

Кристиан Лаваль

ЧЕЛОВЕК ЭКОНОМИЧЕСКИЙ

библиотека
журнала

Эссе
о происхождении
неолиберализма

АНТРОПОЛОГИЯ ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТОЛОГИЯ ИСТОРИЯ

неприкосновенный
запас

БИБЛИОТЕКА ЖУРНАЛА

НЕПРИКОСНОВЕННЫЙ ЗАПАС

УДК 316.334.2

ББК 65.012.12

Л13

Programme
Вспомогательный

Ouvrage réalisé dans le cadre du programme d'aide à la publication Pouchkine avec le soutien du Ministère des Affaires Etrangères français et de l'Ambassade de France en Russie

Издание осуществлено в рамках программы «Пушкин» при поддержке Министерства Иностранных Дел Франции и Посольства Франции в России

Редактор серии

И. Калинин

Лаваль, К.

Л 13 **Человек экономический.** Эссе о происхождении неолиберализма / Пер. с фр. С. Рындина. — М.: Новое литературное обозрение, 2010. — 432 с.

Неолиберализм шагает по миру триумфальным маршем и представляется нам единственно возможной нормой существования человека и материальных благ. Тем не менее он является всего лишь вершиной айсберга всеобъемлющей антропологической концепции, выработанной на Западе в течение многих веков. Эта концепция предполагает, что социальный мир управляется предпочтениями, которые каждый человек согласует только с самим собой, со своим личным интересом, побуждающим его поддерживать отношения с другими людьми. Представление о человеке как о «счетной машине» выходит далеко за рамки узкой сферы экономики и ложится в основу законченной и последовательной концепции *человека заинтересованного*, стремящейся подчинить себе все, вплоть до форм нашего мышления, языка и физического воспитания тела.

УДК 316.334.2

ББК 65.012.12

ISBN 978-5-86793-822-2

© Éditions Gallimard, Paris, 2007

© С. Рындина, пер. с французского, 2010

© Новое литературное обозрение, 2010

Введение

Западные страны встают перед остальным миром в довольно самобытную и, во многих отношениях, патетическую позу. Только они этого не понимают. Эти страны, по крайней мере если верить тем, кто является их правомочным рупором, часто смешиваются в нашем сознании с огромной и интенсивно работающей машиной по производству материальных благ, услуг, идей, ощущений, аффектов и желаний. А некоторые представители и видные деятели этих стран, кажется, полагают, что весь остальной мир только и мечтает о том, чтобы на них походить. Если судить по тем идеалам, которые эти страны экспортируют, стремление к повсеместному распространению этих идеалов достигло своего апогея: все народы мира якобы тоже хотят превратиться в понастоящему экономические общества, общества с *высокой экономической интенсивностью*. Но на этом пути Запад могут ожидать разочарования. Конечно, мы не можем сказать, сбудутся ли эти надежды, зато можем подвести итоги тех глубоких и определяющих эти так называемые современные общества перемен, а также, на основе полученных результатов, попытаться разобраться в причинах, которые превратили традиционные религиозные общества в современные экономические общества.

Одна из лежащих в основе западного мировоззрения концепций приобретает сегодня особенную силу: эта концепция представляет нам рынок как единственно возможную модель

человеческих отношений. Не секрет, что в последнюю треть XX века, после крушения мрачных бюрократических «коммунистических» режимов, отмечался необыкновенный всплеск идеалов абсолютной свободы производства и товарообмена, а вместе с этим возникло и представление о человеке экономическом, созданное внушительным количеством литературы, появившейся начиная по крайней мере с XVIII века. Все общества прошлого, а также современные общества, не соответствующие этому идеалу, кажется, заранее осуждаются и рассматриваются как объекты неотложных радикальных реформ. Стремление к материальному благополучию видится единственно возможным уделом человечества, а сам человек — неустанным искателем наивысшей личной выгоды во всех областях своего существования; и нет такой области этого существования, которая бы не могла стать местом устремлений к наивысшему личному удовлетворению. И в том, что мы называем *неолиберализмом*, эта вера достигла сегодня своего апогея. Рынок, похоже, стал абсолютно универсальным означающим, источником благополучия и панацеей от всех частных и общественных зол. Европа не в меньшей степени, чем Соединенные Штаты Америки, отныне представляет себя землей обетованной.

Классики социологии давно уже показали, как следует подходить к такой догматической вере¹. Чтобы понять это, достаточно вспомнить Маркса или Вебера. Сегодняшний неолиберализм вынуждает нас по-новому посмотреть на центральный вопрос социальных наук. Стоящая перед западными странами и остальным миром (который становится все более «западным») проблема такова: как следует понимать социальный универсум, — такой как наш, — где царствуют преференция, которую каждый соотносит только с самим собой, личный интерес, побуждающий поддерживать отношения с другими людьми, и польза, которую этот личный интерес представляет для других? Каковы модусы мышления, предвосхищения человеческого поведения, а также средства устранения противоречий, которые способствовали этому парадоксальному

мировоззрению и включили в само общественное тело ту логику, в которой мы, по-видимому, уже все увязли? Как же, несмотря ни на что, мы пришли к такой концепции социального мира, согласно которой он состоит из индивидуумов, заявляющих о своем полном праве повиноваться только собственным интересам, стоящим выше интересов коллектива, что с точки зрения другого типа социальной морали выглядит довольно странной «переоценкой ценностей»? Мы действительно все больше живем, повинаясь нормативному режиму своего заинтересованного «я» как парадоксальному основанию общества.

Твердая вера

Довольно длительное время мы представляли себе современность как эпоху открытости, широких горизонтов и бесконечного универсума. Отказавшись от замкнутых, ритуальных религиозных обществ, человечество вошло в новую фазу, которая, как предполагалось, должна была привести к полной реализации возможностей, скрытых в природе и самой истории человека. Но не слишком ли отлична эта цивилизация, которую мы научились лучше понимать, от того, что о ней думали предвестники современности? Не замкнулась ли, не обособилась ли она в логике «производства ради производства», в иллюзии безграничного прироста богатств и человеческого благосостояния, которую западные страны хотят разделить с остальным миром?

Эта проблема шире вопроса о «буржуазной идеологии». Понятно, что обладатели богатств хотят быть еще и законодателями ценностей и целей существования (в этом нет ничего нового), но материальные блага превратились при этом в основную цель человеческой жизни и стали единственным устремлением «развивающегося» мира; да и сами человеческие отношения стали сводиться к вопросу о материальных благах,

что очень меняет регистр всей проблематики. Производственная и торговая безграничность приводит к новому отторжению от мира, превращает человека и его деятельность в предметы, ценность которых — а также право на существование — зависит только от их экономической пользы. Царство количества, которому мы все принадлежим, смешивается в нашем сознании с идеей о стремлении к наивысшему человеческому счастью. И сам человек превращается в «продукт потребления», о чем свидетельствуют бытующие сегодня термины «человеческих ресурсов» и «человеческого капитала»². Современный неолиберализм, похоже, только усиливает эту тенденцию, редуцируя социальную жизнь к торговым взаимосвязям индивидуальных устремлений и не обращая внимания на то, что раньше управляло социальными связями поколений, полов или групп. Можно предположить, что сейчас мы очень близки к полному капиталистическому насыщению человечества, к тому, что Маркс называл реальной подменой общества капиталом и что он оптимистически (видимо, сам находясь в плену великой веры в прогресс) отождествлял с вызреванием нового коммунистического общества изобилия.

Представление о человеке как о полезном ресурсе и средстве накопления богатств становится очевидным фактом нашего соприсутствия друг с другом. Чтобы нас это не приводило в замешательство, устанавливаются различные защитные механизмы, наше внимание переключается на другие вопросы, нас развлекают и успокаивают. Достаточно посмотреть, как некоторые внушающие доверие экономические и социологические теории стремятся отличать здоровую рыночную экономику от плохого рыночного общества — отличие изо дня в день все более иллюзорное. Экономика, говорят нам, не сводится к рынку. Это так, но как раз этот «торговый вымысел» (выражение Карла Полаanyi) делает экономику не столько каким-то отдельным миром, как иногда говорят, сколько той средой, которая заключает в себе и моделирует все социальные отношения. А в результате становится все труднее различать,

где находится сфера экономики, а где сфера морали, эстетики, культуры или политики. Экономика или, точнее говоря (мы это еще рассмотрим ниже), некоторый «экономический», бухгалтерский, расчетливый способ рассмотрения человеческих отношений, кажется, уже отвоевала себе большую часть человеческого существования. Это приводит нас к новой социальной реальности, новому порядку вещей, новой очевидности: общество предстает перед нами как взаимовыгодное пространство, управляемое своими собственными законами, которые мы отождествляем с природой самого человека и качеством поддерживаемых с другими людьми отношений.

Экономическое становление человека

Могут ли экономические субъекты, которыми мы все являемся, субъекту *экономики*, то есть существу, этой экономике подчиненному, найти иной путь развития? Как этот субъект *личного интереса*, *своего* подлинного интереса, мог бы противостоять распаду символических основ социальных связей и усилению всевозможных форм разрушения социальных отношений, которые люди поддерживают между собой? Самым главным вопросом стал вопрос о том, кто мог бы противостоять этим особым формам подчинения экономического общества. Вопрос весьма деликатный, поскольку чем больше общество соответствует рынку *на практике*, чем больше наше представление о нем сводится к образу этого рынка, тем зримее вырисовывается фигура человека экономического.

Эта тенденция отождествлять общество и рынок, или, иначе говоря, человеческую жизнь и экономическое производство, уже довольно долгое время встречает разные формы сопротивления. Тем не менее сегодня не хватает работ, которые критиковали бы эту растущую экономизацию общества, работ, которые представляли бы нам существующие виды финансовой логики, критиковали иррациональное применение либе-

ральной экономической политики и производственных моделей с их разрушительным воздействием на окружающую среду, социальные отношения и культурную жизнь. В то же время следует признать, что, несмотря на повторяющиеся кризисы, ухудшение жизненных условий большого числа людей и перспективу возможной экологической катастрофы, население западных стран, — не говоря уже о политической и экономической элите, прикованной к функционированию «экономической машины», — не сумело противопоставить этой тенденции какое-нибудь достаточно массовое и устойчивое движение. Как так произошло, что западные страны (а не только доминирующий англосаксонский блок, который слишком часто служит легким оправданием для других) подчинились этим новым идеалам, не противопоставив им достаточных контрмер? Как же так вышло, что никто должным образом не боролся с этим весьма специфическим типом интеграции? Мне кажется, тому есть три возможные причины. Первая причина, о которой мы будем говорить в настоящей книге, заключается в том, что условный характер общества, понимаемого как производственная машина и рынок, является очевидным фактом, который отныне полностью принадлежит западной культуре и является непоколебимой догмой, укоренившейся в самом сердце нашей системы представлений; вторая заключается в том, что этот вымысел не является простым продуктом воображения, он определяет образ нашей деятельности, составляет единое целое с нормами и законами, все больше и больше проникая в человеческую реальность, и он давно уже превратился в регулирующий принцип нашего поведения³; наконец, третья причина — в том, что крепнущая вера в правильность этих ценностей лежит в основе не только наших надежд на рост материального благосостояния, но и в основе растущих опасений в отношении рынка труда. В общем, она отсылает нас к системе бонусов и ограничений, надежд и страхов, заключающих индивидуума в «стальную клетку» современной экономики, как говорил Макс Вебер. Нас всех посадили в клетку, а мы

думаем, что мы все свободнее и свободнее. Помимо нашей воли мы превращаемся в человека экономического, потому что мы практически живем в воплощенных категориях «экономического человечества», согласно определению Жоржа Батая.

Рыночное общество сулит не только материальное благосостояние, избавляющее нас от нужды, но и некоторую «индивидуальную свободу» во всех сферах нашего существования, свободу идеального потребителя, который может выбирать товары, людей, место и время, лучше всего подходящие для удовлетворения его личных удовольствий. Рыночное общество желанно постольку, поскольку способствует освобождению от традиций, верований, обязанностей, некоторой социальной принадлежности, но в то же время приводит нас к новой субъективной и отныне всеобщей зависимости от абстрактной логики «экономических» ценностей, которой отныне подчиняется вся «среда обитания» человека. Возможно, главное даже не в доминирующей идеологии, которая может и поменяться, а в переменах субъективного порядка, вызванных такой формой общества, которая, рассматривая индивидуума через призму своей экономической логики, раскалывает этого субъекта надвое. С одной стороны, «homo oeconomicus», то есть человек экономический, является чисто абстрактным субъектом личных предпочтений, тогда как, с другой, он — просто пригодный к употреблению объект; с одной стороны, он высший хозяин ценностей, с другой — хрупкая «единица стоимости»⁴ в огромной социальной бухгалтерии. Эта индивидуальная свобода, весьма специфическая свобода потребления и предпочтений, является родной сестрой экономической зависимости.

Основы антропологических перемен

Построение нового западного субъекта — дело давнее. Некоторые философы довольно быстро стали воспринимать утилитаристскую концепцию как такую модель заинтересованно-

го поведения человека (поиск наивысшего блага и личный расчет), которая распространяется на весь комплекс человеческих отношений, то есть модель, согласно которой гражданское общество рассматривается как множество пользовательских отношений. Эта модель понимает человека как существо нуждающееся, движимое постоянным стремлением к удовольствию и желанием избежать страданий. В принципах человеческих институтов нет больше места для трансцендентности, но только для отношений соблазнения и отторжения, примирения и конфликтов, которые становятся универсальными ключами понятий «пользы» и «личного интереса». Так, уже Гегель видел в философии Гольбаха и Гельвеция некоторое нетерпеливое желание избавиться от всего, что выходило бы за пределы имманентного плана личного интереса: «[У этих философов] существует абсолютная потребность обнаружить путеводный компас внутри самих себя, то есть в человеческом духе, в имманентности человека. Человеческому духу настойчиво необходимо иметь такую твердую точку опоры, если когда-нибудь он хочет стать свободным в самом себе, если хочет быть свободным по крайней мере в своем мире»⁵. Утилитаризм XVIII века и политическая экономия будут строиться на следующих фундаментальных, бесспорно научных и нормативных постулатах: человеческая деятельность, какой бы природы и направленности она ни была, подчиняется такому рациональному порядку, который обеспечивает выбор наиболее удовлетворяющих индивидуума целей и успех его деятельности благодаря подбору средств, соответствующих поставленным задачам. Эти постулаты составляют *аксиому утилитарности* в том виде, в каком она была сформулирована философом и юристом Иеремией Бентамом в конце XVIII века: «Природа подчинила человечество двум суверенам: страданию и удовольствию. Они одни указывают нам, что мы должны делать, и обуславливают то, что мы будем делать. По одну сторону их трона — критерии Добра и Зла, по другую — цепь причин и следствий. Они управляют всеми нашими поступками, словами, мыслями: всякое же-

ление избавиться от этой зависимости только сильнее обнажит и подтвердит ее наличие. На словах человек может отречься от этой империи, но в реальности всегда будет ее подданным. Принцип полезности признает это подчинение и принимает его за основание той системы, задача которой — возведение здания наивысшего счастья с помощью разума и законодательства. Системы, которые этого не признают, оперируют звуками, а не словами, бессвязным набором слов вместо разумных суждений, несут с собой темноту, а не свет»⁶.

Разумная обоснованность личного интереса, на самом деле утвердившаяся задолго до Бентама, стала распространяться с XVII века и затронула все области знаний о человеке: политическая экономия с ее аналитикой стоимости и цен дала человеку элементы математического исчисления; медицина и физиология — «анатомию» удовольствия и страдания; история языка и общественных институтов также подтверждает эту острую необходимость выработать интеллектуальный и политический «инструментарий». Экономическая деятельность, будучи деятельностью социальной, должна была обрести свое собственное место в морали. Именно поэтому экономическая наука могла возникнуть, только отделившись от старой морали, чтобы стать теологией и катехизисом новой нормативности с научной претензией. Но при этом претерпевает изменение целая мировоззренческая система, и в частности взгляд на обязанности человека перед обществом. Юм очень точно выразил этот переход к эпохе всеобщего счастья, из которого изгоняется аскетизм и где мораль всегда идет рука об руку с индивидуальным интересом: «Добродетель сняла то скорбное платье, в которое ее рядили некоторые теологи и философы; она стала сама доброта, человечность, благоденствие и любезность, порой она игрива, шаловлива и весела. Она не ведет разговоров об аскетизме или излишней строгости, страдании или самоотречении. Она заявляет, что у нее только одна цель — делать своих последователей, да и всех людей, как можно счастливее и радостнее в каждый момент их существования;

она лишает их удовольствий, только ради того, чтобы вознаградить их еще больше позднее. И требует только одного правильного расчета и стремления к наивысшему счастью»⁷. Понятно, что мы имеем дело с общей концепцией человека, с *антропологией*, то есть с настоящим *фундаментом*, на который крепятся наши представления⁸.

В этой книге мы попытаемся разобраться, хотя бы частично, в историческом установлении в западных странах представления о человеке как о заинтересованном «я». Когда мы говорим о *человеке экономическом*, можно подумать, что мы указываем только на определенную часть его деятельности, которая характеризуется как «экономическая»: производство, оборот и потребление удовлетворяющих наши потребности товаров и услуг. На самом же деле это новое представление о человеке как о «счетной машине», по меткому выражению Мосса в «Очерке о даре», распространяется куда дальше этой узкой сферы. И началось это с момента появления самого понятия, а позднее динамичное развитие экономической сферы дало этой концепции всю ее силу и блеск. Идея, что индивидуум управляет личный интерес и что его поведение — это доведенный до максимума расчет, не осталась уделом *одной лишь* экономики. На самом деле установилась общая экономика человечества, согласно которой *все* человеческие отношения подчинены личной выгоде. Конечно, зарождающаяся экономическая наука пришла к неоднозначным результатам, желая ограничить совокупность человеческого поведения и специфическую деятельность индивидуумов и предоставив другим дисциплинам и наукам выявлять иные типы связей и осмыслять прочие аспекты человеческой деятельности. Возможно, Адам Смит и дал нам модель такого нормативного разделения представлений об обществе. Но до него, во времена Смита и после него стало развиваться куда более общее учение, настоящая антропология, цельная и связанная, о человеке заинтересованном, дающая западной философии единое нормативное основание как безусловный субститут христианских

догм. Сегодня именно эта аксиоматика личного интереса проявляется с новой силой. Современные экономисты, которые делают вид, что открыли политическую экономию любви, семи или преступления, зачастую игнорируют историю этой фундаментальной аксиоматики. А ведь Маркс, вслед за Гегелем, уже выразил ее сущность, охарактеризовав социальные отношения капиталистических обществ как безусловные отношения полезности, — отношения, тайна которых раскроется в метаморфозах товара, ставшего королем социального мира⁹.

Используемый в этой книге термин *человек экономический*, конечно, может вызвать недоразумение. Ниже, анализируя первые шаги этого термина, мы увидим, что человек экономический не является субъектом одной только политической экономики и возник не только у экономистов, он не является продуктом и собственностью экономической науки. Скорее следует сказать, что экономика как наука оперлась на это антропологическое основание ради своего собственного развития и использовала это понятие как бесспорный постулат для развития своей настолько специфичной аксиоматики, что постепенно низвела своего экономического человека до уровня «рационального агента», сознательно превращенного в нечто несуществующее. Человек экономический, субъект заинтересованных социальных отношений, является понятием междисциплинарным, универсальным по своим свойствам. Его следует рассматривать и изучать как социальный и исторический факт, как результат нашего культурного развития.

Социальный и исторический факт

Утилитаристское учение находится в тесной связи с тем, что Карл Полаanyi называет «практическим утилитаризмом», а Алан Кайе — «утилитаризмом диффузным». В предыдущей работе мы уже показали, что установление отношений между практическим и теоретическим планами утилитаристских

представлений явилось и методом и завоеванием классической социологии. Здесь же речь пойдет о социальном факте, который касается представлений индивидуума о своем собственном существовании, когда он оказывается все больше и больше погружен в социальные отношения рыночного типа. Но следует задаться вопросом, в чем же заключалось образовательное и структурирующее влияние такой концепции на саму человеческую жизнь.

Сама идея существования человека экономического, подчиненного своим собственным интересам, стремящегося к их наивысшему удовлетворению и экономии собственных затрат, устанавливает прежде всего стандартизацию его поведения на рынке. В области моральных и политических представлений человек становится вычислительной машиной, ему все больше и больше предлагают ею стать в его непосредственном поведении. Или, точнее говоря, такое представление, которое сам человек может иметь о своем собственном поведении, находит отклик в опыте стремительно развивающейся индивидуализации и осмыслении коммерческой деятельности, в том виде, в каком оно возникает уже в XVII и XVIII веках. Именно постепенная стилизация этого опыта в значительной степени представляет собой интерес того бурного периода пересмотра этих представлений, в ходе которого экономическая наука утвердится как наука о социальном поведении. Субъект математического расчета как модуса отношения к вещам и окружающим людям отсылает нас к реальному индивидууму, который начинает освобождаться от традиционных, в основном устаревших, социальных рамок и попадает все в большую зависимость (в смысле обеспечения своих потребностей, социального статуса и собственного мнения о самом себе) от оценки других людей его самого, его торговой стоимости, стоимости производимой им «продукции», одним словом — его полезности для других людей. Наша эпоха только утвердила этот социальный опыт индивидуумов, который должен помочь им перед угрозой возможных рисков превратиться в центр принятия реше-

ний, то есть в «само-предприятие»¹⁰. Очень рано, гораздо раньше, чем это отмечается в большинстве случаев, расчетливый индивидуум возникает как существо, которое хочет видеть свою «окружающую среду» только как некую «переменную», для которой общественные институты и другие индивидуумы являются либо помехой, либо козырем, то есть тормозят или благоприятствуют его деятельности. Для вычислительной машины общество себе подобных представляется местом открытых возможностей или источником рисков. Такое общество и есть рыночное общество в собственном смысле, то есть общество, которое понимается исключительно как рынок.

Человек экономический и рыночное общество идут рука об руку, они неотделимы друг от друга уже потому, что возникли из одного и того же постулата, согласно которому человеческие отношения, то есть то, что связывает индивидуумов между собой, сводятся к личному интересу, который каждый индивидуум соотносит прежде всего с самим собой. Новый социальный порядок — это порядок обмена: он может опираться только на такие закономерности, которые можно объяснить, и эти закономерности, дающие возможность просчитывать экономические отношения и их результаты, могли быть основаны только на стабильной поведенческой модели, а именно модели человека экономического, стремящегося к максимально возможной прибыли.

Новое экономическое человечество выделяется и своей особенной моралью. Значительным новшеством в этом отношении стало не осознание человеческого эгоизма и его достойного порицания характера, а то, что предпочтение, которое каждый отдает самому себе, утвердилось в качестве безусловной данности человечества и что это предпочтение представляется нам в качестве единственного основания нравственных и политических отношений, поддерживаемых людьми между собой. Более того, это *само-предпочтение* понимается как само условие науки о человеке и условие новой нормативности, которую оно позволяет установить на месте

общественных запретов религиозного типа. В сущности, мораль, являющаяся выразителем общества, уже давно осуждает поведение индивидуума, слишком замкнутое на самом себе с точки зрения коллективного сосуществования и форм символического взаимодействия. Чисто историческое же новшество установления индивидуального интереса в качестве материала и нормативного основания со всеми вытекающими отсюда трудностями осмыслить его и примириться с его появлением ведет нас к настоящему перевороту всей ситуации: то, что до сих пор понималось как темная сторона человечества, настоящая угроза всякой социальной группе, — то есть превалирование индивидуальных ценностей над коллективными, жажда приобретений, нежелание делиться с другими, отсутствие благодарности, — становится элементарной данностью, на основе которой утверждается новый человеческий порядок, понимаемый как более естественный, более благоприятный, словом, настолько очевидный, что становится немыслимым предположить, что общества прошлого и общества современные, которые еще полностью не осовременились, подчинялись бы иной логике, чем господствующая логика утилитаризма.

В сущности, дело даже не в том, что пропадает уважение к другому человеку, к законам социальной группы, к обязанности возвращать то, что мы получаем, и ко всем утверждающимся формам общественных отношений, а в том, что мы понимаем эти общественные отношения как результат правильно усвоенного индивидуального интереса. Невозможно, ну или почти невозможно, представить себе общество, организованное по модели, регулируемой такими человеческими отношениями, которые поддерживались бы ради них самих; кажется невозможным, чтобы человек мог представлять себя и самоопределяться прежде всего по отношению к тому, какое место он занимает в общественных отношениях; кажется невозможным, чтобы для него было бы «очевидно», что социальная группа, к которой он принадлежит, обладала бы онтологической ценностью и моралью более высокого порядка, чем его собственное

существование. Короче говоря, выражаясь социологическими и этнологическими терминами, мы больше не видим в человеческих отношениях того, что в них является лишним с точки зрения индивидуальной пользы, того, что в них есть собственно социального, и, в частности, мы больше не понимаем и еще меньше допускаем символическое основание этих излишков. В этом мощном прорыве заинтересованного «я» есть внутренний отказ от символического мира, поскольку он не укладывается в перспективу удовлетворения индивидуальных потребностей. За «индивидуализмом» современных обществ как тень следует отрицание человеческого подчинения символическому порядку вещей.

Нормативное основание нового человечества

История личного интереса — это история представлений о взаимоотношениях с другими людьми, общественными институтами, языком как результатом и проекцией этих взаимоотношений, в которых я сам себя узнаю: это и есть история «я» в западной культуре. Гегель, Маркс, а затем и Лакан много писали об этом. Первый, говоря о французском утилитаризме XVIII века, объясняет, что отстаиваемая им субъективная свобода не сводится к детерминированности физической восприимчивости и требует от такого «я», чтобы оно повсюду чувствовало себя как дома, как в собственном саду под кроной столь свойственного ему удовлетворения: «“Я сам” — это очень важный элемент. Все, чего я хочу, даже самое святое, это моя цель; я должен в этом присутствовать, я должен это одобрять, я должен находить это хорошим». Вот откуда приходят в утилитаризм альтруизм и самопожертвование, что позднее будет вызывать некоторое недоумение. Удовлетворение собственного «я» есть та форма, которую должны принять отношения к обществу и к себе подобным: «Всякое самопожертвование связано с чувством удовлетворения, мы обнаруживаем в нем самих

себя. Эта самость, субъективная свобода должна всегда в нем присутствовать»¹¹. На самом деле вся человеческая деятельность отмечена следующим постулатом: она должна быть жертвоприношением дорогого существа или своей собственной жизни, поскольку высшее жертвоприношение требует от «я» полной и безоговорочной самоотдачи. Долг тоже нельзя больше представлять вне личного интереса: с личным интересом не только придется считаться, но и подчиняться ему ради реализации самого долга. Конечно, утилитаризм — это не «эгоизм», при котором отказывают в услуге другому индивидууму. Утилитаризм — это «моизм», когда всякая уступка части самого себя или своего имущества должна вести к заинтересованному обмену, в котором «я» «обнаруживает» само себя, то есть доставляет себе удовлетворение¹². Таковой будет отныне тональность речей о нормативности: рефлексия о счастье займет место теологических и онтологических поисков. У Гельвеция, одного из философов, которым посвящена данная работа, можно, конечно, встретить отголоски этого выраженного без обиняков фундаментального эвдемонизма: «Раз любовь к самому себе основывается на страхе перед страданием и стремлением к удовольствию, значит, наше желание быть счастливым сильнее желания жить. Чтобы заполучить предмет, с которым мы связываем свое счастье, мы готовы подвергнуть себя большей или меньшей опасности, пропорционально желанию обладать этим предметом»¹³. Теперь становится яснее основополагающее место «интереса», который в рефлексии западных философов является всего лишь другим наименованием удовлетворения собственного «я». Личный интерес является вовлечением самости в наши стремления, поступки и рассуждения; он — субъективное согласие с намеченными целями, и его удовлетворение зависит от того, одобрит или нет наше «я» обладание тем или иным предметом или совершение нравственного и политического поступка в том виде, в каком он отразится в глазах и словах другого индивидуума.

