

Оппозиция «индивидуализм – коллективизм» и диалектика

С. Ф. Васильев

канд. филос. наук, доц. каф. философии АлтГТУ

В книге А. А. Ивина «Философия истории» диалектика рассматривается как форма мышления, типичная для коллективистического общества, и, в особенности, для тоталитарного. Представляется, однако, что по логике вещей, отношения диалектики и коллективизма должны быть, скорее, антагонистическими, чем комплиментарными. Ведь диалектика есть продукт свободного философского мышления. Тем самым она противостоит коллективизму, в понимании А. А. Ивина, ибо последний означает признание абсолютного главенства некоего коллектива над человеческой личностью.

Автор относит к диалектике любое высказывание, где утверждается единство противоположностей. Поэтому в разряд диалектических попадают и откровенно абсурдные высказывания и высказывания, призванные оградить власть от критики, пытающиеся представить негативное как позитивное. Образцом для автора в этом отношении служат известные партийные лозунги и двоемыслие англоца в знаменитом романе Дж. Оруэлла «1984». Однако можно привести аналогичные высказывания, принадлежащие Ж. Дерриде, как то: истина – разновидность вымысла, мужчина – разновидность женщины и пр. Постмодернизм – это выражение именно индивидуалистического мышления, а не коллективистического. Получается, что и коллективизм, и индивидуализм

лизм могут приводить к сходным высказываниям относительно взаимоотношений противоположностей.

Греческое общество относится А. А. Ивиным к индивидуалистическим. Тем не менее, диалектику Гераклита он считает негативной реакцией древнего коллективизма на становление индивидуалистической демократии. Помимо того, что непонятно в чём «коллективистичность» высказываний Гераклита, автор не учитывает того, что диалектические моменты были в учениях и других греческих философов. Гегель в своей «Истории философии» говорит о диалектике элеатов, софистов, Сократа, Платона, Аристотеля, об отрицательной диалектике скептиков.

А. Ф. Лосев говорит о смеси у Гераклита аристократического и демократического образа мышления. Гераклит отрицает антропоморфизм мифологии и учит о равенстве всех вещей. А. Ф. Лосев также замечает, что диалектика Гераклита не есть нечто особенное в античной философии. «Учение о совпадении противоположностей развивали почти все досократики, и наличие его у Гераклита ничем не выделяет его *на фоне общей досократовской философии*.¹ Добавим, что у Гераклита нет никакой теории связи реального и идеального миров, хотя последняя, по мысли А. А. Ивина, необходимо должна присутствовать в коллективистическом мышлении.

По мнению Ж. – П. Вернана становление греческого полиса, пришедшего на смену микенской монархии, связано с изменением представления о мире. На смену идее о главенстве какого-то одного фактора бытия (что соответствует монархии) приходит идея равновесия, равноправия противоположных начал. Ж. –П. Вернан отмечает: «Впрочем, это равновесие сил отнюдь не статично; его динамика сле-

дует из наличия бинарных противоположностей и является результатом их конфликтов».² Получается, что единство и борьба противоположностей соответствуют именно демократическому общественному устройству.

Представляется, что у А. А. Ивина две концепции коллективизма. Одна понимает коллективизм широко, в уже приведенном выше смысле. Вторая концепция коллективизма, проистекает из того, что образцовой идеальной моделью коллективистического общества он считает тоталитарные общества XX века. Эта концепция утверждает, что коллективизм – это социальная система, стремящаяся с помощью любых средств, включая и насилие, радикально преобразовать общество во имя достижения единой всеподавляющей цели и отрицающая во имя этих целей автономию индивида.³ Здесь, как нам представляется, более узкое понимание коллективизма, вряд ли применимое к древним обществам. Ведь традиционные общества потому и называются *традиционными*, что они отнюдь не стремятся к преобразованиям, наоборот, они стремятся сохранить, воспроизвести традицию, «жить по старине». И это, если угодно, может рассматриваться как единая цель этого общества. Что касается средневекового общества, то вряд ли можно говорить здесь о единой цели *преобразования* общества. Христианство вообще пессимистически оценивает возможность человека улучшить свою земную жизнь, включая и жизнь общественную. Христианин должен стремиться попасть в царствие небесное, в *иной* мир, содействуя в этом и другим людям. Что касается преображения мира в конце времён, то это мыслится как дело Бога, а не человека. Так что средневековое общество не может быть отнесено к коллективистическим, если опираться на узкое понимание коллективизма.

