

ИДЕЯ АБСТРАКТНОГО ОБЩЕСТВА

О.С. ВОЛГИН

Аннотация

В статье рассматривается понятие «абстрактное общество», предложенное К. Поппером как гипотетическое общество, логически завершающее эволюцию от закрытого общества к открытому, движущей силой которой являются идеи свободного индивида. Автор рассматривает закрытое и открытое общество не как типы обществ сами по себе, а как качественные моменты социальности, присутствующие в любом конкретном обществе. Основным методом исследования является диалектический метод, позволяющий увидеть социальную реальность как единство двух противоположных начал: личного и абстрактного бытия человека. Исследовательским приемом, которым пользуется автор при разложении целостной социальной реальности на ее составные моменты, является «мысленный эксперимент». Он позволяет в чистом виде представить реально невозможный, но в гносеологическом плане продуктивный объект исследования, предложенный К. Поппером, каким является концепт «абстрактного общества». При анализе данного концепта автор обращается к правовым и этическим основаниям социальности, используя в качестве дискутируемых (но не антагонистических, а взаимодополняющих) идеи немецкой классической философии, марксизма и русской религиозной философии.

Основной вывод статьи можно сформулировать в следующем тезисе: «Движущим началом критического отношения человека к существующей реальности является его абстрактная ипостась как *человека вообще*, проявляющаяся в его стремлении к обществу, свободному от всех форм принуждения».

Ключевые слова: абстрактное общество, открытое общество, свобода, отчуждение, «мысленный эксперимент».

Волгин Олег Степанович – доктор философских наук, профессор кафедры государственного, муниципального управления и социальных процессов Одинцовского филиала МГИМО МИД России.
oleg.volgin@gmail.com

Цитирование: ВОЛГИН О.С. (2017) Идея абстрактного общества // Философские науки. 2017. № 7. С. 45–60.

Предлагаемая статья является результатом попытки провести мысленный эксперимент с обществом, представить его как общество, которое не оказывает сопротивления индивиду. В реальности, конечно, такое общество невозможно, как невозможна такая воздушная среда, которая бы не оказывала сопротивления летящей в небе птице, ведь птица летит как раз благодаря сопротивлению воздуха. Тем не менее в предлагаемом парадоксальном мысленном эксперименте с обществом, которое мы назовем *абстрактным*, есть определенный смысл, ибо исконным желанием людей всегда было жить в таком обществе,

которое бы не мешало им быть свободными, пользоваться всеми плодами, которые дает общество и в то же время не испытывать его бремени. Это — естественное желание иметь выгоды без потерь. По сути, это такое же желание, какое, по Марксу, имеет капиталист, мечтая о фабрике без рабочих. В реальной практике такое желание заставляет капиталиста заботиться о техническом прогрессе, чтобы с помощью машин и механизмов, а также эффективной организации труда сэкономить живой труд работников. Аналогично, мечтая об обществе, которое не ущемляло бы свободу граждан, люди модернизируют систему социальных отношений, что мы и называем общественным прогрессом. Если что-то нельзя воплотить в жизнь, это не значит, что об этом не следует думать. В том-то и сила идей, что они — источник энергии преобразований. В том-то и польза от них, что в силу невозможности их полной реализации между ними и результатами их воплощения всегда сохраняется мучающий сознание «зазор» между должным и действительным. Поэтому исследуя идеальное, мы лучше понимаем реальное.

Образ абстрактного общества

Популярная, благодаря К. Попперу, идея открытого общества не нашла в нашей литературе завершения в идее абстрактного общества. По К. Попперу, эволюция открытости, проходя через всю историю, порождает последовательно три типа обществ: закрытое, открытое и абстрактное. О первых двух написано много, о последнем — почти ничего.

Вот что пишет об абстрактном обществе сам К. Поппер (имеет смысл привести большую цитату из его «Открытого общества» целиком): «Вследствие потери органического характера, открытое общество постепенно может стать тем, что я хочу назвать “абстрактным обществом”. Оно может в значительной степени потерять характер конкретной или реальной группы людей или системы таких реальных групп. Свойства “абстрактного общества” можно объяснить при помощи одной гиперболы. Мы можем вообразить общество, в котором люди практически никогда не встречаются лицом к лицу. В таком обществе все дела совершаются индивидуумами в полной изоляции, и эти индивидуумы связываются друг с другом при помощи писем или телеграмм и разъезжают в закрытых автомобилях. (Искусственное осеменение позволило бы даже размножаться без личных контактов.) Такое выдуманное общество можно назвать “полностью абстрактным или безличным обществом”. Интересно, что наше современное общество во многих отношениях напоминает такое совершенно абстрактное общество. Хотя мы не всегда ездим в одиночку в закрытых автомобилях (а сталкиваемся лицом к лицу с тысячами людей, проходящих мимо нас на улице), однако мы очень близки