Понятно, конечно, что мы имеем дело не с искусственным механическим процессом, который бы не затрагивал религиозные, нравственные или политические основания общества. Это столь желанное одобрение, основной критерий которого будет носить безличное имя *принципа личного интереса* или *принципа полезности*, предстает высшим нормативным принципом, самым естественным, единственно возможным и совершенно очевидным. Его навязывают как обществу в целом, так и отдельным индивидуумам, и именно им следует руководствоваться при реформировании общественных институтов. В такой ситуации этот принцип встает на место принципа божественного присутствия и вытекающих из него догматов. Гельвеций, размышляя о труде, делал следующий вывод по поводу произошедших в области нравственности изменений: «Абсурдно понимать необходимость труда как следствие первородного греха и божественную кару. Эта необходимость, напротив, является даром Небесным. Неоспоримо, что пропитание человека — это награда за его труд. Какая тогда нужда обращаться к сверхъестественным причинам и представлять человека как некую загадку, чтобы объяснить столь простой факт? Если он и казался раньше загадкой, следует признать, что с тех пор повсюду установился принцип личного интереса, и было доказано, что этот интерес является основой всех наших мыслей и поступков, так что загадка оказалась тем самым разрешена, и, чтобы объяснить человека, нет больше необходимости, как того требовал Паскаль, говорить о первородном грехе»¹⁴. Принцип личного интереса или полезности, представляемый как эквивалент ньютоновской силы притяжения, является просто-напросто новым универсальным ключом, открывающим двери к подлинным знаниям о человеке, и тем стержнем, вокруг которого должна строиться всякая общественная организация или правительственная политика. Загадка человечества разрешена. Отныне нельзя понимать социальное объединение иначе как совокупность существ, сближенных некоторым интересом, побуждающим их

жить вместе. Скажем больше, только так «общество» действительно становится объектом философских представлений и особой рефлексии, как об этом свидетельствуют теории общественного договора и натурального права, начиная с Гоббса.

Признаки заболевания и борьба с ним

В этой работе мы не стремимся представить утилитаризм как псевдонаучную доктрину, или продемонстрировать ограниченный характер выгоды расчетов в экономическом анализе, или, тем более, вступить в технические дебаты с экономической наукой или философией морали по вопросу о пользе. Начиная с Томаса Маколея глубоко тавтологическая природа утилитаристского объяснения человеческого поведения демонстрировалась уже не один раз, хотя и без какого-либо значительного результата¹⁵. Видимо, дело в том, что эта проблема не столько эпистемологического характера, сколько социологического и исторического. Раз существует тавтология объяснения человеческого поведения через личный интерес и пользу, значит, существует нормативная онтология человека, определяющая его как заинтересованного субъекта. Вот этот момент заслуживает особого внимания.

Одно дело — признать, что утилитаристское учение пришло на смену старой нормативности. Другое — утверждать его бесспорное распространение. Возможно, нет другого учения, которое бы столько критиковали, так с ним боролись и обличали его, как учение о личном интересе и пользе. Причем на все возможные лады. И не только пассивным, регрессивным или непродуктивным образом: в литературе, социологии, философии возникали и сильные контрконцепции. Генеалогия утилитаризма и экономического субъекта получила свое продолжение в некоторых формах борьбы с установившимися принципами, а сами эти формы, как водится, тесно связаны с проявлением различных признаков заболевания в индивиду-

альной и коллективной истории человечества. Если утилитаризм действительно является фундаментом представлений о человеке, то он является таковым постольку, поскольку доминирующее учение, самой своей внутренней силой, порождает всякого рода отщепенцев и еретиков, которые берут его на прицел, то есть, с одной стороны, признают и ассимилируют это учение, а с другой — отвергают и пытаются ниспровергнуть его, отчего само учение становится еще незаметнее и пластичнее.

Речь идет не только о концепции, но и о формах жизни, других формах жизни, на которые опирается эта борьба и которой она способствует. Еще не скоро все субъекты социума согласятся видеть в себе циничных продавцов своих собственных услуг и более или менее полезный материал для производительного потребления. Другие человеческие отношения, другой жизненный опыт препятствуют полному превращению субъекта в «счетную машину», о которой говорил Мосс, указывая на современного «*homo oeconomicus*»¹⁶. Рынок, который представлен нам так, словно он является общим для всех мирозданием, вызывает только огромное чувство пустоты, потому что он игнорирует самую главную ценность человеческих отношений. То, что некоторые называют даром или долгом, что связывает социальных субъектов друг с другом через призму символических построений, остается в узком кругу семейных и дружеских взаимоотношений, в произведениях искусства, в образовательных и воспитательных отношениях, и даже пусть и в бюрократической форме, в политическом устройстве перераспределения экономических благ.

Таким образом, внимательное изучение триумфального распространения неоллиберализма и форм борьбы с этим заболеванием необходимо, но недостаточно для того, чтобы понять, насколько далеко мы зашли и что нам следует делать. Помимо политических перемен, существует еще одна вещь, сильно поменявшая отношения между индивидуумами, отношения этих индивидуумов к общественным институтам и то, как каждый из нас понимает свою собственную жизнь. Надо

добратся до исторического фундамента утилитаризма как чисто западной концепции индивидуального и коллективного существования. Иными словами, следует задаться вопросом о политических, интеллектуальных, экономических и социальных условиях исторического возникновения экономического субъекта в западном сознании, продолжая уже выработанные социологической и исторической наукой традиции. Таким образом, в этой книге мы попытаемся ответить на следующий вопрос: каким образом, при каких условиях, благодаря возникновению какой проблематики утилитаризму удалось создать заслуживающий доверия образ человеческой, моральной и политической реальности, который навязывается нам сегодня?

Ясно, что заявленная нами проблематика выходит далеко за рамки политической экономии с ее объяснениями экономического поведения человека и анализом результатов этого поведения. Эта проблематика касается того фундаментального места, которое отводится человеку экономическому и критерию полезности, следующему за ним повсюду как тень. Иными словами, нас интересует форма, содержание и природа *современной нормативности в западных странах*. Занимаясь историей вопроса о личном интересе и пользе, мы стремимся лучше понять зарождение *современного нормативного уклада* в различных его аспектах: природу полномочий, которыми наделяется индивидуальное поведение; концепции, определяющие субъекта и тип поддерживаемых им отношений с другими индивидуумами; обоснование тех форм власти, которые осуществляются над ним самим.

Предложенная история неолиберализма не является историей линейного типа; она совершенно неоднородна. Мы уже говорили, что понятие «человек экономический» разрастается и дробится, оно присутствует во всех концепциях и областях знаний, оно сосредотачивает на себе социальные представления, лежит в основе нового иерархического распределения знаний о человеке. А значит, его становление и развитие нельзя обнаружить в истории экономической мысли;

ВВЕДЕНИЕ

только путем обнажения совокупности связанных между собой перемен, которые затронули религию, мораль и политику, мы сможем обнаружить момент зарождения новой нормативности, в которой политическая экономия занимает основное место. Мы также увидим, что все эти перемены вовсе не означают наличие единой концепции. Изначально непросто было основать мораль на понятии желания или определить природу правительственной деятельности в рыночном обществе. В XVII и XVIII веках возникает обстановка напряженности и ниспровержений старых учений, в которой намечаются основные оси развития политической идеологии и политической практики следующих веков.

Глава 1

Преобразование ЖИЗНЕННЫХ ОСНОВ

Польза и личный интерес — это стратегические концепции. Они сыграли очень важную роль в интеллектуальном развитии западной мысли, поставившей в центр вселенной человеческое «я». Изменения интеллектуальных и нормативных отношений между людьми, которые, после работ Макса Вебера, мы отождествляем с началом капитализма и распространением математически просчитываемой экономической рациональности, привели к такому пониманию, классификации, установлению и регуляции человеческих отношений, которые, *как может показаться*, подчиняются специфической и вместе с тем гомогенной экономике субъекта. В результате Запад перешел от одной догматической нормативности, при которой христианское милосердие и благородная щедрость являлись идеальной нормой человеческих взаимоотношений, к нормативности иного порядка, при которой личный интерес становится путеводной нитью человеческого поведения. По наблюдениям Гвиччардини, видного представителя итальянского Ренессанса, «частный интерес — это тот господин, которому подчиняется каждый человек». Именно это подчинение личному интересу становится универсальным ключом, открывающим, если верить сторонникам этой концепции, путь к процветанию, могуществу и даже новой морали¹.

Как же мы переходим от правила Блаженного Августина «*caritas sola non peccat*» — то есть «безгрешно только милосердие» — к английскому правилу XVII века «*Interest will not lie*»², которое само является переводом выражения герцога де Роана «Никогда не ошибается только интерес»? Как же эта индивидуальная заинтересованность оказалась нормативным принципом общественных отношений? Как так вышло, что преследование личной выгоды, которое долгое время рассматривали как потенциально опасное явление для жизни общества, основанного на взаимности, иерархии и религиозном авторитете, стало неизбежной данностью индивидуальной природы человека, структурирующим принципом общественных отношений и движущей силой политической власти и процветания общества?

Эти перемены можно увидеть на примере обширной литературы XVI века, которая стремится поставить на службу общественному благу то, что на первый взгляд кажется полной противоположностью последнего, — личный интерес. Вплоть до начала XVII века в политической и нравственной рефлексии во весь голос утверждалось превосходство общественной пользы над частным интересом правителей и их подданных. Подчинение индивидуума обществу, во имя хотя и различных, но высоких принципов, являлось правилом. Средневековый Запад унаследовал от Античного мира такое политическое и моральное мировоззрение, которое ставило долг перед обществом выше личного интереса. Возвышенные формы индивидуализации, например стремление к святости или воинский героизм, всегда были неотделимы от долга перед обществом.

Эти изменения коснутся трех аспектов. Преследование индивидуальных целей начнет постепенно отделяться от обязанностей перед обществом; понятие «польза» будет становиться все более материальным, вводя в традиционную политическую рефлексию идею обогащения, усиления и процветания государств; и в то же время проблематика личного интереса начнет распространяться на всякое человеческое поведение, како-

вы бы ни были его природа и цели. Индивидуализация, материализация и распространение понятий «личного интереса» и «пользы» в рассуждениях о морали и поведении человека превращают эти категории в универсалии, которыми следует пользоваться при всякой политической или нравственной рефлексии. Личный интерес проникает повсюду: в государство, в общество, в субъекта. Он становится предметом, средством и целью человеческой деятельности.

Но как произошли столь масштабные перемены мышления? Для социальных наук это старый вопрос, и по нему уже существует целый ряд работ, пусть и не все они заслуживают внимания. Самая известная из них — работа Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», в которой, хотя многие историки и критикуют ее, есть очень много интересных мыслей; особенно это касается установления утилитаризма, прошедшего длинный путь внутренней религиозной борьбы. Поскольку религиозная борьба является всего лишь одним из аспектов более общих метаморфоз традиционной концепции экономической деятельности, основанной на стабильности и гармонии общественных отношений, эту концепцию Вебера стоит использовать и применительно к современной концепции денежного обмена, направленного на удовлетворение личных амбиций. Именно эта борьба с религиозной экономической моралью и с возвышенной этикой благородства привела к переосмыслению жизненных основ западного общества.

Ценности личного интереса

Понятие «интерес» возникает как ключевое понятие рационализации различных областей политической, социальной и экономической жизни. Не стоит смотреть на него только как на воплощение идей чистого эгоизма или выражение неумного стремления к материальным благам. Скорее, оно является основным рычагом преобразований политических и нравственных основ общества.

Было бы наивным утверждать, что мы сможем указать здесь на все причины триумфального становления этого понятия³. Его историю не так просто проследить, поскольку она разворачивалась не через штурм бастионов старого общества, а через захват этих бастионов изнутри, то есть внутри самых обычных представлений. Таким образом, эта «эндогенная эволюция»⁴ является, скорее, долгим и нерегулярным изменением значений и языковых узусов старых слов (в числе которых слова «польза» и «интерес»), постепенным сдвигом, который не привел к резкому разрыву с концепцией социального уклада и нормативной системы. Надо ли напоминать, что все это происходило не в прозрачном универсуме ясных и отчетливых концепций, а в ходе беспорядочного столкновения отдельных слов, менявших свое значение и смысл в зависимости от различных социальных контекстов и эпох. Так, например, в слове «интерес» видели либо самые низменные человеческие устремления, о чем свидетельствует финансовое значение этого термина⁵, либо куда более благородные, как, например, это можно увидеть на примере понятия «общественного интереса». Во второй половине XVIII века Гельвеций мог еще противопоставлять уничижительное значение этого слова в его финансовом смысле той «мощной, основной движущей силе, которая, будучи двигателем каждого человека, то возносит его к добродетели, то опускает до уровня порока»⁶, превращая тем самым интерес в нечто вдохновляющее нас как на самые прекрасные поступки, так и на самые жалкие преступления⁷.

Для полного установления абстрактной категории интереса в сфере морали и политики требовалось, чтобы различные типы интереса можно было легко различать по их внутренним аспектам, таким как, скажем, плохое и хорошее, продуктивное и непродуктивное. Действительно, чтобы можно было нормализовать человеческое поведение, судить о нем, сравнивать одно с другим, не прибегая к высшему или внешнему закону, надо было различать различные виды интереса как необходи-

мое условие установления самого принципа интереса в качестве общей категории, способной вобрать в себя все виды человеческого поведения.

В своих «Мемуарах» Гвиччардини, много сделавший для того, чтобы дать термину «интерес» его новое значение, пишет: «Люди, хорошо ведущие свои дела в этом мире, суть те, у которых всегда есть свой собственный интерес и которые каждое свое действие оценивают в свете этого интереса. А заблуждаются те, кто плохо понимает, в чем заключается их собственный интерес, и полагает, что этот интерес заключается только в некоем денежном благе, но не в благородстве, — искусстве поддерживать свою хорошую репутацию и достоинство своего имени»⁸. Это противопоставление правомерного и неправомерного, добродетельного и недобродетельного интереса является определяющим; оно позволит распространить такой модус мысли на весь комплекс человеческой деятельности.

Полисемия термина «интерес» на самом деле заложена уже в латинских корнях и последующем его употреблении. Так, Кристиан Лаццери напоминает, что «слово *интерес* происходит от субстантивированной формы латинского глагола *interesse*, который обладает пространственным значением и означает “быть посредине, находиться между”»⁹. Отсюда его употребление для обозначения различия между двумя отрезками времени, двумя предметами или событиями. От этого значения различия осуществляется переход к идее относительной значимости: «иметь интерес» значит приписывать чему-то некоторую значимость. К тому же это слово долго сохраняло тот аспект своего весьма частного употребления, которым оно обладало в устах римских юристов, обозначая одновременно и денежную стоимость нанесенного истцу ущерба и ту компенсацию, которую должник должен был выплатить в случае неуплаты платежа в установленные сроки. В конце концов слово «интерес» стало обозначать получаемую ростовщиком прибыль и в глазах официальной Церкви приобрело отчетливый негативный оттенок ростовщического процента, который ста-

ли отождествлять с разрушительным для общества корыстолюбием. Таким образом, интерес довольно давно стал одновременно обозначать и «возмещение убытков» и «прибыль». Во французском языке, согласно Л. Орнаги, слово сохраняло свое изначальное значение «возмещения убытков» вплоть до XVI века. Только начиная с этого времени оно вновь обретает свое латинское значение «того, что важнее всего», а также значение финансовой прибыли¹⁰.

Страсти по обогащению

Реабилитация личного интереса не могла проходить линейно, да и произошла не вдруг. Решительные сдвиги наметились еще в старой терминологии римского права, теологии и средневековой политической философии; и случилось это внутри самой политической, нравственной и религиозной мысли, унаследованной от древних и составлявшей классическую нормативность.

Общая концепция этой нормативности покоилась на идее индивидуальной деятельности, которая вписывалась в общий, охватывающий все сферы человеческой деятельности порядок. Этот порядок должны были знать и соблюдать все без исключения и подчинять ему свое собственное поведение. Экономический товарообмен не являлся при этом исключением: он требовал воплощения добродетельных и сообразных с понятием справедливости принципов. Обмен и справедливость были неотделимы друг от друга. Основание этой терминологии было положено еще Аристотелем и оставалось в силе вплоть до утилитаристской революции Нового времени¹¹. Обмен справедлив, поскольку соотносит естественные потребности политических субъектов и соответствующие им материальные блага в рамках закона греческого полиса. Это — справедливые и легитимные отношения между равными гражданами. Опасность кроется в неограниченном желании обога-

щения, которое разрушает общественные связи между равными и свободными гражданами, хозяевами своей собственной судьбы. Неумеренное стремление к богатству (*chrématistique*¹²), заключающееся в непомерном и неправильном использовании денежных средств ради бесконечного личного обогащения, является врагом греческого полиса. Оно противно правильному образу жизни, который предполагает регламентированное и разумное использование тех благ, которыми обладает человек. Экономия в бытовом смысле этого слова, как понимали ее древние греки, была тем знанием, которым обладал хозяин вещей для правильного с ними обращения. Она противопоставлялась крематистике (искусству наживать состояние) торговца, аппетиты которого непомерны, а безграничные желания порождают «недобродетельную жизнь» и ведут к неумелому использованию своего состояния; такой человек становится простой игрушкой своих неудовлетворенных желаний. Полис и богатство ради самого богатства — это антиномии.

Приоритет интересов полиса над личными интересами пронизывает всю культуру античного мира, воплощаясь в моральных и политических воззрениях. Термины «общественной» и «государственной пользы», а также идея индивидуального интереса, подчиненного общественной пользе, долго еще будут напоминать о приоритетах греческого полиса. В частности, латинское слово «*utilitas*»¹³ приобретает в римскую эпоху значение «общественного интереса» благодаря оппозиции, которую оно поддерживает с другими категориями в области этики, юриспруденции и политики. Его кажущаяся гибкость происходит от того, что в зависимости от контекста оно становится то на сторону обязанностей субъекта в противопоставлении его капризам, желаниям и чисто индивидуальным удовольствиям, то, как это иногда происходит, на сторону индивидуальных удовольствий, и особенно удовольствий плотских, которые противопоставляются тогда моральным императивам, общественному долгу и духовным наслаждениям. Это понятие, стержень всякой этической мысли, воплощает собой

средство достижения определенной цели: некоторые поступки или вещи могут быть полезны для достижения счастья, удовольствий или для исполнения долга. Слово «utilitas», когда оно употребляется в субстантивированной форме, может отождествляться с удовольствиями или, в более широком смысле, обозначать собственную выгоду, которую отличают, например, от благородства (*honestas*), как это делает, скажем, Цицерон в трактате «Об обязанностях»¹⁴. Но какими должны быть отношения между стремлением к личной выгоде и чувством долга, чтобы можно было достигнуть счастья? Достойному мужу (*vir bonus*) следует искать гармонии между благородством (*honestas*) и личной пользой (*utilitas*), а это значит, что личная выгода неотделима от обязанностей перед полисом. Известно, что сторонники Эпикура и стоики долгое время спорили, нужно и можно ли уподоблять пользу и удовольствие или, наоборот, не следует ли понимать пользу (тесно связанную с понятием счастья) как правильную оценку своих обязанностей. Отождествление пользы и удовольствия, как это делает эпикуреизм, опасно, поскольку выводит добродетельное поведение из удовольствия, чему как раз и противились стоики, для которых достойный счастливой жизни поступок связан с приятием естественного мирового порядка. Но для эпикурейца расчет удовольствий — это мастерство, оно не имеет ничего общего со стремлением к бесконечным материальным благам. В любом случае, безмерное обогащение — это знак индивидуальной неорганизованности и угроза политическому строю.

Нравственные и политические мыслители Средневековья продолжают отдавать предпочтение общественной и государственной пользе в ущерб чисто личному интересу, и это при всем расхождении между христианской мыслью и системой античных ценностей. Неодобрение праздности и некоторая реабилитация труда, на который смотрят как на одно из необходимых, хотя и второстепенных, служений обществу как телу Христову, — вот некоторые положения этих мыслителей. Средневековая цивилизация и религиозное мышление утвердили

добродетельную жизнь каждого «согласно его жизненным условиям». Именно благодаря нравственной ценности, которую приобрел труд, и малым собственникам, появившимся в результате этой трудовой деятельности, так успешно осуждается финансовый капитализм¹⁵. Торговая и финансовая деятельность рассматривается в рамках естественной экономики, сообразной с потребностями каждой социальной группы. И если торговля — это деятельность индивидуальная, то ценообразование касается всего общества. Оно должно быть «справедливым», поскольку затрагивает отношения между субъектами одного и того же общества, которые друг другу — братья. Понятие «справедливой цены», как и связанное с ним понятие «справедливой заработной платы», выражает отсутствие четкой дифференциации юридической, религиозной, нравственной и экономической областей. Каждый должен получать то, на что он имеет право при «правильной и лояльной» экономике. Обогащение ради самого обогащения — удел сатаны. Христианским идеалом является не богатый и процветающий человек, а терзаемая плоть, бедняк, которому дается шанс показать угодную Богу щедрость. Удалиться от мира, стать аскетом, отказаться от земных интересов — вот достойное человека поведение. Евангелие от Матфея предупреждало о том, что нельзя одновременно служить двум господам, Богу и Мамоне, то есть Богу истинному и лживому богу денег. Есть только одно исключение — церковная казна, потому что богатство Церкви призвано славить Господа. Ростовщичество при этом морально осуждается, кроме тех случаев, когда оно служит делу государства или связано с военными расходами. Ростовщичество вообще долгое время рассматривалось как дьявольское занятие, отнимающее у человека время (которое должно быть посвящено Богу) ради получения прибыли, не имеющей ничего общего с прибылью от настоящего труда.

Крутой поворот средневековой философии.

Эта история с ростовщичеством рассматривается сегодня западными историками как «зарождение капитализма»¹⁶. Система христианских ценностей стала быстро меняться под воздействием зарождающегося торгового капитализма. Действительно, известно, что реальность христианских обществ была довольно далека от идеального единения, от того гармоничного представления о простой общественной системе, распространенного тогда во всех слоях общества¹⁷. В долгий период западного Средневековья сосуществовали конфликтующие друг с другом социальные и интеллектуальные универсумы, мыслительные категории, виды логики, системы ценностей и различные представления о времени. Процесс социальной и интеллектуальной дифференциации постепенно привел к появлению новых форм ментальности, особенно в городах, в торговой, ремесленной и промышленной среде, где мало-помалу было разрушено то единое мировоззрение, которое сравнительно короткое время доминировало в органичном обществе раннего Средневековья.

Капитализм появился на свет не вдруг, и его развитие стало возможно только благодаря ослаблению религиозных запретов на стяжание денег, ростовщичество и доходные вложения. Возникшая нравственная казуистика привела к тому, что к торговле стали относиться терпимее, тогда как эта деятельность обладала всеми качествами, чтобы стать совершенно чуждой для этики братства, проповедуемой христианскими концепциями общественной жизни.

Как же это произошло? Ряд современных историков отметили сдерживающую роль господствующих христианских догм и представили развитие торговой и финансовой экономики начиная с XII века как постепенное ослабление религиозных запретов. Например, Жак Ле Гофф указывал на сильное сопротивление опиравшейся на схоластику Церкви начавшемуся в XII веке ростовщичеству: Церковь беспрестанно осуж-

дала и запрещала распространявшиеся тогда разнообразные виды финансовой деятельности¹⁸. Но Ле Гофф также показал, что к получению процента за ссуду стали постепенно относиться с пониманием и терпением, лишь бы при этом соблюдались некоторые приличия. Кроме того, Ле Гофф продемонстрировал, что начиная с XIII века введение концепции «чистилища» позволило снять некоторые табу и смягчить религиозное неприятие экономической деятельности, оставляя тем самым ростовщику возможность, при некоторых обстоятельствах, вновь обрести спасение¹⁹.

Церковь, опираясь на Библию, осуждала тот факт, что ростовщик получает больше денег, нежели отдает, согласно высказыванию Святого Амвросия²⁰. Если отдаешь, не следует ждать, что тебе отдадут больше, потому что это — грех. Ростовщичество приравнивается к воровству, поскольку заработок не эквивалентен затраченным усилиям. И ростовщичество — тем более страшный грех, что ему нет конца: проценты растут, даже когда ростовщик спит. Вероучение Церкви отказывается видеть в деньгах что-то иное, кроме полезного посредника при товарообмене, отказывается видеть в них конечную цель, цель в себе. И торговцы, равно как и банкиры, перед своей смертью будут делать внушительные пожертвования в пользу Церкви, чтобы тем самым уравновесить баланс своего существования. Чисто финансовое накопление, ассоциируемое с поклонением библейскому золотому тельцу, признается противоестественным, грязным и постыдным; оно противно справедливости, которая есть обмен равнооплачиваемых услуг согласно их «истинной стоимости». Жизненный путь «жирного ростовщика», жертвы финансового фетишизма, околдованного деньгами, — это дорога в ад. Ростовщик, который не работает, не несет никакой пользы, — это вор времени, принадлежащего только Богу²¹. Надежду на спасение души он подменяет ожиданием наживы ради наживы. Проповедуемая Церковью концепция времени, собственно, противоположна тому представлению, которое складывается о нем у торговца. Для торговца

время — это инструмент, он пользуется им для накопления материальных благ. Ле Гофф ясно показывает взаимно противоположный характер обеих концепций: «Время торговца — это благоприятное время наживы, потому что он, обладающий деньгами, считает, что может извлечь выгоду из ожидания возмещения долга тем, у кого в наличии этих денег нет. Дело в том, что торговец основывает свою деятельность на предположении, согласно которому время — это и есть сама жизнь; это — запас продовольствия на случай голода, покупка и перепродажа товаров в благоприятный момент, который можно определить знанием экономической конъюнктуры, данных рынка продовольствия и рынка финансов, что предполагает наличие некоторой осведомительной системы и переписки. Этой концепции времени противостоит время церковное, которое принадлежит только Богу и не может являться объектом наживы»²². Для делового человека время есть мера, время — деньги, как говорил Альберти задолго до Бенджамина Франклина²³. Оно предполагает целую технологию расчета, новые формы мышления в отношении возможных финансовых рисков. И отсчет времени городскими часами, который устанавливается в XIV веке в средневековых городах, является совершенно необходимым для производства и оплаты труда, которые должны быть ритмичными и отмеренными. Этот отсчет времени необходим и для установления автономной политической власти в средневековых городах. Новое городское время, отходя от циклического времени сельского хозяйства и природы, от литургического времени ожидания Мессии, становится одним из параметров деловой активности и промышленного труда. Оно является инструментом контроля рабочей силы, эффективности производства и настойчивости в переговорных процессах. Это — источник дохода. Но это точно измеряемое время тесно связано и с самой торговлей, развивающей в человеке вкус к точности, а в более широком смысле — привычку вести учет. Оно есть мера новой экономики, оно — «время новых хозяев»²⁴, время тех, кто хочет стать хозяевами времени.

«Возмутители спокойствия»

Ростовщичество, как и торговля вообще, несмотря на их общественную пользу, не так легко вписывается в тройственную классовую систему средневекового общества. Дьяволизация страсти к деньгам и ростовщичества берет начало в крайностях старых ментальных категорий, лежащих в основе религиозных запретов. Появление общественного класса торговцев и ростовщиков как «класса возмутителей спокойствия»²⁵ привело к изменениям в старой классовой системе, сложившейся между X и XI веками. Эта система усложняется и становится гибче по мере того, как общество делится на «сословия», согласно различной по своим функциям общественно-профессиональной принадлежности. Вместе с различными функциями и положением в обществе приходит и более гибкая мораль, которая определяет специфические профессиональные нормы, ведет к нормативным изменениям того, что ранее считалось противным закону. Она также признает полезность торговцев и тех услуг, которые они оказывают обществу: «Если заниматься торговлей с целью быть полезным для общества, если хотеть, чтобы страна не испытывала нужды в том, в чем она нуждается для своего существования, то денежную прибыль можно рассматривать не как самоцель, а как вознаграждение за труд», — говорит Фома Аквинский, который при этом все же считал труд торговца постыдным²⁶. Если догматические системы еще долго остаются негибкими, то сама Церковь начинает приспосабливаться к зарождающемуся капитализму и использовать его, чтобы утвердить свое финансовое могущество. Ссуда под процент больше не сталкивается с нравственными запретами; «заново открытый» переводной вексель способствует торговле с дальними странами, продлевает кредиты и сроки платежей; финансовая коммерция развивается вместе с товарной; ярмарки, городские рынки, «завоевывающие мир» торговые дома расширяют и наращивают «игру товарообмена»²⁷; договоры об образовании коммерческих со-

юзов увеличивают силу предприятий и снижают возможные риски, особенно в сфере морских перевозок; вокруг нескольких крупных торговых семей зарождаются предприятия в современном смысле этого слова; в виде заключенного с особым предприятием контракта возникает страхование²⁸. Города становятся крупными центрами товарообмена; промышленные центры развиваются на севере и юге Европы; коммерсанты-банкиры дают в долг государствам, помогают деньгами Римскому Папе и поддерживают знать, которая взамен защищает их и облегчает им деятельность, позволяя приобретать облигации корпораций, несмотря на крайнее возмущение некоторых клерков. Именно в этих условиях сильные накопленными богатствами негоцианты станут усиливать в городах свое культурное, общественное и политическое влияние на другие общественные классы. Со своей стороны Церковь, чтобы не потерять влияние, не будет препятствовать развитию новых видов интеллектуальной деятельности и производству всяких диковинок: со второй половины XII века возникает первое светское общественное преподавание, сложная профессионально-техническая подготовка; деловые круги стремятся быть образованными, развивать литературные вкусы, которые впоследствии лягут в основу эпохи Возрождения²⁹. Капитализм начинает уже вырисовываться как новая социальная форма.

