

ПРОБЛЕМА ОТНОШЕНИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА К ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ В РУССКОМ НЕОЛИБЕРАЛИЗМЕ

Николай Иванович Бухтояров, кандидат экономических наук, заведующий кафедрой конституционного и административного права
Борис Викторович Васильев, доктор философских наук, профессор кафедры истории, философии и русского языка

Воронежский государственный аграрный университет имени императора Петра I

Осуществлен анализ проблемы отношения общественного идеала к действительности в русском неолиберализме. Делается вывод, что решение этой проблемы неолиберальные философы видели в определении средств обеспечения социального прогресса.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: неолиберализм, философия права, общественный идеал, личность, утопическое сознание.

The authors carry out analysis of the problem of public ideal relation to reality in the Russian neoliberalism; draw a conclusion that neoliberal philosophers saw the solution of this problem in determination of means necessary for social progress maintenance.

KEY WORDS: neoliberalism, philosophy of law, public ideal, personality, utopian consciousness.

Необходимость в системе мировоззренческих ценностей в российской действительности, связанная с обеспечением прав и свобод человека, вызывает общественную потребность в изучении идеологии и философии либерализма. Отсюда представляется актуальной задача изучения русской либеральной философско-правовой мысли, и прежде всего теоретической деятельности русских либералов конца XIX – начала XX века, реализовавших парадигму неолиберализма. В неолиберализме проблема общественного идеала получила обстоятельное рассмотрение через анализ вопросов отношения идеала к действительности.

Проблема отношения общественного идеала к действительности как проблема «социальной этики», предполагающей установление необходимых, объективных обязательств нравственного индивида перед обществом, являлась одной из центральных в философско-правовой концепции С.Л. Франка. Согласно Франку, философия права должна устанавливать не отвлеченные идеалы, а идеалы, дающие понимание не только общественных целей, но и средств к их достижению, а также границ, поставленных этому достижению. «... Общественный идеал, – писал философ, – для своего оправдания требует не только того, чтобы он был верным идеалом, но и того, чтобы он был осуществимым. Поэтому наше знание идеала не может ограничиваться знанием его внутреннего содержания, но должно распространяться на его отношение к реальным силам, фактически творящим общественное бытие и составляющим его» [5, с. 258]. Решение проблемы осуществления общественного идеала требовало, по Франку, выяснения соотношения должного и сущего, нравственного идеала к действительности. В связи с этим он подвергает критическому анализу три основных типа этических воззрений, в контексте которых в истории мировой философской мысли решился вопрос соотношения должного и сущего: этический натурализм, этический идеализм, этический реализм.

Согласно концепции этического натурализма, характерной для доктрины позитивизма, «должное» понимается как некоторое фактическое состояние сознания, вытекающее из эмпирических законов человеческой природы, как реальный психический факт определенных человеческих стремлений, необходимых для человеческой природы в силу её

биологического устройства и общественных условий ее жизни. Нравственный идеал имеет значение идеальной ценности, только будучи эмпирическим фактом. «... Факт этот, – писал Франк, – впервые становится идеалом в силу определенной связи его с другими фактами. Должное здесь, следовательно, всецело подчиняется сущему, принадлежит к области эмпирической реальности и «выводится» из неё» [7, с. 4]. Несостоятельность позиции этического натурализма была показана еще Кантом, который указал на фундаментальное различие между сущим и должным, следствием чего явилось утверждение, что идеал никогда не может быть обоснован никакими фактами. Но если Кант в признании дуализма между сущим и должным усматривал лишь начало положительного решения вопроса между идеалом и действительностью, то неокантианская философия, основываясь на доктрине этического идеализма, постулированием резкого дуализма между бытием и долженствованием устанавливала несводимость соотношения между сущим и должным, нравственного идеала и действительности. В этом проявилась односторонность этического идеализма, которая, как считал Франк, должна быть преодолена.