к тому, как если бы мы это делали, — мы не устанавливаем, как правило, никаких личных контактов со встретившимися нам пешеходами. Аналогичным образом членство в профсоюзе может означать не более чем обладание членской карточкой и уплату взносов неизвестному секретарю. Имеется множество людей в современном обществе, которые или совсем не вступают в непосредственные личные связи, или вступают в них очень редко, которые живут в анонимности и одиночестве, а следовательно, в несчастье. Дело в том, что, хотя общество стало абстрактным, биологическое устройство людей изменилось незначительно. У людей есть социальная потребность, которую они не могут удовлетворить в абстрактном обществе» [Поппер 1992, 219].

Из этой цитаты можно понять, что Поппер отрицательно относится к самому существу абстрактного общества, поскольку в нем утерян органический характер, присущий любому типу общества, как закрытому, так и открытому. Абстрактное общество имперсонально, в нем человек живет как в вакууме, наедине с самим собой, не имея живых связей с другими людьми.

Неудивительно, что такая картина может вызвать у читателя естественное чувство отторжения. Но разве мы не устаем от того конкретного общества, в котором живем? Разве есть хоть один человек, который не мечтал бы оказаться в обществе, где люди не мешали бы ему? И наконец, разве уж так безупречно истинно известное высказывание В.И. Ленина «Жить в обществе и быть свободным от общества нельзя»? [Ленин. 12, 104.] В этих словах чувствуется жесткость приговора. А может быть все-таки стоит подумать о таком обществе?

Мы не выбираем общества, в котором появляемся на свет и невольно социализируемся в нем. Зато впоследствии у нас появляется возможность выбирать, в каком обществе жить, правда, в той или иной мере ограниченная. Мы называем эту возможность свободой. Если она — практически нулевая, то можно уверенно сказать, что мы живем в закрытом в обществе. Оно определяет траекторию нашего жизненного пути. Хотя абсолютно закрытого общества в реальности не существует, ибо это абстракция, тем не менее эта абстракция работающая и многое объясняющая. В закрытом обществе человек сам себе не принадлежит. Он — часть целого и целое доминирует во всех проявлениях его индивидуальной жизни. Поэтому, строго говоря, у него нет индивидуальной жизни, а значит и нет жизни личностной.

Было бы большим упрощением объяснять закрытость (или открытость общества) только материальными условиями жизни, уровнем развития производительных сил и соответствующих технологий. Поскольку общество есть результат реализации людьми возможного, то и закрытость (как и открытость) есть сознательный результат взаимодействия людей, соглашающихся с теми границами возможного, которые созданы их собственной деятельностью. Поэтому элементы

закрытости могут присутствовать в любых сообществах, начиная с родоплеменных и заканчивая профессиональными, политическими, культурными и т.д.

Таким образом, первое, что следует заметить, это то, что закрытое общество (как и открытое) не есть в полном смысле слова общество, правильнее сказать, что это моменты, признаки, качества, определенной общественности. Никогда не существовало полностью закрытого общества, никогда не будет и полностью открытого. С еще большей очевидностью это верно для абстрактного общества. В любом конкретном обществе мы можем найти такие явления, которые соответствуют либо принципу закрытости, либо принципу открытости, либо абстрактности. Возьмем, к примеру, суд над Сократом. Разве в мы не видим стремления традиционного афинского общества подчинить Сократа своим ценностям этики и идеологии? А стремление Сократа пробудить афинян к рационально-критическому личному и ответственному мышлению — разве это не признак открытости? Наконец, в отношении Сократа к миру идей, где верховная роль принадлежит идее Блага, разве в этом нет признака абстрактности? Критерием, согласно которому можно то или иное общество наделить качеством открытости или закрытости, является то, какой из этих принципов является системообразующим. Но все же, в условиях мысленного эксперимента, попробуем мыслить эти типы общества как *существующие*.

Обобщая все многообразие общественных организаций, мы приходим к двум идеальным типам. Первый — тот, в котором доминируют непосредственно-личные связи. Его наиболее полным и реальным воплощением является *семья*. В истории было немало учений, равно как и практических попыток распространить принцип семьи на более широкие общественные образования с тем, чтобы подавить растущее по мере разделения труда отчуждение людей друг от друга и небратские отношения. Но построить все общество на основании любви и дружбы никогда не удавалось: с ростом численности населения и усложнением структуры общества непосредственно-личные связи не могли стать определяющими.

