflections on the Book of S.E. Yachin "The State of Meta-Culture"). G.D. LEVIN. Experience, Fact and Empirical Knowledge. V.M. ROZIN. The Concepts "Subject" and "Object" (Methodological Analysis). N.K. BONETSKAYA. D.S. Merezhkovsky: The Hermeneutics and Exegesis. V.K. KANTOR. Experiencing the German Catastrophe: Stepan and Tillich. CORRESPONDENCE of F. Stepan and P. Tillich. T. I. OYZERMAN. Critical Historical-Philosophical Notes. M.A. SEKATSKAYA. What do we Know about Consciousness? Commentary on Polemics of D. Chalmers and D. Dennet. LETTERS TO EDITORS. SCIENTIFIC LIFE. BOOK REVIEWS.

Сдано в набор 09.08.2012	Подписано к печати 11.10.2012	Формат 70 × 100 ^{1/16}
Офсетная печать	Усл.печ.л. 15.6	Усл.кр.-отт. 13.9 тыс.
	Тираж 877 экз.	Уч.-изд.л. 18.8
	Зак. 621	Бум.л. 6.0

Учредители: Российская академия наук, Президиум РАН

Издатель: Российская академия наук. Издательство "Наука", 117997 Москва, Профсоюзная ул., 90
Адрес редакции: 119049 Москва, ГСП-1, Маролевский пер., 26
Телефон 8 (499) 230-79-56
Оригинал-макет подготовлен АИЦ "Наука" РАН
Отпечатано в ИПП "Типография "Наука", 121099 Москва, Шубинский пер., 6

Открытое общество и его риски. Перечитывая Карла Поппера

О. В. АФАНАСЬЕВА

Являясь сторонником критического рационализма К. Поппера, автор критически рассматривает попперовскую философию открытого общества, выясняя, во-первых, концептуальные риски и противоречия, связанные с пропагандируемым Поппером методологическим индивидуализмом; во-вторых, риски социального развития, которые игнорируются попперовской философией открытого общества. Из уяснения рисков следует уточнение концепции человеческой, социальной, государственной открытости.

Author – the protagonist of Karl Popper's critical rationalism – considers critically Karl Popper's philosophy of open society. Subject of the article contains: 1) risks and contretemps of methodological individualism; 2) risks of social development ignored by Popper's philosophy of open society; 3) author's conception of human, social and governmental openness.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: социальная открытость, рационализм, метод воссоздания общест-венности, открытое государство

KEY WORDS: Social openness, rationalism, reconstruction society method, open state.

Идеи Карла Поппера буквально втягивают в дискуссию, которая своей широтой отве-чает масштабу мыслителя¹. Сегодня, на наш взгляд, есть все основания, для того чтобы продолжить диспут. Разве не определяется наше нынешнее существование кризисом от-крытого общества? А раз так, надо перечитать Поппера.

Каждый, кто прочёл “Открытое общество и его враги”, согласится, вероятно, с мне-нием о том, что из неё совсем немного можно узнать об открытом обществе. Если бы названия книг должны были точно соответствовать их предметному содержанию, то эту книгу следовало бы назвать “Враги открытого общества”. Ибо посвящена она борьбе с диктатурой Платона, Аристотеля, Гегеля и Маркса. Что же касается “открытого общест-ва”, то оно является, скорее, не предметом специального философского, правового или социологического рассмотрения, а символом веры, моральным выбором автора, соответ-ствующим его научному подходу к действительности и деятельности. Своё кредо Поп-пер формулирует именно в полемике, опровергая ряд фундаментальных догматических идей.

Отсутствие в книге "Открытое общество и его враги" развёрнутой теории открытого общества – это не упущение автора, а результат рационализма, с которым он подходит к обществознанию. Как методолог науки Поппер показывал несостоятельность широких обобщений относительно "законов социального развития" и "путей исторического прогресса". Поэтому он вовсе не собирался разрабатывать теорию открытого общества и не доказывал, что переход к открытому обществу закономерен и неизбежен. Он лишь констатировал, что с какого-то времени люди стали рассматривать социальные институты не как сакральные сущности, а как установления, которые создаются и изменяются самими людьми для устройства и совместной жизни. Поппер назвал *открытым* то общество, в котором люди могут мыслить и действовать, исходя из рационального взгляда на социальные институты.

Миссия общественных наук, с точки зрения Поппера, состоит в утверждении рационализма и применении научных методов к общественной жизни – в целях улучшения социальных институтов и минимизации человеческих страданий. Между тем в общественных науках в ходу не столько научные гипотезы, сколько рецепты человеческого счастья. Рассматривая самые известные из этих рецептов, Поппер показал, что они представляют собой не что иное, как новую мифологию. Рецепты счастья таят в себе угрозу человеческой свободе: идеальное государство Платона увековечивает рабство, абсолютистская апологетика Гегеля провозглашает мистический "тоталитаризм" национального государства, антигосударственный коммунизм Маркса ведёт к тотальному огосударствлению общества и диктатуре коммунистов.