Счет и расчет

Зарождается не только некоторый общественный класс, зарождается новый тип человека, возникающий в обществе, в сущности, еще аграрном и религиозном. Именно этот экономический субъект подорвет основания средневековой цивилизации. Все указывает на то, что характерное лицо (*habitus*) капитализма появляется ранее XVI или XVII века, в том числе и ранее Реформации. Капитализм как цельная, доминирующая и глобальная система сложится позднее, а вот индивидуальный капиталист существует и проявляет активность уже в Средние

века и в торговле и в промышленности, — наверху коммерческой иерархии. Символично, что и само слово «капитал» появляется в Италии XIII века³⁰, но еще важнее то, что начинают развиваться тесные социальные связи между капиталом и трудом, проявляющиеся порой довольно резким образом³¹.

Концепция Вернера Зомбарта, согласно которой буржуа-капиталист характеризуется духом новшества, авантюры, завоевания и риска, давно забыта. Доказано, что если буржуа и находится на вершине своего времени, то он все равно этому времени принадлежит, он является частью эпохи, которую он же и формирует. Пример быстро распространяющегося во Флоренции конца XII века светского образования прекрасно все это иллюстрирует³². Элементарная арифметика начинает преподаваться по коммерческим причинам, как практические упражнения, связанные с ситуацией товарообмена. Появление счетных книг подстегнуло к методическому преподаванию чтения, письма, арифметики (*algorismo*) и счета (*abbaco*³³). Требуется точность умозаключений и упрощение знаковой системы: осуществляется переход от римских цифр к арабским, вводится ноль. Устанавливать продажную или покупную стоимость, высчитывать простые и составные проценты от прибыли, включать в цены и в расчет возможных рисков вариации курса валют, умение обращаться с разнообразными кредитными инструментами, знание «мер и весов» в различных системах — все это «создает» некий дух, сконцентрированный в игре слов XIII века, в которой «искусство зарабатывания денег» («*aérismatique*») подменялось словом «искусство счета» («*arithmétique*»). Счет, превращая деньги в символические единицы, выковывает «некую рациональность мышления и существования в целом», как это подчеркивает Пьер Жаннен³⁴. Не столько наука вводит исчисление в мыслительные процессы, сколько сама торговля приучает к точной цифре, к «квантитивной ментальности»: «Цифра стала гораздо раньше действенным инструментом на службе личного интереса, нежели средством постижения мира в науке»³⁵.

Помимо устанавливающегося параллельно с классическим гуманизмом (чтобы не сказать — в ущерб последнему) чисто практического образования, благодаря международным обменам оказываются задействованы и общие знания, а также лингвистическая культура: языки (особенно латынь и французский), политика, география, история. Если в коммерции информация обладает стратегической ценностью, то она предполагает некоторое предварительное образование как информирующего, так и информируемого. Формируется совершенно новый *этнос*: надо уметь зарабатывать деньги, но надо также поддерживать свое финансовое состояние, заботиться о вложениях, контролировать свою речь, надо уметь правильно расходовать деньги и культивировать в себе трудолюбие. Заступа, трудолюбие, осторожность — вот главные качества торговца. Практический утилитаризм становится атмосферой этой среды задолго до появления Бенджамина Франклина, ставшего его американским выразителем. В этой системе ценностей понятие «блага» смешивается с понятием «пользы», а время — с деньгами.

Начиная с XI века развитие финансовой экономики сопровождается утверждением светских ценностей, развитием новой «стоимости вещей». В почете не бедность, а процветание. Деньги — это жизненная сила государства, все начинает приобретать свою цену, даже человек, вернее — он-то в особенности, особенно когда увеличивается количество тех, кто получает за свою работу денежное вознаграждение. Деньги позволяют покупать землю, титулы, должности, статус. Как бы они ни были презренны, они позволяют достигнуть дворянских титулов; какими бы они ни были летучими, они ведут к стабильной земельной собственности; они позволяют даже оплачивать искупление грехов в поднебесной, о чем мы поговорим в следующей главе. Мир, омываемый все более плотным денежным потоком, — это еще и мир, в котором все больше начинают мыслить цифрами и объемами. Обыденная жизнь становится тесно связана с вопросом о количестве; она

напитывается этим денежным потоком, а появление «арифметического сознания», в свою очередь, способствует распространению коммерции³⁶.

Заоблачная бухгалтерия

Кристиан Бек, который проанализировал огромное количество документов XIV—XV веков, оставленных деловыми людьми того времени, говорит, что религия делового человека теряет всякое рвение, становится тарифицированной и контрактной. «Для делового человека Бог — больше не то трансцендентное существо, которое можно на краткий миг постигнуть в мистическом опыте. Бог становится статистом, опора на которого необходима в земной борьбе. Чтобы Он был благосклонен, флорентийский торговец конца Средневековья заключает с Ним коммерческий союз, в котором все затраты и оказанные услуги (милостыня бедным, молебны и заказные мессы) должны находить отклик в ходатайствах самого торговца. Короче говоря, деловой человек выплачивает свой долг Господу и ожидает взамен процветания и спасения»³⁷. Ничто так хорошо не иллюстрирует все это, как отношение к смерти, сильно зависящее от происходящих в самой вере перемен. К XIV веку значение смерти как «своей собственной смерти»³⁸ выдает глубокие изменения отношения к самой жизни, как к «своей собственной жизни». Голос предков становится все тише, а земной путь к небесам становится все более индивидуальным. В этом случае лучшие свидетели происходящих перемен — составленные завещания³⁹. Искусство, и сегодня это хорошо известно, начинает уделять все больше внимания индивидууму. Это можно заметить хотя бы на примере скульптуры и живописи, которые стремятся как можно тщательнее передать индивидуальные черты человеческого лица; то же в пространственной перспективе, в которой зритель превращается в организующий центр и главный элемент пространства.

Но «арифметика спасения», по выражению Жака Шиффоло, являет нам еще один чудесный пример: индивидуальный расчет проникает и в «цену за проход» на небеса. Целая бухгалтерия, основанная на накоплении капитала, взвешивает «за» и «против» объема завещанного имущества тому или иному религиозному ордену, но все чаще она соотносит количество заказанных месс с тем временем, которое надо будет провести в чистилище. Между добрыми поступками, совершенными в этом мире, и небесным вознаграждением устанавливаются строго пропорциональные отношения. «Умножение отношений такого порядка показывает заметные перемены в самом образе “перехода” в мир иной. Он теперь осуществляется не за год, как это следовало из установленного ритуала, а может иметь различную длительность, которую каждый завещатель сам же и взвешивает, тщательно предуготовляя свои заупокойные мессы. Более того, верующие теперь, похоже, думают, что у них есть средство сократить время ожидания (то есть время, проведенное в чистилище), накопив как можно больше заупокойных молебнов на те часы, дни и месяцы, которые последуют непосредственно за смертью»⁴⁰. Эта проникающая в религию бухгалтерия спасения копирует математику самих торговцев. Она не циклична, не повторяема, она становится накопительной: измеряется количество заказанных служб, акафистов, свечек, совершенных паломничеств; накапливаются образы, реликвии, индульгенции. Церковь с ее новым культом сумела великолепно приспособиться к новым временам арифметического расчета и индивидуальности. Время становится завоеванием живых, чтобы обеспечить им переход в поднебесную, а набожность превращается в страхование⁴¹.

Оправдание прибыли

Проблематика интереса, раз уж она не сводится только к экономической сфере, связана также с растущей экономичес-

кой активностью в общественной жизни и усилением нового класса буржуазии. Забота о легитимности торговой и производственной деятельности, желание выдать ее за естественную, приносящую прибыль активность не сильно способствовали пересмотру значений понятия «интерес». Интерес с давних времен был всего лишь легитимной любовью к прибыли.

Некоторые мыслители показали экономическое содержание понятия «интерес», употребляемого как синоним стремления к комфорту и богатству. Таковы были и итальянец Джованни Ботеро в XVI веке, и француз Антуан де Монкретьен в начале XVII века. Но появление понятия «интерес» в качестве экономической категории предшествует рождению политической экономии в собственном смысле этого слова, точно так же как сама она предшествовала своему чисто политическому применению.

Так, начиная с конца итальянского Средневековья в Генуе, в Венеции, во Флоренции в среде торговцев и деловых людей можно найти целый комплекс оправданий заинтересованного поведения. Наблюдается зарождение повседневной, собственно буржуазной, культуры, которая структурирует отношения торговцев с обществом, социальными институтами, религией. В этих итальянских городах, представляющих собой лабораторию современного капитализма, торговая буржуазия захватила власть в течение XIII века. В этой городской среде были выработаны правила страхования, заключения договоров, ведения коммерческой переписки, статистики и инвентаризации, а также ведения счетов. Вкус к точной хронике событий и точным расчетам распространяется и на отношения с окружающими людьми, отношения, построенные на предвосхищении рационального поведения⁴². Некоторые документы хорошо это показывают, как, например, «Летопись» флорентийского торговца Джованни Виллани, где он описывает свой город, прибегая по большей части к количественным характеристикам. Ив Ренуар так комментирует этот замечательный текст: «Как каждый нормальный делопроизводитель, Виллани

ощущал всю важность экономической составляющей в жизни города, но еще больше он ощущал красноречивость цифр, эпическую добродетель перечислений, даже самых ничтожных; он знал, что всякую величину можно проанализировать, что она выражается в цифрах лучше, чем в эпитетах; и он на уровне интуиции почувствовал, что возвышенный и гордый гимн, более всего подходящий для прославления его любимого города, может родиться только в литании чисел, а не в пустом лиризме слов»⁴³. Для этих коммерсантов, существовавших задолго до Фрэнсиса Бэкона, отлившего эту идею в известную максиму, знание было властью по крайней мере тогда, когда это знание позволяло им иметь доступ к информации, связанной непосредственно с их деловыми интересами. Максима «не должно служить другому, если рискуешь навредить своим собственным делам» ясно свидетельствует о наличии конкуренции между деловыми людьми того времени. Это — капиталистическая этика, освобожденная от всяких моральных и религиозных притязаний, которая для деловых людей Италии XIV века заключается в том, чтобы «найти самое эффективное средство накопления богатств и использования этих богатств согласно своим индивидуальным устремлениям, не признавая ни в самом накоплении богатств, ни в их использовании других границ, кроме собственного удовлетворения»⁴⁴. Флорентийские торговцы придавали большое значение «фортунам» не столько потому, что дела их сильно зависели от ударов судьбы, сколько потому, что наличие удачи и риска оправдывало их высокие прибыли⁴⁵. Как раз, чтобы избежать возможных случайностей и одновременно опираясь на их наличие, устанавливается эта культура цифр, счета, меры, физического времени, которое является также временем действия. Время и пространство суть атрибуты коммерческой деятельности. Здравый смысл (*ragione*), главная категория нового мышления, не есть абстрактный разум философии, это — счет, *ratio* флорентийского торговца. Да и самих людей начинают оценивать в арифметическом отношении, выражающемся в заработной

плате или системе штрафов⁴⁶. Этот бухгалтерский рационализм, экономическая секуляризация повседневной жизни, реорганизуемая универсум и реструктурирующая его восприятие, открывает дорогу арифметическому счету вообще, стараясь все превратить в цифры, в денежные единицы, единицы времени и пространства. Время бизнеса, время рынка становится в этих итальянских городах социально доминирующим временем⁴⁷. Но это время — не только время индивидуальности, время недолговечности жизни, потому что даже в привилегированных классах умирают рано. Временной горизонт — это горизонт торговых домов, горизонт продолжения семьи и семейного дела. У Леона Баттисты Альберти, человека универсального, автора катехизиса для торговой буржуазии⁴⁸, вопрос о семье, кажется, занимает центральное место, даже индивидуализм предстает у него как нечто семейное. Это происходит потому, что те интересы, которые следует защищать и которые, на первый взгляд, как кажется, могли бы разобщить общество, суть прежде всего интересы семейные. Торговля объединяет домочадцев (*gente*⁴⁹), в латинском смысле этого слова (*gens*⁵⁰) среди которых набираются компаньоны, и при этом все связаны взаимным доверием. Функционирование торговой экономики покоится на внешнеэкономических связях, точно так же как общественная жизнь строится по модели семейного управления. Большое значение придается продолжению рода и сохранению семейного дела. Отсюда и желание дать хорошее образование, направленное на то, чтобы сделать из ребенка «*faber fortunae*»⁵¹.

Экономический интерес — не единственная побудительная причина деятельности человека конца Средневековья и Возрождения: он умеет защищать высокие идеалы, свободу своего города и честь семьи; и моделью для этого служат ему «древние», которых торговец умеет оценить по достоинству. Но личный интерес, как рациональный и знакомый инструмент, похоже, находит все больше применения в мыслительном арсенале, явлениях культуры, даже в измерительных приборах.

Этот активный рационализм позволяет связывать события, устанавливая цепочки данных, которые дают возможность предсказывать развитие событий. Необходимость предсказывать развитие событий как раз и требует наличия знаний⁵². Эта способность заглянуть в будущее, опирающаяся на изучение прошлого и сопровождающих его явлений, — один из важных элементов торговой рассудительности, которая не есть страх или авантюризм, а как раз наоборот — расчет возможностей с целью получения наибольшей прибыли. Как показывает история флорентийских торговцев, их мораль — это дух расчета, их осторожность — это не осторожность христианина, который ищет Бога в богоугодных делах, не осторожность философа в поисках истины. Короче говоря, итальянский торговец, да и вообще торговец европейский, далек от того, чтобы походить на то рудиментарное существо, которое описывал Вернер Зомбарт. Он точен, аккуратен, следит за своим языком, ведет культурные беседы; и все это определяет его «*forma mentis*»⁵³, который ориентирован на точную меру, стратегию, учтливое обращение с окружающими людьми. Он не обходит вниманием ни семью, ни родину, ни Бога.

Новый мир

Старая религиозная этика, подчинявшая экономическое поведение идее спасения и братским законам морали, более выгодна для крестьян и ремесленников, нежели для накопления богатств и жадности негоцианта. То есть та мораль, которая отказывалась признавать, что деньги могут вести к деньгам, если и не помешала зарождению индивидуального капиталиста, как об этом свидетельствует торговая и городская революция, произошедшая между XI и XIII веками, а также начавшаяся в XV веке производственная «лихорадка» тем не менее явилась некоторым психологическим тормозом для возникновения капитализма как социальной системы. «Торговое ремес-

ло претит Господу» — понадобилось время, чтобы смыть это клеймо отцов Церкви⁵⁴. Ослабление влияния Церкви было необходимо для установления иной нормативной системы, более подходящей новому господствующему классу торговцев и промышленников. Стремление к прибыли и частное обогащение были оправданы в моральном и религиозном плане возникновением «естественного» интереса и, в более широком смысле, возникновением этики труда и прибыли. Церковь сама поддерживает у торговцев капиталистическую этику расчета в том, что касается поведения христианина, который должным образом соблюдает установленные ритуалы и несет на себе минимум обязанностей по благотворительности. В конце XIV века Церковь даже учит, что богатство может быть тем состоянием, к которому Бог призвал некоторых людей, и закрывает глаза на доходы, полученные от вложений в финансовые компании, хотя и осуждает такую практику.

Но капитализм в строгом смысле этого слова в сфере быденной жизни является всего лишь одним из секторов, затронутых нормативными изменениями. «Крутой поворот» заключается, возможно, не в том, что экономический интерес сделался пружиной общественной и частной жизни торгового и промышленного класса, а в том, что в конце концов все отношения стали строиться на основе одной и той же проблематики интереса. Известно, что позднее некоторые мыслители пытались ограничить понятие «интерес», отводя ему только сферу экономики и отождествляя его с материальной и финансовой выгодой. Так, философ-моралист Шефтсбери определяет интерес как «стремление к материальному комфорту, обеспечивающему наше благополучие и благосостояние»⁵⁵. Юм высказывался похожим образом, тесно связывая интерес и «любовь к прибыли»⁵⁶. Но таких примеров не так много. Бентам, Стюарт Милль и ряд других пришедших им на смену философов-утилитаристов всегда будут говорить о морали личного интереса, которая не сводится к одной только цели приобретения материальных благ. На самом деле с самого на-

чала личный интерес предстает как общая нравственная форма, намного превосходящая сферу экономики. Абстрактное понятие интереса, «интереса вообще», довольно скоро начинает обозначать всякую личную цель человека, его самоутверждение, поиск успеха и славы, и происходит это наряду с какой-то общей метафоризацией человеческого поведения: всякая личная выгода, улучшение жизни или какое-либо повышение статуса сравниваются с коммерческой выгодой, к ним подходят с теми же инструментами анализа и расчетом вероятных рисков⁵⁷. В этом смысле интерес следует понимать как выражение рационализации индивидуальной жизни в секуляризованном обществе, то есть как концепцию, которая усилиями торгового и промышленного класса превратилась в нечто универсальное — обоснованное общими представлениями о существовании.

Если торговцы стали бухгалтерами времени, то новый человек должен будет стать бухгалтером своей жизни, которая понимается как частное владение, то есть глубоко личная сфера жизни. Расписание рабочего времени и рациональное использование своего существования становятся главным предметом заботы тех, кто хочет «зарабатывать себе на жизнь». Индивидуум должен контролировать себя сам, если хочет иметь «свободную жизнь», которая не будет зависеть от внешнего принуждения, такого как страх, сила, суеверие. Контроль должен осуществляться изнутри и быть основан на хорошо просчитанном интересе, такой контроль — это самодисциплина, которую каждый индивидуум принимает и навязывает самому себе. С этой точки зрения нравственность личного интереса и самодисциплина идут рука об руку с самого начала. Понятие интереса, математическая концепция морали причин и следствий, поощрение индивидуума, преследующего свои личные цели, — все это предполагает и одновременно выражает концепцию жизни как частной собственности, которая зависит от возможности влиять на последствия своих деяний. Каждый — хозяин своей жизни; жизни, которую понимают как

прямую линию, идущую от прошлого к будущему, от колыбели к могиле, словно бы это была абстрактная прямая, которая продолжается и в одомашненном поднебесье. В тот момент, когда время становится механическим и абстрактным, когда оно освобождается от циклических событий сельскохозяйственной жизни как бесконечной серии повторений, образующих преемственность поколений, время становится элементом индивидуальным, которым современный субъект должен уметь управлять. А. Гуревич, исследуя происходившие в Средневековье процессы, заметил, что освободившегося от семейного времени и перешедшего к исполнению профессиональных задач индивидуума нельзя больше сводить к некоему звену в смене поколений, элементу довольно расплывчатому. Большое богатство — это теперь не только большое число родственников или союзников, это — богатство материальное, которым можно позвенеть или взвесить его и которое зависит от индивидуального успеха⁵⁸.

Теперь понятно, почему задействованные в экономической деятельности общественные классы Нового времени приветствовали этот религиозный, нравственный, философский и политический поворот от старой идеологии к новой и приняли его: этот поворот был понятен экономическому капиталистическому «этосу». В одной из своих известных работ Тоуни показал, что кальвинистское учение было смоделировано соответственно новым условиям городской и торговой цивилизации, которой оно как раз и рассчитывало дать иные рациональные правила морали⁵⁹. Поскольку кальвинизм признает экономические мотивы поведения легитимными, идеал кальвинизма, как пишет Тоуни, — это «общество, которое стремится к богатству со сдержанной серьезностью человека, отдающего себе отчет в том, что ему следует не только смирать собственный темперамент терпеливым трудом, но и посвятить себя приятному служению Богу»⁶⁰. Именно это признание новых видов деятельности, такого, в частности, как денежная ссуда, является самым важным социальным и историческим ре-

зультатом Реформации, ориентированной на освящение общества работой и усердием. Нет более смысла искать примирения с Богом в благотворительных делах, надо просто честно работать к Его вящей славе. Кальвинистская доктрина дисциплины и работы особенно хорошо подходила для организации нового класса буржуазии и давала ему солидную нравственную и теоретическую основу. На самом деле это учение скорее закрепило долгое преобразование жизненных основ, нежели вызвало его. И даже в строго экономическом плане у капиталистов, в сущности, было достаточно средств, чтобы обойти запреты Церкви⁶¹.

Здесь нас не так сильно интересуют споры по поводу тезиса Макса Вебера о «духовной близости» протестантской этики и духа капитализма. Мы знаем, что буржуазия не встала полностью на сторону Реформации, и что ее католическая часть развивалась не менее динамично, чем протестантская. Иногда даже утверждалось, что, если придерживаться строгой логики, иезуитская казуистика должна была бы стать для капитализма даже привлекательнее, чем пуританская мораль. На наш взгляд, важно то, что перемены требовались внутри самой религиозной нормативности, для того чтобы новая форма жизни стала легитимной. Это легитимное обоснование новой жизни не было простым или прямолинейным. Конечно, именно с Кальвином стремление к самоконтролю, или, как называет его Вебер, светскому аскетизму, приняло крайнюю и исключительную форму. Но, в сущности, мы имеем дело с более старым, более общим и глубоким явлением. Появляется новый тип мысли, обращенной на индивидуальное экономическое поведение, снимающий старые запреты, но — что более важно — структурирующий новый, иной взгляд на существование; взгляд почти математический, превращающий это существование в нечто подобное сберегаемому капиталу, который следует умножать и даже переносить с собой в мир иной. Историки, писавшие об этом вопросе, допускают, что начиная со Средневековья вместе с длительной капиталистической экс-

пансией и возникновением деловых и финансовых кругов стал развиваться новый математический менталитет. А могло ли быть иначе? Капитализм переживает рост деловой активности, расширение рынков сбыта, овладевает производством, чтобы получить еще большую прибыль. Если рынок без капитализма еще может существовать, то капитализм без рынка — никак. Теперь понятно, почему личный интерес стал тем мощным интеллектуальным оружием, которое послужило оправданием для проникновения коммерческой сферы в другие области жизни. Но возможно, не это главное, по крайней мере если мы не хотим видеть в личном интересе только жажду наживы или циничный эгоизм. Адам Смит, а вслед за ним и Вебер подчеркивали, что исключительная скупость не является специфической чертой капитализма: *«Все для нас и ничего остальным, вот презренная максима, которая, похоже, существовала во все времена, максима хозяев рода человеческого»*⁶². Новое заключается скорее в исчисляемой, математической форме мышления, которая находится в тесном контакте с рациональным управлением добывающегося максимальной прибыли предприятия и постоянным обращением денежной массы. Именно этот «дух капитализма», постепенно распространяясь, породит благоприятную для последующей торговой и промышленной экспансии среду. Но в XVII и XVIII веках этот же дух капитализма приведет к пересмотру самой концепции человека. Дело в том, что встает не только вопрос о проникновении торговли в другие сферы повседневной жизни; есть и другой вопрос, насущнее, глубже и перспективнее, — это вопрос о концепции индивидуальности как заинтересованного «я». Вопрос о новом человеке как рациональной вычислительной машине своей жизни становится острым уже на заре Нового времени.

Глава 2

Полезное как средство политической консолидации

Личный интерес — величайший монарх
на земле.

Монтескье «Персидские письма», VI

Управление во имя общественной пользы нельзя рассматривать как девиз, существовавший во все времена. Тем не менее слова не всегда означают одно и то же. Связанное с новыми концепциями, созданными европейскими законодателями, которые ратовали за суверенность, понятие пользы приобретет новый оригинальный оттенок, не имеющий ничего общего с тем, чем оно было в эпоху античности. Произошли три значительных смысловых сдвига, которые можно заметить уже в XVI веке. Прежде всего государство стало стратегическим субъектом как таковым, источником подлинной рациональности. Затем государственная власть стала все больше ассоциироваться с ее экономическими основаниями. Наконец, общественная польза стала не только определяться как одно из правил государственной сферы (поскольку оно отлично от частной собственности), но и как совокупность индивидуальных интересов. Античное понятие пользы, увязанное с интересом, приобретает настолько новый смысл, что становится чуть ли не его синонимом. Начиная с XVI века, поскольку интерес постепенно становится основной объяснительной категорией человеческого поведения, этот

термин обозначает также материал, цель и фактический принцип государственного управления¹. Именно на основе этих, иначе интерпретируемых, понятий создатели нового современного западного строя и возвели свои нормативные схемы, утвердили новую политическую практику и новое представление о социальной организации общества, которое не имело ничего общего с превалирующей в средневековой философии политической идеей об иерархичном обществе, смысл существования которого был вписан в общий порядок универсума и волю Божию. Принцип суверенности стал основой нового порядка, но он с самого начала оказался в сложных антагонистических отношениях с принципом полезности. Новое политическое искусство черпает вдохновение не в Священных Писаниях, а в счетных книгах королевства. Основной осью утверждения суверенитета постепенно становится эксплуатация государством индивидуальных страстей с целью достижения общественного блага. Интерес становится центральным политическим понятием тогда, когда на него начинают смотреть не как на язву на теле общества, а как на базис политического общества и средство исполнения власти, направленной на увеличение государственного могущества. Идея, согласно которой общественное благо складывается из суммы частных благ, имеет, как это часто подчеркивалось, демократический и либеральный оттенок. Тем не менее не стоит принимать одно за другое: интерес понимали также как инструмент власти и контроля над индивидуумом. Словом, политические результаты всей этой проблематики интереса весьма двойственны: чтобы укрепить могущество государства, надо в первую очередь изучить индивидуальные ресурсы.

И опять же итальянские города-государства XVI века, знавшие не понаслышке, что такое борьба с мятежами, а также враждовавшие между собой, оказываются в самом сердце этих перемен. Но было бы ошибочным предположить, как это делает вульгарный марксизм, что буржуазия стала единственным классом, восстановившим понятие интереса самой своей эко-

номической активностью. В политической среде это понятие также стало критерием и ценностью государственного управления. Буржуазия, негоцианты, финансисты, владельцы мануфактур сами по себе не обладали ни достаточным творческим потенциалом, ни символическим престижем, необходимым, чтобы навязать обществу эту универсальную социальную рефлексию. А вот теоретики и практики государственной исполнительной власти обладали для этого всеми законными правами. И у них был на то резон: сила и богатство становились единственным политическим устремлением². Вовсе не буржуазия навязала всем остальным классам и сферам общественной жизни свою экономическую идеологию, а архитекторы и технологи власти, которые, отождествив благополучие и могущество, увидели в интересе нечто вроде универсального языка, позволяющего говорить о совершенно разных вещах и производить при этом вполне однородную картину. С этой точки зрения интерес является *весомым элементом политического объединения XVII и XVIII веков*. Конечно, интерес был не единственным рабочим концептом. Он развивался вместе с блистательной теолого-политической концепцией суверенности как установлением национальных пространств и священным оправданием централизованной власти. Это он, даже в большей степени, чем естественное право или общественный договор, был самой общей и самой операционной категорией, позволяющей понять политическую практику Нового времени, которая стремится соединить государственную власть и богатство частных лиц.

От общества к индивидууму

Начиная с XVI века долгий путь европейской политической рефлексии отмечается кризисом теологических и метафизических оснований государственной власти. Власть все меньше могла опираться на старые евангельские положения, согласно

которым всякая власть происходит от Бога, и принялась искать опору в практических результатах своей деятельности, в увеличении силы и улучшении благосостояния. Общественная польза («*utilitas publica*»), оставшаяся оправданием всякого общественного поступка, постепенно стала определяться через свою «светскую», а не сверхъестественную составляющую.

Политические трактаты Средневековья воспроизводили римские значения понятия «*utilitas publica*» и определяли через него и государственную сферу, и ее специфический предмет³. Со времен Римской империи превалирующим понятием политической традиции было понятие «*utilitas communis*» или «*utilitas rei publicae*», которое указывало на статус собственности (общественная и государственная в противовес частной), ее назначение (это видно по корню самого слова «*utilitas*», который напоминает о пользовании материальными благами), а также на ее адресата (общественная собственность, собственность римского народа, собственность граждан). Эти политические, юридические и философские понятия воскресают в период реформы политических и юридических систем, то есть начиная с XII века. Их трактуют по-разному, но они присутствуют в большинстве работ, в которых все явственнее раздвигаются по разные стороны общественная и частная области суверенитета. Другими словами, они служат основанием для построения государства, юридически обеспечивая превосходство общественных целей над частными. Происходит даже раздвоение термина: с одной стороны, общественная польза обозначает сферу, не имеющую ничего общего с интересами короля и его подданных, а с другой — выражает приоритет общественного интереса над частным, особенно в случае военной необходимости: «*Salus populi, suprema lex*»⁴. Именно так, согласно средневековым законодателям, должна пониматься формула «*Princeps legibus solutus est*», то есть это не значит, что «суверен свободен от законов» и может использовать это ради своих собственных интересов (что делал бы, скажем, тиран), но он должен исполнять верховную власть только ради спра-

ведливости и блага всего государства. Понятие общественной пользы выходит на первые роли, когда надо осудить или оправдать действия короля и его правительства, а также становится последним основанием для наказания индивидуальных поступков, наносящих вред обществу.

