

Критика либеральной идеологии

Глава из книги французского философа Алена де Бенуа «Против либерализма: к четвертой политической теории». — М.: Амфора, 2009. — 480 с. — ISBN 978-5-367-01125-8.

Либерализм, не будучи результатом мыслительного труда одного человека, никогда не представлял из себя единую доктрину. Рекламировавшие его авторы давали либерализму очень разные, а подчас и противоречивые трактовки. Тем не менее, у них есть точки соприкосновения, позволяющие рассматривать их, прежде всего, как либеральных авторов. Эти общие точки и позволяют определить либерализм как политическую школу. Либерализм, с одной стороны, является экономической доктриной, стремящейся сделать из саморегулирующегося рынка модель для всех социальных фактов. То, что называют политическим либерализмом, на самом деле является способом применения к политической жизни принципов, выведенных из этой экономической доктрины. Парадоксально, но именно эта доктрина стремится ограничить, насколько это возможно, политическое пространство. Именно в этом смысле можно сказать, что термин «либеральная политика» является понятийным противоречием. С другой стороны, либерализм базируется на антропологической доктрине индивидуалистического типа, рассматривающей человека как существо фундаментально необщественное. Обе эти характерные черты, обладающие описательным и нормативным модусом (рынок и индивид рассматриваются здесь и как имеющийся факт, и как образец) являются прямо враждебными коллективной идентичности.

Коллективная идентичность рассматривается либералами в редукционистском ключе как простая сумма характеристик, которыми обладают индивиды, собранные вместе. Она подразумевает сознание членами коллектива своего коллективного бытия как оболочки индивидуальной сущности. Их общая сущность, по мысли либеральных авторов, появляется в результате простого эффекта композиции. Либерализм в той мере, в какой он основывается на индивидуализме, стремится к разрыву всех социальных связей, превосходящих уровень индивида. Что до свободного функционирования рынка, то оно подразумевает, что никто и ничто не должно вмешиваться в движение товаров и людей, что границы становятся несущест-

вующими, а общие ценности и институты в пределе исчезают. Это, конечно, не означает, что либералы не могут защищать коллективные ценности, но делая это, они входят в противоречия с принципами, которые сами декларируют.

Луи Дюмон хорошо показал роль, сыгранную западным христианством в трансформации Европы из традиционного общества, основанного на принципах холизма, в современное общество, основанное на принципах индивидуализма. С самого начала западное христианство позиционирует человека как существо, которое находится до всяких связей во внутренней связи с Богом и которое может надеяться на свое спасение благодаря личной трансценденции. В этом отношении с Богом утверждается ценность человека как индивида, ценность, в оптике которой мир неизбежно принижается или обесценивается. Индивид кроме всего прочего является обладателем индивидуальной души. Эгалитаризм и универсализм выводятся на сверхмировой уровень: абсолютная ценность, которую индивидуальная душа получает благодаря своим сыновним отношениям с Богом, экстраполируется на уровень человечества. Марсель Гоше выводит эту констатацию из причинной связи между появлением личного Бога и рождением внутреннего человека, выход которого в запредельное зависит только от его личных деяний и независимость которого утверждена уже в его отношениях с Богом, отношениях, которые касаются только его одного. «Чем больше Божество удаляется в свою бесконечность, тем более отношения с ним становятся чисто личными вплоть до исключения всякого институционального посредничества. Вознесенный до своего абсолюта божественный субъект обретает земную легитимность только в интимном присутствии. Таким образом, пространство внутреннего ухода становится религиозной индивидуальностью»(1).

Учение апостола Павла открывает дуалистическую тенденцию, которая делает из христианина в плане его отношений с Богом «индивида не от мира сего»: стать христианином, значит, в какой-то мере, отречься от мира. В то

же время в ходе истории индивид «не от мира сего» начинает постепенно оккупировать мирскую жизнь. Индивид, готовившийся к уходу из мира, в той мере в какой ему удастся завоевать власть для приведения окружающего в соответствии со своими ценностями, начинает возвращаться и преобразовать этот мир во всем его объеме. Это нашло отражение в трех главных этапах. Сначала от мирской жизни не стали отказываться, но подвергли ее релятивизации (теория двух городов – Града Земного и Града Небесного у Августина). На втором этапе папство приобрело политическое могущество и стало мирской властью. Наконец, после Реформации индивид полностью погрузился в мир, где он работает во славу Божью, а его материальное богатство расценивается как весомое доказательство избранничества. Принцип равенства и индивидуальности, вначале функционировавший только в отношении человека с Богом и сосуществовавший с органическим принципом иерархии, структурирующим мир, был сведен на землю для того, чтобы воплотиться в современном индивидуализме, который представляет собой его профанную проекцию. Ален Рено пишет, разворачивая тезисы Луи Дюмона: «Для того, чтобы родился современный индивидуализм, необходимо было, чтобы индивидуалистская и универалистская составляющие, существовавшие в христианстве, слились в современной жизни, изначальный дуализм исчез, и жизнь в мире стала рассматриваться как идеально соответствующая высшей ценности». В конце этого процесса «индивид не от мира сего» становится современным «индивидом в мире»(2).

Тогда исчезло и органическое общество холистского типа. Согласно знаменитому определению, произошел переход от общины к обществу, т.е. к форме общей жизни, понятой как простая ассоциация на договорной основе. Таким образом, на первый план выходит уже не общественный фактор, но индивиды, обладатели личных прав, связанные между собой контрактными обязательствами, исходя из личных интересов.