Мифы обществознания Поппер объясняет отходом от рационализма. Наука развивается и обеспечивает человечество приростом знаний постольку, поскольку в науке применяются рациональные правила познания действительности: наблюдение, фиксация данных, эксперимент, формулирование гипотез, рациональная критика. Сила социальных пристрастий и соблазны мессианства в науках об обществе делают особенно актуальным соблюдение общенаучных методов и процедур. Однако, как показывает Поппер, вместо общенаучных рациональных методов в обществознании доминирует особый, идущий от Платона и Аристотеля, метод интеллектуального постижения "сущностей" явлений. Культивирование этого метода ведёт к расширенному производству фикций, вырождению учёной дискуссии в схоластические словопрения и безответственную софистику и одновременно поощряет мессианские амбиции мудрецов-оракулов.

Учения Платона, Гегеля и Маркса были великими мифами, так как объясняли смысл и законы истории человечества. Поппер назвал эти и подобные им интеллектуальные притязания *историцизмом*. Как представляется, здесь Поппер ввёл излишний термин. Открытие "железных законов" социальной эволюции и описание истории как целенаправленного процесса есть частный случай восходящего к Платону и Аристотелю *эссенциализма*. Назвав же этот частный случай историцизмом, Поппер был вынужден объяснять, что не имеет в виду вообще все поиски и интерпретации исторических регулярностей, не говоря уже об изучении исторических фактов. Автору "Открытого общества" пришлось также оговариваться, что Аристотель, являясь вдохновителем историцизма, сам историцистом не был. Читателям же приходится постоянно прилагать специальные усилия, чтобы не путать историцизм, историзм и исторический метод. Эссенциализм в обществознании ведёт к увлечённому толкованию и прорицанию самых разных социальных сущностей – этносов, рас, государств, наций, классов, элит, культур, цивилизаций. С точки зрения Поппера, толкующее обо всех этих сущностях обществознание представляет собой театр теней – теней племенного прошлого, в которые пытаются вдохнуть жизнь творцы новых мифов. Прав ли Поппер?

В поисках метода

Поппер прав в том, что любой коллектив состоит из индивидов и не существует вне их, а, следовательно, неправилен социологический *коллективизм*, рассматривающий социальные структуры как саморазвивающиеся сущности, а индивидов – как производное

от социальных структур. Он тем более прав, поскольку перечисленные выше группы являются даже не конкретными коллективами, бытие которых непосредственно, постоянно, тотально ощущается включёнными в них индивидами, но коллективами абстрактными, воображаемыми. Поэтому групповая включенность индивидов уже далеко не безусловна, выбор и деятельность индивидов в таком социальном контексте во всё большей степени приобретают автономный характер.

Исходя из этого, Поппер предлагает обществоведам взять на вооружение противоположный методологический принцип – *индивидуализм*. Без такой перезагрузки обществоведению грозит общая неадекватность. К примеру, даже такой выдающийся социолог как Э. Дюркгейм “так никогда и не избавился от догматической веры в то, что общество следует анализировать в терминах реальных социальных групп”. При этом Поппер накрепко связывает индивидуализм с рационализмом и гуманизмом. По большому счёту индивидуализм и гуманизм для него синонимичны. Открытое общество – это человечество, в котором индивидуализм наступает и вытесняет коллективизм. Поппер не утверждает, что такой разворот человеческой истории неизбежен и окончателен, он лишь призывает сторонников разума и свободы способствовать утверждению индивидуализма в общественной жизни и общественных науках, ибо утверждение индивидуализма – залог победы гуманизма. Попробуем разобраться с аргументацией Поппера и определить собственную позицию.

Автор “Открытого общества” настаивает на недопустимости смешения понятий индивидуализма и эгоизма, ибо именно в таком смешении коренятся предубеждения против индивидуализма. Поппер предлагает выдерживать логические оппозиции: а) индивидуализм – коллективизм; б) эгоизм – альтруизм. Индивидуализм вполне может быть альтруистическим. Образец альтруистического индивидуализма дан жизненным подвигом Христа. Поппер указывает и на вполне человеческий пример Сократа, наследию которого он придаёт особое значение.

Речь идёт об убеждении, согласно которому нет ничего важнее в нашей жизни, чем другой индивидуальный человек, о призыве к людям уважать друг друга и самих себя, о критицизме, который, согласно Сократу, составляет подлинный дух науки и демократии, о непрерывной борьбе против самоудовлетворенности и самодовольства. “Поговорка Сократа “заботьтесь о своей душе” включает в себе в основном призыв к интеллектуальной честности, так же, как его другая поговорка “познай самого себя” – это напоминание о наших интеллектуальных ограниченностях. Именно эти ограниченности, настаивал Сократ, и являются по-настоящему существенными. И в демократии, и в демократических деятелях он критиковал прежде всего недостаточное осознание своих ограниченностей” [Поппер 1992 I, 237]. Сократовский урок самопознания, рациональной критики и личной ответственности Поппер называет “индивидуалистической теорией моральной самодостаточности добродетельного человека” [Поппер 1992 I, 373] и приводит в качестве аргумента в своей агитации за моральный, интеллектуальный и методологический индивидуализм.