Вместе с тем государство рассматривается как «тело»⁵, у которого есть свои необходимые для функционирования органы. Земная задача суверена — обеспечение общественного блага, которое в глазах философов естественного средневекового права⁶ является истинной целью государства. Схоластическая традиция утверждает «*bonum commune*»⁷ в качестве общественной цели, задачи государя, и ставит ее выше блага индивидуального: «Общественное благо божественнее блага отдельного индивидуума», — пишет Фома Аквинский. «*Pars pro toto*»⁸ — вот максима, которая правит бал, несмотря на некоторые возражения номиналистов⁹. В политических теориях понятия общественного блага и государственной и общественной пользы являются ключевыми, хотя авторы и толкуют их каждый по-своему, а вот единого согласия о приоритете общественной цели нет, особенно когда речь идет о прерогативах Церкви и государства. Церковь правит душами, государь — телами. Церковь претендует на самые высшие духовные устремления и действует «*secundum gratiam*»¹⁰; у государства же, которым движет справедливость, более материальные и физические задачи, и действует оно «*secundum naturam*»¹¹. Целесообразность государства, согласно патристике, зависит от грешной природы человека и вытекающего отсюда отсутствия гармонии. Грешнику нужно, чтобы им руководили и дисциплинировали его. В чем бы ни заключался принцип приоритета общественных интересов над частными, естественного или божественного закона, все они очень тесно переплетены между собой в старых представлениях о пользе: приоритет целого над частями; духовного над земным. Предполагается, что суверен должен согласовывать свои декреты с божественной волей, как тело должно согласовываться с духом.

Именно в этом контексте понятия пользы и интереса обретают новый рельеф. Произошедшие в западных обществах перемены, возможно, лучше всего можно охарактеризовать как раз через ценностные отношения понятий *общественной пользы* и *частного интереса*. Тогда как первое в этическом и политическом плане долго сохраняло свое положительное значение, поскольку индивидуум подчинялся императивам общества, личный интерес, долго имевший негативную в нравственном отношении коннотацию, стал рассматриваться как средство, субстанция и даже в конечном счете как единственное предназначение общественной деятельности. Но это случилось не сразу и было не так явно. Было необходимо, чтобы само государство стало пониматься как специфическая индивидуальность, обладающая своими собственными интересами. Именно в конце XVI века интерес отходит от античной и средневековой нормы «*utilitas communis*», «*utilitas publica*» или «*bonum commune*», чтобы превратиться в более «эффективную» категорию, выражающую стремление к выгоде самого государства как политического субъекта. В политической литературе XVII века этот специфический интерес государства получает имя «государственного соображения» («*raison d'Etat*»), то есть критерия и правила, которому должен следовать тот, кто управляет государством¹². Эта политическая концепция интереса, хотя и применяется в основном к внешним сношениям государств, распространяется и на отношения между подданными и их правительством, а также на отношения субъектов между собой.

Могущество государства, сила страстей

Продуктивная концепция политической деятельности как организации и устройства элементарных сил приходит на смену старым, которые основывали власть на божественной

Воле и зависящем от нее вечном порядке. Интерес — это прежде всего новая интеллектуальная рефлексия об условиях и задачах государственной власти. Власть больше не наделена божественными полномочиями, которые она прежде осуществляла ради всеобщего блага. Она становится искусством, имеющим своей целью объединение частных интересов ради наивысшего блага государства.

Этот фундаментальный постулат нового политического учения, получившего распространение в XVII веке, требует, чтобы ничто не делалось без учета интереса, чтобы как раз все опиралось на него. Власть должна не только учитывать интересы подданных, она должна их объединять *ради* своего собственного интереса. Этот политический интерес покрывает все аспекты деятельности суверенного субъекта и все области общественной жизни, в которых он призван участвовать¹³. Таким образом совершается переход от власти пирамидального типа, нависающей над обществом, трансцендентной, имеющей целью поддержку политико-религиозного уклада жизни, опирающегося на божественное присутствие, к модели власти более горизонтальной, имманентной, главным образом управленческой, покоящейся на удовлетворении и объединении интересов.

Существенное новшество политической проблематики интереса в XVII веке заключается в том, что «общественное благо», на которое должно равняться правительство, берет начало не столько в подчинении частного интереса общественной пользе и не в ущемлении индивидуальных и материальных стремлений во имя трансцендентных императивов, сколько в их тонком и умном использовании на благо общественной пользы. «Общественное благо» подается не как что-то принадлежащее сразу всем или являющееся непосредственно общим для всех, а как продукт *интеграционного* объединения индивидуальных интересов, первичных с логической точки зрения. То есть речь идет не о том, чтобы осуждать то, что руководит частной деятельностью, а о том, чтобы подчинить ее обще-

ственному благу, направляя на эти силы другие индивидуальные и коллективные силы, канализируя их, преобразая, уравновешивая, связывая между собой, воспитывая и комбинируя их, насколько это возможно. Целый механизм и аналитика движущих мотивов поведения ляжет в основу новой формы политического мышления. Чтобы осмыслить эту взаимосвязь, нужно, чтобы между индивидуальными и политическими устремлениями государства была некоторая преемственность и единство, чтобы они были замешены на одном тесте, так сказать. Нужно, чтобы их нельзя было противопоставить друг другу, как землю и небо или как добро и зло: «политизация» индивидуальных интересов начинается их «новой материализацией», которую вынуждена была учитывать государственная власть. Деньги к деньгам: обогащение индивидуума и обогащение Государства составляют единое целое. В конце XVI века Джованни Ботеро будет распространять эту хорошо знакомую нам идею, согласно которой интерес государства и интерес его подданных совпадают, поскольку первый связан с увеличением богатств и приумножением подданных в королевстве, а второй — с частным благополучием, и человек будет увереннее в этом благополучии, если живет в сильном государстве. Частные интересы являются тем средством, которое государство должно использовать, чтобы достичь своих целей, точно так же как индивидуумы могут опереться на силу государства в преследовании своих личных целей. Поскольку интерес постепенно становится как делом государственным, так и делом каждого индивидуума, само расширение значения этого термина облегчает их объединение¹⁴. Превращение интереса в общую политическую категорию связано также с рефлексией о квантитативности, в XVII веке именуемой «политическая арифметика», о которой Тоуни скажет, что она «умело обращается с экономическими явлениями, и делает это не как казуист, озабоченный только добром и злом, но как ученый, применяющий новый вычислительный метод для расчета безличных экономических сил»¹⁵. Это техника рас-

чета общих сил, которая, несомненно, лучше всего показывает, что политическая практика начинает опираться на распространение денежных средств и на ставшую общим местом эквивалентность продукции, людей, земель, которую эта техника повлекла за собой. В книге «Политическая анатомия Ирландии» Уильям Петти так говорит об этом: «Напрашивается очень важный для политической экономии вывод: между землей и трудом устанавливаются такие равенство и баланс, которые выражают ценность того и другого через один из двух элементов»¹⁶.

Согласно теории Хиршмана, новое политическое учение об интересе призвано ответить на неэффективность «морализаторских предписаний философов и религиозных заповедей», которая уже ощущалась в эпоху Ренессанса и стала очевидной в XVIII веке. Религия не только стала бессильной, она напрямую способствовала раздорам и гражданским войнам в Европе. Тогда моралисты и политики стали искать в логике расстановки сил и противовесов новый, более эффективный способ сопротивления всеразрушающим страстям. Это политическое использование страстей и интересов сопровождается глубоким потрясением основ допустимой нравственности: как согласиться с тем, что могущество государства опирается на столь ничтожную человеческую природу с ее вожделениями, жадностью и тщеславием? Как при таком несовершенстве человека можно установить более надежный общественный порядок? Развитие наук о механике тоже сыграло важную роль в оправдании новой государственной концепции. Политика и мораль XVII века заявляют о себе как о науках. И галилеевская физика служит моделью при анализе составляющих «человеческую природу» сил, — что можно увидеть, например, у Гоббса, — и это приводит к тому, что в природе человека начинают искать те нравственные и политические механизмы, которые лягут в основу политического искусства. Одним из оснований этого политического искусства будет положение о том, что новая экономика интересов больше соответствует

человеческой природе и что, опираясь на нее, государь станет еще сильнее. Препятствие общественный порядок был несовершенен, поскольку являлся копией предполагаемого естественного порядка, чуждого самым элементарным человеческим чаяниям. Он стремился подавить то, что как раз должно было приносить пользу. Это новшество заключается не только в нравственной реабилитации интереса, оно приводит к стратегическому решению «выстраивать» политику по модели человеческой природы, а не подчинять ее какому-либо трансцендентному закону и его нормативным плодам. Это практическое новшество и отход от старых норм ведут к тому, что политическое «управление», которое видит в индивидууме продуктивную силу, превращается в новый тип самоуправления индивидуума. С этой точки зрения политическое управление людьми через их интересы и самоуправление каждого через его заинтересованное поведение — это всего лишь две небольшие главы одной и той же теории государства.

«По государственному соображению»

Есть еще одна причина, способствующая появлению этой новой концепции: ситуация в Европе. Чтобы государство интегрировало частные интересы, надо было, чтобы его понимали как некое специфическое образование, реальность, у которой есть свои собственные цели, реальность, целиком погруженную в систему национальных интересов, объективный интерес которой определяется его позицией в системе взаимозависимостей и конкуренции. И именно потому, что государство было тем субъектом, который зависел только от своих собственных интересов, невзирая на другие государства, стремящиеся увеличить свое собственное господство, оно должно было развить иное отношение к своим подданным: «Государь управляют народами, а интерес управляет государями», как это чудесно сформулировал герцог де Роган. Политическое

мышление Нового времени покоится на существовании такого государства, которое строит свои собственные планы, имеет свои собственные формы рациональности и силы, которые как раз являются силой его подданных, распределенных таким образом, чтобы действовать с максимальной эффективностью¹⁷. Эта концепция стратегического расчета связана с особенностью европейского положения, утвержденного соглашением в Вестфалии в 1648 году: территориальные конфликты правящих династий постепенно переросли в экономико-военно-политическое соперничество между государствами¹⁸. В Европе государство стало субъектом, живущим в конкурентном с другими государственными субъектами пространстве и образующим с ними некую подвижную систему равновесия или баланса сил. Неустанные дипломатические усилия, создание армады специальностей, статистики, регламентирующей экономической политики меркантилистского типа — все это является частью функционирования этого европейского равновесия. Тогда-то и развивается анатомия государств и других «стратегических» субъектов, обостряющая проблематику интереса и увеличивающая силу политической власти. Поиск рациональной методик, которая бы путем расчета политических сил и интересов позволила определить природу государственных союзов, выявить противников и их вероятное поведение, очень тесно связан с этим контекстом европейской вражды между Францией, Испанией, Англией и Голландией. Уильям Петти и его последователи, Грегори Кинг и Чарльз Давенант, не скрывают, что на горизонте любого такого расчета вырисовывается война¹⁹.

Материал для этой новой политической идеи был найден главным образом в Италии. По давней традиции решающая роль в этой трансформации старых политических представлений, основанных на теологической метафизике, отводится Макиавелли²⁰. Государство не подчиняется никаким законам, кроме своих собственных интересов, своей безопасности и стремления к господству. Вот почему подвергаются сомнению

все моральные и религиозные императивы, определяющие легитимность конечных политических целей. Впрочем, в ряде работ давно уже оспаривается такое упрощенное видение положения дел²¹.

Макиавелли выдвинул концепцию политики как места напряженности между богатством и добродетелью. Согласно этой концепции политику следует понимать в свете категорий и постулатов соперничества и войны, борьбы желаний и низменных начал человека. Все это, конечно, поставило под сомнение нравственную концепцию политики, ориентированную на идею блага. Это учение вызвало скандал, потому что порывало со всякой традицией, рассматривающей государя как доброго правителя на службе общественного блага. Учение Макиавелли разводит политику и этику по разные стороны баррикад.

Тем не менее понятие «государственного соображения» («*ragione di Stato*»), расхожее в XVI веке, напрямую не связано с Макиавелли, который, впрочем, и не использует его. Мишель Сенеллар напоминает, что понятие «*ragione di Stato*» будет выработано как раз авторами антимакиавеллевской направленности (например, небезызвестным Джованни Ботеро), которые будут разрабатывать образовавшуюся пропасть между моралью и практической деятельностью правительства²². То, что итальянцы назовут наукой о «государственном соображении», есть наука о сохранении государственной власти, управлении его собственными интересами по отношению к интересам населения. Италия вводит это понятие в обиход, и она же придает ему смысл: начиная с XIII века слово «*ragione*» обычно означает «счет», а глагол «*ragionare*» означает «подсчитывать». То есть это «государственное соображение» есть интегрированная в практическую деятельность управления логика расчета²³. Эта новая наука, обнаруживающая свои корни в «расчетах» крупных торговых домов Италии, имеет ту особенность, что она соотносит политическую деятельность государства только с ним самим; она предстает и утверждается в качестве над-

легитимной необходимости, перед которой законы суть всего лишь инструмент. Ботеро дает такое определение этой науке: «Государство — это устойчивая власть над народами; государственное соображение — это знание о способах основания, сохранения и преумножения этой власти и ее владений»²⁴. Если цель заключается в поддержании и увеличении государственной власти, это значит, что государственное соображение опирается на знание и подчинение тех сил, которые лежат в основе этого могущества, то есть население, его занятия, его навыки; торговлю, ее удельный вес, подвижность, состав; общественное мнение, его содержание, стабильность, более или менее сообразное единство.

Отказ от средневекового политического устройства не происходит, таким образом, сразу после Макиавелли, даже если его работы и придали этому процессу некоторое ускорение. У Макиавелли понятие «интереса» не часто встречается, зато оно часто возникает в тех комментариях и интерпретациях, которые породило его творчество²⁵. Например, итальянец Траяно Боккалини констатирует, что «интерес — это истинный тиран душ самих тиранов, и даже душ тех государей, которые не являются тиранами»²⁶. Ботеро делает из интереса вообще золотое правило поведения государя и правило понимания поведения других людей: «Будь уверен, что по государеву разумению интерес господствует над всеми прочими соображениями. Поэтому не следует рассчитывать на дружбу, родственные узы, договоры или прочие связи, каковы бы они ни были, если они не основываются прежде всего на интересе того, с кем имеешь дело». А в добавлении он напишет: «В дружбе или вражде государи руководствуются тем, что приносит им выгоду. Так же как безвкусная сама по себе пища становится вкусной благодаря тем специям, которые в нее добавляет повар, государи, не обладая природной привязанностью, склоняются в ту или другую сторону, в зависимости от того, куда ведет интерес их умы и чувства, потому что, в конечном счете, “государственное соображение” (“ragione di Stato”) не сильно

отличается от “государственного интереса” (“ragione d’interesse”)²⁷ Эта формулировка, уравнивающая государственное соображение и государственные интересы, станет широко известна. Государь, если он ведом интересом, будет проводить политику, основанную на частных интересах, а его подданные будут лучше ему подчиняться, сами преследуя свои собственные цели, и будут чувствовать себя обязанными государю за то благополучие, которое он им доставляет²⁸.

Именно в этом контексте понятие «интереса» получает свое новое политическое звучание. Это — правило поведения, которому следует подчиняться, а сам расчет интересов — это принцип осмысления поведения других людей. При рациональности такого типа нет никакой нужды в добродетели, в долге или каком-либо другом принципе поведения, кроме того, который диктуется анализом соотношения сил. Понятие «интереса», как мы видим, не означает здесь простую и смутную надежду на какую-либо выгоду, оно является стратегией поведения, которая определяется «анатомией» политических ситуаций и специфическими «положениями» каждой страны или какой-либо сущности с целью сохранения и преумножения могущества государства. Это рациональное поведение, ориентированное на личный интерес, у Рогана четко противопоставляется «необузданным желанием», «неистовым страстям», «суеверным предрассудкам»²⁹. В политической анатомии, таким образом, оправдывается личный, просчитанный, взвешенный и продуманный интерес, предвосхищая тем самым идеи утилитаристов с их рациональной формой заинтересованной деятельности.

Политика как экономическое «управление»

Так же как существует хорошее управление предприятием или семьей, должно существовать и хорошее управление государством. Частная экономика — это модель для общественно-го управления, тем более важная, что речь идет об условиях

общественного спокойствия³⁰. В 1606 году Палаццо пишет, что государственное соображение — это «правило спокойной жизни». Точнее говоря, счастье, к которому должно стремиться государство, заключается в мире и экономическом благополучии. В XVI веке это — новое понимание счастья (схоласты видели счастье в добродетельной жизни, регулируемой основными правилами морали). Обещая удовлетворить личные интересы, экономика занимает место требований этики и религии как средство и конечная цель хорошей политики. Отныне счастье понимается как благополучие материального порядка, определение, которое подхватит Гоббс в трактате «О гражданстве»: «Ведь те, кто управляет государством, не могут иначе способствовать общественному счастью, как оберегая общество от гражданских или межгосударственных войн, чтобы каждый смог жить в покое того достояния, что он приобрел благодаря своему промыслу»³¹. Экономическая рефлексия торговой среды сливается с рефлексией политической. Понятия производства, богатства, труда, денег, населения и личного интереса войдут в настолько широкое употребление государственного управления, что постепенно вытеснят этико-религиозные категории старой политической рефлексии. Торговцы, пишущие в Англии во второй половине XVII века, такие как Дадли Норт, тоже способствуют этому, особенно когда, например, излагают свои мысли о торговле на манер ученых, выводящих следствия из причин, стремясь, таким образом, избежать подозрения в защите своих собственных интересов, а не, как они о том заявляли, интересов общественных³².

Взросшее влияние класса буржуазии сочетается с новой государственной реальностью, чтобы сделать из экономики основной источник государственной власти. Очень трудно увидеть, когда именно это происходит, потому что меркантилистская теория, которая была господствующей экономико-политической концепцией вплоть до начала XVIII века, возникает почти одновременно с «государственным управлением» («*police d'Etat*»)³³. Меркантилистское учение, которое было не

только теорией абсолютной власти или учением о войне, довольно быстро развило систему аргументации, способствующей свободе торговли и свободе частного интереса, которые понимались как факторы власти. В меркантилистских выкладках сила государства, то есть «политического тела» в борьбе с другими окружающими его «политическими телами», зависит от того внимания, которое будет уделяться основным действующим силам производства и товарообмена. Вопреки распространенному мнению, меркантилисты вовсе не старомодные защитники старой идеологии с ее органической иерархией. Это они, задолго до Мандевиля или Адама Смита, заговорили о важности личного интереса в основании общественного блага нации. В их речах можно даже встретить вполне однозначные мысли о взаимозависимости личных интересов.

Меркантилизм покоится на идее, что для достижения могущества государства необходимо процветание королевства и его жителей. Если государство сильно своими подданными, то его подданные сильны силой государства, которое позволяет им спокойно жить и процветать. Цели и средства достижения этих целей взаимозаменяемы. Это дает возможность почти зеркальных обращений: не является ли экономика всего лишь средством ведения бесконечной войны (войны экономической, или, как говорил Кольбер, «войны за деньги»), или же она — конечная цель всякой политики? Позднее либерализм с его постулатом о гармонии личных интересов станет понимать государство как вспомогательный элемент рынка.

Возникновение государств сопровождается более отчетливым представлением о национальных экономиках как о специфических образованиях, имеющих определенные интересы. Бедный правитель — это правитель слабый, как утверждается начиная по крайней мере с XV века³⁴. Каждое государство будет стараться увеличить свою власть, опираясь на географические, демографические и экономические ресурсы, которыми оно располагает. Меркантилизм с его таможенной защитой, поощрением мануфактурного производства и экспорта, с его

колониальными предприятиями предлагает организовывать, регламентировать, воспитывать экономические силы, чтобы повысить их эффективность. Межгосударственные войны сильнее сплачивают деньги и власть. Центры государственной власти являются и центрами взаиморасчетов: политическая арифметика сопровождает централизацию и укрепление власти. Надо учитывать реальные владения, но не забывать и о потенциальных, надо пересчитывать население и различные его сегменты, надо, конечно, учесть военную силу и определить затраты на ее вооружение³⁵.

Политическая экономия — выражение, впервые использованное Антуаном де Монкретьеном в 1615 году, — представляется как настоящая наука на службе общественной пользы. В «Трактате политической экономии» Монкретьен замечает, что старые политические труды игнорируют «частный сектор, который способствует общественному процветанию и от которого зависят государственные обязанности и потребности»³⁶. Общество может спастись не благодаря военным добродетелям аристократии или набожности народа, собирающегося вокруг своего пастыря, но благодаря трудовой деятельности, организации этого труда, ловкости торговцев. Земледельцы, ремесленники и торговцы («трехсословие», говорит Монкретьен) и есть три краеугольных камня общественной пользы. Именно эти виды деятельности следует больше всего развивать, чтобы достигнуть всеобщего процветания: «Главная задача государственного управления [police] заключается в регламентировании занятости населения, чтобы в человеческом обществе зародился из этого жизненный принцип»³⁷. Говорить о труде как об источнике жизни, богатства и власти — вот единственный путь здоровой политики: «Главное, что следует развивать в государстве, это чтобы не было никакой праздности»³⁸. Здесь берст начало обширная общественная программа хорошего управления государством: преподавание искусств, открытие мастерских для бедных, защита экономической деятельности на территории государства от импорта. Монкретьен одновре-

менно делает из частной экономики модель и базис общественного администрирования. Частная экономика — это та область, где совместно царствуют правильно понятый личный интерес, а также ловкость и порядок в своих собственных делах. Элементарное домашнее единение семьи, комбинируясь с другими семьями, порождает общее процветание. А значит, надо позволить торговцам, ремесленникам и земледельцам зарабатывать свой хлеб так, как они считают нужным это делать. Средневековая органическая модель «политического тела», где целое преобладает над частями, претерпевает серьезные изменения. «Частное хозяйство» является производителем общественного блага, государство — это «рука общества», которая следит за соблюдением принципов справедливости.

Монкретьен видит в экономическом богатстве источник могущества государства, но не забывает при этом и о прямых политических выгодах, которые может получить государство, поощряя обогащение граждан, являющееся источником стабильности, залогом любви к правителю и уважения властей: «Величайшее искусство правителей — уметь обогатить свои народы, ничто так не делает их послушными, уважительными и благодарными. Мы любим больше всего тех, кто делает нам добро; полагаем, что они обладают иной природой, что они где-то между Богом и нами и считаем к тому же, что высшего блага мы можем достичь именно под их начальством»³⁹.

Это искусство управления, в основу которого положено управление делами в частном хозяйстве, не путают с циничным расчетом правителя ради захвата власти и ее сохранения всеми средствами. Оно даже противопоставляется политической традиции «макиавеллизма». Вопрос о формах политического управления смещается, поскольку политические цели определяются главным образом в экономических терминах. Могущество и стабильность государства предполагают процветание его подданных, и это процветание ведет к послушанию государю. Политическая власть и удовлетворение частных интересов не являются несовместимыми. Напротив, они тянут

друг друга за собой. Гоббс делает это одним из положений своего «Левиафана». Концепция суверенности Нового времени стремится обусловить взаимозависимость личных интересов правителя и его подданных, их взаимного производства, со-производства. Эта концепция, будучи привязанной к основанию легитимного жизненного уклада, открывает двери для более технических вопросов о политической практике как о поощрении и координации личных интересов со стороны административных монархий XVIII века, а затем и со стороны бюрократических демократий XIX и XX веков⁴⁰. Это — открытие статистического управления населением через расчет и количественное выражение, которое обретет свою методику в политической арифметике «цифр, мер и весов»⁴¹. Политическое искусство становится управлением (police), которое с помощью законов и различных правил канализирует личные интересы, поощряет и облегчает их осуществление, воспитывает и сдерживает их, когда это нужно.

Экономика на службе общественного умиротворения

Нельзя свести политическую рефлексию о личном интересе к оправданию практики государственного управления, ищущей новые источники для увеличения своего могущества. Если экономика и стала материалом и средством политики, то это потому, что она является еще и фактором общественного умиротворения, общественного порядка. Каждый должен заниматься своим делом и участвовать тем самым в построении общего счастья. Экономический аспект общественной пользы был тесно связан с одной из животрепещущих тем политических философов XVI и XVII веков, то есть с осмыслением и создании условий общественного умиротворения и гражданского послушания. Как сделать так, чтобы о политике рассуждали не в военной терминологии, а в мирной? Монкретьен видит в

личных интересах и в хорошем управлении общественными делами не только источник комфортной жизни, но и основание для мирного политического порядка. Угроза мирному существованию поменяла свой вектор, теперь она исходит не столько из стремления к благополучию, сколько из праздности некоторой части населения. Рабочие и торговцы, желающие обогатиться, не осуждаются, потому что они приносят пользу ради общего блага. Новое бедствие общества — это все те, кто для него бесполезен, паразиты, бродяги, попрошайки, сумасшедшие, все, кто отступают от новой нормы полезности. За ними надо охотиться или принуждать их к труду. Новая концепция общественного порядка и пользы порывает с идеей милосердия по отношению к бедным. Подданные государя, на которых смотрят как на производительную силу, являются существами экономическими, которым власть должна дать работу и сделать это наиболее эффективным образом. В этом отношении «великое заточение»⁴² — всего лишь обратная сторона переосмысления общественной пользы как плода личного взноса каждого ради процветания всего общества. Если занятие каждого человека должно быть полезно для других, если на него смотрят как на элементарную производительную силу, то бездействие, праздность, леность рассматриваются тогда как преступления против общего дела.

Такое жестокое отношение к бесполезным людям является обратной стороной умиротворения общества, преследующего свои интересы. Это умиротворение зависит от расстановки сил, происходящей в каждом индивидууме. Экономический интерес, призывающий нас к точному расчету, предстает перед этими теоретиками как главный принцип гармонических отношений между субъектами и политического подчинения государю. Как говорит Джованни Ботеро: «Интерес усмиряет всех»⁴³. Макиавелли уже выдвигал гипотезу подобного умиротворения, полезного для правителя: «Управлять значит сделать так, чтобы подданные не могли вам навредить и даже подумать об этом; а если кто упорствует, надо либо лишить его средств

сделать это, либо подарить ему такое благополучие, что он и не желал бы себе другой участи»⁴⁴. Кардинал де Рец говорит практически то же самое о начале регентства королевы: «Счастье подданных казалось совершенно обеспечено счастьем общественным»⁴⁵. Экономическая рефлексия задолго до того, что начиная с XIX века будет называться «либерализмом», предлагает глубокое переосмысление нормативного режима общества, строя его не на трансцендентной и коллективной инстанции, а на самых обычных, самых мирских и что ни на есть приземленных вещах. Это даже уже не столько переворот ценностей, сколько изменение в самом способе основания нравственных и политических ценностей человеческого поведения.

Это умиротворение подданных имело разного рода толкования. Известен тезис Вебера о мирской аскезе, обращающей принуждающие силы против индивидуальных импульсов и против общественной рутины, чтобы повысить эффективность труда. Норберт Элиас в работах 1930-х годов объяснил это одомашниванием аристократии, что было связано с увеличением роли государства, обладающего монополией на физическое наказание, — той аристократии, чья утонченность станет постепенно усваиваться находящейся в поисках общественного признания буржуазией. «Цивильные» манеры являются, таким образом, признаком умиротворения взаимоотношений, признаком более надежного самоконтроля, то есть феномена, основной принцип которого — огосударствление политических сил. Теория соблазнительная, но, безусловно, слишком частная. Она ставит в выгодное положение аристократию как «социальную модель» и оставляет буржуазии только желание ее имитировать. Мишель Фуко, в свою очередь, пойдет по иному пути, указав на долгое, но глубокое дисциплинирование населения путем образования специальных общественных институтов. Но, исследуя дисциплинарные общества, мы сильно рискуем переоценить специфическую локальную деятельность этих институтов в ущерб незаметной эффективности каждодневной, конкретной, повторяющейся взаимозависимости в рыночном, хорошо управляемом обществе.

Именно об этом начинают размышлять начиная с XVII века, может, чуть раньше, когда некоторые философы встают на защиту благоприятного влияния основанных на интересе отношений между подданными одного и того же государства. Чисто политический аспект экономической рефлексии проявляется со всей своей очевидностью, когда речь идет о примиряющих, умиротворяющих добродетелях, регулирующих товарообмен на рынке. Последствия этого не сводятся к росту могущества государства, они затрагивают проблему сдерживания человека, модус доминирования, который над ними можно осуществлять с их согласия. Личный интерес возникает у людей достаточно рано как удивительное свойство, способное их подчинить, поставить на службу государственной власти не только по их собственной воле, но даже так, что они этого не заметят. Альберт Хиршман показывает, какую важность обретает в XVII веке парадигма личного интереса, понимаемого как противовес всеразрушающим страстям⁴⁶. Один лейтмотив обнаруживается во всей политической и нравственной литературе вплоть до XVIII века: с пороком следует бороться с помощью другого порока. Позднее Юм формулирует это так: магистрат «может победить один порок только другим; и в подобном случае следует предпочесть тот, который наименее пагубен для общества»⁴⁷.