Второй тип организации опирается на опосредованно-вещные связи. Его наиболее полным и реальным воплощением является *рынок*. Вещь есть продукт человеческой деятельности и как таковой представляет своего создателя, его социальные и некоторые личные характеристики. Однако вещные отношения также никогда не распространялись на все общество, поскольку не все человеческие отношения можно объективировать, т.е. опосредовать вещами.

Но можно представить и третью систему организации общества. Это общество без первых и вторых социальных связей. Здесь отноше-

ния людей опосредуются механизмами права и коммуникативными технологиями, которые уже никак не представляют их создателей. Они анонимны и позволяют человеку стать «элементом» социальной системы и получать все индивидуально необходимое, не обращаясь ни непосредственно, ни опосредованно к другим людям. Нетрудно узнать в таком образе черты современного общества, перспективы которого нам совершенно не ясны. В этом отношении представляются справедливыми слова Э. Гидденса, сказанные, правда, не об обществе в целом, а только о его экономической основе: «Возможно, мы стоим на пороге глобальных перемен в истории мировой экономики — перемен, которые мы не до конца понимаем» [Гидденс 2015, 20]. Можно предположить, что мы стоим на пороге общества нового типа, в котором средства и механизмы социальной коммуникации будут принципиально иными.

Три универсалии человека

Опираясь на вышесказанное, в социальной коммуникации как таковой мы можем различать три момента: личный, вещный и абстрактный. Каким бы общество ни было — традиционным или современным, человек в любом из них проявляет себя в трех ипостасях: как личность, как субъект вещных отношений и как абстрактное «я». Личность есть предельно конкретная ипостась, абстрактный субъект — ее абсолютная противоположность, носитель вещных отношений — их синтез. Таким образом, социальность представляет соединение трех оснований: личного, вещного и абстрактного.

Каждая из этих ипостасей предполагает свой тип универсальности. Универсальность личной ипостаси предельно интимна, конкретна, в нее входит круг самых близких людей, отношения с которыми достигают максимальной и взаимной эмоциональной глубины и исключительности. Она формируется двумя путями: рациональным — через процесс непрерывного дискурса и эмоционально-духовным контактом, который С.Л. Франк называл «встречей глаз». Личная универсализация требует смыслополагания, коллективного поиска «центра равновесия» индивидуальных смыслов. Личности здесь связаны чувством взаимной ответственности. «Любая, даже беглая встреча с живым человеческим взором, будучи таинственным откровением “ты” — мне подобного существа, “второго я” — сразу же и в корне уничтожает... чисто предметную установку на человека» [Франк 1990, 355]. Семья есть лучший и наглядный пример такой универсалии.

Абстрактная ипостась, наоборот, есть второй предел, всеохватный и абсолютно поверхностный, потому что безличный. Она — основание абстрактной универсальности, опирающейся только на безличную коммуникацию, назовем ее *технической*. К. Маркс мыслил такой

тип коммуникации в контексте своей теории трудовой стоимости, проявление которой он видел в «абстрактном труде» или «труде как таковом». Абстрактная универсальность не ограничена никакой социальной партикулярностью. Ее конкретные формы определяются только возможностями технических средств. Яркий пример абстрактной универсализации дает нам Интернет. В Интернете я могу быть везде и в то же время ни с кем не вступать к конкретные отношения, обнаруживающие мою личность.

Третья, вещная ипостась задает вещную универсальность. Это универсальность нашего объективированного (т.е. реального) социального мира. Она образуется как синтез двух противоположностей: личной и абстрактной универсальности и на уровне экономической теории была описана К. Марксом как универсальная товарная форма вещей, которая образуется благодаря соединению в товаре живого и абстрактного труда. От абстрактной универсальности товарная форма труда берет ее потенциальную безграничность в плане обмена. От личной универсальности она заимствует специфическое качество удовлетворять конкретные потребности конкретных людей. Поэтому вещная универсальность одновременно и безлична, и в то же время ориентирована на запросы конкретного человека. Через нее человек с помощью других людей удовлетворяет свои потребности, и в то же время ему безразлично, с кем конкретно он вступает в отношения обмена, каковы личные качества этого производителя товара *как человека*, если только они не влияют на качество товара. Потребителю, купившему автомобиль, все равно, сколько человек, живущих в разных странах и регионах мира, включенных в процесс международного разделения труда, сделали его, какие у них религиозные, политические, этнические, культурные и прочие убеждения, взгляды, мечты, желания и потребности. Главное для него то, что он приобрел этот автомобиль с соблюдением всех юридических норм и используя объективно сложившиеся условия технико-технологического уклада (о нюансах которого, впрочем, потребителю совсем нет необходимости знать).