С точки зрения философа, необходимо преодолеть односторонний этический реализм у Гегеля, связанный с тем, что абсолютная нравственная воля или «объективный дух», в котором должное есть вместе с тем и сущее, отождествляется с «народным духом», тем самым смешивая метафизическую реальность с исторической. Следствием этого является понимание реальных воплощений коллективного нравственного духа как высшего критерия нравственных стремлений личности. Позиция самого Франка утверждала, что человеческая деятельность, ориентируясь на сочетание сущего и должного, должна соединять «... ясное сознание идеала с трезвым учетом действительности, причем первое определяет конечную цель, последнее же – путь к её осуществлению» [5, с. 16].

Понятие нравственного идеала предполагает нравственную волю, которая, будучи безусловно всеобщей волей, есть реальность самого идеала, в котором должное и сущее соединены воедино. То, что в нравственной воле найдена реальная связь между сферой идеальных ценностей и сферой эмпирической реальности, ведет к признанию идеала реальной действительной силой, что совершенно меняет отношение нравственного сознания к окружающей его действительности.

Отношение идеала к действительности решалось П.И. Новгородцевым с позиции этического нормативизма, предполагающего независимость ценностного обоснования от научного. В отношении к действительности абсолютный идеал всегда остается требованием, которое никогда не может быть полностью осуществлено, и поэтому его осуществление может быть выражено только формулой бесконечного развития. «Основным определением идеала в его отношении к миру эмпирической действительности, – писал философ, – является понятие о нем как о требовании вечного совершенствования» [3, с. 69]. Понятый в этом смысле, идеал остается тем не менее реальным и практическим в качестве движущего мотива человеческой жизни. Стремление к абсолютному идеалу не означает безусловное осуществление нравственного закона. Как принцип долженствования, этот закон всегда предполагает в действительности элемент неосуществленного. Никакая действительность не может вместить полноту абсолютных определений. Несмотря на постоянное несовпадение идеала с действительностью, стремление человека к идеалу неизменно как вечная потребность человеческого духа.

Исследуя проблему отношения идеала к действительности, Б.А. Кистяковский исходил из того, что социологические и социально-философские исследования обладают равной общностью и необходимостью. Ценностное обоснование на основе категории справедливости в такой же степени объективно, как и научное объяснение по категории необходимости, однако ценностное обоснование не имеет собственно познавательного статуса. По словам Кистяковского, «если категории справедливости и необходимости обладают общими чертами в том смысле, что они одинаково безусловно присущи и обяза-

тельны для нашего сознания и потому составляют основу всякого объективного знания, то во всем остальном они прямо противоположны. Категория необходимости – это категория познания; мы применяем ее тогда, когда хотим понять или объяснить что-нибудь. Напротив, категория справедливости – это категория оценки. Она ничего не может нам объяснить» [2, с. 115].

На этом основании Кистяковский подвергает критике финалистскую и эволюционистскую парадигмы общественного идеала за то, что финализм провозглашал совпадения бытия (сущего) и идеала (должного) в каком-то определенном состоянии общества, а эволюционизм предполагал, что такое совпадение следует мыслить как результат эволюционного процесса, как осуществимое в будущем. При этом эволюционизм часто принимал форму «научного» обоснования идеала – должное мыслилось как необходимый, закономерный результат существующих общественных тенденций. Как полагал Кистяковский, немислим никакой закон эволюции, устанавливающий обязательность наступления нового события. Общественный идеал не может мыслиться как закономерное состояние, а поэтому в таком качестве находится за пределами социальной науки. Философ отмечал, что «наступление какой-нибудь высшей стадии развития, как и всякого конкретного явления, не может быть безусловно необходимо ... Оно всегда будет находиться в противоречии с безусловной необходимостью, как внепространственностью и вневременностью» [2, с. 116].