Речь идет о новом сочленении между государственной властью, нуждающейся в материальных и человеческих ресурсах, чтобы утвердиться как внутри, так и снаружи, и взаимозависимостью между людьми, которые рассматриваются как автономный, почти эндогенный источник гражданственности и порядка. Если люди смягчаются благодаря торговле между собой, если они дисциплинируют себя через собственные взаимоотношения, нужен ли им такой режим, который с помощью страха держит их на почтительном расстоянии и обуздывает их применением силы? Не предполагает ли взаимозависимость деятельности и удовлетворения полного переосмысления того способа, которым власть управляет людьми, и не при-

водит ли это к вопросу, насколько должно простирается это управление, чтобы увеличить собственные силы государства? Несомненно, это один из главнейших вопросов политической мысли Нового времени, вопрос, который должно рассматривать под самыми разными углами, чтобы покончить, наконец, с обществом солдат и священников.

Управлять людьми, правя их интересами

Человеком можно управлять через его личный интерес. И даже только так им действительно можно управлять, по-настоящему привязав его к государству как к источнику удовлетворения. Личный интерес является способом управления людьми, которые рассматриваются как способные себя контролировать «индивидуумы». Личный интерес, далекий от того, чтобы стать принципом анархизма, позволяет предугадать реакции противника (как раз это отметил Роган в отношении политической власти) или другого субъекта, если предположить, что он обладает способностью личного расчета. Если рациональное поведение индивидуумов заключается в следовании логике той ситуации, в которой они оказываются при определенном распределении сил на данный момент времени, становится возможным понять, как они действовали ранее, как они действуют сегодня и главное — как они будут действовать в будущем. Это станет одним из основных аргументов Бентама, который стремился показать важность изучения личных интересов для понимания политического универсума и для повышения эффективности той деятельности, которую можно в нем проводить. Человека можно держать в руках благодаря его собственному интересу — вот что важно, и мы можем управлять его поведением с помощью его же собственного интереса. А чтобы обладать этим воздействием на него и направлять как нам надо его личный интерес, мы должны знать, как он будет действовать. Это знание, этот расчет и есть власть над

другим человеком. Pamфлетист и журналист Маршамонт Недхэм в своем памфлете «Интерес не солжет» (английский перевод высказывания Рогана «только интерес не ошибается никогда») отмечает эту зависимость: «Если вы в состоянии понять, в чем заключается интерес другого человека в том или ином деле, в которое он впутался, вам вполне по силам узнать — при условии, что речь идет об осторожном человеке, — за что его можно ухватить, то есть как оценить его намерения»⁴⁸. Эта идея будет востребована на всем протяжении XVIII века. Ее даже можно найти у Юма в политической максиме, согласно которой в системе управления «каждого человека следует рассматривать как мошенника [knavе] и подходить к его поступкам только с точки зрения его собственного интереса»⁴⁹. Так, Жан Франсуа Мелон в «Политическом эссе о торговле» объяснял, вдохновляясь Петти, что для того чтобы понять поступки человека, нужно отталкиваться от гипотезы общего расчета: «Все сводится к расчету; он распространяется даже на чисто нравственные вопросы; можно столкнуться с самыми невероятными случаями, когда некий законодатель, министр или частное лицо решается отвергнуть или принять какое-то предложение или начинание»⁵⁰. Бентам повторит и дополнит это высказывание. Потому что таково основание научной политики, таков сам технический принцип управления индивидуумами: законодатели и подающие им советы ученые должны быть способны предугадать расчеты индивидуума.

Искусство управления зависит, таким образом, от дисциплины и умения предугадать ситуацию. Но, обучаясь такому предугадыванию, мы сами становимся прозрачны для других людей и для законодателей. И тогда устанавливается или, по крайней мере, должен устанавливаться общий взаимоконтроль: рациональное обоснование законов и правил, умение предугадать последствия того или иного закона, контроль за министрами и государственными служащими — все это становится, или должно становиться, правилом хорошего управления. И это ста-

нет основанием идеальной прозрачности, оставившей далеко позади себя непрозрачное искусство государственных тайн и насильственных политических мер.

Таким образом, управление, построенное на личном интересе, не противоречит ни свободе, понимаемой как автономный расчет индивидуума, ни истине мотивов поведения. Ровно наоборот. Оставленная индивидууму свобода просчитывать свой собственный интерес является фундаментальным экономическим и социальным принципом на протяжении многих веков, становясь тем самым политическим принципом власти над индивидуумом. Этот принцип не противопоставляется принципу принуждения, как повторялось нам в одном известном либеральном труде на протяжении двух веков. Но он предполагает различные формы воспитания, контроля, наказания и принуждения, которые питают нашу мотивацию и побуждают нас действовать согласно нашим личным интересам.

Сочетание интересов и ограничение управленческой власти

Рефлексия о личном интересе — это рефлексия о власти. Но она имеет и обратную сторону, позволяя основать ограничительные принципы исполнения власти. То, что оправдывает власть, является одновременно и принципом ее ограничения. По крайней мере, довольно скоро так начинают понимать это в Англии и в Голландии.

В Англии к середине XVII века, после опубликования перевода трудов герцога де Рогана и комментариев к ним⁵¹, термин «личный интерес» начинает занимать центральное место в политической рефлексии. Распространение этого понятия, особенно в период гражданской войны в Англии, сыграло важную роль в функционировании ее политической системы. Речь идет об ином понимании власти, ее концепции и организации в обществе, функциональное и социальное деление которого

становится все больше заметно. Эта концепция, согласно которой общественный интерес состоит из комплекса личных интересов, дает конкретное определение задач государственной власти и представляет несомненное преимущество, определяя конечную цель исполнительной власти, в том, что касается контроля над ней, а также ее собственных границ⁵². Все это опирается на представление о связи членов парламента и личных интересов тех, кого они должны представлять. Взаимодействие интересов, их соотношение начинается, таким образом, пониматься как средство организации политической жизни. Предполагается, что каждый элемент социальной системы обладает свойственными ему личными интересами, которые должны формироваться и уравниваться с учетом других интересов, чтобы можно было определить «*salus populi*» (то есть в данном случае — «интересы Англии»), если воспользоваться выражением де Рогана. Общий интерес определяется как сложное функционирование ряда конкретных мер, которые, сочетаясь, устанавливают баланс личных интересов одних и других, а не как результат универсального повиновения непреложным нормам.

Согласно этой концепции сбалансированное сочетание личных интересов и интереса общественного опирается на наблюдение за различными видами существующей в обществе деятельности, при этом перед нами общество, в котором все отчетливее проявляется разделение труда, в котором взаимодополняемость разных видов экономической деятельности становится все очевиднее. До Мандевиля была достаточно распространена идея о том, что существует совпадение личных интересов, например, торговца, и интереса общественного. Во многих работах конца XVII — начала XVIII века защищается принцип свободной торговли и поддерживается тезис о том, что богатство торговца есть богатство королевства, поскольку оно создает рабочие места и способствует возникновению других видов деятельности. Питер Пакстон, например, отмечает, что «самый большой секрет торговли

заключается в соединении обоих типов интереса, то есть интереса общественного и личного, потому что без первого не может существовать торговли, а без второго не может существовать вообще никаких интересов»⁵³. Одно часто цитируемое высказывание Дадли Нортона имеет похожую направленность: «Там, где процветают торговцы, процветает и общество, частью которого они являются»⁵⁴.

Трактат Питера де ла Курта «Интерес в Голландии» (1662) является чудесной иллюстрацией такого типа рассуждений⁵⁵. Этот голландец желает показать, что «хорошее управление — не то, при котором бедность или процветание подданных зависит от хороших или плохих качеств наместника, а то, при котором счастье или несчастье наместника напрямую зависит от процветания или бедствий его подданных»⁵⁶. Ситуация, при которой «наместники могут извлечь свои собственные выгоды из процветания общества»⁵⁷, — это удел свободных республик, в которых процветают науки, торговля, растет население, его сила и богатство. Описывая климат, морфологию страны, основные виды экономической деятельности, составляющие ее классы, подчеркивая ее близость к морю, выгодную для развития торговли, автор показывает, что все в Голландии способствует активной торговле. Но особенно — отсутствие абсолютного и тиранического суверена, который благосклонно поощрял бы обогащение населения: «Если под таким свободным наместничеством жители честно зарабатывают свои деньги, они могут спокойно распоряжаться ими по своему усмотрению, не боясь, что кто-то наложит на них свою руку, не имея на то никаких оснований, или что эти деньги навлекут на них какие-то неприятности; вот что побуждает их накапливать богатства и передавать их своим детям»⁵⁸. Это богатство возникает в результате экономической деятельности, а не в результате благорасположения правителей и придворных («рыбный промысел, торговля, мануфактуры и мореходство кормят население»), и объясняется внутренними связями и взаимодополняемостью экономической деятельности: «С благословения

божьего огромное число народов поддерживают друг друга своей промышленностью, трудом и торговлей, которые все тесно связаны между собой»⁵⁹. Разделение труда и взаимозависимость этой деятельности являются тем большим залогом процветания, что им не мешают войны или плохие правители. Мирное существование — это «фундаментальная максима Голландии», утверждает он⁶⁰. Нужно, чтобы голландские торговцы выстраивали свое поведение по модели поведения кошек, которые ни на кого не нападают, спокойно сосуществуя, заботятся о своем потомстве и его пропитании и вступают в бой только тогда, когда нет больше возможности для отступления. Невозможно пройти мимо этих образных суждений об управлении. Успех голландских Соединенных провинций оказал влияние на всю Европу и явился источником размышлений о расстановке сил на рынке, из которых со временем многие английские и французские публицисты сделали вывод о существовании абстрактной связи между предложением и спросом на межгосударственном уровне и увидели в Голландии модель для подражания. Многие исследователи видят в разработке согласующихся с правилами торговли законов такую государственную власть, которая основывается на коммерции и человеческих ресурсах, ориентированных на приобретение материальных благ⁶¹. Но они также начинают догадываться, что товарообмен образует новое, нематериальное, невидимое и тем не менее вполне реальное пространство, затрагивающее всех, кто имеет к нему какое-либо отношение: и это — абстрактное пространство взаимоотношений, общество как коммуникационная и коммерческая сеть, которая формируется государством и которой само оно должно соответствовать.

Принцип организации

С возникновением понятий «личного интереса» и «пользы» мы переходим от авторитарной концепции власти к продуктивной концепции желаний и интересов. Устанавливается но-

вое политическое мышление, в значительной степени основанное на обновленной концепции искусства управления, выстроенной по аналогии с правилами механики. Политическое искусство вводит понятие «практической пользы», согласно которой индивидуум оценивается как один из элементов, способствующих общему росту государственного могущества. В нормативной сфере тоже происходят свои перемены: теперь нормативность требует не столько отказа от искушений или индивидуальных устремлений, сколько правильного их применения⁶². Ничто не должно делаться вопреки личному интересу, но только с ним заодно, утверждают многие мыслители задолго до Адама Смита. Политическая рефлексия о личном интересе, разрабатываемая уже в эпоху классицизма, вместо того чтобы отвергнуть или осудить плохие и опасные склонности, будет учить, как их нормализовать, приручить и дисциплинировать, чтобы использовать их самым рациональным образом для обеспечения всеобщего благополучия и счастья. Конечно, личные интересы не стали превозносить или ассоциировать с добродетелью, просто эти интересы, насколько бы разными или опасными они ни были, стали составлять те элементарные индивидуальные силы, которые надо комбинировать, чтобы инженеры и ученые смогли выработать их практическую и теоретическую физику.

Эта проблематика интереса в рефлексии о государстве знаменует собой переход от представлений о разделенном на формальные сословия общества к обществу, структурированному согласно профессиональной практической деятельности, откуда как раз и происходит устойчивая связь этой «политической арифметики» с последствиями разделения труда. Концепция общества как коллектива индивидуумов, разделенных и в то же время сгруппированных согласно их функциям, индивидуумов, преследующих свои собственные цели, становится широко распространенной в XVII веке и заменяет собой традиционное представление об иерархичном обществе, состоящем из формальных сословий. Рефлексия об интересе

порождает символическое существование частных интересов и в некоторой степени дает им приоритет перед абстрактным общественным интересом и требованиями общества, к которому принадлежит индивидум. Конечно, некоторые авторы рассматривают соотношение интересов совершенно по-другому. Роялисты, скорее, отстаивают идею «соединения интересов», реализующуюся и воплощенную в фигуре короля; возникающие в этот период демократические движения считают, что народ лучше знает свои интересы, нежели правительства, а также что он лучше знает и общественные интересы, потому что эти интересы являются не чем иным, как собранием частных интересов⁶³. Во всяком случае, политическая власть все больше превращается в технический центр координирования интересов. А раз интерес становится эффективным средством управления подданными, он становится принципом автономии, которой требуют эти самые подданные, и желания контролировать использование общественных ресурсов, а также решения правительства. Сферы влияния власти, функции которой начинают понимать иначе, то есть как администрирование интересов, ограничиваются, и это становится предметом размышлений публицистики того времени. Вся эта политическая литература, хоть и не давшая фундаментальных теорий, глубоко проникает в сознание делового мира, и происходит это задолго до появления и распространения серьезных теорий политической экономии⁶⁴. В 1690 году Чайльд утверждает, что «ему кажется совершенно необходимым рассматривать вместе прибыль и власть»⁶⁵. В начале XVIII века взаимозависимость процветания подданных и государства является, даже если верить Юму, общим местом: «Какими бы независимыми в некоторых отношениях мы ни считали могущество государства и счастье его подданных, они неразделимы в том, что касается торговли; как частные лица получают от общества гарантию на свою торговлю и сохранение своих богатств, так и могущество государства увеличивается пропорционально богатству и распространению торговли частных лиц»⁶⁶. Эти кар-

динальные перемены мышления произойдут не сразу, но они определяют ряд основных вопросов, которые будут ставиться с тех пор. Как в этом соперничестве государств можно утвердить политическое влияние на международной арене, опираясь на взаимозависимость экономических интересов внутри не только национального, но и межгосударственного пространства? Как примирить, в самых абстрактных терминах, принцип суверенности и принцип полезности? Понятно, что невозможно подходить к вопросу об интересе только с точки зрения его влияния на материальное благополучие. Адам Смит, которому часто вменяется в вину чисто экономическое видение вещей, позднее сформулирует в трактате «О богатстве народов» это чисто политическое учение: «Торговля и мануфактуры постепенно ввели среди сельского населения, которое до тех пор почти постоянно жило в состоянии войны со своими соседями и в состоянии рабской зависимости от своих хозяев, порядок и правильное управление и, как следствие, свободу и обеспечение безопасности индивидуума. И это самый важный результат этих перемен, хотя о нем и говорят меньше всего»⁶⁷.

Интерес превратился, таким образом, в концепцию с высоким политическим оттенком. И он остался таковым, во что бы либеральная идеология ни превращала его впоследствии. Тем не менее этого оказалось недостаточно, чтобы сдвинуть с места старую нормативную основу общества. Надо было уколоть ее в самое сердце, то есть добраться до религии и морали. И это стало параллельной задачей, за которую принялись с еще большим энтузиазмом.

Глава 3

Всеобщая коммерция, или Нравственный парадокс

Бог, обрекши людей на жизнь в обществе, сформировал и те связи, которые их к нему обязывают.

Жан Домат

История понятия «интерес» в обществе Нового времени характеризуется некоторым количеством парадоксов. Один из них заключается в том, что эта проблематика приобрела особую важность в религиозной и нравственной критике самолюбия. То есть как раз в самой догматичной и неподатливой сфере должны были заново определиться не только нормы поведения, но вместе с ними и концепция счастья, на которое человек мог рассчитывать на земле. Как же мы переходим от мира, в котором счастье — это радость божия, к совершенно иному миру, в котором радость осязаемых благ сначала рассматривается как непреложное зло, потом как само условие жизни в обществе, а в конце концов и как единственное средство достижения счастья? Как же мы переходим от принципа милосердия, согласно которому Бог — тот великодушный даритель, которому мы обязаны всеми нашими благами, к принципу личного интереса, который лишает человеческие отношения трансцендентности?

Старый нормативный режим подрывался еще одним процессом. Благородная щедрость, являвшаяся одной из фундаментальных форм общественного порядка и его оправдания,

претерпела в XVII веке серьезное переосмысление, которое превратило ее в самое обыкновенное сокрытие подлинных личных интересов. При старом режиме обе эти общественные формы, христианское милосердие и благородная щедрость, утверждали основные модели поведения, которые включались в систему дара, использующую религиозные догмы, общественные ценности, традиции группы. Взаимоотношения между родственниками, друзьями, соседями, очень тесные в крестьянской среде, отзывались в тех идеалах, которые должны были воплощать привилегированные сословия¹. Именно этот нормативный комплекс отношений, в котором были, конечно, свои трения, был поставлен под удар ценностями самолюбия и интереса.

В морали и религии самолюбие сыграло свою решающую роль. Произошло это, конечно, из-за желания уйти от негативного понимания человека. Так, Анри Гуйе называл «антигуманизмом» осуждение самолюбия Блаженным Августином². Мы здесь говорим не о том, как обретает свое выражение некоторая чувственность человека, принеся такой успех августинизму, что один историк назвал XVII век «веком Блаженного Августина»³. Скорее следует понять, как мы переходим от осуждения самолюбия к его приятию, даже если это происходит одновременно с приятием заинтересованной природы человека. Во всяком случае, можно констатировать, что это пессимистическое выражение человеческого «я» позволило увидеть в движущих мотивах человеческого поведения его универсальное стремление к выгоде, так или иначе имеющей отношение к его «я». Переходя от самолюбия к личному интересу и от личного интереса к самолюбию, утвердилась концепция заинтересованного человека, великого «комбинатора», самой сущностью которого является коммерция. Так, согласно Жаку Эспри, одному из великих моралистов XVII века, все мы в этом мире торговцы, каждый на свой манер: «Все восхищаются чудесным разнообразием товаров, которое можно встретить во всех крупных городах, и нельзя не удивляться, что

стремление к прибыли развило в торговле не только то, что необходимо для поддержания и улучшения жизненного комфорта, но и то, что служит роскоши и сладострастию. А ведь немногие отдают себе отчет, что все люди — торговцы, что все они выставляют что-нибудь на продажу и пытаются извлечь из этого свою выгоду, одни из своей храбрости и познания военных наук, дабы видели в них опору государства, а после смерти почитали за великих людей; другие — из знания искусств или ремесел, дабы скопить себе имущество; третьи — из наук, дабы сыскать себе славу; эти — из остроумия, чтобы их хорошо принимали во всякой компании; те — из сметливости, дабы войти в доверие при дворе и стать там важной персоной». Что же касается тех, у кого нет никакого таланта, чтобы добиться для себя некоторых выгод, им следует рассчитывать на других людей, используя разные тактики, оказывая им различные услуги и тем самым обязывая их⁴. Подобные высказывания свидетельствуют о новом восприятии вещей: за всеми этими конкретными проявлениями интереса, которые можно отличать друг от друга, противопоставлять их (интерес торговый и интерес благородный, например), скрывается важный элемент человеческой природы, «я» каждого человека, «я» вообще. Интересы могут быть разными, а вот управляющий ими принцип один. Экономический интерес, концепция которого развилась, как мы видели, в несколько другом контексте, может тогда рассматриваться как важный фактор, универсальная черта человеческого существования. Честно говоря, идея универсальной коммерции не нова. Начиная с XVI века некоторые политические теоретики, такие, например, как Траяно Боккалини, утверждали, что «мир является не чем иным, как большой торговой лавкой, где нет ничего, что бы не покупалось или не продавалось. А истинное назначение человека, который живет в этом мире, есть не что иное, как нажива богатства и накопление денег»⁵. Новое тут заключается скорее в том теоретическом положении, с которым пришлось согласиться, чтобы допустить, что если общество и есть всего лишь торговая лавка, то

Оно точно так же подчиняется имманентным ему правилам игры между личными интересами, из которых оно состоит. Если моралисты и янсенисты и понимают страсти несколько иначе, чем это делает искусство политики, то нельзя не признать, что общее направление рефлексии примерно одинаково: так же как политики стремились к использованию индивидуальных интересов, чтобы поставить их на службу государственной власти и процветания страны, новые нравственные доктрины будут исследовать страсти, чтобы рассмотреть в них полезные в общественном отношении устремления, которым они могут служить. И в той и в другой области интерес является тем элементарным материалом, на основании которого следует переосмыслить новый общественный порядок и новую нормативность универсальной направленности.

Янсенистская антропология

С конца XVII века янсенизм начнет питать нравственную рефлексию о личном интересе даже больше, чем те доктрины и теории, с которыми он боролся. Исследования потребностей, в которые погружен человек, приведут к сомнению в тех основаниях справедливости и счастья, которые, как кажется, он установил на земле. У Паскаля, как у Арно или Николя, можно встретить такую критику существования без Бога, критику, которая, как весьма характерный индикатор происходящих перемен, оказывает свое влияние на социальную и культурную сферы.

Анри Гуйе видит в споре янсенистов кризисный период, образовавшийся в результате напряженности между верностью догме и необходимостью адаптации к изменяющемуся миру⁶. Но это еще и реакция на дехристианизацию бытовой морали, которую выражает собой иезуитская казуистика. Паскаль лучше, чем другие, видит, что превалирование ценностей тщеславия и бытового комфорта над ценностями истинной веры может привести к исчезновению религии.

Во всяком случае, этот янсенистский кризис является важным моментом появления заинтересованного «я» и его последующей критики. Здесь встает проблема легитимности христианского представления о человеке как о подчиненном божьей воле созданию. Отказ от религиозных представлений о пагубной человеческой природе (той самой иезуитской «легкой набожности»), которая являлась мишенью для нападок Паскаля, основывается на концепции радикального различия между двумя природами, двумя видами любви и двумя путями христианства: неподкупная природа первородного состояния и природа пагубная; любовь к Богу и себялюбие; примат божьей воли и воли человека. Паскаль, выступая против кальвинистов, хорошо понимает, что «воля Господня и воля человека содействуют спасению и проклятию тех, кто спасен или проклят». Но если, как он на это безапелляционно указывает, «во всем этом нет совершенно никакой проблемы», то есть если мы не принимаем «жестокую» ошибку Кальвина, согласно которому человек никак не может способствовать своему спасению, «необходимо понять, является ли воля человека причиной воли Господней или воля Господня есть причина воли человека?»⁷ Какая из двух преобладает? Какие отношения существуют между волей Господа и его творением? Если кальвинисты понимают божественное желание как желание абсолютное, в котором его создания не принимают никакого участия, то молинисты ставят в зависимость от желания человека творить добро или зло желание Бога спасти их или проклясть. А Церковь, как предполагается, «находится посередине». Воля Бога, кого спасать, но также его воля оставить другим свободу воли, и эта уступка — еще одно непонятное божественное решение. Нужно, чтобы Бог желал, чтобы его желали и любили, или же, наоборот, нужно, чтобы он оставил человека, чтобы тот оставил его⁸. Эта первичность божественной воли идет вразрез с попыткой основать религию только на воле человека. А как же тогда обстоит дело с волей человека? Блаженный Августин, которого комментировали иезуиты, предвосхищает,

как мы знаем, первые аргументы янсенистов, в частности различение двух видов любви. На человеке лежит печать греха, человек ограничен, поскольку перенес на себя самого бесконечную любовь, которую должен был отдать Богу, и он может жить, если он не получил действительную благодать, только согласно своему самолюбию, то есть согласно закону безграничного для него самого желания, утолить которое у него нет ни малейшего шанса. Только Бог, абсолютный объект, способен унять это желание любви.

Эти аргументы вполне реалистичны: вот как мы живем, нас гложет самолюбие, неудовлетворение, ненависть к самим себе. «Я» человека, столь же деспотичное, как и неутомонное, не перестает стремиться к невозможному величию, невозможной уверенности в своей ценности. Это подобие человеческого ада, о котором говорят и янсенисты и «нравоучительные» моралисты, проявляется в описании такого типа рынка, на котором постоянно борются друг с другом не промышленные товары, а сами люди. Социальный универсум — это «всеобщая коммерция», где каждый хочет себе назначить самую высокую цену, даже если другие полагают иначе; и где, напротив, каждый вынужден участвовать в оценке и формировании стоимости другого человека, вне зависимости от уважения или презрения к нему. Рыночное общество начинает пониматься как всеобщая борьба различных «я» в поисках собственной стоимости.

Ничтожность человека

С трепетом искать истину — вот каким должен быть жизненный выбор христианина, если верить Паскалю. А ведь «все хотят быть счастливыми», повторяет он вслед за Блаженным Августином. «Это то, что движет всеми поступками человека, даже тех, кто собирается повеситься»⁹. Счастливыми люди могут быть только вкуче с хорошим сувереном, с Богом, но они не могут понять это сами, ни в опыте, ни разумом. Тут нужна

вера. Тем не менее со времен грехопадения, говорит Паскаль, ограниченная любовь к самому себе, которая сосуществовала у Адама вместе с безграничной любовью к Богу, превратилась в бескрайнее самолюбие: «Поскольку любовь к самому себе осталась одна в этой великой душе, способной на безграничную любовь, это самолюбие разрослось и хлынуло в пустоту, оставленную исчезновением любви к Богу; и так стал он любить только себя одного, и все только в отношении самого себя, то есть — безгранично. Вот причина самолюбия. Сначала самолюбие носило у Адама естественный характер и было справедливо в своей невинности, но затем в результате его грехопадения оно стало преступным и неудержимым»¹⁰. С тех пор человек хочет пользоваться земными благами, отворачиваясь от Бога, и «я» человека есть источник всех его деяний.

Ничтожность человека нигде так хорошо не заметна, как во мнимой силе этого «я», которое лишает его всякой устойчивости. Эта душевная болезнь ведет его к нравственному замешательству, поскольку на пути к добродетели ничто не может указать правильный путь, кроме Бога. «Я» — это царство «пустых иллюзий». В трактате «Логика, или Искусство мыслить» Арно и Николь приводят удивительный рассказ о схождении человека вниз по спирали самолюбия, то есть об обратном восхождении пути к Богу от эмпирических благ и красоты природы, который проповедовала умеренная теология иезуитов. Это сошествие начинается с чувственных радостей, рождающихся от внешних предметов, с которыми душа связывает идею добра, в результате чего в сознании возникает устойчивая связь между приобретенными богатствами и тем счастьем, на которое все уповают. Но человеку недостаточно обладания «предметами своей любви». Предметы сами по себе не приносят удовлетворения, потому что они — всего лишь средство заслужить чье-то уважение или восхищение. Счастье, к которому мы стремимся, не имеет ничего общего с солипсизмом. Оно предполагает оценочный взгляд и лестное суждение другого человека. Представим, пишут Арно и Николь, человека, которому бы

подчинялись некие «истуканы-автоматы», похожие на него внешне, но не обладающие ни разумом, ни интеллектом. Они могут до бесконечности оказывать ему услуги по первой его просьбе, только он не получит никакого удовольствия от этих механических услуг: «Это значит, что объектом амбициозной любви человека не является обычное внешнее послушание ему, люди хотят повелевать людьми, а не машинами, и их удовольствие заключается в том страхе, уважении или восхищении, которые они вызывают у других людей»¹¹. Вся общественная жизнь моделируется требованиями этого я-идола. Она похожа на зеркало, в котором каждый следит за глазами другого человека, чтобы увидеть в них ту цену, которую ему дают, но не чтобы узнать свою настоящую цену.

В чем еще можно увидеть это падение человека, как не в его отношении к Богу? Христианин стремится к нему через одинокое самопознание, вдали от блестящих зеркал общества. Это добровольное отшельничество представляет собой возможность развивать свои способности и применять их согласно разумной природе, это — знание, ведущее нас к границе, за которой находится истина религии. Это — наука, которая направлена не на то, чтобы сделать человека «хозяином и собственником природы», а на то, чтобы осознать узость того человеческого мира, в котором он сам себе кажется большим.

Разоблачение личных интересов

То, что долго считалось добродетелью, ведущей к счастливой для окружающих и самого себя жизни, на определенном отрезке истории, не без ожесточенного сопротивления, стало лицемерной маской, за которой скрываются самые разнообразные личные интересы. На фронтисписе издания «Максим» Ларошфуко мы видим крылатого ангела, — эту «любовь к истине», — снимающего маску с лица Сенеки, который символизирует собой языческую мораль. И это ясно указывает на разоб-

лачительные намерения книги. Разоблачение личных интересов в добродетели — вот поиск истины, которым должен заниматься каждый: таков интеллектуальный стержень французских моралистов¹². Все это происходит с риском обнажить перед нами человеческую комедию и повредить общественные связи, показав их ложные основания. Вернемся ненадолго к эмблематическим авторам этого направления, которое сделало из личного интереса универсальный ключ к пониманию человеческого поведения, то есть к Ларошфуко и Жаку Эспри. Позаимствованная ими у янсенизма логика была призвана показать узорность и даже «ложность человеческих добродетелей», скажем мы, используя название книги Жака Эспри (этой «каверзной книги», как отзывался о ней Вольтер¹³), чтобы лучше увидеть высоту христианских добродетелей, основанных на милосердии как любви к Богу. Эти добродетели, о которых говорили языческие философы, не являются пустым местом, они суть ложные иллюзии, маски, которые являются несотъемлемой частью игры самолюбия. И игра эта присутствует в каждом нашем поступке, который мотивирован не только любовью к Богу, не ждущей ничего взамен¹⁴.