Важной вехой на пути этой эволюции была победа в XIV в. номинализма (его главным представителем был Уильям Оккам), согласно которому не существует никакого бытия за пределами конкретного единичного сущего. Другой ключевой момент соответствует картезианству, смоделировавшему уже на философском поле индивида, который позже в юридической перспективе станет обладателем прав человека, а в интеллектуальной – познающим субъектом

эпохи Просвещения. Начиная с XVIII в. эта эмансипация индивида от его общественных связей стала интерпретироваться как достижение человечеством «возраста взросления» в перспективе всеобщего прогресса. Современность, понятая в индивидуалистическом ключе, характеризуется, прежде всего, как процесс, в результате которого родственные и соседские группы, а также более широкие общины сдают права, чтобы «освободить индивида», т.е. упразднить всякую органическую солидарность. Человек во все эпохи стремился утвердить себя и как личность, и как социальное существо: индивидуальное и коллективное измерения не идентичны, но неразрывно связаны между собой. В холистском восприятии человек выстраивает себя на основе личных данных и в присутствии ему социально-историческом контексте. Вот этой всеобщей модели истории и противостоит индивидуализм, являющийся продуктом западного общества. Индивидуализм в современном смысле этого термина является философией, рассматривающей индивида как единственную реальность и мерило всех ценностей. Такой индивид рассматривается как вещь в себе, абстрагированная от всякого социального и культурного контекста. В то время как холизм воплощает общество, находящееся в связи с унаследованными ценностями, которые разделяют его члены, индивидуализм утверждает свои ценности независимо от общества, в котором живет человек. Вот почему он не признает никакого автономного статуса за общинами, народами, культурами, нациями и считает их только скопищами свободных атомов. Эти последние единственно и имеют ценность для либерализма.

Такое превосходство индивида над коллективом является одновременно описательным, нормативным, методологическим и аксиологическим. Индивид полагается первым и поскольку рассматривается как предшествующий обществу в мифическом представлении о предыстории («естественном состоянии»), и поскольку ему придается нормативное превосходство (он ценится больше). Жорж Батай утверждал, что «в основе каждого существа лежит принцип неудовлетворенности». Либеральный индивидуализм, наоборот, констатирует полную удовлетворенность собой единичного индивида. Он утверждает человека вне связи с другими людьми, основанной на первичной или вторичной социальности. Автономный субъект, собственник самого себя, движимый только личным интересом, он определяется в оппозиции к личности как существо «моральное, неза-

висимое, автономное и по сути своей необщественное»(3).

По мнению либералов, этот индивид является обладателем прав, «присущих его природе», которая не зависит от социальной или политической организации. Правительства должны гарантировать эти права, но не должны их вырабатывать. Предшествуя всякой общественной жизни, они, тем не менее, не освобождены от обязанностей, так как обязанности подразумевают начало общественной жизни: нет обязанностей по отношению к другому, нет и другого. Индивид сам по себе является источником своих личных прав, начиная с права действовать свободно, исходя из расчета и личного интереса. Он отныне находится в состоянии войны с другими индивидами, так как последние наделены теми же правами, таким образом, мир превращается в рынок, в поле для конкуренции. Индивиды могут объединяться, но их ассоциации носят условный, преходящий и временный характер, так как основаны на консенсусе индивидов и предназначены только для наилучшего удовлетворения интересов своих частиц. Другими словами, общественная жизнь теперь является делом индивидуальных решений и заинтересованного выбора. Человек рассматривается как общественное существо не потому, что такова его природа, а потому что в этом заключается его выгода. Если выгоды нет, то он может, по крайней мере, теоретически, разорвать общественный договор. В этом разрыве он лучше всего продемонстрирует свою свободу. Для Древних свобода существовала, прежде всего, в возможности участвовать в общественной жизни. В противоположность этому для людей современности (*les Modernes*) свобода заключается, главным образом, в возможности от этой жизни уклоняться. Вот почему либералы всегда стремятся дать свободе определение, синонимичное независимости(4). Уже Бенжамен Констан приветствовал «приятную радость частной индивидуальной независимости», добавляя, что «люди для счастья не нуждаются ни в чем, кроме того, чтобы им дали совершенную независимость в отношении их занятий, их предприятий, сферы деятельности и фантазий». Эта «приятная радость» должна рассматриваться как право на обособление, право оставить любую принадлежность, которая может помешать «частной независимости»(5). Либералы особенно настаивают на том, что индивидуальные интересы никогда не должны приноситься в жертву интересам коллектива, общему благу или общественному спасению

(понятия, которые они рассматривают как несущественные). Это заключение исходит из идеи, что только индивиды имеют права, тогда как коллективы, будучи лишь приложениями к индивидам, собственных прав иметь не должны. Эйн Рэнд пишет: «Выражение «индивидуальные права» является бессмыслицей. Никаких других прав не существует»(6). «Индивидуальная независимость, — утверждал Бенжамен Констан, — является первой из современных нужд. Нельзя требовать принести ее в жертву политической свободе»(7). До него Джон Локк заявлял, что «ребенок не рождается подданным какой-либо страны. Достигая взрослого состояния, он волен выбирать правительство, под которым ему будет лучше всего жить и политическое тело, которое нравится ему больше всего»(8).

Либеральная свобода предполагает, что люди могут абстрагироваться от своего происхождения, своего окружения, от контекста, в котором они живут, то есть от всего, что делает их теми, кем они являются. Она предполагает, как говорит Джон Рольс, первичность индивида по отношению к его предназначению. Она представляет индивида субъектом, освобожденным от всякой привязанности, свободным от всякого детерминизма. Ничего более этого не свидетельствует о том, что он предпочитает свободу любому другому благу. Такая концепция игнорирует привязанности и ангажированность человека, несводимые к рациональному расчету. Это абсолютно формалистская концепция, не дающая нам никакого представления о реальной личности.