Да, пожалуй, индивидуализм, скрещенный с альтруизмом и понимаемый как соединение личной свободы с личной ответственностью, является верным моральным принципом. Однако ведь и коллективизм можно скрещивать с личной свободой, понимать как равенство и братство, именовать новым и гуманистическим. Заметим, что, формулируя свою гуманистическую программу понимания и преобразования человеческой жизнедеятельности, Поппер обогащает категорию индивидуализма характеристиками, которые принято считать коллективистскими, социальными. Схожим образом, исходя из противоположной позиции, социалисты нетоталитарного толка интерпретируют коллективизм в либеральном, правовом, личностном духе. Похоже, что центробежные устремления свести гуманизм либо к индивидуализму, либо к коллективизму, оборачиваются в ходе дискуссии центростремительным движением.

Если, как неоднократно указывает Поппер, личная свобода должна быть ограничена свободой другого, то есть правом, а также и сознанием личной ответственности, уважением к другим, признанием необходимости эгалитарной справедливости и гуманистической взаимопомощи, то какой же тогда смысл в подчёркивании самодостаточности индиви-

дуализма? Ведь если правильным выбором является индивидуализм ограниченный, то индивидуализм ничем не ограниченный, самодостаточный – это неправильный выбор. Думается, прав не Поппер, а Сократ, толковавший о том, что именно *ограниченности* существенны.

Показательно, что, толкуя о принципах свободы, демократии и рационализма, Поппер упоминает и об известных парадоксах, которые показывают возможность нигилистского превращения этих принципов в отрицание свободы, демократии и разумного понимания. Нигилизму и софистике противостоит сократовская традиция, следуя которой мы можем использовать подобные парадоксы для выяснения пределов своих категорий, не отказываясь от принципов. Поппер, однако, не упоминает ни о каком парадоксе индивидуализма, не выясняет присущих индивидуализму ограниченностей. Сделаем это за него.

Категория индивидуализма может быть истолкована и применяется в трёх смыслах. Во-первых, индивидуализм (понятие которого, как справедливо указывал Поппер, не следует смешивать с понятием эгоизма) описывает образ жизни: раньше в жизни людей было больше коллективизма, теперь стало больше индивидуализма. Во-вторых, индивидуализм обозначает принцип обществознания: индивиды образуют социум, а не наоборот, – бытие индивидов безусловно, бытие социума условно. В-третьих, индивидуализм подчёркивает жизненную ценность: каждый человеческий индивид есть личность, претендующая на то, чтобы сама по себе быть целью. Таким образом, категория индивидуализма используется обществоведами в описательном, методологическом и ценностном смыслах. В этих смысловых контекстах и следует определить ограниченности указанной категории.

Нарастание индивидуализма в человеческой жизни является устойчивой тенденцией, которая описана в разных аспектах многими интеллектуалами. По определению Поппера, общество становится всё более абстрактным. “Полностью абстрактное общество” – это идеальный тип: воображаемое общество, в котором люди практически никогда не встречаются лицом к лицу. Современное общество во многих отношениях напоминает такое совершенно абстрактное общество, но, конечно, не полностью совпадает с идеальным типом: люди ещё соединены множеством конкретных социальных связей и к тому же, тяготясь анонимностью, стараются как-то компенсировать дефицит коллективности.

Итак, мы живём, по определению Поппера, в частично абстрактном обществе. Отсюда следует, что индивидуализм не охватывает, не в состоянии описать полноту человеческого бытия и сознания. Абстрактность социальных связей не стала пока тотальным социальным фактом. А раз так, то, по меньшей мере, поспешным представляется мнение Поппера о том, что дюркгеймовское понимание социальной действительности уже не адекватно. Тем более что теория Дюркгейма как раз описывает переход человечества к качественно новому типу солидарности более индивидуализированных людей. Требование Поппера описывать социальные связи именно и только как абстрактные не соответствует эмпирическим данным о наблюдаемом объекте – современном обществе. Заметим и то, что попперовское понимание связей обмена и кооперации как исключительно абстрактных [Поппер 1992 I, 220] никак нельзя признать адекватным.

Поппер признаёт социальную природу институтов и самого человеческого разума. То есть он не оспаривает истинность представления о человеке как существе общественном (хотя ни разу не цитирует аристотелевского постулата, вероятно, из-за своей нелюбви к эссенциализму). При этом Поппер уточняет, в каком смысле мы обязаны нашим разумом обществу: “разумом мы обязаны определенным конкретным индивидам, многие из которых, возможно, нам не неизвестны, и нашему интеллектуальному взаимодействию с ними. Поэтому, говоря о “социальной” теории разума (или научном методе) я имею в виду, если быть более корректным, теорию интерперсональную, или межличностную, но ни в коем случае не коллективистскую” [Поппер 1992 I, 261]. Достаточно ли этого уточнения, чтобы редуцировать общество к индивидам и утвердить методологический монизм в обществознании?

Существование вида *homo sapiens* неразрывно связано с табу на инцест, связями родства и межродовым обменом. Эти социальные структуры детерминировали человеческие представления, категории человеческого разума². У нас нет данных об изобретении и

распространении этих структур, наоборот, мы знаем, что они изначально присущи человечеству, и нам не известна ни одна человеческая культура, которая не была бы основана на этих социальных структурах. Таким образом, указанные социальные структуры и представления имеют не локальный, но всеобщий характер. Следовательно, мнение о том, что все социальные институты и представления являются результатом взаимодействия определённых конкретных индивидов, не имеет под собой достаточных оснований.