Желание показать «любовь к себе» вынуждает все время переходить от видимой добродетели к намерениям, которые ею управляют, а также систематически переводить разговор на интерес «я» к самому себе. Ведь Ларошфуко не только критикует «эгоизм» как один из пороков, он еще рассматривает и универсальное присутствие «я» во всех наших суждениях и поведении по отношению к окружающему миру и другим людям. Этот интерес, определяемый Ларошфуко как «дух самолюбия», есть не что иное, как возвращение к самому себе, которое дублирует все наши поступки, даже самые добродетельные на вид: «Добродетели поглощаются личным интересом, как река поглощается морем», — говорится в максиме 171. Мы здесь далеки еще от нравственных последствий наших действий: неважно, что из зла возникает некое видимое добро, поскольку зло, по существу, всегда порождает зло в мире первородно-

го греха, а присутствие «я», стоящее за нашими отношениями к другим людям, не может превратить это грехопадение в истинную добродетель. В «Философском словаре» Вольтер будет возмущаться таким аскетическим подходом, но не стоит забывать, что для моралистов мир не обладает теми заслугами, которые ему хотят приписать, даже если он управляется таким законом, который этот мир поддерживает и делает его лучше¹⁵. Ведь человеческая комедия, где каждый играет отведенную ему любовью роль, надолго затягивает человека в эту игру¹⁶. И это, конечно же, новое слово в критике самолюбия («philautia», как говорили древние греки), которая сама по себе не слишком оригинальна.

По Эспри, самолюбие — это «изобретатель разнообразных используемых человеком стратегий, а также причина ложности всякой добродетели»¹⁷. Эти добродетели — всего лишь языческие идолы, заменившие истинного Бога. Любить порядочность, как того требуют мудрецы, значит любить льстить тому человеку, который принимает вид порядочного человека: «[...] с тех пор как самолюбие стало хозяином и тираном человека, оно не внушает ему никакой добродетели, не толкает его ни на какой добродетельный поступок, который бы не был ему полезен и который бы он не использовал, чтобы удовлетворить свои собственные чаяния; только в силу преследуемых им целей разум побуждает человека уважать родителей, которым он обязан, помогать в нужде бедным, соблюдать справедливые законы торговли. Так что люди обычно исполняют эти обязанности только в силу своего самолюбия и во исполнение своих желаний»¹⁸. Недостаточно совершать добродетельные поступки, нужно совершать их добродетельно, не ради собственной пользы, но во имя любви к Богу. А ведь, кажется, что может быть проще подражания настоящей вере или милосердию. При таком положении дел ничто не может избежать критики: любовь к истине, откровенность, дружба, кротость, великодушие. Все есть только поиск выгоды, преимуществ, всякого рода личных удовлетворений; даже дружба отравлена этим мотивом: «Лич-

ный интерес лежит в основе всех наших дружеских и приятельских связей»¹⁹; «В некоторых людях кротость — всего лишь желание, чтобы их все любили»²⁰; «Снисходительность — это свобода, которую мы хотим иметь, чтобы использовать других людей, но мы можем достичь ее, только если даем другим людям свободу использовать нас самих»²¹. А что касается самых сильных и самых бесспорных, как кажется, чувств, таких как скорбь по смерти близкого человека или друга, то «подражание, внешняя подчеркнутость и личный интерес суть самые значительные и самые общие источники наших слез»²². Ясно, что трудно зайти дальше, анализируя поведение человека в свете личного интереса. Мадам де Сабле сформулировала несколько сентенций, которые хорошо отражают влияние этой «всеобщей коммерции» на нее саму и наши связи с другими людьми: «Самолюбие вводит в заблуждение даже самое себя, обнаруживая в собственных интересах настолько полное безразличие к интересам других людей, что забывает о том преимуществе, которое несет в себе распределение вознаграждений»²³. Это значит, что человек, раб своего «я», не способен учитывать личную выгоду, которую он мог бы извлечь из того интереса, пусть даже мнимого, который он мог бы позаимствовать у других.

Такие взгляды ведут к противопоставлению чистых намерений, внушенных любовью к Богу, и ложной нравственности античных философов. Ведь если существует два Града, существует и два типа добродетелей, человеческие и христианские. Первые — только обманчивая видимость, чистая иллюзия, тогда как вторые открываются на пути внутренней духовной жизни, вдали от мира. Жак Эспри, близкий друг Ларошфуко, весьма удачно формулирует это: «Бог осуждает тех, чьими поступками восхищаются все, и [...], принимая в расчет только внутреннее наше расположение и истинные намерения, считает мнимыми те добродетели, которые ярче всего блестят и принимаются за самые что ни на есть наилучшие»²⁴.

Это ложное самолюбие ведет к тому, что мы приписываем себе добродетели, которыми не обладаем, чтобы уверить других людей и самих себя, что мы сильны и добродетельны. Диссимиляция личных интересов в добродетели — это уловка самолюбия. Говоря о гордости как источнике всех вожделений, Паскаль подчеркивал эту тенденцию закрывать глаза на собственные недостатки. Человек любит себя и хочет быть любимым, но не может не видеть своих недостатков. В результате «у него появляется смертельная ненависть к правде, потому что она ставит его на место, показывая ему его недостатки»²⁵. Поскольку мы стремимся быть любимыми, поскольку интересы «я» — это любовь к нам других людей, мы только и делаем, что скрываем от себя правду о самих себе. Но поскольку мы не хотим, чтобы нас ненавидели, мы скрываем от других людей правду об их недостатках и лжем, дабы избежать их неприязни. Согласие между людьми основывается, таким образом, на «взаимной лжи»: «Человек — это притворство, ложь и лицемерие, и по отношению к самому себе, и по отношению к другим людям»²⁶. И разум, которым так гордится человек, не сделает правильной оценку людей и вещей, поскольку сама способность суждения ориентирована на желание: «Вся наша способность суждения сводится к тому, что мы отступаем перед чувствами»²⁷.

Ложь незаинтересованности

Самолюбие вынуждает человека представлять перед другими и самим собой в лучах славы, щедрости и незаинтересованности. С этой точки зрения незаинтересованность, как отмечают Ларошфуко и Жак Эспри, — это замечательная уловка интереса. Ложь достигает своего апогея, пишет Эспри, когда человек разыгрывает комедию незаинтересованности²⁸. Тем самым он стремится достичь двойного эффекта: получить желаемое и показать, что он его вовсе не добивался, и тем самым уверить всех в величии своей души: «Что такое незаинтересованность?

Это личный интерес, который меняет свое имя, чтобы его не узнали, и который прячет свое истинное лицо из страха навлечь на себя неприязнь других людей. На этом пути, который мы обычно проделываем в обратном направлении, самые проникательные и утонченные достигают того, чего они желают. Это самая коварная уловка амбиций человека. Самый бесстыдный из всех обманов», — негодует Эспри²⁹.

В работе «О милосердии и самолюбии» Николь пишет почти то же самое, указывая на то, что, поскольку самое сильное желание человека — желание любви к нему со стороны других людей, человек вынужден скрывать истинные причины своих поступков. Честность человека — это не что иное, как скрытность: «Это вынуждает чувствительного к ненависти других людей и нелюбящего выставлять себя напоказ человека по возможности скрывать свое самолюбие от других людей, прятать его и никогда не показывать в истинном свете, а также подражать поведению тех, кто совершенно лишен его, то есть людям, в которых присутствует дух милосердия и которые только им и руководствуются в своих поступках»³⁰. Трудность обнаружения тайных мотивов заинтересованных поступков и их схожесть с незаинтересованностью бросают тень сомнения на самые, как кажется, чистые намерения. Ложность намерений обнаруживается во всем: смирение, честность по отношению к самому себе, забота о других, смелость — все наше поведение строится на самолюбии, а то, что мы называем «соблюдением приличий» и «нравственностью», есть всего лишь хорошо контролируемое самолюбие.

Если социальная жизнь — это тоже ложь, то и сам человек состоит из лжи. Паскаль так писал об этом: «Природа самолюбия и человеческого “я” кроется в любви и уважении только к самому себе»³¹. Из этого можно сделать вывод, что, раз в основе поведения человека лежат его желания и самолюбие, это значит, что тот, кто действует под их влиянием, того не замечает. Эта движущая сила не видна. Это тем более верно, что, если судить о человеке по внешним поступкам, довольно труд-

но увидеть те причины, которые побудили его к тем или иным действиям: «Ничто так не похоже на милосердие, как скупость, и ничто ему так ему не противно»³². Только некое идеальное внешнее позиционирование, чистое милосердие, может обнажить социальную жизнь, человеческие отношения, самого человека, скрывающегося за своим добродетельным одеянием.

Критика дворянской этики

Понимание самолюбия и личного интереса как основного двигателя человеческих поступков привело к тому, что личный интерес стали путать с благородством и противопоставлять их обоим — милосердию. Янсенисты и те, кто оказал на них влияние, сближают между собой и порицают *самолюбие честное* и *самолюбие земное*, соотнося и то и другое со стремлением к величию, которое человек, после грехопадения, перенес на свое собственное «я»³³. Ларошфуко уже в предведомлении читателю, которое сопровождает его «Нравоучительные мысли», отмечает, что в этой книге «под словом “интерес” не всегда понимается интерес к материальным благам, чаще это — интерес чести или интерес славы»³⁴. Сближение этих понятий значимо уже само по себе, так как показывает снижение ценности этики благородства. Поль Бенишу³⁵ видит в этом переоценку ценностей, которая сопровождает подчинение дворянства монархическому строю и свидетельствует о сведении его природы к природе падшего человека. Феодалная мораль героизма отрицается этим пониманием благородства как социальной уловки, направленной на сокрытие собственных интересов; тем самым устанавливается такая концепция общественных отношений, при которой «дают, чтобы получить взамен», как говорил янсенист Николь.

Как мы видели выше, понятие «личного интереса» тесно связано со становлением новых классов буржуазии: это понятие хорошо подходит *этносу* торговли, который объединяет в

себе жизненную энергию и рациональность. Но если мы хотим объяснить, как интерес стал частью взаимоотношений внутри господствующего класса, следует вспомнить о той социальной конфигурации, которую Норберт Элиас называет «придворное общество»³⁶. Особенности модуса зависимости, образовавшийся у одомашненного дворянства, и привел к этой анатомии человеческой природы. Мы знаем, что абсолютистское государство, с его администрированием, централизацией налогов, постепенной монополизацией вооруженных сил, сильно повлияло и на оборот товаров и на оборот должностей. Это изменение — не только экономическое, но и символическое, поскольку привело к пересмотру иерархии ценностей, людей, их положений. Зависимость дворян в поддержании своего статуса от расположения к ним государя ведет к ослаблению рефлексии дворянства, которое «ожидает» от него расположения и щедрости, то есть дара, на который государя обязывает его положение («высокое положение обязывает», гласит французская пословица) и который заключается в оплате долгов его вассалов. В сущности, приоритет благородства объясняется у дворянства настоятельной необходимостью защищать свой статус, честь, место в социальной иерархии, что они делают подчеркнутым показом своих достоинств, силой страстей, солидарной гордостью. Благородная щедрость теперь является объектом массового недоверия и понимается как уловка самолюбия. Тем самым моралисты выдвигают новую социальную логику, в которой уважение связано не с даром, щедростью или жертвенностью, а с искусственностью придворного благородства и имитацией героизма³⁷. Тем самым, опять же, ставится под сомнение само функционирование двора. С одной стороны, показано, что дворянство, сведенное к придворным, обладает не большей ценностью, чем другие, и что оно даже в некотором отношении является примером крайней ничтожности человека. С другой стороны, подчеркивается, что тщеславие дворянства и его стремление нравиться ставят его на другую ступень социальной реальности, в отда-

лении от нее, что делает их столь же вежливыми, сколь и бесполезными, и ведет к изолированности, которая демонстрирует нам почти в нетронутом виде истинные движущие силы человеческой природы. Как в этих новых условиях можно продолжать утверждать, что существует некий нравственный закон, стоящий выше обычных правил? Как защищать идеалы смелого и благородного поступка, если честь является всего лишь маской личного интереса? Честь даже представляется «призраком», в котором меньше благородства, нежели в личном интересе, потому что честь является столь же объектом эгоизма, сколь и объектом самого глупого тщеславия³⁸. Позднее Мандевиль, верный ученик французских моралистов, назовет честь химерой и «незримыми одеждами»³⁹.

Рассматривая этику дворянства как простую иллюзию человеческого «я», понимая славу исключительно как продукт самолюбия и личного интереса, моралисты не довольствуются уничтожением прерогатив определенной социальной касты. Они вообще ставят под сомнение логику благородства и ее различные проявления, такие как щедрость или великодушие: «Зачастую то, что представляется благородством, есть всего лишь завуалированное честолюбие, которое презирает мелкие личные интересы ради больших» (максима 246) или: «Чтобы завладеть всем, великодушие презирает всё» (максима 248).

РЫНОК ПОЧЕТА

Слово «достоинство» («*valeur*»⁴⁰) играет здесь ключевую роль. В XVII веке оно является синонимом «мужества» («*courage*») и отсылает к аристократической этике славы. Перемены происходят, когда «достоинство», кажется, зависит только от того образа, в котором мы предстаем перед другими людьми, и от заинтересованной лести, которую мы от них слышим. Двор является местом, где можно особенно хорошо наблюдать зарождение социальных ценностей. Дамьен Миттон

указывает на это: «При дворе короля все стараются нравиться друг другу, потому что добиться успеха можно, только нравясь другим. Поэтому придворные весьма вежливы». Отсюда берет начало все это искусство поведения за столом, тонкая манера преподносить свои мысли, искусство вести разговор. В городах же напротив, «поскольку люди составляют свои состояния, трудясь, они не заботятся о том, чтобы нравиться, что делает их несколько грубыми»⁴¹. Это сжатым образом выражает то, что Токвиль говорил об эволюции дворянства и его роли: «Запершиеся в своих замках, неведомые государю, чуждые окружающему населению, французские дворяне оставались неподвижны среди всего этого каждодневного общественного движения. Королевские служащие, а не дворяне боролись за справедливость, устанавливали налоги, поддерживали порядок, трудились на благо народа и управляли им. Уставшие от своей безвестности и сберегшие свои крупные состояния дворяне ехали в Париж, чтобы жить при дворе, единственном месте, которое могло еще служить подмостками для демонстрации их благородства»⁴².

Этот театр благородства является частью более широкого процесса зарождения самоконтроля и стратегического расчета. Дворяне могут сколько угодно культивировать свою обособленность, но она не способствует их «самоконтролю», который, согласно Норберту Элиасу, характеризует новое поведение социальных групп. Именно поэтому «оцивилизация» дворян и заинтересованное поведение, к которому оно их толкало, стали зеркалом этой всеобщей лжи. Буржуазия, предпочитающая огромным растратам и блестящей роскоши сбережение имущества и выгодные вложения, предполагает умеренность страстей, сознательное подавление растрачивания денег и безвозмездности, которые сопровождали феодализм. Отныне все надо соотносить с самим собой и делать так, чтобы каждый поступок был направлен на извлечение выгоды. Критика дворянских расходов основывается на понимании безвозмездности и героизма как инвестиций в социальный капитал, кото-

рый каждый должен приумножать. Самое любопытное здесь — как раз приложение логики интереса, вложений и инвестиций к поведению дворянства. Именно это понимание поведения дворянства как чего-то совершенно обычного постоянно подчеркивают максимы французских моралистов: «Гордость свойственна всем, разница только в том, как она проявляется» (максима 35); «интерес говорит на всех языках и принимает облик разных персонажей, даже самых незаинтересованных» (максима 39).

Таким образом, эта критика несет в себе социальное осуждение дворянства, которое оправдывалось своим благородством, извечной щедростью и благожелательной расположенностью к народу. Если следовать логике моралистов, щедрость отравлена нашим личным интересом, потому что благодаря ей нас любят, и мы можем безнаказанно творить зло⁴³. Это вынуждает нас, в свою очередь, предположить наличие злого начала у благодетеля («Принимая чье-то добро, мы вынуждены принимать и его зло», гласит максима 229). Или, если мы что-то даем, то ради того, чтобы нас оценили по заслугам («Ничто не раздается так щедро, как советы», учит максима 110), или из-за тщеславия («То, что называется щедростью, чаще всего оказывается тщеславием самого дарителя, которое ему дороже того, что он дарит», максима 263), или еще ради того, чтобы подчеркнуть тот риск, которому подвергает себя даритель, в частности риск получить взамен неблагодарность или отмщение.

Это развенчание дворянства уже содержится в янсенизме, который доводит до крайности концепцию великого и единственного дарителя, божественного распорядителя милости⁴⁴. Все это величие с его титулами и благородством, по-прежнему необходимыми, не может иметь иного оправдания, кроме своей функциональной необходимости. По существу, не может быть другого дара, кроме божественного, — милости Божьей. В августианианстве XVII века существует настолько сильное противопоставление милосердия и самолюбия, что само существование других человеческих отношений, кроме тех, кото-

рые соотносятся с нашим собственным «я», становится проблематично. Не является ли универсум человека местом бесконечной борьбы милосердия и самолюбия, этого главного врага, поскольку оно является источником всех грехов? Уже в трактате «Об использовании страстей» Жан-Франсуа Сено утверждал, что Христос «посылает нам Милость, дабы победить Самолюбие, и умирает на Кресте только для того, чтобы погубить этого врага»⁴⁵. Точно также понимает самолюбие последователь Янсения, Сен-Сиран, то есть он понимает его как «антибога».

Эта исключительная зависимость от Бога является способом не признавать необходимость любить власти и сильных мира сего или восхищаться ими, тогда как они ничего из себя не представляют. Они ведь не сильно отличаются от нас самих, и мы им ничего не должны, кроме повиновения, необходимого для нормального функционирования этого мира. Нравственная автономия сопровождает эту неуверенность в существовании милосердия, и сила этой неуверенности является средством избавиться от традиционного социального подчинения. Как писал Поль Бенишу, «престиж земных институтов отходил в тень перед этой идеей высшего порядка, весьма невероятной и очень прямой»⁴⁶. Таким образом, христианское августирианство XVII века требует не столько отказа от принципа власти, сколько наличия общественного долга перед сильными мира сего: оно касалось не только социальных групп, но и клерикальной среды, и верующих. Переходя от дворянского долга к социальному долгу перед Богом, янсенисты, а вслед за ними и моралисты работали с удивительным усердием и талантом над аксиоматикой общего рынка индивидуальных ценностей. Парадокс заключается в том, что именно «реакция на христианское сознание»⁴⁷ в значительной мере способствовала не только возникновению проблематики личного интереса как скрытой движущей силы человеческого сердца, но и дискредитации старой морали, понимаемой как «грубый обман или тонкая ложь человечества (в частности, такой обман, когда мы обманываем самих себя)», как это удачно формулирует в «Утренней заре» Ницше.

Желание на страже порядка

Согласно янсенистам «закон желания» ведет к единственно возможному типу социальной жизни в плохом Граде, граде грешников, в котором нет Бога. Там царствуют желание и сила. И все же, каким бы телесным ни был этот закон, в нем содержится некий «образ милосердия»⁴⁸: «Результаты поступков указывают на величие человека, потому что даже на основе желания он может построить такой чудесный порядок»⁴⁹. Как же можно установить подобный порядок между людьми на основании той ненависти, которую носят они в себе? Как устанавливается гармония человеческих устремлений? На это влияют сразу несколько факторов. Если следовать принципу уважительного отношения к традициям и обычаю, — согласно которому человек — это отрегулированная машина, — то получается что-то наподобие второй природы человека. Люди способны устанавливать себе законы, и даже воры заключают между собой соглашения. «Со времен Античности философы только и делают, что пытаются установить законы в сумасшедшем доме»⁵⁰, — говорит Паскаль. Комедия власти, знаки дворянства, проявления монархизма позволяют избежать в обществе конфликтов, гражданских войн и всякого рода бедствий. Но добиться этого удастся опять же благодаря самолюбию.

Мир вдали от Бога, наполненный вполне человеческим удовлетворением, оказывается возможным. У Ларошфуко или Эспири, но еще больше у мадам де Сабле или аббата д'Альи, самолюбие подразумевает под собой добродетели, которые, даже будучи ложными, могут давать положительные результаты. Даже если человек мошенник, его недостатки тоже производят некоторый социальный порядок, у которого есть свои положительные качества. Не важно намерение, важен результат. Янсенистский юрист Жан Домат дает пример такого мышления в «Трактате о гражданских законах»⁵¹. Обладание суверенным благом, которое обеспечивал первый человеческий закон, служило общему счастью. Бог же, пишет он, мог быть благом все-

общим и доставлять счастье каждому человеку. Он дал людям общую землю, чтобы они пользовались ею все в равной мере. Но после грехопадения осязаемые блага подменили благо универсальное. Возобладало самолюбие и стремление к частному обладанию земными благами. А ведь эти самые земные блага — противные божественной природе — не могут находиться во владении всех людей одновременно и не могут составить их счастья. Тут мы далеки от схоластического примирения с правом частной собственности. Эта «индивидуальная чума», которая сопоставляет частные владения только с личными интересами, привела тем не менее к созданию социальных связей между индивидуумами, пропорционально тому недостатку счастья, которое начали ощущать люди в этом жалком обладании своими материальными благами. В общем, согласно точному выражению Домата, сама отравя превратилась в божественное лекарство.

Лучше всего возможность такого разворота мысли видна в трактате «О милосердии и самолюбии» Николя. Раз уже нет ничего столь различного, как любовь к Богу и любовь к самому себе, нет и «ничего столь же похожего, как результаты милосердия и результаты самолюбия»⁵², пишет он. И если источники их различны, то схожесть результатов налицо. Самолюбие, добавляет Николь, может даже показать, куда должно нас вести милосердие, по крайней мере, если речь идет о «просвещенном самолюбии, которое умеет понимать свои собственные интересы и которое по своему разумению стремится к намеченным целям»⁵³. Как же в этом развращенном человеке, ставшем центром всего насущного, можно увидеть остатки милосердия? Как этот «монстр, скрывающийся в нашей груди», этот источник всех преступлений может привести нас к благу⁵⁴? Если самолюбие стремится к тирании другого человека, чтобы заставить его подчиниться своим желаниям, оно стремится также к мирному обладанию желанными и так дорого приобретенными материальными благами. Наблюдая некоторое равновесие сил между тщеславными человечески-

ми «я» и сильными мира сего, а также осознавая разрушительную опасность жестокого противостояния их желаний, люди объединяются, чтобы создавать законы и наказывать тех, кто их преступает. Именно так обществу удастся ослабить этот вкус к тирании, присутствующий в каждом из нас, или, точнее, направлять его по наименее опасному пути и скрывать его за стыдливой вуалью общественных добродетелей. Самолюбие не угасает, потому что оно просто прячется. Его открытое, жестокое, деспотическое проявление сдерживается страхом колесования и виселицы. Но открывается и другая возможность, а именно удовлетворение этого самолюбия в торговле, лести, уловках, тайных сговорах. Другими словами, мнимые социальные отношения позволяют удовлетворить ненасытное самолюбие, которое все соотносит с самим собой, даже поддерживаемые с другими людьми социальные связи. Внешне спокойный мир человеческих отношений состоит из ревности, зависти, ненависти, но вместо того чтобы терроризировать самолюбие другого человека, лучше его завоевать, удовлетворив. Вот откуда берет начало эта чудесная идея, согласно которой, чтобы доминировать над другим человеком, нет более разумного средства, как покорить его самолюбие, служа ему: «Одни пытаются служить своим интересам, другие используют лесть, чтобы добиться этого. Мы даем, чтобы получать взамен. Это — источник и основание всякой торговли, которая существует между людьми и множится на разные лады; потому что не только товары идут в обмен на другие товары или деньги, но и различного рода труд, услуги, ухаживания, комплименты; все это меняется либо на предметы той же природы, либо на материальные блага, точно так же как пустой услужливостью получаем мы реальные выгоды»⁵⁵. Встать на службу другому человеку — это еще один способ достичь своих собственных целей, властвуя над тем, кому мы служим. Гегель не забудет об этом понижении в статусе господина, подчиненного своему собственному полезному рабу, без которого он не может жить.

Необычность этой логики самолюбия заключается в том, что она ведет к мирному и вполне удовлетворительному социальному порядку: «Именно так, благодаря торговле и без участия милосердия обеспечиваются в той или иной степени все жизненные потребности. А в государствах, где милосердие не существует, потому что не существует в них истинной религии, невозможно жить в таком же покое, безопасности и благополучии, если это только не республика святых»⁵⁶. Эта мысль не будет забыта. Августинианство, кажется, заново открыло для себя учение, которое веком ранее распространял Ботеро: личный интерес, лежащий в основе ненавистной вражды, установился в качестве принципа миролюбия. А ведь человек при этом не изменился, поскольку каждый остается тем, кто он есть, то есть ориентированным на самое себя существом, которое мучится своими желаниями и завистью. И это еще один из самых ужасных аспектов ничтожности человека: умение объединяться на основании своего самолюбия. Согласно Николю, социальный мир подобен миру естественному. Так же как тела, по гипотезе Декарта, объединяются и формируют огромные водовороты, сами при этом непрерывно вращаясь вокруг своего центра, так и люди, как какие-нибудь частицы, вращаются вокруг своих личных интересов и вносят оживление в общее движение общества⁵⁷.

Отладить корыстолюбие

Корыстолюбие оказывает обществу большую услугу. Благодаря ему у нас есть дома, еда, лекарства: «Ни от чего другого нет такой большой пользы, как от самого корыстолюбия человека. Но чтобы оно было способно оказывать нам свои услуги, нужно, чтобы было что-то такое, что могло бы его сдерживать; потому что, если мы предоставим его самому себе, оно не будет знать ни границ, ни меры. Вместо того чтобы служить обществу, оно тогда разрушит его»⁵⁸.

Политический порядок, таким образом, необходим, чтобы регулировать корыстолюбие. Необходимо такое искусство, которое бы «являлось политическим порядком, сдерживающим корыстолюбие под страхом наказания, и направляло бы его на полезные для общества дела»⁵⁹. И Николь добавляет: «Кто не восхищался бы человеком, нашедшим средство приручить львов, медведей, тигров и других диких зверей и заставить их приносить пользу? А ведь именно этим и занимается государственное устройство, потому что корыстолюбивый человек хуже тигров, медведей и львов. Каждый хотел бы разорвать другого на части. Тем не менее благодаря законам и хорошему управлению нам удастся приручить этих диких зверей настолько, что мы извлекаем из них столько же пользы, сколько можно извлечь из самого чистого милосердия»⁶⁰. Но страх наказания — это всего лишь один из элементов такого типа гармонии, имитирующей милосердие. Николь объясняет это тремя причинами: страх, личный интерес, любовь других людей. Прежде всего страх наказания отпугивает нас от преступления, так как мы боимся боли и смертной казни; мы помогаем нашему ближнему, ищем его благоденствия и поддерживаем его, преследуя свои собственные интересы; и, наконец, и это самая важная причина, — самолюбие ведет нас к поискам любви другого человека. Поэтому-то мы и стараемся нравиться другим⁶¹. А ведь стремясь нравиться, мы делаем то же самое и достигаем тех же результатов, что и те, кто действует исходя из милосердия. Николь заключает, что человеческая честность или соблюдение приличий являются не чем иным, как «более умным и ловким самолюбием, нежели обычное самолюбие, которое стремится избегать того, что подрывает его устремления, и которое стремится к своей цели, то есть к уважению и любви со стороны другого человека, самыми искусными и проворными путями. Это легко увидеть, если посмотреть, как самолюбие имитирует основные дела милосердия»⁶². Августинианское христианство подвергает сомнению основы античной и средневековой этики, рассматривая их исключительно под углом

самолюбия. «Развенчание героя» — несомненно, как и развенчание мудреца; остается только движимый милосердием святой. Кроме того, выдвигается смелая идея, согласно которой ни религия, ни добродетель не могут служить достаточным основанием для человеческого общества. Ведь в этой концепции обычная мораль совершенно не нуждается в поддержке религии, поскольку разумное самолюбие, то есть правильно понятый личный интерес, оказывается достаточным. Скажем больше, человек никогда не поступает в соответствии со своими принципами, которые, как он тем не менее считает, лежат в основе его нравственного долга; в зависимости от ситуации он поступает согласно своему темпераменту и преследует прежде всего свое удовольствие⁶³.