Это понимание относится именно к тоталитарным режимам. Однако, и здесь нужны некоторые поправки. Дело в том, что, например, нацистский режим мыслил свою миссию как возвращение к тому, что уже было. Недаром нацистскую революцию называли *консервативной революцией*. В большей мере устремлённость в будущее свойственна коммунистическим режимам. Однако и будущее коммунистическое общество мыслится его проповедниками как возвращение, в некотором отношении, к начальной исторической эпохе, которую не случайно называют *первобытным коммунизмом*. Впрочем, здесь уже сказывается действие «зловредной» диалектики.

Диалектика, по мысли автора должна теоретически связать существующий фактически порядок с должным, идеальным состоянием общества, к которому ещё следует придти. Отсюда, по мысли автора, триадичность как необходимая форма диалектического мышления. Он считает, что триадичность развивалась первоначально в рамках средневекового умеренного коллективизма. Здесь он имеет в виду, по видимому, решение тринитарной проблемы. Трактовка связи лиц Троицы у автора явно, мягко говоря, не каноническая: Бог Св. Дух связывает воедино Бога-Отца и Иисуса Христа. Но даже если принять такую странную интерпретацию Троицы, остается непонятным, при чём здесь связь земного и идеального мира, которую и призвана объяснить диалектика. Ведь речь здесь идёт о сущности Бога. Так что, скорее всего, что появление понятия единства противоположностей связано именно с размышлениями о сущности Божества, а не трактовкой связи реального и идеального обществ.

Рождение диалектики связано именно с познавательными проблемами. В частности, исследование феномена движения привело к

открытию ряда апорий движения Зеноном. Противоречивость движения отмечает и такой индивидуалистический мыслитель как К. Поппер: «Таким образом, каждое изменение представляет собой переход вещи в нечто иное, обладающее какими-то противоположными качествами (как считали Анаксимандр и Анаксимен). Тем не менее, изменяясь, изменяющаяся вещь должна оставаться тождественной сама себе».⁴ Кроме того, следует отметить, что стремление к охвату мира в целом приводит к мысли о связи противоположностей, имеющих в мире.

Автор признает, что диалектика Гегеля опиралась не на средневековую диалектику, а на Гераклита, что несколько противоречит его концепции. Хотя скорее уж не Гераклит, а И. Кант был предтечей Гегеля. Кант, по признанию самого Гегеля открыл объективную противоречивость познания в виде антиномий, и проложил путь к спекулятивному мышлению. Но ведь и Кант, и Гегель были членами индивидуалистического общества, что подрывает тезис о необходимой связи диалектики с коллективизмом. Эта трудность решается автором очень просто. Он утверждает, что диалектика вызрела на протяжении всех средних веков, но окончательно сложилась только в преддверии новой индустриальной формы коллективистического общества. Автор забывает, что после средних веков в Европе складывалось именно индивидуалистическое общество. И. Кант, например, почитается многими за классика либеральной мысли. «Преддверие индустриальной формы коллективистического общества» также ничего не объясняет. Если, конечно, не предположить, что диалектика как мистическая сущность, предвидит будущий тоталитаризм, и, чтобы его подготовить внедряется в умы мыслителей немецкой классической философии.

Характеризуя «диалектичность» мышления при тоталитаризме, автор приводит цитаты, говорящие не о связи современного общества и должного общества будущего. Эти цитаты, в том числе и из Оруэлла, утверждают, что современное общество *уже и есть идеальное*. Такие высказывания служат задаче идеологического обоснования господства данной властвующей элиты. Но это не диалектика, а псеводиалектика или релятивизм. Релятивизм стирает различие и напряжение между сущим и должным.