Сегодня, в виду "мягкости", изменчивости, оспоримого статуса всех институтов и категорий, интерперсональная концепция воспроизводства выглядит более убедительно. Однако в интеллектуальном взаимодействии мы используем универсальные категории, без чего было бы невозможно то "рациональное единство человечества", на которое указывал Поппер. Глобальный характер интеллектуальных обменов только актуализирует универсальность категорий человеческого разума. Стало быть, мы являемся носителями всеобщего, постольку поскольку мыслим посредством универсальных представлений, и одновременно являемся субъектами всеобщего, постольку поскольку участвуем в переосмыслении этих представлений.

Таким образом, у нас нет оснований сводить наше понимание человечества к коллективизму, рассматривающему в качестве настоящей реальности коллективы, либо к индивидуализму, рассматривающему в качестве единственной реальности индивидов. Наличие в каждом человеческом индивиде человеческой всеобщности есть *основополагающая реальность*, позволяющая нам *общаться* и основывать свой гуманизм, если мы выбираем гуманизм. Отсюда следует, что мы не можем найти адекватный метод для обществознания в монистическом выборе между заповедным коллективизмом и прогрессивным индивидуализмом.

Общественно-научный метод, адекватный постигаемому предмету, есть метод *воссоздания общественности (публичности, политичности)*. Это по определению *диалогичный метод*, предполагающий воспроизводство противоречивого единства индивидуального и всеобщего в человеческой жизнедеятельности. Вызов действительности, всегда озадачивающий человеческий разум, состоит в поиске, нащупывании, нахождении, сохранении, переоценке, преобразовании конкретной *общественной нормы*.

Теперь рассмотрим индивидуализм как ценностную категорию, обозначающую приоритетное значение человеческой личности. Ценность бытия и сознания каждого человека не может быть поставлена под сомнение. Однако такая ценность не должна рассматриваться как абсолютная. Утверждая ценность бытия и сознания отдельного человека, не должно игнорировать ценности бытия и сознания других людей. На этом основана моральная заповедь гуманизма: возлюби другого, как себя. Без морали человечество перестаёт быть человечеством, однако люди часто нарушают моральные заповеди. Поэтому индивидуализм должен быть ограничен не только моралью, но и правом. Личная свобода, неприкосновенность, безопасность даже право на жизнь каждого ограничены свободой, неприкосновенностью, безопасностью и правом на жизнь других людей.

Индивидуализм в качестве жизнеустроительного принципа и основанная на этом принципе идеология либерализма имеют историческое значение и заслуги, состоящие в борьбе против рабства, сословного строя и тоталитаризма, расовой, этнической, религиозной и иной ксенофобии, за верховенство права, за утверждение ценностей и гарантий личной свободы. Это, однако, не означает, что индивидуализм в качестве жизнеустроительного принципа самодостаточен. А потому абсолютизация этого по определению не абсолютного, частичного, но претендующего на монизм принципа вредна и опасна. Тот факт, что индивидуализм в определённой ситуации был прогрессивным лозунгом гуманистического движения, совсем не гарантирует нас от того, что в другой ситуации этот лозунг не уведёт нас далеко от гуманистических целей.

Не приходится сомневаться в том, что человеческий эгоизм разрушителен для человечества. Конечно, эгоизм как понятие не тождествен понятию индивидуализма. Однако отвлекаясь на секунду от абстрактных понятий и обратимся к жизненному опыту. Разве не ясно, что наблюдаемое в последних поколениях ослабление коллективизма и экспансия индивидуалистического образа жизни дают эгоизму если и не дополнительные основания,

то уж точно дополнительные возможности для распространения, обретения легитимности, популярности, заразительности и общего влияния на людей?

Зададим следующий вопрос: обузданию либо экспансии эгоизма способствует ли сегодня идейная борьба против коллективизма за индивидуализм? Опять же из жизненного опыта мы знаем, что такая борьба, не оставляя сферы высоких идей, перешла в сферы популярного искусства, потребительской рекламы, массовой и клубной коммуникации, что она давно стала идеологическим, имиджевым, психологическим мейнстримом, который питается и классовыми интересами, и групповыми (сетевыми) пристрастиями, и установками массового потребления. В этом хоре мало людей, готовых размышлять над своими ограниченностями, но много ниспровергателей внешних границ. Аудитория же у них явно шире, чем у Сократа и Поппера. Идея утверждения своей индивидуальности овладела массами. Восстание масс под лозунгом индивидуализма, понимаемым в массе как свобода самовыражения и потребления – не это ли главная сегодняшняя опасность?

В борьбе индивидов за самовыражение и потребление побеждают сильнее – крутые, говоря сегодняшним языком ожившей архаики. Мы уже знаем, чем оборачиваются лозунги самого последовательного либерализма, популяризатором которых был коллега Поппера Фридрих фон Хайек³. (В скобках заметим, что более последовательный либерал Хайек не принимал попперовский подход “социальной инженерии”, а Поппер не вполне соглашался с хайековской критикой “сциентизма”). Неолиберальный эксперимент дал преимущественно плохие результаты, а в тех странах, где радикальная либерализация экономики соединилась с отсутствием и слабостью институтов открытого государства: последствия оказались катастрофическими.