Человеческие универсалии и их телос

В рамках нашего мысленного эксперимента представим, что люди были бы наделены только одной ипостасью — личностной. Слово «личность» у современного человека, воспитанного в ценностях толерантной, гуманистической культуры, вызывает чувство святого преклонения, высшей и самодостаточной ценности. Быть личностью в глазах окружающих — высшая похвала и повод для гордости за себя. Однако тут мы встречаемся с парадоксом: быть личностью — высшая цель человека, его *телос*, но будь мир населен только чистыми личностями, общественные связи не могли бы сложиться. Чтобы

быть для другого личностью, этот другой должен воспринимать человека предельно близко, интимно. В пределе каждый человек проникал бы в другого до конца, сливался бы с ним непосредственно, как сливаются капли образуя океан. Предел такой универсализации — *единство без различия*. Мир чистых личностей уже невозможен потому, что личность нуждается в «своем Другом». Она рождается в общении с этим «своим Другим». Здесь нужна хотя бы минимальная дистанция.

Архетип такого воображаемого «единства без различия» хорошо известен и изучен в нашей культуре. Он проявляет себя не только в социальных и психологических образах, но имеет поистине космическое воплощение. Такую абстракцию мыслили уже эллаты, учившие, что бытие шарообразно, абсолютно слито и не имеет частей. Еще один пример мы находим у Эмпедокла, утверждавшего, что первая эпоха мироздания была эпохой всеобщей любви и единства без разделения. Тот же архетип присутствует и в библейской версии происхождения мира и человека. Бог, творя мир, из Слова извлекает различия. Да и Адам и Ева не видели различия между собой, пока не вкусили от древа познания добра и зла.

Теперь представим людей как абстрактных субъектов: представим эту абстракцию опредмеченной, как, например, в картинах Рене Маргитта, где у людей нет лиц. В этих картинах есть что-то пугающее. Фигуры без лиц окружены перспективой бесконечности и безымянности, рождающей ощущение неуют и страха. Коммуникативный сигнал от индивида к Другому должен нести какую-то информацию, пусть минимальную, содержащую какую-то особенность субъектов, но здесь информации нет вообще, индивиды здесь окружены пустотой безмолвия. Каждый из нас легко может вспомнить множество случаев из своей жизни, когда мы ощущали эту пустоту, находясь среди людей. Как раз среди людей человек может испытывать самое тяжкое одиночество. Видимо, это ощущение одиночества среди людей и вызвало у К. Поппера чувство неприятия образа абстрактного общества. Отшатнувшись от тоталитарного проекта общества Платона и Гегеля, К. Поппер увидел в абстрактном обществе его тождественную противоположность: и там и там не было человека, а вместо общества выступил образ безвоздушного пространства, наполненного манекенами.

Ни личное, ни абстрактное бытие не создают подлинной ответственности. Личностные отношения непосредственны и безусловны. А «безусловное, как заметил Шеллинг, есть как раз то, что совершенно не превращаемо в вещь, в принципе не может быть превращено в вещь» [Лукач 1987, 585]. Абстрактное же бытие есть бытие вне общения. Реальная общественность строится на основе синтеза первого и второго, т.е. на основе вещных отношений. Когда мы гово-

рим, что человек есть участник социальных отношений, то должны признать, что это есть отношения по поводу вещей (материальных, социальных или духовных), вещей, которые в силу их относительной объективности, независимости и устойчивости можно обменивать, присваивать, дарить и пр. При этом вещь, созданная человеком, неизбежно несет на себе отпечаток его личности. И только так, через вещь человек может предъявить Другому себя как личность. По мере усложнения системы разделения труда абстрактный момент труда, присутствующий в каждой вещи, приобретает все более заметную роль и значение, и в конечном счете он воплощается в особой вещи, в которой абстрактный момент становится всецело доминирующим. Эта вещь — *деньги*. Деньги в силу своей абстрактной природы являются всеобщим, универсальным и вместе с тем безличным коммуникатором, о котором Маркс писал: «...та власть, которую каждый индивид осуществляет над деятельностью других или над общественными богатствами, заключается в нем как владельце меновых стоимостей, денег. Свою общественную власть, как и свою связь с обществом, индивид носит с собой в кармане» [Маркс, Энгельс 46. I, 99–100].

Доминанта абстрактного момента (особенно в случае больших состояний, превышающих рациональные потребности и чувственно возбуждаемые фантазии их собственников) ведет к тому, что этот безличный коммуникатор уже никак не связан ни с трудом, ни с талантами и способностями личности, ни с ее запросами. Он представляет собой целиком продукт обезличенных технологических и правовых отношений. Обращаясь к современности, мы можем заметить, что обезличенные отношения овладевают всем пространством социума. Это наводит на мысль, что вся человеческая история движется к торжеству абстрактных отношений, в которых человеку не осталось бы ничего другого, как осознавать себя *просто* человеком. Но тут неизбежно возникает вопрос, не опасна ли такая эволюция переходом к тотальному господству безличных отношений, иными словами, к отчуждению человека от человека?