Важное значение нелиберальные философы придавали анализу утопизма как формы общественного знания. Новгородцев признавал, что утопии, живущие веками в общественном сознании, не могут не нести в себе некоторой внутренней правды, которая заключена в их связанности с безусловными началами общественного идеала: равенства, свободы, солидарности. Такое требование нравственного сознания, соединяясь с ошибочным пониманием исторического развития, и составляло причину крушения утопий. Кистяковский одной из ведущих причин появления многочисленных утопических проектов (земного рая, равенства и братства, царства правды и др.) считал такую тенденцию в общественно-политической мысли, как стремление подменить процесс поиска и создания новых научных истин этицизированием и эстетизированием процесса познания. Это вело к тому, что при построении общественных идеалов на передний план выходили не требования рациональности и разумности проекта, возможность его практической реализации, а эстетические и этические переживания авторов. В качестве примера Кистяковский приводил опыт умственного и общественного движения в России 60-70-х гг. XIX века, когда «русская интеллигенция ... пережила ... порыв всепоглощающих нравственных запросов», осознание того факта, что «культурные классы находятся в неоплатном долгу перед народом» [2, с. 123-124].

Выявляя причину крушения утопизма в современной ему общественно-политической мысли, С.И. Гессен выделяет такие черты утопического сознания, как рационализм, максимализм, догматизм, разрушительность, беззаветный оптимизм, чисто техническое отношение к действительности. Утопизм есть рационализм, поскольку цель практического действия в нем принимается как должное в силу разумной очевидности того или иного принципа, что является достаточным основанием для его осуществления в действительности. Однако внутренне очевидной может быть только совершенная цель. «Поэтому, – отмечает Гессен, – утопизм непременно максималистичен: он не удовлетворяется борьбой с тем или иным видом конкретного зла, но стремится к порядку, сразу упраздняющему всякое возможное зло» [1, с. 147]. Стремление перестроить мир заново характеризует догматичность утопического сознания, основанную на вере в истинность утверждаемого идеала. С этим связана и такая черта утопизма, как разрушительность, утверждающая спасительность осуществляемого насилия.

Вместе с тем утопическое сознание отличает беззаветный оптимизм, вера в силу добра. Отличая эту сторону утопического сознания, Гессен подчеркивал, что «надо только

показать людям, что есть Добро, и Добро победит зло окончательно и навеки. Поэтому война, которую объявляет утопизм лежащему во зле миру, есть война священная» [1, с. 148]. Вера утопизма в безграничные возможности человеческого и его безусловную мощь ведет к представлению действительности в своей данности как пластичной по отношению к человеческим действиям. «Отношение к ней (действительности – прим. авторов) утопизма», – писал Гессен, – чисто техническое: действительность для него есть простое средство осуществления его абсолютного идеала» [1, с. 158]. Выделяя рационалистический и мистический виды утопизма, философ показывает их глубокое внутреннее родство, потому что рационализм связан с верой в то, что допускает переход в свою мистическую противоположность. Общим всем видам утопизма, его основным свойством Гессен считал его максимализм и связанный с этим антиисторизм.

Но если утопизм есть прежде всего отрицание истории, то проникнуть в сущность утопизма, согласно Гессену, можно, только поняв сущность истории. Историю он представляет как неразрывную связь «предания», которое связывает сменяющие друг друга поколения цепью преемственности, и «задания», под которыми он понимает культурные ценности науки, религии, нравственности, искусства, которые имеют безусловную значимость, но не допускают своего полного осуществления. «Сколько бы ни двигался человек в направлении этих ценностей, – отмечал Гессен, – они отдаляются от него, оставаясь для него «задачами без всякого разрешения»» [1, с. 154]. В то же время эти ценности как цели менее всего есть мнимые цели, по отношению к которым отсутствует реальность движения в направлении их достижения. Недостижимость их (культурных ценностей – прим. авторов), – писал Гессен, – поэтому проистекает не от их мнимости, а от их неисчерпаемости или, иначе говоря, от их прерывающей всякую данность бесконечности» [1, с. 155].

Заблуждение утопизма, согласно Гессену, связано прежде всего с непониманием диалектической связи «предания» и «задания», в утверждении «задания» в полном отрыве от «предания». Нацеленность утопизма на «задание» ведет к тому, что действительность в ее данности отвергается на том основании, что утопизм хочет кардинально ее изменить согласно тому безусловному идеалу, который он рассматривает как абсолютное задание. «Оптимизм его (утопизма – прим. авторов) есть не что иное, – писал Гессен, – как утверждение им задания на себе самом: идеал довлеет себе не только в том смысле, что, будучи целью в себе, он обладает самостоятельной ценностью, но и в том смысле, что самую силу свою, обеспечивающую ему жизненный успех, он черпает в себе самом – в своей собственной очевидности» [1, с. 158].