Эта концепция говорит о том, что индивид имеет право делать все, что он хочет до тех пор, пока его поведение не ущемляет свободу других. Свобода определяется также как чистое выражение желания, не имеющего теоретически другого предела кроме идентичного желания других. Совокупность этих желаний трансформируется и овеществляется посредством экономического обмена. «Не противоречит природе человеческого общества работать в собственных интересах, не задевая права другого», — утверждал Гроций, теоретик естественного права XVII в(9). Однако это слишком благодушное определение: на практике всякое наше деяние затрагивает и свободу других, и очень трудно определить момент, когда наша свобода начинает стеснять их свободу.

Свобода либералов — это, прежде всего, свобода собственности. Она коренится не в бытии, но в обладании. Человек свободен в той

мере, в какой он является собственником – и, прежде всего, собственником самого себя. Идея о том, что свобода заключается в свободе владеть собой, была заимствована и Марксом(10).

Ален Лоран определяет свободу как «онтологическую обособленность, первейшей целью которой являются поиски собственного счастья»(11). Для либеральных авторов поиски счастья всегда определяются как возможность увеличения своего наилучшего интереса. Однако проблема заключается в том, что понимать под интересом. Сторонники этого понятия очень редко раскрывают нам его генезис, редко говорят о его составляющих. Они также не говорят о том, все ли члены общества движимы одним интересом или их интересы сравнимы и сопоставимы. Либеральные авторы чаще всего дают банальное объяснение: «интерес» для них является синонимом желания, проекта, действия, ориентированного на какую-то цель. Любое действие можно охарактеризовать как «интерес», даже самое незаинтересованное и альтруистичное. Его тоже можно истолковать как эгоистичное и заинтересованное, так как оно удовлетворяет волевой направленности или желанию того или иного субъекта. Однако в реальности ясно, что для либералов интерес, прежде всего, заключается в материальной выгоде, которую можно исчислить и измерить, то есть выразить в универсальном эквиваленте – в деньгах.

Поэтому не стоит удивляться, что распространение либерализма характеризуется, прежде всего, вначале прогрессирующим разложением органических структур, характерных для холистских обществ, затем размыванием социальных связей и, наконец, относительной общественной аномией (беззаконием). Последняя заключается в том, что индивиды все более отчуждаются друг от друга и становятся потенциальными врагами. Вот эта форма «войны всех против всех» и называется всеобщей конкуренцией. Таково общество, описанное Токвилем, каждый член которого «уходит в отрыв от другого, как будто он является по отношению к нему иностранцем». Либеральный индивидуализм стремится повсюду разрушить общинность и связанную с ней коллективную идентичность, которые долгое время мешали существованию современного индивида. «Либерализм, — пишет Пьер Розанваллон, — в каком-то смысле создает из деперсонализации мира условия для свободы и прогресса»(12).

Все же либерализм должен иногда признавать существование социальности. Однако

либералы озабочены более не тем, почему существует общество, а как его установить, поддерживать и заставить правильно функционировать. Общество для них представляет простую совокупность своих членов (целое для либералов не более чем сумма своих частей). Оно является продуктом индивидуальных волей, простым собранием индивидов, стремящихся защитить свои частные интересы. Его сущностная цель состоит в регулировании отношений обмена. Это общество может быть понято либо как следствие изначального волевого акта («общественный договор»), либо как результат системной игры индивидуальных деятелей. Причем игра эта регулируется «невидимой рукой» рынка, который «производит» социальное как непреднамеренный результат человеческих действий. Либеральный анализ общественных процессов основывается либо на «договорном подходе» (Локк), либо на «невидимой руке» (Смит), либо на идее спонтанного порядка, не подчиненного какому-либо определенному замыслу (Хайек). Либералы развивают идею о преодолении противоречий рынком, который рассматривается в качестве наиболее эффективного, наиболее разумного, а также наиболее справедливого регулятора обменов. Рынок представляется, прежде всего, как «техника организации» (Анри Лепаж). С экономической точки зрения, он является одновременно тем местом, где обмениваются товарами и виртуальным континуумом, где наилучшим способом формируются условия обмена, т.е. согласование спроса и предложения и уровень цен.

Однако либералы не интересуются «происхождением» рынка. Рынок для них является «естественной» моделью общественных отношений. Из этого следует, что рынок тоже является «естественной» сущностью, определяющей порядок, предшествующий всякому принуждению и всякому решению. Представляя собой форму обмена, наиболее соответствующую человеческой природе, рынок присутствовал во всех обществах, начиная с зарождения человечества. Здесь мы встречаемся со стремлением каждой идеологии «натурализовать» свои предпосылки, т.е. представить себя не конструкцией человеческого разума, но простым описанием естественного порядка. Идея естественного регулирования общества рынком параллельно отвергает государство как искусственное образование.

Понимая нацию как рынок, Адам Смит произвел фундаментальный разрыв между понятиями государства и территории. Разрывая с

меркантилистской традицией, которая еще отождествляла политическую территорию и экономическое пространство, он показывает, что рынок не должен быть ограничен конкретными географическими границами. Рынок — более сеть, чем пространство. Эта сеть должна распространиться вплоть до окраин Земли, и единственный предел для нее может установить лишь способность к обмену. «Торговец, — пишет Адам Смит в знаменитом отрывке, — необязательно должен являться гражданином какой-то конкретной страны. Конечно, он им, как правило, является, но это не должно ему мешать вести свои дела в любом месте, где ему заблагорассудится, а также переносить в любую страну свои капиталы, и то производство, которое эти капиталы пускают в ход»(13). Эти пророческие строки оправдывают мнение Пьера Розанваллона, который видит в Смите «первого последовательного интернационалиста». «Гражданское общество, понятое как текучий рынок, — добавляет Розанваллон, — распространяется на всех людей и позволяет преодолеть разделение на страны и расы».