Господство человека над производимой им вещью, как следует из Марксовой теории отчуждения, заканчивается в тот момент, когда вещь попадает в сферу отношений обмена, где царят случай и произвол. Здесь уже не человек представляет вещь, а вещь представляет человека. Эта зависимость от вещи, всегда тяготившая человека, глубоко осмысливалась в немецкой классической философии у Фихте и Шеллинга, у последнего в виде идеи «обусловливания». Идеалистическое завершение она получила в работах Гегеля «Иенская реальная философия», «Феноменология духа», «Философия права» («В труде я непосредственно делаю себя вещью, формой, которая есть бытие» [Гегель 1970, 327]).

В парадигме личностных отношений, являющихся необходимым моментом социальных связей, неизбежно формируется отрицательное отношение к отчуждению как причине социального беспорядка и несправедливости. В XIX в. наиболее влиятельная, как уверяли сами ее создатели, «научная» теория преодоления отчуждения, была предложена в марксизме. Здесь она приобрела, во-первых, акцентированный нравственный аспект и, во-вторых, объявляла отчуждение историческим, т.е. временным явлением. Марксистская идея коммунизма стояла на убеждении, надо признать, относительно оправдавшемся, что в будущем определяющим результатом общественного производства станет не производство вещей, а производство самой формы общения [Маркс, Энгельс. 3, 70–71].

Молодой Маркс, обнаружив, что отчуждение только тогда является нравственной проблемой, когда оно задевает суверенитет и ценность личности, затронул главный нерв проблемы отчуждения. И наоборот, система связей между индивидами, где личных отношений нет, не может быть поражена вирусом отчуждения. В «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» он наметил два пути преодоления отчуждения: один — характерный для обществ, не доросших до развитых форм безличного обмена. Здесь личные отношения активно протестуют против вещных отношений: рынок, товар, деньги воспринимаются как нечто нравственно порочное, унижающее достоинство человека. В экономически незрелом обществе со слабой абстрактной составляющей отношений конкретные неразвитые формы рынка воспринимаются как свойственные рынку вообще. Все уверены, что рынок — это воплощение частного интереса, стоит на эгоизме, жадности и недобросовестности, одним словом, на обмане. Общество, неготовое к безличному обмену, пытается поставить ему препятствие в виде общественного распределителя, в чем, надо заметить, проявляется его своеобразная дорыночная рациональность. Но такое распределение ставит работника в зависимость от лица, в руках которого оказались функции распределения, от его личных пристрастий, интересов и планов. Чтобы преодолеть субъективизм лица распределяющего, единственной рациональной мерой распределения здесь рано или поздно становится уравнивательная мера, по своей сути отрицающая саму личность. Коммунизм, писал К. Маркс, здесь хочет абстрагироваться от таланта. «Этот коммунизм, отрицающий повсюду личность человека, есть лишь последовательное выражение частной собственности» [Маркс. 42, 114]. Маркс нашел ему название: грубый коммунизм, душа которого — зависть и желание нивелировать потребности людей, «исходящее из представления о некоем минимуме». О системе управления в таком коммунистическом обществе он замечает: «Какой прекрасный образчик казарменного коммунизма! Все тут есть: общие столовые и общие спальни, оценщики и конторы,

регламентирующие воспитание, производство, потребление, словом, всю общественную деятельность, и во главе всего, в качестве высшего руководителя, безымянный и никому неизвестный “наш комитет”» [Маркс, Энгельс. 18, 414].

Другой способ преодоления отчуждения – для обществ, научившихся «осваивать» (термин Маркса) частную собственность, т.е. для таких, где меновые отношения опосредуются абстрактным и универсальным товаром – *только* деньгами. Мы же в сравнении с Марксовым предвидением продвинулись так далеко, что в качестве денег имеем уже не только материальные предметы, но и мнимые (кредитные карты, криптовалюты), имеющие силу только в мире виртуальных связей. Здесь личность не затрагивается отчуждением наличного рынка, поскольку рынок стал безличным и личные отношения здесь заменяются рационально продуманными и планируемыми технологическими и правовыми отношениями, которые дают возможность индивидам реализовывать свои духовные, рациональные и эмоциональные потребности, что называется, «не выходя из дома».

Если *новая* вера открытого общества, по сравнению с мистическими верованиями закрытого общества, по Попперу, – это вера в высшую ценность человека, гуманизм [Поппер 1992, 229], то логично задать вопрос, на какой вере стоит абстрактное общество? По нашему мнению, здесь вера в гуманизм переживает фундаментальную метаморфозу и обретает абсолютную форму веры в личную *неприкосновенность*.