Особо опасен неограниченный, да ещё и массовый, индивидуализм в интеллектуальной сфере – там, где он непосредственно имеет дело со всеобщим, то есть с категориями человеческого разума. Интеллектуальная распутица постмодернизма, сменившая “железные законы” истории, напоминает сермяжную правду о том, что хрен редьки не слаще. Не случайно Поппер, защитив открытое общество от великих историков, в конце книги вынужден был защищать его от новой напасти – релятивизма, распространяемого новейшей породой оракулов. Поппер терпеливо разъясняет, что критический рационализм отличается от релятивизма тем, что проверяет и отбраковывает гипотезы, а не толкует об относительности истины. Наука жива и плодотворна постольку, поскольку индивидуальный гений в ней ограничен рациональной критикой, которая позволяет сравнивать предлагаемые варианты решений, проверять получаемые результаты и отказываться от неверных теорий.

Другими словами, наука жива и плодотворна постольку, поскольку она является институциональным воплощением открытости человеческого познания. *Институционализация открытости* в науке состоит в соблюдении правил: *подотчётности* (научные гипотезы должны согласовываться с проверяемыми опытными данными), *прозрачности* (гипотезы должны быть изложены доступным для других языком), *публичной дискуссии* (никто не может быть сам себе судьёй, не прошедшее процедуру диспута и публичной защиты мнение не имеет статуса научной гипотезы). Как видим, правила функционирования науки воспроизводят принцип общественности. Именно *социальный капитал* науки является залогом научного прогресса. Даже удивительно, что, толкуя о том же, Поппер всё же настаивал на интеллектуальном и моральном принципе индивидуализма. Остаётся зафиксировать наше несогласие и определить собственную принципиальную позицию: человечность есть общественность.

Поппера можно понять: он защищал свободу личности от тоталитарной угрозы. Свободу защищали философы разных взглядов: от Карла Ясперса до Антонио Грамши, от Фридриха фон Хайека до Карла Поппера, от Дьёрдя Лукача до Ханны Арентс. Поппер посвятил общему делу книгу “Открытое общество и его враги”, которую назвал своим вкладом в боевые действия. Раскрывая идейные корни тоталитаризма, он выбрал и отстаивал противоположный – индивидуалистический – принцип, хотя и выступал при этом против теоретического радикализма, а индивидуализм понимал, прежде всего как личную ответственность.

Сделав принцип индивидуализма своим боевым лозунгом, Поппер не подвергал его историческому и социологическому тестированию, а лишь утверждал, что индивидуализм может и должен быть гуманистическим. В результате он видел в человеческом индивидуализме лишь цель, но отнюдь не проблему. Справедливо упрекая общественное знание за склонность к метафизике, Поппер сам очертил совершенно метафизическую схему истории человечества. На племенной стадии истории царит коллективизм, а с появлением демократии в Древней Греции начинается длящийся по сию пору переход к открытому обществу — в царство индивидуальной свободы. Таким образом, столкновение индивидуализма и коллективизма, а также противоборство социальной открытости и закрытости, выступали в его теоретической картине не имманентными противоречиями человеческой жизнедеятельности, но лишь антагонизмом переходного периода — вот победим ветхозаветный коллективизм, и антагонизм исчезнет.

В общем, на войне как на войне. Поппер и тоталитаризм рассматривает всего лишь как рецидив племенного коллективизма. А открытое общество представляется ему хрупким ростком, устремлённым в будущее. Хотя ростку двадцать пять столетий, и это, казалось бы, достаточный срок, чтобы начать его рассматривать всерьёз, то есть анализировать как социальную реальность. Но Поппер, как уже говорилось, этого не делает, он лишь защищает открытое общество от его врагов. Извинить это можно только войной: когда Отечество в опасности, его нужно, не сомневаясь и не критикуя, защитить. Сегодня нас такой подход, конечно, не может устроить. Попробуем выстроить свою гипотезу возможного понимания открытости — человеческой, социальной, государственной.

Рационализм и открытое государство

Открытость — важнейшая характеристика *homo sapiens*, детерминированная природой человеческого разума. Нам почти ничего не известно о происхождении разума, однако современная когнитивная наука в состоянии дать общее представление о его функционировании. Человеческое мышление основано на распознавании *паттернов* — синтезированных в нейронных сетях мозга формообразований, которые запечатлевают следы поступающей информации, являясь одновременно нейронными *следами* и информационными *образцами*. Поступающая в человеческий мозг информация распознаётся посредством подгонки под имеющийся набор паттернов. Человек мгновенно узнаёт то, что соответствует образцам, и склонен «узнавать» те же образцы даже в той информации, которая к ним не имеет отношения; то, что не соответствует усвоенным образцам, человек воспринимает плохо.