Оторванное от «предания», «задание» утрачивает свою реальность и вырождается в мнимую цель. В связи с этим философ критикует такой взгляд на утопизм, который, признавая сам утопический идеал, отвергает утопизм лишь в применяемых им средствах. Именно таково было отношение марксизма к утопическому социализму. На самом деле цель и средства взаимно определяют друг друга. «А это значит, – отмечал Гессен, – что самое задание определяется ведущими к нему средствами: оно не довлеет себе, механически навязывая себя враждебной ему действительности, но органически вырастает из предания, из того, к чему ныне уже пришло человечество... И только такое выражающее из предания задание подлинно реально ...» [1, с. 162-163].

Франк обращал внимание на то, что идея организации человеческого общества, рационализация общественной жизни является одной из постоянных тенденций в истории социально-философской мысли, составляя один из непреходящих философско-правовых идеалов. Но взятая как отвлеченное начало, без необходимых ограничений, вытекающих из нравственных требований, эта идея логически ведет к деспотизму в общественной жизни, предполагающему неограниченное господство одних и обязанность слепого повиновения других. «Нравственное оправдание» всякому деспотизму, по Франку, опирается на идею непогрешимости. Эта связь между деспотизмом и идеей непогрешимости наглядно

прослеживается в идее народовластия у Руссо, поскольку все обоснование демократического деспотизма у французского философа, его законность основаны на утверждении, что «общая воля», воля большинства всегда непогрешима. «Таким образом, подчеркивал Франк, - подлинная и глубочайшая предпосылка деспотизма лежит в идее непогрешимости, в своеобразном, по существу мистическом сознании обладания абсолютной истиной» [8, с. 119].

Новгородцев выделял три основных предположения «рационалистического утопизма». Прежде всего, каждая утопия представляет собой мечту об устранении общественных противоречий и гармонии личности с обществом. При этом предполагается, что есть универсальное средство достижения этой всеобщей гармонии. На самом деле история представляет собой борьбу противоположных начал, а не абсолютное примирение противоположностей. Предложение о возможности рационального, гармоничного устройства общественной жизни имеет следствием и другое предположение о том, что общественное зло может быть преодолено путем лишь совершенствования общественных учреждений. «Космологическую проблему зла и страдания, – писал философ, – здесь хотят решить в терминах социологических, зло мировое победить устройением социальных отношений» [4, с. 365]. И, наконец, третья предпосылка «рационалистического утопизма», согласно Новгородцеву, есть безрелигиозность, стремление устроить жизнь по разуму, оторвав ее от органических основ общественного порядка, от высших ценностей народного бытия. Если высшей основой и святыней жизни является религия, т.е. связь человека с Богом, связь личного сознания с объективным и всеобщим законом добра, как с законом Божиим, то рационалистический утопизм есть отрицание этой связи, есть отпадение или отщепенство человеческого разума от разума Божественного» [4, с. 352].

Критике неолиберальных философов подвергался милленаристский аспект утопизма, нацеленность на поиск земного рая, коллективного спасения. Русский радикализм, пытаясь примирить надежду на спасение с процессом секуляризации, выражал поиск всеохватывающей идеологии, предлагающей решение всех общественных проблем. Тем самым это порождало тенденцию к подчинению всего коллективной цели и к абсолютизации этой цели, т.е. к рассмотрению ее как достойной воплощения Абсолюта. Новгородцев приходил к выводу, что любая попытка поместить Абсолют не вне, а внутри истории создает ложные абсолюты. Те мыслители, которые веру в небесное блаженство заменяют идеей земного рая, фактически переходят к религиозному, квазисекуляризованному эсхатологизму. «Далекое от религиозных представлений, – писал философ, – они, однако, платят им дань всякий раз, когда пытаются перейти к понятию абсолютно осуществленного идеала ... И у них является то же представление о чудесном преображении, о катастрофическом перерыве всех земных отношений» [3, с. 58]. Тем самым идеи радикализма, в том числе и марксизма, оказываются методологически равнозначными с религиозным эсхатологизмом. Поглощение ложным абсолютном всего разнообразия культурных сфер, лишение их свойственной им автономии ведет к нигилистическому, чисто инструментальному отношению к праву, типичному для утопического способа мышления.