Понятие рынка выгодно, главным образом, потому что позволяет либералам решить трудный вопрос обоснования обязательств в общественном договоре. Рынок может быть понят как закон, регулирующий общественный порядок без законодателя. Регулируемый действиями «невидимой руки», он по своей природе нейтрален, т.к. не воплощен в каких-то конкретных индивидах. Он устанавливает абстрактный способ общественного регулирования, основанный на объективных законах, позволяющих управлять отношениями между людьми без установления между ними отношений субординации или подчинения. Экономический порядок должен реализовать порядок социальный, причем и тот и другой определяются как неинституционализированные явления. Милтон Фридман пишет, что «экономический порядок является непреднамеренным последствием и незапланированным результатом действий большого количества людей, движимых исключительно собственными интересами». Эта мысль, глубоко развитая Хайеком, инспирирована тезисами Адама Фергюссона (1767г.), писавшего, что социальные факты являются результатом «действий людей, но не их намерений».

Известна смитовская формула «невидимой руки»: «Изыскивая собственную выгоду, индивид руководствуется невидимой рукой, ведущей его к цели, которая часто не имеет ничего общего с его намерением»(14). Эта метафора

идет дальше банальной констатации того, что результаты действий людей часто отличны от их расчетов (Макс Вебер назвал это «парадоксом последствий»). Смит рассматривает это наблюдение в оптимистической перспективе. «Каждый индивид, — пишет он, — непрестанно прикладывает все усилия для того, чтобы найти капиталу, которым он располагает, наилучшее применение; правда то, что он ищет выгоду для себя, а не для общества; но его заботы о личной выгоде естественно и необходимо приводят его к такому применению капитала, который является наилучшим для общества». И дальше: «Изыскивая свой личный интерес, он часто работает наиболее эффективным способом для общества, как будто в этом и состояла его цель». Богословские коннотации этой формулы очевидны: «невидимая рука» является профаническим аватаром Провидения. Необходимо также отвергнуть распространенное заблуждение, согласно которому Адам Смит смешивает рыночный механизм и «невидимую руку». На самом деле он говорит о ней, описывая финальный результат торговых обменов. Между прочим, Смит еще одобряет общественное вмешательство, т.к. только индивидуальные действия не могут привести к общему благу. Но это ограничение будет быстро преодолено. Неолибералы вообще сомневаются в существовании общего блага. Хайек в принципе отвергает глобальный подход к обществу: никакие политические институты, никакая власть не должны вмешиваться в идеально отлаженные механизмы функционирования "спонтанного порядка". При таких воззрениях единственная роль, которую большинство либералов оставляют государству — это гарантировать условия, необходимые для свободной игры экономического разума на рынке. У государства не может быть собственной цели. Оно существует для того, чтобы гарантировать индивидуальные права, свободный обмен и уважение к закону. Наделенное более атрибутами, нежели функциями, оно должно во всех других областях ограничиваться предложениями модели «добродетельной жизни»(15).

Последствия теории «невидимой руки» являются решающими, особенно в моральной сфере. В нескольких фразах Адам Смит реабилитирует поведение, которое в предыдущие столетия заслуживало проклятия. Утверждая, что интересы общества должны быть подчинены экономическим интересам индивидов, он усматривает в эгоизме наилучший способ служить другим. Стремясь максимизировать наш персональный интерес, мы бессознательно и часто не

желая того, работаем в интересах других. Свободная конфронтация эгоистических интересов на рынке позволяет «естественно и, более того, необходимо» гармонизировать их с помощью «невидимой руки». Эта «рука» заставляет их конкурировать для достижения социального оптимума. Нет ничего аморального, в том, чтобы изыскивать в первую очередь свой собственный интерес, поскольку в конце концов эгоистичное действие каждого случайно, но неизбежно завершается в интересах других. Фредерик Бастия резюмировал эту формулу: «Каждый, работая для себя, работает для других»(16). Эгоизм, таким образом, не более чем правильно понятый альтруизм. А эпитета "аморальные" заслуживают как раз действия общественных властей каждый раз, когда под предлогом солидарности, они противоречат стремлению индивидов действовать только в частных интересах.

Либерализм связывает индивидуализм с рынком, заявляя, что свободное функционирование второго является гарантом индивидуальной свободы. Обеспечивая наилучшее проведение обменов, рынок гарантирует независимость каждого субъекта рыночной экономики. В идеальном случае, если функционированию рынка ничего не мешает, возможно появление частных гармоний, которые в своей совокупности ведут к гармонии всеобщей. Определенный Хайеком как «катаклизм», рынок создает абстрактный и спонтанный порядок, осуществляя предпосылки для частных свобод. Рынок — это не только удовлетворение оптимального экономического идеала, но удовлетворение всего, чего только не пожелают индивиды, поняты как субъекты свободы. Наконец, рынок смешивается со справедливостью как таковой, что побуждает Хайека определить его как «игру, увеличивающую шансы всех игроков». Необходимо добавить, что проигравшим в этой игре остается лишь пенять на самих себя. В конце концов, рынок становится «миротворцем», потому что, основываясь на «приятной коммерции», замещает конфликт переговорами, исключая тем самым игру вызова и соперничества.

Отмечено, что у Хайека теория «невидимой руки» переосмыслена в эволюционистской перспективе. В результате Хайек разрывает связи с мышлением картезианского типа, подразумевающим фикцию общественного договора. Последняя указывает на классическое, со времен Гоббса, противопоставление естественного состояния и политического общества. Продолжая линию Дэвида Хьюма, он, наоборот, противопоставляет привычки и обычаи «конструк-

тивизму». Однако в то же время он утверждает, что обычай выбирает наиболее эффективные и рациональные правила поведения, т.е. правила в наибольшей мере соответствующие рыночным ценностям. Они приводят к отказу от правил, принятых при "племенном порядке" или в "архаических обществах". По этой причине он критикует традиционные ценности и подвергает решительному ostracismу всякое органическое видение общества. Для него приемлемы только традиционные ценности, которые можно определить как спонтанные, абстрактные, имперсональные и незаимствованные. Постепенная победа рынка объясняется именно таким избирательным характером обычая. Хайек считает каждый спонтанный порядок в основе своей «справедливым» так же как Дарвин считал победителями в «борьбе за жизнь» лучшими. Рыночный порядок отныне создает порядок общественный, запрещая любую попытку его реформировать.