Таким образом, человек «фотографирует», отражает информацию, но в то же время конструирует мир посредством своих представлений, и изменяет мир собственными, исходящими из имеющихся представлений, действиями. Люди делают это и могут делать только *сообщая*, общаясь друг с другом посредством речи. Чем богаче их система классификации информации, тем шире спектр типовых решений, которые могут быть ими приняты. Отсюда следует старый как человеческий мир вывод, который люди усваивают снова и снова, а многие не усваивают никогда. Усложнение *культуры* — системы представлений и институтов — ведёт к возрастанию социальной разногласности и противоречивости, но именно это усложнение с разногласностью снижает риски при принятии *общественных* решений. Успокаивающая простота представлений и институтов, наоборот, сокращает общение и сужает набор типовых реакций, вследствие чего возрастает риск неадекватности принимаемых решений. Культура общества — аккумулятор социальной сложности, и чем лучше она справляется с этой ролью, тем выше приспособляемость общества и устойчивость его развития.

С учётом сказанного ясно, что человечество вообще и любая человеческая культура в частности — это по определению открытое общество. То есть «рациональное единство человечества» является видовой характеристикой человека разумного (в противном случае, откуда бы ему взяться?), а вовсе не изобретением и монополией той продвинутой части человечества, которая устами Поппера назвала себя «открытым обществом».

В то же время человеческие культуры могут сильно отличаться по степени динамичности и по результатам их эволюции. Далеко не все человеческие культуры готовы к устойчивому развитию, то есть к развитию, поддерживаемому в условиях внутренней неоднородности, внешней конкуренции, общей изменчивости. Решающим фактором готовности/неготовности к устойчивому развитию, как показывает опыт, является открытость/закрытость соответствующей культуры.

Культурная открытость имеет определённое институциональное выражение. Первичные институты человеческой культуры – табу на инцест и обменные связи-своих родов – являются первичными институтами социальной открытости. Реформирование институтов открытости, отвечая на вызовы эволюции *homo sapiens*, выступает фактором усложнения локальных культур и всеобщей культуры человечества. Институциональный исторический анализ позволяет нам зафиксировать несколько фундаментальных инноваций – институционализаций нового качества социальной открытости.

Утверждение основ цивилизации связано с невиданной и непредставимой ранее открытостью: межплеменным смешением людей и формированием синтезированных сообществ в городах, возникновением системы общественного разделения труда, изобретением письменности и взрывным развитием культуры. Мнение Поппера о том, что племенная эпоха закончилась с появлением древнегреческих полисов, не соответствует общеизвестным фактам: даже из школьных учебников истории можно узнать, что к тому времени, когда в Афинах победила демократия, цивилизованный Древний мир достиг уже вполне почтенного возраста – никак не меньше двух с половиной тысяч лет. Так что Поппер проигнорировал первую половину, если не больше половины, истории человеческой цивилизации. Это тем более поразительно, что философ “открытого общества” понимал последнее как эру индивидуализма, а такая эра началась, конечно, не с Перикла, но с разложения первобытного коллективизма и возникновения частной собственности и государства в древних очагах цивилизации. Вопрос о связи человеческого индивидуализма, классовой борьбы, государства и открытости имеет фундаментальное значение.

Археологические данные свидетельствуют о том, что такие основы цивилизации как ирригация, разделение труда, частные хозяйства, храмовая бухгалтерия и письменность возникли в конкурирующих общинах Междуречья ещё до появления государства в виде иерархической военно-бюрократической организации власти, возвысившейся над обществом. Смешивание и концентрация населения в центрах развитого земледелия, ремесла и культуры вели к росту индивидуализма, невиданной имущественной дифференциации, расколу племенной общности на противоборствующие классы и ожесточённым соседским войнам общин за землю. То есть скачок культурной открытости сопровождался системным социальным кризисом.

Генезис государства адекватно описывается известной формулой “война всех против всех” и теорией “стационарного бандита”. Над-общинные государства, которые, как правило, возникали в результате нашествия кочевых племён и были ксенократиями, закрепляли разделение труда, строгую сословную иерархию и монополию сакральной власти над обществом. Создав профессиональную бюрократию и поддерживая порядок на основе разделения труда, закрытые иерархические государства Древнего мира могли концентрировать огромные людские и материальные ресурсы, но неизменно обнаруживали низкую способность к инновациям и развитию. Их жизненные циклы подчинялись популяционным законам биоты: людское благополучие вело к перенаселению, которое оборачивалось эко-социальной катастрофой⁴.

История Древнего мира наглядно показывает риски социального развития, которые актуальны всегда. Возрастающая в условиях разделения труда и культурных разрывов индивидуализация ведёт к усилению людской розни и социальным расколам. Человеческая рознь и борьба классов, как верно отмечал Дж. Мэдисон, являются постоянными источниками смуты, которая грозит любому государству. В условиях структурного кризиса и нарастания хаоса люди ищут стабильности и порядка. Любой государственный порядок иерархичен, однако иерархия и авторитет у государства могут быть разными. Риск государственной иерархии состоит в том, что облечённые властью люди, стремясь закре-

пить своё господство, монополизируют власть и делают государство всё более закрытым. А закрытые государства гибнут.