Светский вольнодумец Дамьен Миттон, современник и друг Паскаля, задолго до Джона Стюарта Милля определяет благородство как «правильно настроенное самолюбие», а Николь в «Эссе о нравственности» говорит о «просвещенном самолюбии»⁶⁴. Некоторые философы довольно рано осознали, что просвещенные разумом интересы могут уравновесить интересы вредоносные⁶⁵. Интерес может регулироваться разумом, обращаться в торговлю и взаимные услуги. Идея о том, что самолюбие следует регулировать, на самом деле становится в XVII веке достаточно распространенной. В «Различных мыслях» аббата д'Альи можно найти высказывания, которые в XVIII—XIX веках станут общим местом: «Самолюбие порождает все пороки и все моральные добродетели, в зависимости от того, правильно или неправильно оно регулируется»⁶⁶. Осторожность толкуется у него как «сдержанное и хорошо просвещенное» самолюбие, а порядочность является «здравым суждением правильно отрегулированного самолюбия»⁶⁷. Для Дамьена Миттона, этого «честного буржуа»⁶⁸, как величал его главный его толкователь, очень важно, что порядочность ведет к снисходительности, к доброте, к помощи бедным. Его рассуждения, в сущности, довольно просты: все хотят жить счастливо, но «чтобы стать счастливыми с наименьшими затратами

и чтобы быть ими наверняка, не боясь, что нас потревожат в нашем счастье, нужно сделать так, чтобы другие были счастливы вместе с нами»⁶⁹. Таким образом, чтобы избежать «вечных противопоставлений», мы должны обращать внимание на интересы других людей, чтобы «избегать всякого рода помех и чтобы все нам помогали»⁷⁰. Отсюда это определение порядочности как «желания быть счастливым, но чтобы другие тоже были счастливы»⁷¹. Вольнодумцы даже увидели в этом способ найти социальное применение религии. Миттон, впрочем, заявляет об этом без обиняков, тесно связывая в один узел религию, счастье и порядочность: «Религия и набожность делают нас счастливыми, и это является самой солидной и надежной опорой порядочности»⁷².

На самом деле уважение к предписываемой религией морали позволяет не столько дать основание обществу, сколько уравновесить и скомбинировать сами страсти, потому что «у каждой вещи в мире есть свой противовес, и только управление противоречивыми человеческими страстями может позволить избежать трудностей»⁷³.

Мы уже говорили об этом законе компенсации страстей в политической сфере. Можно было бы предположить, что логика силы и противодействия могла так открыто, так цинично применяться в сфере морали только из-за доминирования политики. Но нет. Мы обнаруживаем здесь совершенно тот же модус рассуждений: пороки «вредят друг другу», как красиво говорит Бейль. Философы и экономисты следующего столетия просто воспользуются богатыми наработками моралистов и политических мыслителей. Когда Руссо пишет, что «холодный разум не создал ничего выдающегося, а побороть страсти можно, только столкнув их друг с другом», он повторяет общие места⁷⁴. Предложения такого рода в XVII веке были бесчисленны. Богослов Сено, например, утверждает, что страсти могут быть полезны и что их можно трансформировать в добродетели, если научиться их обуздывать: «Можно изъять из них то, что они позаимствовали у падшей природы, и вернуть им ту

чистоту, которую они имели, когда были невинными»⁷⁵. Вопреки тому, что полагали древние философы, человек не может достигнуть добродетели только благодаря своей природе. Без благодати разум бессилен. Эпикурейцы искали удовольствия, стоики — славы, вожделение было при этом единственным источником этих поисков добродетели⁷⁶. Тем не менее Сено полагает, что можно использовать добродетели, чтобы хитростью, а не силой, интересом, а не принуждением избавиться от страстей: «Добродетели побеждают их (страсти) интересом или благодаря их же наклонностям; будучи не в силах сделать их способными на чистые чувства Религии, они обходятся с ними как с Неверными и убеждают их с помощью заинтересованности»⁷⁷. Это может пониматься как использование страстей для достижения добродетели. Использовать чувства, овладеть воображением, чтобы управлять страстями: нужно пасть, чтобы праздновать победу, нужно спуститься на землю, чтобы подняться до небес: «Я борюсь со страстями с помощью их же собственных интересов и пользуюсь их склонностями, чтобы смягчить их неистовство»⁷⁸. Если любовь и ненависть — это основа всех эмоций, то они же и начало всех добродетелей, если, конечно, они правильно отрегулированы, но также и начало всех пороков, если они находятся в беспорядке. Понятно, что существует хорошее и плохое использование страстей. Ненависть может правильно использоваться, если это ненависть к греху или к самому себе как к человеку падшей природы. Правильно регулируемые страсти могут превратиться в добродетели, вот в чем заключается мораль. И, кстати, политика, если верить Сено, занимается не чем иным, как моралью, поскольку она управляет людьми с помощью их же страстей, надежд на вознаграждение и страха перед наказанием. Любовь и страх суть два «прочных столпа, на которых стоят все государства»⁷⁹. Мораль религии обрела в ней свои основания и, казалось, была чужда политическому расчету, но она тоже в определенный момент стала частью этой логики сил и «кон-

секвентиализма», который не хочет иметь дело с намерениями. Таким образом, проблематика интереса проникает в самое сердце нормативности.

Недостаточность религии

Настоящая наука о человеке начинается со следующего положения: человек не знает самого себя, он не знает основания своих поступков и даже обнаруживает постоянную и сознательную слепоту по отношению к самому себе. Там, где последователи Блаженного Августина искали в теологии первородного греха рефлексию об истине, другие найдут ее в науке о человеке, позволяющей индивидууму с помощью расчета пролить свет на свои интересы. Это необходимое условие, чтобы все это разнообразие противоречивых движущих мотивов поведения человека можно было смягчить или вообще устранить с помощью рационального анализа.

Но если янсенисты и моралисты дошли до этой мысли, то вовсе не для того, чтобы сделать вывод, что человек действительно способен на такую ясность понимания мотивов своего поведения. У Ларошфуко и других моралистов, кажется, все сводится к некоему принципу человеческого поведения, который принимал разнообразные формы, а поведение это имело столько разнообразных последствий, что ничто не позволяло предположить, что человек может быть способен полностью удовлетворить свой личный интерес в гармонии с интересами других людей. Все, казалось, наоборот указывало на то, что настоящие личные интересы были обречены блуждать в лабиринте самолюбия.

Паскаль тоже в этом сомневался. Если всякое знание есть плод размышления и желания, то можно задаться вопросом, способен ли человек естественным путем достигнуть такого же уровня знания нравственности, как и физики. Так не кажется, поскольку желание, в своем поиске любви, направляет наш

взгляд, который отбирает те аспекты физического и морального мира, которые ему больше подходят. Но это значит, что можно проанализировать движущие силы поступков человека, показав, насколько он сам управляет различными формами желаний, хотя при этом нельзя довериться индивидууму, потому что он не может познать свои собственные интересы. Ведь если человек все время находится в поисках любви других людей точно так же, как и в поисках материальных благ, он не знает, что удовлетворение этих поисков должно привести его к осознанию иерархии его личных интересов. Самые «элементарные» вещи будут главенствовать над самыми главными, начиная с божественного спасения. Как можно утверждать, как это тем не менее делал Николь, что просвещенное самолюбие когда-нибудь сможет заменить милосердие⁸⁰? Паскаль из самого общего опыта делает вывод о том, что люди постоянно обнаруживают свое безумство, не обращая внимания на то, что является самым важным для их спасения.

Основной вывод этих тезисов заключается в том, что религия не является ни достаточной, ни даже необходимой силой для основания общества. Пьер Бейль, кальвинист и радикальный августианинец, будет писать о том же. Если «сердце человека», «игрушка сонма преступных страстей», является «троном неутолимого желания сладострастия, в жертву которому приносится все»⁸¹, то это подчинение страстям вполне совместимо с обществом. Человек, «неистощимый источник порочных и безнравственных страстей», больше боится наказания со стороны человеческих законов и общественного мнения, нежели религиозной проповеди, напоминающей о божественных законах. Страсти канализируются и скрываются из любви к благополучию и из страха перед болью. Бейль высоко ценит то, что страсти обращаются в похвальные поступки⁸². А любовь к похвале, которой добивается эгоистичный человек, является основной движущей силой всех социальных связей. Отсюда следуют два вывода: «склонность ко злу берет свое начало в природе человека и подкрепляется страстями, которые, исхо-

дя из нашего характера как своего источника, меняются затем на разные лады, в зависимости от того, что происходит в нашей жизни»; а также «склонность к состраданию, воздержанности, добродушию и т.д. не происходит из нашего знания о существовании Бога [...], она берет начало в некоторой предрасположенности нашего характера, поддерживаемого образованием, личным интересом, желанием, чтобы нас хвалили, инстинктом Разума или похожими причинами, которые встречаются как в атеисте, так и в других людях»⁸³. Язычник, идолопоклонник или атеист, то есть человек, лишенный света истины, не менее предрасположен к жизни в обществе, к страху перед законами и общественным мнением или к поискам своего благополучия. «Я хочу, чтобы принципы толкали атеиста только к интересам его собственных страстей: следует ли из этого, что они толкают его на разрушение общества? Неужели он не заинтересован в безмятежности, в сбережении своих материальных благ или детей? Неужели в общественной безопасности он не играет никакой роли?»⁸⁴ Религия, поскольку она не может обуздать страсти, не является необходимым основанием общества, которое может состоять только из атеистов. Эти размышления знаменуют собой резкий поворот философии.

Глава 4

Крутой поворот философии

Царство Христово не от мира сего. Но и этот мир возможен с меньшим количеством несчастья, даже если пропитан личным интересом. Необходимо искусство правильного управления людьми. Жан Франсуа Мелон, носитель нового универсального смысла, очень хорошо резюмирует эти новые требования: «Если бы люди были достаточно счастливы, чтобы вести себя соответственно чистым максимам религии, законы были бы им не нужны; долг бы препятствовал преступлениям и служил основанием для добродетельной жизни; но, к несчастью, всем правят страсти, и законодатель вынужден стремиться к тому, чтобы поставить их на службу обществу»¹. С тем же успехом можно сказать, что религия и политика имеют дело с разными вещами и у них столь же разные, если не противоположные цели. Но мы только что видели, что сама религия в конце концов стала понимать мораль как нечто светское и эффективное в социальном смысле.

Об этом-то расхождении и говорит Мелон. Этот экономист устанавливает «аксиомы торговли», словно это «аксиомы физики». Не стоит требовать, чтобы он задавался вопросом о соответствии экономических законов моральному или теологическому долгу². Расхождение мира страстей и личных интересов, с одной стороны, и старого нормативного мира долга и добродетели, с другой, становится все очевиднее: речь

больше не идет о том, чтобы показать, что управляемый желанием миропорядок возможен и вполне жизнеспособен, но о том, чтобы подчеркнуть, что такой миропорядок является единственным соответствующим природе человека, что вскоре приведет нас к защите *от* религии. Нет смысла говорить о том, что человеческий миропорядок может «имитировать» милосердие и своими человеческими средствами добиться того же социального и нравственного эффекта, что и религия; нужно утверждать царство личного интереса, дать ему позитивную оценку, показав, что по своим результатам, в том числе и в области морали, он даже *превосходит* всякое непосредственное и эксплицитное этическое учение о поведении человека. Предположить, что лучшее лекарство от большого количества яда — это небольшое его количество, не значит встать на защиту самого яда и представить религиозную и моральную рефлексию как виновников, которые пытались сделать человека несчастным.

Как мы пришли к тому, что стремление человека к благосостоянию и богатству стало ценностью, и при этом признали, что страсти не совпадают с лучшими предписаниями морали? Как же то, что было главной причиной грехопадения, стало принципом возможной и даже желательной реорганизации общества? Именно об этом *повороте* мы и поговорим в данной главе.

Царство мошенников

Теперь можно смотреть на общество как на общество атеистов. И это очень важный момент в истории западных обществ. Именно так осуществляется переход от негативного понимания человечества, с его развращенными нравами, к гораздо более позитивному — счастливому и процветающему обществу, не вопреки, а как раз вследствие наличия человеческих недостатков. Пьер Бейль, отмечая слабое влияние религии

озных верований на человеческие страсти, утверждает, что в гражданском отношении атеисты могут быть добродетельными³. Не напоминает ли это общество дикарей, которые не знают о существовании Бога, но при этом остаются добродетельными? Перенимая из «Трактата о суеверии» Плутарха парадокс о набожном пороке и моральном атеисте, Бейль утверждает, что атеизм вовсе не разрушает общество и даже что общество атеистов представляется вполне возможным⁴. Бейль идет в этом даже дальше Николя, ставя вопрос иначе: может быть, как раз самые совершенные христианские общества и являются самыми уязвимыми, хрупкими и почти невозможными? Не ведут ли к ослаблению самых непосредственных временных интересов евангельские предписания, особенно если следовать им буквально? Это вызывает вопрос не о пользе порока, а о пользе добродетели. Именно так ставит вопрос Лабрюйер в книге «Характеры или нравы нынешнего века»: «Что можно сделать из хорошего человека?» Добродетельные, но бедные общества, в которых не отвечали бы применением силы на применение силы, отвергали бы хитрости, темные делишки, пороки, не могли бы сопротивляться аппетитам менее добродетельных, но лучше вооруженных обществ⁵. Пессимизм тут доходит до крайности: миропорядок поддерживается только благодаря страстям и порокам, тем самым порокам, что пытаются обуздать законы, но не могут их искоренить. Пороки имеют даже значительную политическую пользу, это зло, которое необходимо для поддержания общества и сохранения рода человеческого: «[...] мир пребывает в том состоянии, в котором он есть, только потому, что у людей существуют тысячи ложных предрассудков и неразумных страстей; и если бы философии удалось заставить всех людей поступать согласно светлым идеям разума, можно быть уверенным, что род человеческий вскоре бы погиб. Ошибки, страсти, предубеждения и сотни других подобных недостатков — это необходимое миру зло. Люди бы ничего не стоили, если бы избавились от этих пороков», — пишет Бейль⁶.

Он также делает довольно парадоксальный вывод о социальной пользе мошенников и жуликов для Града Божия: «Чем больше мы изучаем свой век и предшествующие ему века, тем лучше осознаем, что всякое вынужденное вести войны общество быстро погибло бы, если бы полностью соответствовало духу Евангелия. Если вы хотите, чтобы нация была достаточно сильна и могла защищаться от своих соседей, оставьте христианские максимы проповедникам: сохраните их в теории, но введите на практике законы естества, позволяющие ответить ударом на удар и поощряющие нас становиться сильнее и богаче наших отцов. Запретите кражу и обман, но пусть по-прежнему существуют скупость и личные амбиции, поощряйте их: пообещайте награды тем, кто откроет новые мануфактуры или найдет новые способы расширить торговлю. Пусть повсюду трудятся золотоискатели, пусть ваш флот дважды пересечет тропики, чтобы ни жара, ни холод, ничто не могло остановить его страсть к обогащению, накапливайте в своей стране богатства других стран»⁷. Знаменитый девиз Гизо «обогащайтесь!», как мы видим, имел уже своих кальвинистских предшественников. Эти идеи будут широко распространены во всем XVIII веке и позже, став в конце концов девизом энергичной европейской и американской буржуазии.

Басня Мандевилля

Важная и заметная роль в этой резкой смене ценностей принадлежит английскому врачу голландского происхождения Бернарду де Мандевиллю. В самом известном его произведении, «Басне о пчелах», речь не идет о восхвалении алчности или роскоши он лишь показывает, что в граде земном не могут одновременно существовать материальное благополучие и практическая мораль⁸. Весь смысл «Басни о пчелах» в подзаголовке, которым Мандевиль сопроводил второе издание 1714 года: «Частные пороки являются общественным благом,

которое показывает, что недостатки порочного человека могут принести пользу гражданскому обществу и сыграть роль нравственных добродетелей». В опубликованных в 1714 году «Изысканиях о природе общества» он так резюмирует свою мысль: «При умелом управлении ловкого политика частные пороки могут превратиться в общественные благодеяния»⁹. Мандевиль старается как можно полнее описать взаимоотношения добра и зла¹⁰. И если простой человек не догадывается об этом, то врач видит «сотню примеров того, как из зла зарождается добро, словно цыплята вылупляются из яиц»¹¹.

Чтобы обосновать ход своих мыслей, Мандевиль, который помимо всего прочего переводил басни Лафонтена, придумал небольшую историю. Представим себе процветающий, погруженный в работу улей, живущий в комфорте и роскоши, где обитают всякого рода бедолаги, бандиты, а также «серьезные промышленники», но все они, в сущности, такие же мошенники, как разные прихлебатели, прохвосты, сводники, игроки, воры-карманники, фальшивомонетчики, шарлатаны, прорицатели. Все они только и делают, что обманывают друг друга, потому что в пчелином улье «надувательство было свойственно всякому сословию»¹². Масками являются не столько те добродетели, о которых заявляется открыто, сколько сословия, ремесла и прочие категории, за которыми скрываются жульничество и моральное разложение. Но это и есть цена общего счастья: «Именно потому, что каждая часть в отдельности была полна пороков, весь улей был раем». И Мандевиль добавляет: «Во все времена самые большие злодеи всех мастей способствовали общему благу»¹³. Материальное счастье развивается из нравственной клоаки. Если воры и грабители осуждаются за свои намерения, то результаты их поступков могут оказаться и не такими уж зловредными: благодаря им, например, идут в ход деньги скупердяев, что оживляет торговлю¹⁴. Все пороки, и особенно тщеславие, капризы моды и зависть, только способствуют процветанию торговли и промышленности, а также изобретательности ремесленников. Надо быть сумасшедшим,

говорит нам мораль этой басни, чтобы желать слияния честности и богатства. Частные пороки являются, таким образом, необходимым условием для процветания общества.

Но басня на этом не заканчивается. Гордость и лицемерие, еще пара пороков, движут мошенниками, которые, пользуясь своими махинациями, требуют больше честности, без всяких для себя последствий. Разгневанный этим лицемерием Юпитер решает тогда вложить честность в сердце каждого человека, чтобы тот мог увидеть, каков он есть, что он делает и за что ему должно быть стыдно. Такое божественное вмешательство забавным образом воспроизводит зарождение морали в разуме ребенка, отмечает Мандевиль¹⁵. Как только в улье утвердятся честность, торговля начинает чахнуть из-за бесхитростных потребностей общества появляется безработица, приходят в упадок искусства, беднеет население. Из чего, согласно автору, следует заключить, что честность и торговля противоречат друг другу. Басня заканчивается падением честного и бедного улья, на который нападают сильные соседи и разоряют его. Только воинская доблесть, проявленная некоторыми выжившими пчелами, позволила им найти себе убежище в дупле «вместе с их благосостоянием: довольством и честностью»¹⁶.

Замысел Мандевилля

Автор басни вступает в борьбу с лицемерием тех, кто хвалится процветанием и утонченностью искусств, но жалуется на пороки и разные моральные затруднения, существующие в процветающем и сильном государстве¹⁷. Мандевиль показывает, что как раз «самые отвратительные и гнусные качества» человеческой природы лежат в основе богатства, без которого уже нельзя обойтись, однажды вкусив его. Невозможно достичь материальных выгод без порочных страстей, которые способствуют умножению этих благ, точно так же как такой процветающий город, как Лондон, не может существовать без своих

грязных и зловонных улочек; это — неизбежное сопровождение экономической деятельности и стечения населения. Одним словом, обретая что-то в одном месте, мы теряем в другом. В 1729 году, во второй части басни, Мандевиль признается, что хотел показать, что «на прогнившем и безобразном фундаменте можно воздвигнуть чудесное здание»¹⁸. А в другом месте говорит об этом еще яснее: «Я горд тем, что показал: естественными качествами человека являются не дружба, не нежные чувства, не те насущные добродетели, которые он может приобрести благодаря лежащему в основании общества разуму и самоотречению, но *то*, что мы называем мировым злом, как нравственным, так и физическим, это тот великий принцип, который превращает нас в социальных существ, надежную основу, душу и оплот всех ремесел и профессий без исключения, что именно в этом следует искать настоящую причину искусств и наук и что в то мгновение, когда не будет больше зла, общество погибнет или вообще полностью исчезнет»¹⁹.

Эта идея, да еще высказанная столь провокационным образом, привела к скандалу. Даже когда соглашаешься с ее сутью, хочется смягчить ее резкость. Не будем описывать здесь то разнообразие ученых споров, которые возникли как в самой Англии, так и на континенте²⁰. Этому учению противопоставляли доброту, щедрость и врожденность человеческих добродетелей. Тезис Мандевилля часто ассоциировался с бескомпромиссностью, понимающей всякую страсть как порок. Но в нем также видели цинизм, утверждающий, что пороки полезны, когда ими умеешь пользоваться. Именно эта циничная и бескомпромиссная рефлексия вызывала гнев некоторых его современников, которые порой очень жестко высмеивали и развенчивали идеи Мандевилля²¹. Так, Уильям Уорбертон, сравнивая его с Бейлем, видел в нем «самое Уорбертон нравственное чудовище», потому что Мандевиль показал, что добродетель — это дитя лести и гордыни.

Но провокация была не единственной целью Мандевиля. Он хотел препарировать человеческую природу, увидеть ее анатомию, чтобы каждый смог представить свою истинную конституцию. Человек — существо, состоящее из страстей и инстинктов, он смог создать общество благодаря искусству. Страсти суть «те силы, которые управляют всем механизмом», пишет Мандевиль в эссе «О происхождении благородства». Не одаренный врожденными идеями, но одаренный этой страстной натурой, человек в высшей степени социален, обучаем и способен к самосовершенствованию. Страсти лежат в основе общества. Они уходят корнями в себялюбие (*self-lov*»), которое понимается здесь самым классическим образом как стремление к самосохранению, к благополучию и самолюбию, говоря о котором Мандевиль снова вводит в обиход старое и редкое выражение «*self-liking*»²². Эти идеи Мандевиль несомненно почерпнул в «Максимах» Ларошфуко, некоторые сентенции которого он охотно воспроизводит в своих работах²³. Повторимся, Мандевиль очень внимательно читал моралистов и некоторые их ключевые темы перенес на английскую почву, со свойственной ему иронией и медицинским взглядом на вещи²⁴. Впрочем, близость его учения к идеям Ларошфуко была отмечена достаточно быстро, например в «Теории нравственных чувств» Адама Смита, где он обвиняет и французского моралиста и автора «Басни о пчелах» в создании «порочных систем».

Как и у Ларошфуко, у Мандевиля утрированная самооценка индивидуума окрашивает в разные тона все общественные взаимоотношения, все типы человеческого поведения²⁵. Эта переоценка самого себя сопровождается недоверием к «я», потому что мы знаем самих себя или боимся оказаться слабее и подлее, чем тот образ, который мы лелеем в своем «я» о самих себе. Поэтому нам нравится, чтобы нами любовались и пели нам дифирамбы, это поддерживает наше представление о самих себе. Мандевиль выводит все страсти из этой переоценки самого себя, стремления к одобрению наших действий

другими людьми и самолюбия, которое есть «матерь надежд и конечная цель, основание наших самых жгучих желаний»²⁶. Страсти суть инструменты и оружие нашего инстинкта самосохранения, без которого не будет никаких желаний, и мы подвергнемся опасности, будем лишены своей движущей силы и не сможем защищаться или вести активную деятельность. Тем не менее, будучи единственным источником активной деятельности, страсти могут вызвать злокачественную «опухоль» — «болезненные симптомы», говорит Мандевиль-врач. Такой опухолью может стать, например, гордыня, которую Мандевиль хотел бы усмирить.

Мы обнаруживаем у Мандевиля ту антропологию, о которой мы уже здесь говорили: человек стоит в центре мироздания; стремление к власти заставляет его окружать себя рабами и исключительными благами, бороться с теми, кто пытается отнять его владения и ограничить его власть, и только законы могут сдерживать его завистливые и мстительные желания. В то же время общество, со всеми добродетелями, которым оно учит, и со всеми пороками, которое оно порождает, обязано своим существованием именно этой слабости человека, находящей свое выражение в его непомерных аппетитах. Человек — существо социальное, но не потому, что он инстинктивно любит своего ближнего, а потому, что хочет оградить себя от опасностей, удовлетворить свои желания и быть любимым другими людьми. Именно человеческие недостатки создают общество, поддерживают его функционирование, ведут к его процветанию. А значит, не стоит пытаться искоренить все эти страсти, надо подчинить большие меньшим. Страсти должны оставаться активным участником жизни общества, их просто надо трансформировать, спрятать, иногда подавить, но ни в коем случае не стыдиться их. Вежливость, соблюдение приличий берут свое начало в опыте ревностного сравнения личных достоинств. Встреча между людьми, которые переоценивают сами себя, всегда неприятна, констатирует Мандевиль: каждый назначает себе цену выше той, что он стоит, и оценивает дру-

того человека ниже той цены, что тот устанавливает сам себе. Соблюдение приличий, вежливость тесно связаны с цивилизованностью, то есть социальным артефактом, имеющим своей целью лучшую жизнь, помощь другим людям и увеличение общего благополучия. Вежливость требует показывать свои намерения в человеческих отношениях, вести куртуазные речи, обладать вежливыми манерами, которые могут быть совершенно противоположны нашим тайным намерениям. Эти формы вежливости, сколь бы лицемерны они ни были, помогают избежать конфликтов и делают людей полезными и приятными друг для друга²⁷. Внешнее поведение человека отрицает его интимные чувства из-за этой трансформации гордыни в стыд, к которому ведет нас образование. Общество является, таким образом, пространством всеобщего «обмана». Человек преследует в нем свои цели и является слабым существом, состоящим из страстей и потребностей, даже когда маскирует их любовью к общественному благу. В сущности, общество состоит из обманщиков и обманутых.

Искусное управление

Мандевиль делает вывод о необходимости искусства политики, которое должно заключаться в «умении превратить эти частные пороки в общественное благо». Это «*dextrous management*»²⁸ обманывает людей, прибегая к лести, вводит их в заблуждение, расхваливая их благородные заслуги и клеймя недостатки и слабости. Законодатели и моралисты предлагают добродетельные модели поведения, чтобы одни могли соотносить себя с ними, а других можно было осуждать за их низость²⁹. Именно так рождаются добродетели и пороки; именно так люди начинают делиться на добродетельных и порочных. Первые ищут похвалы, умея лучше, чем вторые, скрывать истинные мотивы своего на первый взгляд аскетического поведения. Это и есть использование порока в социальных целях.

Политика, таким образом, это искусство распределения личных приоритетов и наказаний с целью заставить человека быть добродетельным в его собственных интересах, убеждая его в спонтанности его поступков, имеющих своей целью общественное благо. Именно так создается человек, полезный для своей страны, — убеждением, что этого от него требует благородство. Политика и мораль сами берут начало во властолюбии умелых политиков: «Первые рудименты морали, введенные умелыми политиками, чтобы сделать людей столь же полезными друг для друга, сколь и послушными, были придуманы главным образом для того, чтобы позволить властолюбцам извлечь из этого свою выгоду и с большей легкостью и безопасностью править большим количеством людей»³⁰. Самоотречение, жертвенность ради общественного блага — это все уловки: «Нравственная добродетель — это дитя политики, рожденное лестью и гордынею»³¹. Тогда как одни попадают в эти сети и приносят себя в жертву, другие, самые порочные, продолжают делать свои темные дела. Герой и преданный слуга всегда являются жертвами обмана своей собственной гордыни, легкой добычей циников и негодяев. Вот откуда этот взгляд анатома: не надо слушать, что человек говорит о том, что он делает, надо внимательно изучать то, что он делает, чтобы увидеть те страсти и удовольствия, которые им движут³². Добродетели и пороки, или то, что мы называем таковыми, состоят из одних и тех же страстей и очень тесно переплетены между собой.

Существует еще одна проблема. Она касается причин поведения человека (по определению, низменных) и положительного конечного результата этого поведения. Одних осуждают за намерения, других хвалят за положительный результат. Самое шокирующее в «парадоксе Мандевиля»³³ — это как раз разделение мира материального и нравственного, то есть того, что можно ожидать от христианина, и того, что составляет движущую силу общественного благополучия: «Религия — одно дело, торговля — совсем другое. Тот, кто ставит в затруднительное положение своих соседей и произво-

дит то, что требует много работы, является самым большим другом общества, хорошо это или плохо»³⁴.

Мандевиль, в сущности, оставался под влиянием августицизма, превосходящего собой голландский протестантизм, в среде которого он и сформировался³⁵. Мандевиль просто использует в совершенно новом контексте старую тему о пользе зла, разработанную в теории о Провидении. «То, что мы называем злом этого мира, будь оно нравственным или физическим, есть главный связующий принцип общества. Это — прочное основание, источник жизни и опора всех ремесел, всех видов торговли и занятий человека, без исключения. В нем нам следует искать истинную причину всех искусств и наук; ведь если зло прекратит свое существование, общество придет в замешательство, если не перевернется с ног на голову»³⁶. Этот фундаментальный антитезис проходит красной нитью сквозь добрую половину XVII века, от христианской морали до человеческой экономики. Эти идеи можно обнаружить у Ларошфуко (максимы 150 и 182), у Николя в трактате «О милосердии и самолюбии», у Бейля в «Различных мыслях по поводу кометы»³⁷. Бейль и Мандевиль приходят к выводу, что Евангелие и материальное процветание несовместимы. Тем самым, как и Паскаль, они демонстрируют нравственную и интеллектуальную бескомпромиссность в отношении тех учений, которые стремятся примирить религию и светские интересы.