Критика религиозного милленаризма, воплощающего эсхатологию в земной форме и придающей земной истории божественный смысл, была осуществлена Е. Трубецким на примере учения о свободной теократии В. Соловьева, требующего осуществление христианского идеала в человеческом обществе «во всех отношениях и смыслах». Согласно Трубецкому, противоречие идеи «вселенской теократии» состоит в том, что, с одной стороны, теократия для Соловьева есть свободное соединение человека с Богом, с другой, будучи церковно-государственным строем, она может быть осуществлена лишь путем принуждения. Противоречие заложено в самом понятии свободной теократии, поскольку введение в состав теократии государства как принудительной организации лишает ее статуса свободного союза между Богом и человеком и превращает в порядок принудительный. Утопич-

ность проекта Соловьева состоит в смешении церковного и государственного и представляет, отмечал Трубецкой, противоестественную попытку включить государство как составную часть в царство Божие. Указывая на утопический характер теократической концепции Соловьева, Трубецкой связывал это в первую очередь с тем, что задача абсолютного всеединства, которую ставил перед собой религиозный философ, рассматривалась им как ставшее, законченное состояние. В действительности, «в полноте своей, – писал философ, – идеал цельности жизни не может быть осуществлён не только в пределах частных, но и в пределах вообще греховного и становящегося мира» [6, с. 557].

По Новгородцеву, специфическая особенность общественного идеала марксизма, обуславливающая его противоречивый характер, состоит в сочетании научности и утопичности. «Классический марксизм, – писал философ, – был именно тем, что утверждал свои утопические построения на научном фундаменте. Он представлял собой редкое и невиданное сочетание революционного утопизма и научной методичности» [3, с. 230]. Связь между утопией и наукой устанавливалась в учении Маркса его теорией исторического развития, утверждающей, что социалистический идеал осуществляется с необходимостью естественного закона. Тем самым доктрина марксизма не ограничивалась представлением о необходимости и предопределенности исторического процесса, подчиняющегося логике имманентных законов, а превращалась в истолкование смысла истории и смысла человеческой жизни, что вводило социалистический идеал в цепь исторической последовательности и делало его неизбежным следствием естественного хода вещей. Это вело, отмечал Новгородцев, к смешению этики и науки, поскольку оказывалось, что путь неизбежной исторической закономерности и ведет именно к торжеству социалистического идеала. «... В этой научной теории, – отмечал Новгородцев, – в которой весь исторический прогресс освещается с точки зрения определенного общественного идеала, этика властно входит в систему научных построений» [3, с. 233].

Общественный идеал социализма в его марксистском варианте подвергал критике и П.Б. Струве. В представлении философа марксистский общественный идеал представлял собой соединение науки с утопией. Утопичным Струве считал радикально-революционный элемент в учении марксизма. Сюда он относил, в частности, восходящую к Гегелю диалектику, ядро которой составлял принцип противоречия и обосновываемое с его помощью понятие революции как «скачка из царства необходимости в царстве свободы». Вслед за Э. Бернштейном Струве подчеркивал, что это понятие восходит к бакунизму и бланкизму и вносит утопический элемент в общественный идеал марксизма, элемент тем более опасный, что он осознается как научное положение, с необходимостью вытекающее из теоретических предпосылок. Революция как завоевание политической власти пролетариатом призвана, по Струве, выполнить роль мистического «перерыва постепенности», который должен осуществить утопическое в своей сущности социальное преобразование, никаким иным путем не достижимое. Пока не будут упразднены теоретически несостоятельные идеи революции и диктатуры пролетариата, марксизм, по убеждению философа, остается только «чрезвычайно оригинальной формой утопизма».