Из этого наблюдения можно заключить, что понятие рынка идет у либералов гораздо дальше экономической сферы. Являясь оптимальным механизмом расположения ценных ресурсов и регулирования циклов производства и потребления, рынок становится, прежде всего, концептом социальным и политическим. Сам Адам Смит в той мере, в какой он склонен видеть в рынке наилучшего регулятора общественного порядка, выстраивает отношения между людьми по модели экономических, т.е. товарных отношений. Рыночная экономика естественным образом перетекает в рыночное общество. Пьер Розанваллон пишет: «Рынок, прежде всего, представление и структурирование социального пространства, и только во вторую очередь децентрализованное регулирование экономической деятельности с помощью системы цен»(17).

Для Адама Смита рынок является прямым последствием разделения труда: «Каждый участвует в рыночном обмене, таким образом, каждый становится в своем роде торговцем, а общество превращается в общество коммерсантов»(18). Рынок для либералов является парадигмой, господствующей в обществе, все более и более заявляющей о себе как рыночное общество. Либеральное общество является местом свободных обменов, в которых принимают участие лица и группы, движимые только желанием максимизировать личный интерес. Член такого общества, где все продается и все покупается, является либо торговцем, либо собственником, либо производителем, но, преж-

де всего потребителем. Пьер Розанваллон пишет: «Высшие права потребителей для Адама Смита – это то же, что всеобщая воля для Руссо».

В современную эпоху анализ либеральной экономики постепенно распространяется на все общественные факты. Семья уже воспринимается как малое предприятие, ребенок как объект долгосрочного инвестирования капиталов, общественные отношения как отражение заинтересованных конкурентных стратегий, политическая жизнь как рынок, на котором избиратели продают свои голоса наиболее многообещающим партиям. Человек воспринимается как капитал. Экономическая логика распространяется на все социальное. Зародившись в обществе, она, в конце концов, поглощает его целиком. Как писал Жеральд Берту: «Общество должно рассматриваться, исходя из формальной теории заинтересованного действия. Таким образом, отношение вклад-прибыль и есть то, что движет мир»(19). Все становится фактором производства и потребления, все регулируется спонтанным порядком спроса и предложения. Всякая вещь стоит столько, сколько стоит ее обменная ценность, измеренная в цене. Соответственно все, что не может быть исчислено или измерено, объявляется неинтересным или несуществующим. Социальные практики отныне выверяются экономическим дискурсом, абсолютно чуждым ко всему, что не имеет рыночной ценности. Сводя все общественные факты к универсуму измеряемых вещей, он и людей превращает в вещи: вещи взаимозаменяемые и обмениваемые на деньги.

Такое строго экономическое представление общества также несет в себе значительные последствия. Завершая процесс секуляризации и «развоплощения» мира, характерных для модерна, оно заканчивается «растворением» народов и эрозией их специфических отличительных признаков. В социологическом плане утверждение экономического порядка приводит к делению общества на производителей, собственников и отчужденные классы (которым ранее была, например, аристократия). Этот процесс восхваляли многие авторы, не исключая и Карла Маркса. В плане коллективного воображения такой процесс приводит к утверждению на самое возвышенное место рыночных ценностей, которые до того во все эпохи воспринимались как самые низкие. Это неслучайно, ведь они вызваны низкой жизненной необходимостью. В моральном плане он реабилитирует дух заинтересованного расчета и эгоистичного поведения,

осуждавшийся во всех традиционных обществах.

Политика, с либеральной точки зрения, воспринимается как потенциально опасная, т.к. она создает возможности для осуществления власти, имеющей «иррациональную» природу. Поэтому она сводится к гарантированию прав и управлению обществом в оптике технической экспертизы и менеджмента. Таков фантазм «транспарентного общества», общества, совпадающего с самим собой вне всякой символической соотнесенности и конкретной хаотичности. В социуме, живущем по рыночным законам и основанном на постулате о самодостаточности гражданского общества, государство обречено на исчезновение также как в утопиях о бесклассовом обществе Маркса. Логика рыночного общества, как показал Ален Кайе, сопряжена со всеобщей уравниловкой, исходя из взаимозаменяемости людей. «Стержень либеральной идеологии, — пишет Ален Кайе, — состоит в идентификации правового государства и государства рыночного. Отныне призыв к свободному осуществлению индивидом своих целей оборачивается их обязательством не иметь никаких целей кроме рыночных»(20).

Парадокс состоит в том, что либералы не перестают утверждать, что рынок максимизирует шансы индивида достичь своих целей, в то время как цели самого рынка не могут быть заданы априорно. Как можно говорить о том, что рынок реализует оптимум, если не знаешь, в чем состоит этот оптимум? Фактически можно утверждать, что рынок многократно увеличивает цели (запросы) индивидов, но не предоставляет им средств для удовлетворения этих целей, приводя не к удовлетворению, но к неудовлетворенности в токвиллевском смысле этого слова.

С другой стороны, если индивид по определению лучше всех судит о собственных интересах, то что может побудить его соблюдать принятые в обществе правила? Согласно либеральной доктрине, моральное поведение уже не является результатом обязанностей или моральных правил, но правильно понятого интереса. Проявляя уважение к свободе другого, я тем самым вправе надеяться на уважение к своей. Страх перед жандармом довершает дело. Но если, нарушая правило, я не испытываю страха быть наказанным и если при этом я не чувствую близости к другому, то что может мне помешать преступить правило или закон? Очевидно ничего. Наоборот, если я принимаю в расчет только

свой интерес, то я буду делать это так часто, как только смогу.