Фундаментальные инновации, создавшие основы *открытого государства*, произошли в середине I тысячелетия до н.э. в Древней Греции и в Китае. В условиях войн и конкуренции государств-соседей, национально-культурного подъёма и острой социальной борьбы в этих регионах Древнего мира были сформированы самобытные политические институты, отличавшиеся большей степенью открытости. Примечательно сходство институциональных эффектов в столь разных культурах: формирование *бессловных* государств, отсутствие монополии религиозной власти жрецов, посюсторонность, то есть *социальное* основание, авторитета государственной власти и акцентирующие социальную *ответственность* правящих идеологий. Существенны и различия. В Китае была создана внесловная бюрократия, приверженная заветам поддержания *социальной гармонии*. В Древней Греции возникли общинные государства, социальный авторитет которых зиждился на идее *гражданского союза*. Вследствие указанных инноваций оба региона стали ареалами поступательного развития цивилизации.

Новое понимание, нормы и структуры социальной открытости создала европейская цивилизация, перейдя тем самым от своего "Средневековья" к "Новому времени". Идейным основанием этого перехода стал ренессансный и христианский гуманизм, провозгласивший обеспечение "естественных прав" человека на свободу, личную неприкосновенность и частную собственность целью государства. Главными же институциональными инновациями стали конституционное разделение властей и представительство. Историческое значение институционализации Нового времени состоит в том, что она создала *демократическую республику* как форму государства, адекватную задачам устойчивого развития больших наций. В результате "демократия" в развитых странах стала именно тем, чем считал её Поппер: институционально гарантированной возможностью граждан обсуждать политику правительства, мирно отстранять непопулярное правительство от власти и выбирать новое.

Сегодняшний кризис открытого общества, связанный с переходом человечества к жизни в условиях цивилизации глобального города, показывает, что хаос всегда с нами. Тем актуальнее обсуждение проблем и способов обеспечения нового цивилизованного качества социальной открытости, в том числе и особенно – нового качества *открытого государства*. Проблемы и задачи "постсовременной" институционализации открытости представляют особый интерес, но их рассмотрение выходит за рамки этой статьи.

Анализ исторического опыта позволяет нам лучше понять метод актуальных институциональных изменений. Проясняя этот метод, мы снова вступаем в дискуссию с Карлом Поппером. Интересно, что аналогия между платонизмом и современным тоталитаризмом подвела Поппера к признанию того важного обстоятельства, что сила и древних, и новых тоталитарных движений основана на том, что они пытаются ответить на реальную потребность людей в социальном единении, коллективизме. Эта потребность носит не случайный, но экзистенциальный характер, ибо "биологическое устройство людей изменилось незначительно". (Очень характерная фраза, – для Поппера коллективизм – это биология; другими словами, любой человеческий коллектив – это стадо либо попытка вернуться к стадному образу жизни.) Заметим, что Поппер говорит не о фундаментальной проблеме человеческой розни, но лишь о психологическом "напряжении", то есть о чём-то вроде ностальгии, которая может вести к депрессии и фрустрациям в виде попыток вновь обрести утраченное племенное единство.

Как бы то ни было, есть проблема. Решать её следует институциональным обустройством человеческой жизнедеятельности. Но, как мы уже знаем, Поппер предлагает осмысливать и строить социальные институты, исходя из принципа индивидуализма. (В целях объективности напомним, что такой принцип для Поппера предполагал обращение к каждому индивиду с христианской проповедью и сократовскими вопросами-советами.) Уместно спросить: как индивидуалистические институты соотносятся с потребностью в социальной солидарности? Это логический тупик, и чем последовательнее проводится такая тупиковая стратегия, тем скорее она приводит в тупик социальный. Об этом знает

большинство жителей России, поскольку мы пережили как раз такую эпоху реформ и теперь живём в стране победившего индивидуализма.

Иной метод можно вывести из анализа успешных институциональных инноваций. Оставшиеся в истории в качестве культурных образцов великие реформы Хаммурапи (опубликование законов и акции "справедливости"), Цзы Чаня (опубликование законов; ликвидация аристократических привилегий; замена удельных владок чиновниками, назначаемыми по заслугам), Солона, Клисфена, Сервия Туллия (опубликование законов; восстановление "справедливости"; обеспечение гражданского участия) основаны на принципе *воссоздания общественной природы* государства.

Общественная жизнь, культура общественности по определению означают и предполагают человеческую открытость, культуру открытости. Эту исконную внутреннюю связь социального бытия с открытостью хорошо выражает латинская словоформа "публичность". Вот почему всякий раз, когда люди сталкиваются с системным кризисом своего общественного существования, они ищут, обсуждают, испытывают новые формы социальной и политической открытости.

Книга Карла Поппера в защиту открытого общества пробуждает умы не только аргументированной критикой великих авторитетов, но также и великой конструктивной идеей, которая определена им как "социальная инженерия частных решений" ("the piecemeal social engineering"). Имеется в виду рациональный подход к пониманию и преобразованию общественной жизни, предполагающий оценку практической необходимости, планирование, публичное обсуждение и осмотнительное проведение институциональных реформ. Другими словами, Поппер рекомендует последовательно проводить рационализм в общественном знании и политике и делать социальный мир более рациональным, поддающимся контролю со стороны разума.