Заметим, что неприкосновенность не есть необходимый атрибут гуманистической идеи. Манера мыслить гуманизм и неприкосновенность личности как две необходимо взаимосвязанные ценности идет от просветителей XVIII в. Но горький опыт истории по созданию общества без насилия, и в особенности опыт XX в., заставляет признать, что между принципом неприкосновенности личности и гуманизмом нет прямой связи. Обе эти базовые ценности современной цивилизации – продукты культуры. В абстрактном обществе прикосновение к Другому, равно как и забота о нем как о личности, вообще становятся излишними.

Абстрактное общество и нравственность

Таким образом, абстрактное общество нейтрально по отношению к идее гуманизма и вообще к нравственности. В связи с этим возникает вопрос, фундаментальный для человеческого бытия как такового: не атрофируется ли за ненадобностью в обществе, где технологические и правовые отношения заменили все остальные, нравственное чувство, тот самый «нравственный закон внутри нас», который, как и звездное небо, восхищал И. Канта?

Позволю себе предложить гипотетическое объяснение (ведь читатель не забыл, что мы проводим мысленный эксперимент). Абстрактное общество знает только абстрактного человека, т.е. человека как такового, взятого без его условных качеств и свойств, которых бесконечное множество у каждого из нас. Остаются не элиминированными только качества, которые можно назвать безусловными, неотъемлемыми от самого существа человеческой природы. Этих качеств всего два: *разум* и *нравственное* чувство. В реальных жизненных ситуациях мы воспринимаем их как два самостоятельных атрибута человеческой экзистенции, которые могут даже вступать в противоречие друг с другом. Так, мы говорим, что поступок может быть разумным, но безнравственным, и наоборот, он может быть нравственным, но неразумным. Различение этих атрибутов объясняется тем, что мы берем их применительно к частным случаям. Например, человек не стал терпеть ложь и лесть окружающих в отношении власть предержащего лица и высказался, что «король-то ведь голый», — поступок, безусловно, нравственный, так как честный, но неразумный, так как грозит правдолюбцу санкциями. Различие возникает от того, что нравственный аспект поступка мы оцениваем с помощью критерия всеобщности, а разумный — с помощью критерия частного благополучия.

В абстрактном обществе не так, человек защищен от произвола других людей правом и коммуникативными технологиями. Здесь индивид есть просто человек *как таковой*. И поэтому здесь нет препятствий для проявления того закона человеческого существования, который был открыт Сократом и который гласит, что никто по доброй воле не хочет совершать поступков неразумных и безнравственных. Иные условные качества индивидов (пол, возраст, род занятий, вероисповедание и пр.) не имеют здесь того значения и той власти над людьми, какое они имели в закрытом обществе, где фактически они определяли поведение людей, и рудименты которых отчасти остаются, хотя и угасают, в открытом обществе.

На практике абстрактная универсалия проявляет себя тем заметнее и требовательнее, чем более сложно устроенным, более органическим (в смысле теории органического общества Э. Дюркгейма) становится сообщество людей. Ощущая свою в-себе-и-для-себя значимость индивид в таком обществе требует для себя не видовых, а *родовых* прав. Поэтому видовые права не могут быть основой уже в открытом обществе, каким является общество современного мультикультурного типа. Все дискуссии относительно проблемы, как обустроить такое современное общество, требующее культуры уважительного плюрализма и личной неприкосновенности, вращаются вокруг понимания сути и объема этих родовых прав. На наш взгляд, убедительная генерализация условий подобного плюрализма в контексте родовых

прав человека представлена российским исследователем проблем мультикультурализма Е.С. Карсановой. Эти условия следующие: «...а) признание государством этнического и культурного плюрализма в качестве доминантной характеристики гражданского общества; б) содействие в социализации маргинальных культурных групп; в) утверждение норм социальной справедливости каждого представителя национальной культуры (равные возможности для всех граждан страны); г) поддержка воспроизводства и развития этнических культур; е) активное включение иноэтнического (и в конечном счете любого «ино...»). — О. В.) населения в социальное воспроизводство общества» [Karsanova 2013, 23, 25]