В своей «Теории моральных чувств» (1759г.) Адам Смит писал без стеснения: «Если даже среди членов общества нет ни взаимной любви, ни привязанности, оно необязательно распадется, хотя и станет менее счастливым и менее приятным. Общество может существовать между людьми, как оно существует среди торговцев на основе взаимной полезности без любви или привязанности; и если ни у кого нет ни малейшей обязанности, ни малейшей благодарности, то общество сохраняется благодаря взаимному обмену услугами по приемлемой цене»(21). Смысл этого пассажа понятен. Общество может сэкономить на всякой органичной общности и при этом не перестанет быть обществом. Ему достаточно стать обществом торговцев, в котором социальная связь замещается чувством «полезности» и «заинтересованным обменом услугами». Для того чтобы быть человеком достаточно участвовать в товарных обменах и использовать свое право на максимизацию личного интереса. Смит, конечно, говорит о том, что такое общество станет «менее счастливым и менее приятным», но этот нюанс быстро забывается. Можно также спросить, не заключается ли для некоторых либералов способ полного достижения человеческого состояния в том, чтобы вести себя подобно торговцам? То есть тем, кто обладал в традиционном мире низшим статусом, кого рассматривали в качестве полезных и даже необходимых, но отнюдь не самых уважаемых членов общества именно потому, что их видение было ограничено этой самой полезностью. Можно также спросить о тех, кто не ведет себя подобным образом, исходя из своего вкуса или по недостатку средств. Являются ли они еще людьми?

В действительности рыночная логика распространяется по миру с конца Средневековья, с той поры как происходит слияние международной торговли и торговли внутренней в рамках национальных рынков, образующихся с появлением национальных государств. С этого времени национальные государства стремятся к монетизации в фискальных целях внутриобщинных обменов, не носивших до той поры рыночного характера. Вначале рынок еще не был всемирным фактом, но феноменом четко локализованным в пространстве и во времени. Этот феномен никак не был спонтанным, но, наоборот, институализированным. Во Франции, также как и в Испании, рынок образо-

вывался не в противовес национальному государству, но благодаря ему. Государство и рынок рождаются вместе и вместе развиваются, причем первое оформляет второй. Ален Кайе пишет: «Нужно рассматривать государство и рынок не как радикально различные и противостоящие друг другу сущности, но как два аспекта одного и того же процесса. Национальный рынок и национальное государство появляются в одно и то же время и идут рука об руку»(22).

Оба развиваются в одном направлении. Рынок дополняет движение государства, которое для укрепления своего авторитета методически разрушало все относительно независимые формы промежуточной социальности, бытовавшие в феодальном мире (сельские общины, семейные кланы, ремесленные цеха, братства и т.д.). Класс буржуазии и зародившийся вместе с ним либерализм продолжили и углубили эту атомизацию общества, задействовав эмансипацию индивида, разрушившую все формы солидарности и зависимости, мешавшие поступательному движению рынка. «С этой точки зрения, — отмечает Пьер Розанваллон, — государство и рынок отсылают к одной и той же форме социализации индивидов в пространстве. Их можно помыслить только в атомизированном обществе, в котором индивид автономен. Национальное государство и рынок в социологическом и экономическом значении этих понятий, невозможны в пространстве, где общество развивается как глобальное социальное существо»(23).

Новая форма общества, появляющаяся в результате кризиса Средних веков, строится на базе индивида, исходя из его этических и политических норм и интересов, разрушая поменьше то совпадение социального, политического, юридического, экономического и даже лингвистического пространства, которое стремилось реализовать феодальное общество. В 17 в. Государство и гражданское общество все еще были единым целым: «гражданское общество» было синонимом политически организованного пространства. Различие между ними появляется в 18 в., особенно начиная с Локка, который определил «гражданское общество» как сферу собственности и обмена. Государство или «политическое общество» с этих пор получило предназначение обеспечивать безопасность индивидуальных экономических обменов. Это различие, получившее точку опоры в сфере производства и обменов и приведшее к построению государства современного типа, характеризующегося специализацией ролей и функций, приводит либо к повышению ценности политического общества, основанного

на социальном контракте (Локк), либо на возвышении гражданского общества, основанного на спонтанной игре интересов (Мандевилль(24), Смит). Автономизируясь, гражданское общество открывает широкое поле для экономической логики интересов. В результате, как пишет Карл Поланьи: «С приходом рынка общество становится его помощником. Уже не экономические отношения встроены в общественные отношения, но общественные отношения встроены в отношения экономические»(25). В этом заключается смысл буржуазной революции.

Общество принимает форму универсального порядка, отличного от порядка естественного или космического, совпадавшего с вселенским разумом. Его историческая объективация кристаллизуется вначале в доктрине права, развитие которой можно проследить от Жана Бодена до эпохи Просвещения. Параллельно политическая экономия стремится утвердиться в роли новой главной науки об обществе, воспринимаемом в оптике поступательного развития или прогресса. Общество отныне становится объектом специфического научного знания. Социальный мир в той мере, в какой он считается разумным, и насколько его практики подчиняются инструментальной рациональности, понятой как принцип регулирования, вызывает к жизни определенное количество законов. Однако в результате такой рационализации единство общества, как и его символическое измерение становятся довольно проблематичными. Происходит это потому, что приватизация связей и отсылок ведет к фрагментации тела общества, умножению частных конфликтных интересов и, в конце концов, к деинституционализации. Появляются новые противоречия не только между буржуазией и остатками старого порядка, но и внутри самого буржуазного общества, например, классовая борьба. Разница между общественным и частным, государством и гражданским обществом еще больше акцентируется в 19 в., приводя к дихотомии и противоречиям в восприятии социального пространства. Либерализм, распространив свое могущество, отныне продвигает «гражданское общество», совпадающее со сферой частных интересов и выступает против «гегемонии» общественного сектора, т.е. государственной монополии на удовлетворение коллективных нужд. Он выступает также за распространение новых принципов регулирования общества на рыночной основе. «Гражданское общество» принимает все более мифическое измерение. Определяясь не самостоятельно, но на основе

своей оппозиции к государству, оно приобретает все более расплывчатые контуры и выступает скорее как идеологический оператор, чем как четкая и законченная реальность.