Неолиберальные философы настаивали на регулятивности философского понимания общественного идеала, устанавливающего совпадение должного и сущего во вневременной перспективе: каждый последующий шаг социальной эволюции представляет и большую полноту воплощения абсолютного идеала. Этот идеал не теряет своей значимости, даже если он не может быть реализован ни в краткосрочной, ни в долгосрочной перспективе. Утверждая объективность общественного идеала, неолиберальные философы объективность долженствования не выводили из научного исследования социального бытия, а давали ей этическую санкцию. Рассматривая общественный идеал как реальную цель, неолиберальная философско-правовая мысль проявляла политический прагматизм при выборе средств его достижения. «... Особенно следует настаивать на том, – замечал

Новгородцев, – что абсолютизм высшей цели вполне уживается с релятивизмом практических средств» [3, с. 100].

Таким образом, утопичность общественных идеалов, утверждали неолиберальные философы, проявляется в стремлении найти конечный этап прогресса, утвердить абсолютные формы бытия, заполнить абсолютный идеал конкретным содержанием, что в конечном итоге ведет к вечной гармонии. «... Мысль о возможности конкретного определения высшего гармонического совершенства, – писал Новгородцев, – есть не более как утопия, которая при известных условиях может служить скорее препятствием к общественному прогрессу, чем путем к нему» [3, с. 122]. Полная невозможность утопий гармонической жизни проявляется и в том, что ставя своей целью осуществить некоторый рассудочно-задуманный план, утопические проекты требуют такой согласованности общественной жизни, при которой свобода человека приносится в жертву обещанной гармонии. «Одно из двух: или гармония, или свобода, – отмечал Новгородцев, – или принудительный режим полного согласия, в котором противоречия и различия стертые и уничтожены ... или свободный путь для широкого проявления всяких новых возможностей и творческих сил ... В своем осуществлении гармония ... неизбежно превратится в принудительную задержку личного развития ...» [3, с. 125-126].

Воплощение идеала в утопических проектах, требующее преодоление всех противоречий и достижение полной гармонии, фактически означает завершение истории. Поэтому основная черта всех утопий, подчеркивали неолиберальные философы, это антиисторизм. Это означает, что утопия игнорирует историческую последовательность событий, для нее настоящее и будущее находятся на разных полюсах шкалы ценностей и почти не соединяются логической нитью исторической преемственности. Поэтому все попытки построить некое земное царство добра и правды, опираясь на вполне, казалось бы, последовательную и рациональную идею организации общественной жизни, фактически в своем осуществлении приводит к насилию над историей. Основой общественного созидания должно стать не стремление найти такую форму общественного устройства, при которой человек был бы в полной гармонии со своей средой, а личность и ее нравственное призвание. «Не вера в земной рай, который оказывается по существу недостижимым, а вера в человеческое действие и нравственное должностное – вот что становится здесь перед нами» [3, с. 44].

Список литературы

1. Гессен С.И. Избр. соч. / С.И. Гессен. – Москва : Изд-во «Пресса», 1998. – 736 с.
2. Кистяковский Б.А. Философия и социология права / Б.А. Кистяковский. – Санкт-Петербург : Лань, 1992. – 761 с.
3. Новгородцев П.И. Об общественном идеале / П.И. Новгородцев. – Москва : Изд-во «Пресса», 1991. – 640 с.
4. Новгородцев П.И. Соч. / П.И. Новгородцев. – Москва : Раритет, 1995. – 448 с.
5. Русское зарубежье: Из истории социальной и правовой мысли. – Ленинград : Лениздат, 1991. – 425 с.
6. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. Соловьёва / Е.Н. Трубецкой. – Москва : Изд-во «Медиум», 1995. – Т. 1. – 604 с.
7. Франк С.Л. Нравственный идеал и действительность / С.Л. Франк // Русская мысль. – 1913. – № 1. – С. 2-17.
8. Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма / С.Л. Франк // Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С. 105-123.