Итак, возвращаясь от реальности к абстракции, мы мыслим абстрактное общество как пространство для жизни, не наполненное ничем, кроме правовых и технологических связей. Коммуникация индивидов здесь абсолютно лишена какой-либо идеологической или культурной демонстрации: говоря языком экономиста, такие демонстрации порождали бы излишние транзакционные издержки. Ценностные установки, идеи, аргументы, верования, мнения, чувства здесь не определяют отношения людей как в реальном обществе. В «Солярисе» А. Тарковского доктор Снаут говорит, что, в конечном счете, человеку не нужен космос, «Человеку нужен человек!», имея в виду живую, конкретную человеческую личность. В абстрактном обществе человеку не нужна другая личность. Ему нужен только анонимный контрагент, производитель товаров, услуг, информации. Здесь — царство предельной формализации. Мы ощущаем его холод, когда слышим в суде: «Мне все равно, что вы думаете, есть закон!» или когда по Интернету заказываем товар и, получая его, молча отдаем курьеру деньги и расписываемся в накладной. Все другие отношения излишни. Такое общество представляет собой идеальную атомистическую структуру. И, надо сказать, для его описания вполне применим ряд положений монадологии Лейбница.

Индивиды здесь подобны монадам, простым, неделимым и «не имеющим окон». Скрепляющим Законом, обеспечивающим «единство непохожих» здесь служит своеобразная предустановленная гармония правового эгалитаризма и неприкосновенности. Такое формальное единство можно назвать *абсолютно* правовым. Тут в принципе нет и не может быть «властной руки, кормящей и карающей», что мы видим здесь и там в реальном обществе. Такое абстрактно-правовое отношение индивида и общества можно определить как «зависимую независимость». Неприкосновенность индивида реализуется в форме частного пространства (privacy), в котором человек совершенно свободен и никто не имеет права вторгнуться в это пространство без его разрешения. Здесь каж-

дый человек в своем роде Робинзон, только не на необитаемом острове, а среди людей, таких же Робинзонов, как и он. Но заметим, что столкновение этой абстракции с реальностью порождает фундаментальную этическую проблему, с которой в той или иной мере каждый человек знаком и испытывал ее на себе. Эту проблему можно условно назвать проблемой «индивидуальной значимости», суть которой сводится к вопросу: «Что важнее, единица или сумма единиц?»

Вот как это можно объяснить. Логично допустить, что в абстрактном обществе индивидуальное пространство человека ограничено двумя факторами: пространством другого человека, а также пространством публичной сферы. Поэтому здесь речь должна идти не о том, что может индивид, а о том, на что он имеет право. Поскольку право в абстрактном обществе, где оно абсолютно формализовано, генерируется отношением единиц, постольку для этического сознания возникает опасность оказаться в логическом тупике, так как оно не имеет рациональных оснований отдать приоритет одной единице или сумме единиц. Для иллюстрации этого абстрактного положения рассмотрим распространенную житейскую ситуацию, которая описывается поговоркой «семеро одного не ждут». Правомерна ли эта поговорка? В реальном обществе — да, абстрактном — нет. Семеро или семь миллионов человек — это такая же арифметическая сумма единиц, в отношении которой в абстрактном обществе генерализация просто неуместна. Противоположности здесь тождественны и индивидуальное равно всеобщему, поэтому индивид в абстрактном обществе с полным правом может сказать: «Государство — это я». В реальном обществе наоборот. Если это общество преимущественно открытого типа, то индивид, осознавая себя самодостаточной личностью, естественно протестует против приоритета над ним какого-либо сообщества. Однако он делает различие: что важнее для меня — мое благополучие или благополучие моей семьи, моей социальной группы, моего класса или государства? Закономерность здесь обратная: чем более масштабное сообщество, которое кладется на другую чашу весов против меня, чем более оно «удалено» от моего личного пространства, тем оно представляется для меня менее значимым. В обществе преимущественно закрытого типа, где индивидуальная жизнь определяется всеобщим началом (семьей, этнической или профессиональной группой, партией и т.д.) зависимость прямая, чем масштабнее сообщество, тем оно в большей мере определяет мою жизнь и тем более значимо для меня.

Согласно философско-правовой теории известного правоведа В.С. Нерсесянца, право как абстрактная мера *должного* рождается

из «единства трех подразумевающих друг друга существенных свойств (характеристик) права – всеобщей равной меры регуляции, свободы и справедливости. Это триединство существенных свойств права (три компонента принципа формального равенства) можно охарактеризовать как три модуса единой субстанции» [Нерсесянц 2002, 4]. По нашему мнению, право как «абстрактная мера должного» в реальном обществе уже при своем рождении заключает в себе родовой и неизлечимый порок, выражающийся в невозможности безусловного его слияния с нравственностью. И причина этого кроется в том, что справедливость не может быть третьим модусом абстрактной меры должного, поскольку она не поддается абстрагированию, как свобода, которая утверждает себя как раз через абстрагирование от различных условностей и как равенство, которое по природе своей есть абстракция. В определении справедливости всегда будет присутствовать субъективный, личностный момент; и только в абстрактном обществе он теряет смысл. Поэтому абстрактное общество так и остается неким ноуменом, предметом «мысленного эксперимента» и недостижимым пределом, который, однако, существенно определяет нашу реальную жизнь в обществе.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Гегель 1970 – *Гегель Г.В.Ф.* Иенская реальная философия // *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. В 2 т. Т. 1. – М., 1970.