Сама противоположность сущего и должного не есть открытие диалектики. Человек как целеполагающее существо неизбежно приходит к противоречию между желаемым, должным и сущим. Это просто факт нашей жизни. И само индивидуалистическое общество когда-то было из области мечтаний, области идеала, то есть должного. Так что признание противоположности сущего и должного, и напряжение между ними не есть отличительная специфическая черта коллективистического мышления.

Следует отметить также, что среди представителей диалектической мысли есть такие фигуры как М. Штирнер и С. Кьеркегор, которые, несомненно, являются представителями индивидуалистической, а не коллективистической мысли.

Автор утверждает тезис о связи диалектики и телеологии, поскольку диалектика связана с понятием цели и ценности. Если понимать под телеологией признание объективной направленности развития, тогда диалектику как учение о развитии можно отнести к телеологии. Только в данном случае речь не идёт о цели и средствах в обычном понимании. Если конечно не утверждать, что антитезис есть средство для получения тезиса. Направленность многих процессов природы

признается современной наукой. Правда она не признает телеологию, предпочитая называть направленные процессы «телеономическими», что на самом деле является «стыдливым идеализмом».

А. А. Ивин различает два понимания диалектики. В первом смысле диалектика - это учение о внутренней противоречивости всего как источника развития. Диалектика во втором смысле - это особый метод аргументации, суть которого в выдвижении наряду с тезисом также антитезиса и выведении из них следствий до тех пор, пока не станет ясным, какое из этих двух утверждений истинно. Представляется, что не следует слишком резко противопоставлять эти два понимания. Ведь мысль о внутренней противоречивости вещей логично возникает при наличии альтернативных теорий, каждая из которых обладает какой-то долей истины и поэтому не может быть отброшена.

Представляется, что и сам автор не избежал диалектического вируса. С одной стороны, он рассматривает индивидуализм и коллективизм как два вечных противоположных полюса. С другой стороны, в его тексте просматриваются и другие более сложные взаимоотношения этих противоположностей. Так он утверждает, что большинство исторически существовавших обществ относятся к промежуточным. Но в таком случае встает проблема совмещения противоположностей, которую автор не замечает. Он пишет и о мирном сосуществовании индивидуалистических и коллективистических обществ, об умеренном коллективизме и индивидуализме. Наряду с этим отмечается и борьба коллективизма и индивидуализма, обострившаяся в индустриальную эпоху. Сам автор находит немало общих черт, сходных у индивидуализма и коллективизма, приводя при этом известную диалектическую поговорку «крайности сходятся». Он отмечает постепенное преобразо-

вание современного капитализма – его умеренную коллективизацию. Разве всё это не говорит о существовании различных форм борьбы и объединения этих противоположностей?

Остается ещё вопрос о сущности самого общества как такового. Автор пишет, что крайний индивидуализм несёт в себе опасность дезинтеграции общества, ибо для нормального функционирования общественного организма должно быть хотя бы минимальное коллективное сознание. Аналогично, при крайнем коллективизме, стирающем личности людей, превращающем общество в «человейник», по нашему мнению, нельзя говорить о существовании *человеческого* общества. Всё это говорит о том, что само общество как таковое, есть синтез начал индивидуализма и коллективизма, есть диалектическое единство этих противоположностей.

Таким образом, не только нельзя утверждать необходимую связь диалектики именно с коллективизмом, но и само общество имманентно диалектично.

Список литературы:

-
- ¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). – М., 1963. – С. 375.
- ² Вернан Ж. – П. Происхождение древнегреческой мысли. – М., 1988. – С. 149.
- ³ Ивин А. А. философия истории: Учебное пособие. – М., 2000. – С. 47.
- ⁴ Поппер К. Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания. – М., 2004. – С. 247.