Поппер не просто даёт общую рекомендацию, но и раскрывает технологию её реализации. Эта технология состоит в *институционализации рационального метода*. Рационализм предполагает исследование фактов и критику представлений. Научное познание существует в силу институционального закрепления общеобязательных правил исследования, опытной проверки, критики гипотез – то есть подотчётности, прозрачности и публичной дискуссии. Разумное управление социальными рисками в целях устойчивого развития предполагает утверждение и поддержание институтов открытого государства, то есть государства, которое основывает свой авторитет на открытости и подотчётности государственной власти гражданам.

ЛИТЕРАТУРА

- Hacohen 2002 – *Malachi Haim Hacohen*. Karl Popper – The Formative Years, 1902–1945. Politics and Philosophy in Interwar Vienna. Cambridge University Press, 2002.
- Афанасьева 2012 – *Афанасьева О.В.* Закрытое государство и тупики цивилизации. Институциональный исторический анализ // *Общественные науки и современность*. 2012. № 4.
- Баженов 2002 – *Баженов Л. Б.* Размышления при чтении Поппера // *Вопросы философии*. 2002. № 4. С. 159–169.
- Грязнов 1982 – *Грязнов Б. С.* Логика, рациональность, творчество. М., 1982.
- Джеймонат 1983 – *Джеймонат Л.* О философии Поппера: критические заметки // *Вопросы философии*. 1983. № 8. С. 147–155.
- Дюркгейм 1996 – *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. М., 1996.
- Журавлев 2008 – *Журавлев И. В.* Теория эмерджентной эволюции и эволюционная эпистемология Карла Поппера // *Поппер К.* Знание и психофизическая проблема: В защиту взаимодействия. М., 2008. С. 217–237.
- Качоха 2002 – *Качоха В.К.* Поппер: альтернатива обществу будущего // *Вопросы философии*. 2002. № 6. С. 48–59.
- Леви-Стросс 2001 – *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 2001.
- Лекторский 1995 – *Лекторский В.А.* Рациональность, критицизм и принципы либерализма (взаимосвязь социальной философии и эпистемологии Поппера) // *Вопросы философии*. 1995. № 10. С. 27–36.

- Мосс 1996 – Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996.
- Натурно 1995 – Натурно М. Критика К. Поппером научного социализма, или Р. Карнап и его сотрудники // Вопросы философии. 1995. № 12. С. 70–87.
- Норт 2010 – Норт Д. Понимание процесса экономических изменений. М., 2010.
- Овчинников 1992 (а) – Овчинников Н.Ф. Карл Поппер – наш современник, философ XX века // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 40–48.
- Овчинников 1995 (б) – Овчинников Н.Ф. Об интеллектуальной биографии Поппера // Вопросы философии. 1995. № 12. С. 35–38.
- Поппер 1992 – Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1–2.
- Розов 1995 – Розов Н.С. Возможность теоретической истории: ответ на вызов Карла Поппера // Вопросы философии. 1995. № 12. С. 55–69.
- Садовский 1995 (а) – Садовский В.Н. Карл Поппер, Гегелевская диалектика и формальная логика // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 139–147.
- Садовский 1995 (б) – Садовский В.Н. О Карле Поппере и судьбе его учения в России // Вопросы философии. 1995. № 10. С. 14–26.
- Садовский 2002 (в) – Садовский В.Н. Карл Поппер и Россия. М., 2002.
- Смирнов 1995 – Смирнов В.А. К. Поппер прав: диалектическая логика невозможна // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 148–151.
- Сорина 1995 – Сорина Г.В. Философская позиция Карла Поппера в контексте проблем психологизма и антипсихологизма в культуре // Вопросы философии. 1995. № 10. С. 57–66.
- Хайек 1992 (а) – Хайек Ф.А. фон. Дорога к рабству. М., 1992.
- Хайек 1992 (б) – Хайек Ф.А. фон. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М., 1992.
- Хайек 2000 (в) – Хайек Ф.А. фон. Индивидуализм и экономический порядок. М., 2000.
- Чайковский 1995 – Чайковский Ю.В. Об эволюционных взглядах Карла Поппера // Вопросы философии. 1995. № 12. С. 50–54.
- Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. Карл Поппер и его критики 2006 – Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. Карл Поппер и его критики. Сб. ст. М., 2006.
- Эдмондс, Айдиноу 2004 – Эдмондс Д., Айдиноу Дж. Кочерга Витгенштейна. История десяти-минутного спора между двумя великими философами. М., 2004.
- Юлина 1995 – Юлина Н.С. Философия Карла Поппера: мир предрасположенностей и активность самости // Вопросы философии. 1995. № 10. С. 45–56.

Примечания

¹ См. наш список литературы.

² Структуралистскую концепцию человеческих идей как “коллективных репрезентаций” см.: Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М., 1996; Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М. 1996; Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 2001. О диалектическом взаимодействии социальных структур и представлений см.: Норт Д. Понимание процесса экономических изменений. М., 2010.

³ См.: Хайек Ф.А. фон. Дорога к рабству. М., 1992; Он же. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М., 1992; Он же. Индивидуализм и экономический порядок. М., 2000.

⁴ См.: Афанасьева О.В. Закрытое государство и тупики цивилизации. Институциональный исторический анализ // Общественные науки и современность. 2012. № 4.