Гидденс 2015 – *Гидденс Э.* Неспokoйный и могущественный континент: что ждет Европу в Будущем? – М., 2015.

Ленин. 12 – *Ленин В.И.* Партийная организация и партийная литература» // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 12.

Лукач 1987 – *Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. – М., 1987.

Маркс, Энгельс. 18 – *Маркс К., Энгельс Ф.* Альянс социалистической демократии и международное товарищество рабочих // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 18.

Маркс. 42 – *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 42.

Маркс, Энгельс. 3 – *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3.

Маркс, Энгельс. 46 – *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. I.

Нерсесянц 2002 – *Нерсесянц В.С.* Философия права: либертарно-юридическая концепция // *Вопросы философии.* 2002. № 3.

Поппер 1992 – *Поппер К.* Открытое общество и его враги. – М., 1992.

Франк 1990 – *Франк С.Л.* Соч. – М.: Правда, 1990.

Karsanova 2013 – *Karsanova E.* To the Question of New Strategies of Ethno-cultural Policy of Modern States // *Mediterranean Journal of Social Sciences (Rome).* October 2013. Vol. 4. № 9.

O.S. VOLGIN

Summary

The article scrutinizes the idea of «abstract society» proposed by Karl Popper in his «Open Society» as a hypothetic society that logically finalizes the process of social evolution from closed to open society, driven by the idea of free individual being. The author considers the closed and open society not as the real types of societies as such, but as the qualitative features (moments in Hegelian terms) of all concrete societies.

The main research method is dialectics, which gives us an opportunity to understand social reality as a unity of opposites: personal and abstract hypostases of human being. A research technique that the author uses for decomposing social reality into its moments is «the thought experiment». This technique gives us an opportunity to deal with such unreal thing as «abstract society» taken in its pure form, and to produce herewith the substantial knowledge in terms of social epistemology. Doing so the author focuses his attention to legal and ethical cornerstones of social life and applies in this respect to authoritative views of German classical philosophy, Marxism and Russian Religious philosophy.

The main conclusion of the article could be formulated in the following thesis: «The impetus of critical and transforming activity of man in regard to existing social reality is in his abstract hypostasis taken as “a man as such” which manifests itself in the man’s striving towards a society free from any forms of constraint».

Keywords: abstract society, open society, freedom, alienation, «thought experiment».

Volgin, Oleg – D.Sc. in Philosophy, Professor of the Department of Public and Municipal Administration and Social Developments, Odintsovo Branch of the Moscow State Institute of International Relations (MGIMO University).
oleg.volgin@gmail.com

Citation: VOLGIN O.S. (2017) The Idea of Abstract Society In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 7, pp. 45-60.

REFERENCES

- Frank S.L. (1990) Collection of Works. Pravda, Moscow (in Russian).
Giddens A. (2014) Turbulent and Mighty Continent. What Future for Europe? (Russian Translation: Moscow, 2015).
Hegel G. (1970) *Jene real philosophy* (Russian Translation in: Hegel G. Works of different years. Vol. 1. Moscow, 1970).
Karsanova E. (2013) ‘To the Question of New Strategies of Ethnocultural Policy of Modern States’. In: *Mediterranean Journal of Social Sciences*. Vol. 4. No 9. October 2013, pp. 23-26.

Lenin V.I. 'Party Organization and Party Literature'. In: Lenin V.I. Complete Collection of Works. Vol. 12, pp. 99-105 (in Russian).

Lukács G. (1987) *Young Hegel and the Problems of Capitalist Society*. Moscow (Russian Translation).

Marx K. *The International Working Men's Association and the International Alliance of Socialist Democracy* (Russian Translation in: Marx K., Engels F. Works. Second edition. Vol. 18, pp. 323-452).

Marx K. *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* (Russian Translation in: Marx K., Engels F. Works. Second edition. Vol. 42, pp. 41-174).

Marx K., Engels F. *German Ideology* (Russian Translation in: Marx K., Engels F. Works. Second edition. Vol. 3. Part I, pp. 15-78).

Nersesyanz V.S. (2002) 'Philosophy of Law: Libertarian and Juridical Concept'. In: *Voprosy filosofii*. 2002. Vol. 3, pp. 3-15 (in Russian).

Popper K. (1945) *Open Society and its Enemies*. Vol. 1 (Russian Translation: Moscow, 1992).