В то же время, начиная с конца 19 в., в чисто экономической логике регулирования и воспроизводства социума появляются изменения. Они связаны не с борьбой консервативных сил, но с внутренними противоречиями в новой общественной конфигурации. Социология рождается из сопротивления, которое оказывает реальное общество политическим и институциональным изменениям, опираясь на естественный порядок, в борьбе против новых формальных и искусственных способов регулирования. У первых социологов восхождение индивидуализма породило двойственный страх: страх анонии, порожденной разрывом социальных связей (Дюркгейм) и страх «толпы», сформированной из атомизированных индивидов, объединяющихся потом в неконтролируемую массу (Ле Бон и Габриель Тард; оба тяготели к анализу социальных фактов на основе «психологии»). Первый получил отклик у контрреволюционных мыслителей, второй нашел понимание у тех кругов буржуазии, которые были озабочены защитой от «опасных классов».

Несмотря на то, что рынок был установлен благодаря национальному государству, антагонизм между либерализмом и «общественным сектором» разрастается все больше. Либералы не прекращают нападок против Государства-Провидения, не понимая, что именно разрастание рынка сделало неизбежным растущее вмешательство государства. Человек, рабочая сила которого отдана на откуп рынку, становится все более уязвимым, т.к. увеличивается риск, что либо его сила не найдет нанимателя, либо она не будет стоить на рынке ничего. Современный индивидуализм разрушил органические отношения близости, которые, прежде всего, были отношениями солидарности и взаимопомощи и привел к уничтожению всех традиционных форм социальной защиты. Рынок может регулировать отношения спроса и предложения, но не может регулировать социальные отношения. Не происходит ли это, потому что он игнорирует существование неутолимого спроса? Вмешательство Государства-Провидения становится необходимым потому, что лишь оно способно исправить наиболее кричащие противоречия и затушевать наиболее очевидные уродства. Вот почему, как хорошо показал Карл Поланьи, когда либерализм, кажется, празднует победу, он парадоксально вызывает рост госу-

дарственного вмешательства, способного хоть немного исправить безобразия, вызванные влиянием на общество «саморегулирующегося» рынка. Ален Кайе пишет: «Если бы не было Государства-Провидения, относительный социальный мир был бы сметен рыночной логикой абсолютно и незамедлительно»(26). Эта синергия рынка и государства долгое время характеризовала фордистскую систему. «Социальная защита, — заключает Полани. — есть обязательное сопровождение саморегулирующегося рынка»(27).

В той мере, в какой подобное вмешательство компенсирует разрушительную роль рынка, можно говорить о провоцировании государством «демаркетизации» общественной жизни. В то же время государство не может заменить собой общинные формы социальной защиты, разрушенные развитием промышленности, утверждением индивидуализма и экспансией рынка. Возможности государственного вмешательства достаточно ограничены по отношению к прежним формам социальной защиты. В то время как прежние формы солидарности основывались на взаимных обязанностях каждого, государственная социальная защита в результате утраты членами общества ответственности превращает равноправных пайщиков в простых присутствующих. В то время как прежние формы коллективизма вырисовывались из системы конкретных взаимоотношений, государственное вмешательство представляется абстрактной, далекой машиной, от которой все чего-то ждут и которой никто ничего не должен. Замещение прежних непосредственных форм солидарности безличным, внешним и непрозрачным покровительством отнюдь не представляется удовлетворительным. Напротив, такое покровительство является источником кризиса Государства-Провидения, которое по своей природе способно оказывать только социологически неадаптированное, а значит экономически неэффективное вмешательство. Как писал Бернар Анжолрас: «Преодолеть кризис Государства-Провидения — значит изыскать условия для появления солидарной близости, которые являются также условиями реформирования экономических связей вплоть до восстановления синхронии между производством материальных благ и производством социального»(28).

«Все унижение современного мира, все его обесценивание, — писал Пеги, — происходит из-за того, что современный мир признал возможным выставить на продажу те ценности,

которые античный и христианский миры считали в принципе непродаемыми»(29).

Либеральная идеология несет большую долю ответственности за это унижение из-за того, что она основывалась на нереалистичной антропологии и привела к ошибочным выводам. Идея, согласно которой человек свободно и рационально действует на рынке, является утопической, т.к. экономические действия никогда не являются автономными, но всегда зависят от общественного и культурного контекста. Не существует изначальной или врожденной экономической рациональности: она вырабатывается всем общественно-историческим развитием. Товарный обмен не является универсальной формой ни общественных отношений, ни отношений экономических. Рынок — не универсальный, но локальный феномен. Он не реализует оптимальное соотношение спроса и предложения, т.к. учитывает только удовлетворяемый спрос. Общество всегда больше, чем совокупность составляющих его индивидуальных элементов так же как класс всегда больше, чем элементы, из которых он состоит. Это происходит потому, что именно класс формирует составляющие его элементы, как это показал Рассел в теории логических типов. Наконец, абстрактная концепция обособленного, «деконтекстуализированного» индивида, поведение которого базируется на строго рациональных предпочтениях и который выбирает свою принадлежность на пустом месте, практически не выдерживает критики. Коммунитаристские теоретики или теоретики, близкие к коммунитаристам (Алистер Макинтайр, Майкл Зандель), наоборот, показали необходимость для индивидов общины, которая конституирует их горизонт, их эпистему и нужна как для формирования критического отношения к реальности, так и для выработки собственной идентичности и удовлетворения собственных целей. Общее благо и доктрина, определяющая способ жизни этого сообщества, и являются его коллективной идентичностью.

Современный кризис происходит из противоречия между абстрактным универсальным человеком с сопутствующей ему атомизацией и деперсонализацией социальных связей и реальностью человека конкретного, для которого социальные связи основываются на чувственных связях и отношениях близости с сопутствующими им сплоченностью и взаимными обязательствами.

Либеральные авторы верят в возможность общества полностью соответствующего цен-

ностям индивидуализма и рынка. Это иллюзия. Индивидуализм никогда не был полностью моделью для общественного поведения и никогда не будет ею впредь. Более того, есть основания думать, что индивидуализм может проявляться только благодаря тому, что общество все еще в каком-то отношении является холистским. «Индивидуализм никогда не может полностью заменить холизм и целиком господствовать в обществе. Более того, он никогда бы не смог эффективно функционировать, если бы холизм не отдавал ему дань неявным образом», — пишет Луи Дюмон(30). Это и придает идеологии либерализма ее утопическое измерение. Таким образом, в холизме нельзя видеть только следы прошлого, обреченные на уничтожение. Человек остается общественным существом. Холизм еще встанет в полный рост, когда вместо «гармонии естественных интересов» будет признано превосходство общего блага над частными интересами.

1. *La disenchantment du monde*, Gallimard, 1985, p.77
2. *L'ere de l'individu. Contribution a une histoire de l'individualite*, Gallimard, 1989, pp.76-77
3. L. Dumont. *Homo aequalis. Genese et epanouissement de l'ideologie economique*, Gallimard, 1977, p.17
4. Некоторые либеральные авторы в то же время склонны проводить различие между автономией и независимостью, так же как и между субъектом и индивидом, между индивидуализмом и нарциссизмом. Автономия в отличие от независимости еще считается с необходимостью подчинения сверхиндивидуальным правилам в том случае, если они имеют своим источником самодостаточную нормативность. Такого взгляда придерживается, в частности, Ален Рено (там же, с.81-86). Автономия действительно имеет отличия от независимости. Но вопрос заключается не в этом. Основной вопрос в том, что же может сдерживать индивида и заставлять его уважать ограничения его свободы, если эти ограничения входят в противоречие с его частным интересом.
5. *De la liberte des Anciens comparee a celle de Modernes* (1819)
6. *La vertu d'egoisme*, Belles letters, 1993
7. *op. cit.*
8. *Deuxieme traite de la gouvernement civile* (1690), Chap.2
9. *Traite de la guerre et de la paix* (1625)
10. Маркс в той мере, в какой он придает либеральной идеологии фундаментальную эпистемо-

логическую ценность, принадлежит к метафизике индивида, позволяющей считать его «одним из первых христианских мыслителей Запада» (Мишель Анри, Маркс, Gallimard, т.2, с.445). Реальность марксистского индивидуализма, прячущегося за фасадом коллективизма, была установлена многими авторами, начиная с Луи Дюмона. Пьер Розанваллон пишет: «Философия Маркса должна быть понята как попытка углубления идеологии индивидуализма. Концепция классово́й борьбы имеет значение только при индивидуалистическом представлении общества. В традиционном обществе она не имеет никакого смысла» (*Le liberalisme economique. L'histoire de l'idee du marche*. Seule-Points, 1989, p.188-189). Маркс, конечно, отказывается от фикции *Homo economicus*, но только потому, что та вызывает отчуждение индивида и привязывает его исключительно к сфере экономического интереса. Согласно Марксу, такой интерес ведет к отчуждению индивида от реальной жизни (данное утверждение можно рассматривать как лучшее в его творчестве). В то же время он нигде не говорит о необходимости следовать общему благу. Классовый интерес для него тоже остается довольно размытым.

11. *De l'individualisme. Enquete sur le retour de l'individu*, PUF, 1985, p.16
12. *op. cit.*, p.7
13. *Recherches sur l'origine et les causes de la richesse des nations*, Garnier-Flammarion, 1991, vol.1, lib.3, chap.4
14. *ibid.*, vol.1, lib.1
15. Такова наиболее распространенная позиция либералов. Либертарианцы («анархо-капиталисты») идут гораздо дальше. Они отказываются даже от «минимального государства», предложенного Робертом Нозиком. По их мнению, государство, потребляющее труд, но не производящее капитал, является «вором».
16. *Harmonies economiques* (1851). Это хорошо известный тезис, озвученный Мандевиллем, в «Басне о пчелах»: «Частные грехи, публичная добродетель».
17. *op. cit.*, p.124
18. *op. cit.*, vol.1, p.92
19. *Vers une anthropologie generale. Modernite et alterite*, Droz, Geneve, 1992, p.57
20. *Splendeurs et miseres des sciences sociales. Esquisse d'une mythologie*, Droz, Geneve, 1986, p.347
21. *The theory of Moral Sentiments*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p.86
22. *op. cit.*, pp.333-334
23. *op. cit.*, p.124

Регион и мир, 1, 2012

24. La fable des abeilles (1714)

25. La grande transformation politique et économique de notre temps, Gallimard, 1983, p.88

26. op. cit., p.332

27. op. cit., p.265

28. "Crise de l'Etat social: liens et association: éléments pour une socio-économie critique" in Revue de MAUSS, 1 semestre 1998, p.223

29. Note conjointe sur R.Descartes, Gallimard.

30. op. cit.