Критика Мандевилля

Вызванный «Басней о пчелах» скандал, судебные разбирательства, запрет ее перевода на французский язык — все это достаточно хорошо показывает, что Мандевиль шокировал некоторую часть общественного мнения своей скандальной демочстрацией порочной природы человека, что было принято за некую форму чистого цинизма; хотя его предшественники и высказывали уже сходные идеи, но они это делали более мягким образом³⁸.

По Вольтеру или Юму, которые отреагировали на провокацию Мандевиля, не должно называть пороком то, что является или добродетелью, или заслуженной наградой за предпринятые усилия и перенесенный риск. Мандевиль, по существу, был слишком ригористичен в вопросах нравственности и слишком бескомпромиссен в своем определении роскоши, которую он путает с порочным излишком³⁹. Следовало бы отличать невинную и даже полезную роскошь от роскоши порочной и преступной. Терминология тут очень важна. Юм начинает свое «Эссе о роскоши» идеей, что «слово “роскошь” имеет неточный смысл, потому что его можно понять как в хорошем, так и в плохом смысле»⁴⁰. Эта проблема, конечно же, связана с социальной и исторической относительностью роскоши, но также — с трудно определяемыми границами, которые существуют в каждом обществе между пороком и добродетелью. Только фанатики аскетизма полагают, что можно в равной мере осудить все чувственные удовольствия как безнравственную роскошь, тогда как «принципиальные вольнодумцы» встают на их защиту, не вдаваясь в нюансы. Порок — это нечто другое, нежели удовольствие от изящных искусств. Это поведение, которое наносит вред индивидууму, мешает ему исполнять свой долг. Сэмуэл Джонсон, по крайней мере в том виде, в каком Босвелл передает его мысли, очень четко формулирует эту критику: «Софизм этой книги заключается в том, что Мандевиль не дает определения ни пороку, ни добродетели. Все, что приносит удовольствие, он считает пороком. Он выстраивает весьма ограниченную систему нравственности, нравственности монастырской, которая видит порок во всяком удовольствии»⁴¹. Конечно, в этом есть некоторое упрощение идей Мандевиля, который придает больше значения роскоши, нежели скупости или корыстолюбию. Можно также увидеть, насколько двусмысленно воспроизводит Юм ход мыслей Мандевиля, о чем свидетельствует, например, «Эссе об изящности искусств»⁴²: мысль Мандевиля выворачивается здесь наизнанку, когда слово «порок» подменяется словами «польза» или «удовольствие».

Адам Смит, в свою очередь, понял, что эта «порочная система» указывала на разрыв с прежним общественным укладом. Если античная философия основывалась на «действительном и сущностном различении порока и добродетели», то новая мораль соотносит добродетель и приличия только с тщеславием. Смит не принимает положения Мандевиля о том, что во всем можно видеть заинтересованное поведение, даже в самопожертвовании, которое объясняется только той выгодой, которую из него можно извлечь. Смит так резюмирует свою критику Мандевиля: «Всякий общественный дух, всякое предпочтение общественных интересов в ущерб интересу частному, согласно Мандевилю, — это всего лишь надувательство, которое навязывается роду человеческому. А человеческие добродетели, которыми мы так гордимся и которые являются причиной соперничества людей друг с другом, суть всего лишь отпрыски лести и гордыни»⁴³. Смит, таким образом, упрекает Мандевиля в «большой лжи», которая заключается в «представлении всякой страсти как изначально порочной, какой бы ни была при этом ее сила или направленность»⁴⁴. Представление, которое мы имеем о самих себе или о ценности наших поступков, и представление, которое мы имеем о том, каковым должно быть общественное мнение о нас или о наших поступках, отнесены в разряд тщеславия, какова бы ни была ценность личности или результата ее деятельности. В общем, Смит упрекает Мандевиля в том, что тот считает порочным даже мало-мальское проявление удовольствия или скрытого удовлетворения своими поступками, которые, чтобы быть добродетельными, должны быть эмоционально нейтральными. Смит ясно видит вполне пуританское происхождение идей Мандевиля, отмечая, что «некоторые распространенные учения об аскетизме, бывшие в ходу до него и видевшие в добродетели полное искоренение и уничтожение всех наших страстей, являются истинной основой этой порочной системы»⁴⁵.

Бентам в трактате «Введение в принципы морали и законодательства» покажет, что язык занимает очень важное место у

«изобретательных моралистов» и их последующих комментаторов⁴⁶. Несовершенство языка во многом происходит от того, что слова заключают в себе ценностные суждения о тех сущностях, которые они обозначают. Моралисты навлекли на себя много критики, потому что не могли избавиться от принятой в повседневном языке терминологии. Пороки и добродетели, мужество и тщеславие — все это слова, которые могут сеять только непонимание и препятствовать холодному анализу реальных причин и результатов какого-либо поступка. Так, Бентам подчеркивает, что если взять такую причину человеческих поступков, как набожность или благородство и приставить какой-нибудь отрицательный эпитет к тому поступку, к которому эта причина, изначально понимаемая как хорошая, привела, то автора легко можно будет обвинить в противоречии в терминах. А также можно будет услышать обвинение в противоречии или, по крайней мере, в парадоксе, если рассматривать как хорошие такие действия, побудительные причины которых можно назвать стремлением к «роскоши» или «корыстолюбию», поскольку сами названия, которые мы даем этим причинам, заключают в себе идею зла. Если продолжать пользоваться терминологией традиционной морали, которая видит в добродетели и пороке извечно существующие, внеисторические реальности, свободные от всякого контекста и рассматриваемые независимо от результата, мы неизбежно попадем под такого рода критику. И если продолжать настаивать, как это делает Мандевиль, на внутренне порочной природе человеческих устремлений и ведущих к процветанию побудительных причин нашей деятельности, путаница становится умышленной. Согласно Бентаму, чтобы избавиться от этой антиномии в «Басне о пчелах», достаточно бы было не осуждать загодя побудительные причины человеческих поступков, что потребовало бы большего контроля за терминологией, используемой для их обозначения.

Роль экономики у МанDEVИЛЯ

Тем не менее, говоря о МанDEVИЛЕ, нельзя ограничиться только рассказом об известном «парадоксе» или упоминанием вгустинианских тезисов о двух мирах. Нельзя не оценить знание его трудов, особенно в сфере экономики⁴⁷. Известно, например, что Адам Смит ценил МанDEVИЛЯ и даже говорил о том, что тот «был близок к истине»⁴⁸, хотя Смит и утверждал, то отвергал его идеи. Не значит ли это, что ему не хватило совсем чуть-чуть, чтобы добраться до истинного принципа экономической свободы? Маркс, в свою очередь, тоже воздавал должное МанDEVИЛЮ: «Ясно, что МанDEVИЛЬ был бесконечно мельче и честнее, чем защищающие буржуазное общество обыватели»⁴⁹. В окончательных заметках к «Общей теории занятости, процента и денег» Кейнс тоже признал в нем, хотя и на свой манер, крупного экономического мыслителя, подчеркивая, что МанDEVИЛЬ сумел отметить центральную роль потребления в процессе экономического роста. Так как же дела обстоят на самом деле? МанDEVИЛЬ ясно видит обе стороны экономической деятельности и их сочленение: трату, которая лечет за собой и стимулирует предложение и необходимость роскоши, которая подразумевает необходимость наличия свободной рабочей силы. И тон и содержание речей автора «Басни о пчелах» напоминают тон самого Смита, писавшего шестьдесят лет спустя⁵⁰: «Чем разнообразнее торговля и мануфактуры, чем больше им требуется рабочей силы и чем больше существует отраслей производства, тем большее количество людей сможет сосуществовать в обществе, не мешая друг другу, и тем легче им будет превратиться в богатую, сильную и процветающую нацию»⁵¹.

МанDEVИЛЬ сыграл также важную роль в «споре о роскоши», развернувшимся в XVIII веке. Николь показал, что счастье парижского буржуа, возможно, зависело от работы миллиона людей. Но, посмотрев на это иначе, можно было бы также сделать вывод о том, что эти миллионы рабочих зависели от кап-

ризов нескольких тысяч парижских буржуа. Мандевилль знал об этих спорах и читал некоторые из этих работ, которые могли оказать на него влияние⁵². Когда он утверждает, что «роскошь давала работу миллиону бедняков, а отвратительная гордыня — миллиону других людей», он вступает в этот спор⁵³. Экономическое значение книги Мандевила с этой точки зрения несомненно: умеренность и бережливость, раз уж это те моральные ценности, которые приветствуются в семейном кругу, не являются факторами экономического процветания. Только циркуляция финансов и богатств способствует промышленному росту. Нужно что-то купить, чтобы что-то продать, а значит, нужно производить и трудиться. Понятно теперь, почему Кейнс отдавал должное Мандевиллю. Роскошь, понимаемая как то, что выходит за рамки необходимого⁵⁴, способствует товарообмену, который является двигателем промышленности, фактором прогресса искусств и наук, а также основой труда, доступ к которому получают бедные⁵⁵. Хотя не стоит слишком обогащать последних или поощрять их к накоплению богатств, потому что они могут прекратить работать: «В интересах всех богатых народов, чтобы бедные никогда не были без работы и чтобы они постепенно растрачивали то, что заработали». Богатство основывается, как это уже отмечал Петти, на труде бедных. И главная задача правительства и общественного порядка — отучить людей от лени. Беркли тоже указывает на это: «Если человеческий труд — истинный источник богатства, не стоит ли в разумном государстве прежде всего бороться с ленью?»⁵⁶ Поэтому не следует начислять слишком высокие зарплаты, надо начислять достаточно для того, чтобы не поощрять лени.

Мандевилль не защищает роскошь; он объясняет, что нельзя прийти одновременно к экономическому процветанию и истинной нравственности, приходится выбирать. Он выступает против тех, кто хотел бы лицемерно выдавать свои материальные устремления за требования морали, а также против тех, кто восстает против роскоши, продолжая купаться в ней.

Мандевиль всегда рассматривал роскошь как грех⁵⁷, а торговлю как деятельность двух мошенников, стремящихся обмануть друг друга⁵⁸.

Мандевиль наизнанку, или Новая экономическая мораль

Критиковать роскошь значит желать, чтобы умеренное общество подвергалось угрозам более богатых соседей и беспечности бедных? Сам того не желая, Мандевиль сыграл важную роль в этом «споре о роскоши», который коснулся большей части литературного мира, особенно во Франции. Монтескье, Вольтер, Руссо — все цитируют его, вдохновляются им, поправляют или отвергают его. Эти дебаты открываются во Франции в 1734 году публикацией «Политического эссе о торговле» Жана Франсуа Мелона. Вольтер продолжает эти дебаты в стихотворении «Светский человек» 1736 года, которое вызвало в Париже скандал⁵⁹. К экономической аргументации Мандевилля и Мелона Вольтер подмешивает апологию удовольствий, идущую вразрез с августианинскими принципами. Он обличает «господ ханжей», которые очерняют жизнь и хотят распространить по миру уныние⁶⁰. Объединяя вольнодумство и экономическую мысль, Вольтер открывает путь эвдемонизму, даже социальному гедонизму, который будет иметь своих последователей⁶¹. Эту радость жизни богатая буржуазия могла очень высоко оценить. Нравственные и экономические темы самолюбия, личного интереса, обогащения — все они оказываются связанными с этой апологией жизнерадостности и траты: стихотворение «Светский человек» — это поворот в отношении к ценностям богатства и удовольствия во всех их формах. Теперь не Ларошфуко задает тон, а Сент-Эврмон. И его апология «правильно понимаемого и упорядоченного сладострастия» звучит эхом максим Дамьена Миттона. Разум, раз уж он вынужден заведовать удовольствиями, не должен связывать их

по рукам и ногам или наводить на них ужас. Сент-Эвремон учит нас, что именно воздержанность — это самый большой грех. Тем не менее Вольтер не является простым продолжателем учения эпикурейцев, как, впрочем, и Мелон, он выдвигает чисто экономический аргумент, чтобы противостоять этим ложным добродетелям воздержанности. Эпикурейство как будто смешивается со старым французским скептицизмом, критикой моралистов, августинианской теологией, английскими экономическими теориями Уильяма Петти, Дадли Норта, Чарльза Довенанта и других, в числе которых и Николас Барбон⁶². Учение последнего пришло во Францию с опозданием. В «Речи о торговле» (1690) он говорил о моде как о большой удаче торговли. Это, говорит он своим образным языком, словно человек всегда бы жил весной, не зная осени своих одежд, потому что менял бы их раньше, чем снашивал. Он также ясно увидел потенциально ограниченный характер желаний, различая физиологические потребности тела, у которых есть свои лимиты, и психологические потребности души (желание произвести впечатление на кого-либо; казаться не таким, как есть; страсть к напыщенности), у которых нет пределов. В этом смысле эти потребности суть «душа торговли», именно они дают больше всего работы. Согласно известному высказыванию Барбона, «процветающая экономика покоится на щедрости богатых и мастерстве бедных»⁶³.

Чтобы преодолеть это видимое противоречие между жадной наживы и моралью, надо было показать, что экономика уже содержит в себе эффективную мораль. В «Политическом эссе о торговле» Жан Франсуа Мелон довольно красноречив, говоря о положительном эффекте роскоши, «разрушительнице лени и праздности»⁶⁴. Он тоже констатирует, что в самом слове «роскошь» существует некоторая неясность, и «неправильное его употребление может привести к полному прекращению производства»⁶⁵. Но один из главных его доводов заключается в том, что экономическая деятельность добродетельна сама по себе, что труд и усилие обладают имманентным нрав-

ственным влиянием. Юм также утверждал, что для счастья людям нужна активная деятельность и удовольствие, а значит, для этого нужны соответствующие побудительные причины. Праздность и безделье, согласно шотландскому философу, воздействуют на нравственность человека и его социальные связи гораздо хуже, чем любовь к наживе. Мелон развивает похожую идею: жажда наживы и роскоши — для большинства людей лучший стимулятор, чем слава. Кроме того, по Юму, прогресс промышленности идет рука об руку с прогрессом мысли и цивилизованности: «Таким образом, промышленность, знания и человечество тесно связаны друг с другом: как показывают наше разумение и опыт, они присущи только самым цивилизованным эпохам, которые мы обычно называем эпохами большой роскоши»⁶⁶. Это будет самым главным аргументом шотландских мыслителей эпохи Просвещения в пользу «промышленности». Без наших желаний, борьбы против сил природы, без тяги к приятным сторонам нашего существования мы были бы апатичны⁶⁷. Тогда-то и приходит понимание того, что вовсе не христианские добродетели милосердия или добродетели гражданские самым положительным образом влияют на материальное процветание, в чем можно было усомниться, или на нравственность населения, особенно на нравственность бедных масс, живущих трудом, который им дают богатые. Новая концепция морали, которой Мандевиль дал яркое выражение, но которая потом окажется тщательно завуалирована, заключается в том, что бедные не могут стать добродетельными, имитируя аскетическое поведение сильных мира сего, им нужно работать ради роскоши богатых. А богатые, в свою очередь, не могут способствовать счастью бедных, подавая им из милосердия, так как это ведет к праздности бедных, но могут способствовать их счастью, давая им труд, который появляется благодаря их собственному потреблению роскоши. Это утверждение новой формы покровительства бедным слоям населения с помощью индустрии и торговли, формы куда более эффективной, чем имитация добродетельного поведения «лучших

образцов» общества или повиновение заповедям христианства. Здесь даже возникает получившее позднее свое развитие оправдание новых социальных отношений и типов товарообмена между социальными классами, которые характерны для капитализма: одним — новые удовольствия, другим — «счастливый труд» (строфа 15), о котором говорит Вольтер в «Светском человеке». Роскошь, подчеркивает Мелон, являясь разрушителем праздности, позволит трудолюбивым обогатиться. Вот чудесное заявление, сделанное с чистой совестью и довольно, кажется, типичное для идей буржуазии первой трети XVIII века. «У всякого честного человека такие чувства», — говорится нам в «Светском человеке» (строфа 12). Политическая экономия утверждается как носитель новой формы связанной с экономической активностью нормативности. Личные интересы должны быть задействованы не столько потому, что общество процветает, сколько потому, что вознагражденный по заслугам труд — лучший способ сделать общество цивилизованным и соединить, таким образом, приятное с полезным.

В этой экономической апологии роскоши хорошо прослеживается развитие торговой экономики европейских обществ; именно она оправдывает мобилизацию рабочей силы для удовлетворения потребностей в роскоши господствующих классов. «Весь мир для вас трудился», — говорит Вольтер «господину ханже» в «Светском человеке» (строфа 45). Это может даже показаться основным стимулом экономики Нового времени, которая имеет дело с огромным количеством рабочей силы, распределенной по разным секторам экономической деятельности. Апология роскоши снимает те нравственные препоны, которые не позволяли восхвалять потребление само по себе. И тут уже экономическая рефлексия предстает как рефлексия нормативная. Или, скорее, она конструируется в принципиальной амбивалентности: раз она затрагивает специфическую область человеческой деятельности, естественные законы которой, как предполагается, стремится нам дать,

она преисполнена заботой о новом основании норм, которые должны регулировать человеческие отношения. И тогда, пусть еще в философской форме, она становится универсальной рефлексией, которая выходит за рамки политической экономики, стараясь обусловить и обосновать принципы общественной жизни.

От августинианства к утилитаризму

Августинианская идея о разделении миров на мир благодати и мир человеческой природы была хорошо знакома Мандевилю, воспитанному в строгой кальвинистской среде. В этой концепции человеческие институты и добродетели, хоть они и «ложны», являются необходимыми элементами, которые делают возможным социальную жизнь между людьми, жизнь, конечно, во грехе, но уж не столь несчастную. Утилитаризм, таким образом, берет свое начало в радикализации христианства, в сомнении относительно нравственной и религиозной эффективности наставлений и религиозного образования. Как этика честных намерений может иметь свою ценность в этом падшем мире? Как она может воплотиться⁶⁸? Понадобилась бы «республика святых», если вспомнить выражение Николя, которой нет и никогда не будет. Этот пессимизм ясно указывает на исторические границы социально-связующей и нормативной деятельности христианства. Индустрия и коммерция, под недреманным оком законодателя, должны будут принять эту эстафету. Раз уж общество святых невозможно, нужно приспособиться к обществу торговцев.

Пуританство (один из последних оплотов старой нормативности), по образцу янсенизма, которому оно чрезвычайно близко, возносит христианские требования на такую высоту, превращает истинно переживаемую веру в плод таких усилий и такой исключительности, что между религиозным аскетизмом и обычной жизнью образуется огромная пропасть. Оста-

валось только сделать вывод о неспособности религии влиять на нравственное поведение человека, сменить основание морали и сделать из страстей движущую силу экономической деятельности, а из социальных отношений — регулятор этих неоднозначных движущих сил.

Глава 5

АПОЛОГИЯ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ, ПОХВАЛА СТРАСТИ

Человек рожден, чтобы быть счастливым. Он — активен, может быть активным, должен им быть, как Робинзон, заброшенный судьбой на необитаемый остров, как переселенцы Америки, переехавшие ради своего счастья на новую землю обетованную. Конечно, речь идет не о какой-то активности вообще. Труд — вот ее парадигма, эффективность — ее принцип. Если человек — это действительно «animal laborans»¹, как напоминает нам Ханна Арендт, то он в еще большей степени — «animal agens»². Его способности, знания, разум — все призывает к деятельности или, скажем лучше, к человеческой индустрии. *Индустриальность* становится основным параметром человеческой жизни, а все прочие определения и качества бытия человека постепенно исчезают. Что есть человек? Он — то, что он делает. Или, скажем так, он — то, что делает с самим собой. Адам Фергюсон выведет формулу этой антропологии активного человека: «Человек, до некоторой степени, является таким же творцом своего существования, как и своего состояния»³. Все это широко известно. Бэкон тоже сделает из этого выводы. Это новое определение человека как активного существа есть условие его знаний о самом себе. Оно является также основанием новой морали и новой политики. На основе наблюдений за человеческим поведением может сформироваться новая наука о человеке, наука политическая и нравственная, выстроенная по модели физических

наук. Знание само по себе имеет цену только по отношению к тому, как оно влияет на человека и чем оно является для человека. Оно зарождается из деятельности, из тех трудностей, которые эта деятельность встречает на своем пути, и направлено прежде всего на то, чтобы сделать эту деятельность эффективной. Вот почему Юм придавал такое значение знанию человека о самом себе, «главнейшей науке», которая будет обуславливать все остальные науки и возможности человеческой деятельности⁴.

Утилитаризм часто понимается как учение о деятельности. Эта деятельность не только выражает собой конец долгого приоритета созерцательной жизни над жизнью активной, как это тонко замечает Ханна Арендт, но и является с технической точки зрения новой теорией об условиях, причинах и следствиях индивидуальной и коллективной деятельности. Деятельность предполагает наличие побудительных причин, и раз уж мы отмечаем это в связи с деятельностью, нетрудно догадаться, что то, что движет индивидуумом, начинает играть решающую роль. Точнее говоря, вся проблематика личного интереса была бы непонятна, если бы мы забыли о важности *побудительных причин*. Мы не задаемся, на манер древних философов, вопросом о том, как погасить пыл человека, обуздать его страсти, удержать его от эксцессов. Скорее, вопрос в том, как подтолкнуть человека к действию, как вызвать его интерес, как зажечь его страсть. Конечно, индивидуум не останется один на один только со своими желаниями, за некоторыми «чудовищными» исключениями. Рефлексия о равновесии и системе противовесов будет определять нормативный механизм, который займет место старых размышлений о добродетели и долге. Вокруг идеи арифметики удовольствия и страдания сформируется совершенно новая мораль, как мы увидим ниже. Но прежде чем думать о системе противовесов или, точнее, чтобы можно было рассматривать такую возможность, нужно было сначала утвердить в культуре того времени положительное отношение к человеческим страстям, сила которых

ляжет в основу всей рефлексии о морали и политике. Поощрение экономической деятельности, пробуждение индустрии, порождение желаний требуют зарождения целого искусства побуждения человека к действию. Наступает эпоха «проекторов», как говорит Дефо. Нужно избавить человека от пут античной философии, чтобы можно было думать о новом способе его порабощения, нужно отпустить его на волю, чтобы снова закабалить. Скажем больше: чтобы крепче держать его, нужно, чтобы он чувствовал себя обязанным. Такова новая форма контроля, который должен будет установиться над деятельным и страстным человеком.

Макс Вебер писал об этой активной и практической стороне капиталистического духа, настроенного против рутины традиции, стремящегося к эффективности, озабоченного рациональным использованием материальных и человеческих ресурсов. Проблема, которую ставит перед собой Вебер и которую он до конца не решает, — это проблема ценности экономической деятельности по отношению к ней самой, поскольку она связана с тревожными поисками знаков религиозной избранности, этого психического элемента, способствующего возникновению самого капитализма. Тем не менее можно ведь ограничиться постепенной легитимизацией финансовой деятельности банков и торговых домов. На самом деле начиная с XVII века легитимность желаний, страстей и экономической деятельности является тем культурным фундаментом, на который сможет опереться страсть к обогащению и роскоши. С этой точки зрения великолепная работа Альберта Хиршмана тоже имеет свои недостатки. Хиршман показывает, что стремление видеть «человека таким, какой он есть», пришедшее к нам из галилеевской физики, способствовало развитию теории «компенсирующей страсти», историю которой Хиршман и собирался описать. Интерес, в самом тривиальном смысле этого слова, стал бы тогда противовесом опасным и разрушительным страстям, что, по Хиршману, является весьма эффективным «оправданием капитализма еще до

его установления». Мы не будем рассказывать здесь о том, как Хиршман резюмирует эту достаточно сложную конфигурацию, одним движением пера превращая ее в идею компенсации. Действительно, начиная с XVII века политическая и нравственная мысль функционирует как механическое действие разных сил, которые воздействуют одна на другую, и это действие не сводится только к системе противовесов. В литературе того времени можно найти много других столь же значимых параллелей. Например, передача силы искусственному механизму — достаточно распространенная параллель: она может обратить силу против нее самой. Это как раз принцип политических построений Нового времени, в частности «Левиафана». Пример «гидравлической канализации» тоже не так редко встречается; им, например, оправдывают торговлю как законный и «ограниченный дамбами» канал потока страстей. Или еще взаимоподдержка и взаимоусиление, лежащие в основе регламентации отношений в экономической сфере. Важно вот что: на силу может подействовать только другая сила, на страсть — только другая страсть. Теперь понятна относительная беспомощность разума, поскольку страсти даны нам как силы нравственного мира, а сам разум позднее окажется у Юма всего лишь предвещающей страсти функцией.

Но нельзя забывать, что эта рефлексия о взаимодействии «сил страстей» предполагает ценность страсти как таковой, как необходимой энергии, без которой нравственный мир пребывал бы в инерции, то есть без которой у человека не было бы никакой побудительной причины к действию. Прежде чем обуздать страсть, надо ее сначала пробудить. Это наталкивает на мысль, что вовсе не забота о личном спасении, как думает Вебер, или о гражданском мире и общественном порядке, как полагает Хиршман, играет тут главную роль, а рефлексия о власти, игра альянсов социальных и экономических сил, которые в механическом языке страстей обрели средство символически выражать и политически способствовать взаимоотношениям между правителем и растущими промышленными и торговыми интересами.

Робинзониада Запада

«Робинзон Крузо» — это роман, в котором, как уже отмечал Маркс, можно найти основные черты капиталистической и торговой антропологии. Даниэль Дефо — не просто романист: он воплотил в своих книгах мировоззрение чистого духа капитализма⁵. Роман Дефо представляет собой отдельный интерес не тезисами автора, лишь намеченными в его дидактических отступлениях от повествования, но самой интригой и поведением главного героя. Отъезд Робинзона — эта метафора перехода из одного мира в другой, настоящий «первородный грех» нового мира, как выразился один дальновидный комментатор его романа⁶, — представлен как акт разрыва с отцом, предками, обществом и традицией. Начало его несчастий — в непослушании. И это довольно двусмысленное начало — начало возрождения потерянного, павшего, беспокойного человека, постоянно находящегося в дороге и неутомимо жаждущего иных благ и иных небес. Необходимость трудиться, представленная на первых страницах романа как результат лишения героя наследства, превращается для него в исключительное средство покорения мира, удовлетворения своих потребностей и обеспечения своего покоя с помощью целой системы самообороны, которая хоть и вполне материальна, но от этого не менее символична. Именно это глухое беспокойство составляет фон человеческой жизни, именно эта тревога, «uneasiness», по Локку, неотступно преследующая человека, поглощается трудом Робинзона и постепенным освоением территории — вот что дает роману его нравственное и теологическое значение. Труд позволяет потерпевшему кораблекрушение одержать победу над тревогой одиночества, в чем можно увидеть обратную сторону описания Гоббсом природы, составленной из пассивно угрожающих нам атомов: труд и материальные приобретения даны здесь как основные средства индивидуального умиротворения и умиротворения социального мира. Важен не заключенный договор, а налаживание

производства полезных вещей, которое обязательно предшествует всякому договору. Роман подчеркивает тождественность человека и производителя и показывает яркий контраст между безутешностью заброшенного на необитаемый остров человека и комфортабельным обустройством жилого пространства героя благодаря затраченным им усилиям.

Можно было бы подчеркнуть наличие в романе противоречащих друг другу гетерогенных элементов, таких как некоторый антиколониализм, жажда приключений, которая противоречит спокойному накоплению материальных благ, или глубокое религиозное чувство, которое тоже, кажется, противится ценностям производственной деятельности. Но это значило бы забыть об отношении протестантизма к ценностям труда, которыми пропитан у Дефо весь духовный мир романа. Именно Бог призывает героя поплыть в странствие, чтобы исполнить свое призвание вопреки людской традиции. Именно Бог — высший гарант тех ценностей, которые приписываются труду и его результатам, потому что он сделал так, что мир управляется эгоистическим «я» человека, согласно распространенной во времена Дефо идее, которую он и сам широко пропагандировал.

Остановимся на одном важном моменте: промышленность спасает человека, каковы бы ни были обстоятельства, в которых он оказался. Бог дал нам средства и возможность усмирить ту тревогу, которая мучит нас чувством одиночества и заброшенности. В романе без труда можно обнаружить множество философских тезисов эпохи. Стремление к самосохранению (*consatus* Гоббса и Спинозы) является основным двигателем наших поступков, это первичная сила, на основе которой можно будет понять человеческие институты. Это врожденное стремление, вынуждающее нас трудиться, а потом защищать свое имущество, являющееся условием нашего выживания на Земле, суть безусловно ключевое, хотя и будет иначе пониматься Гоббсом, Спинозой и Локком. Тем не менее общая схема та-

кая же: первичное желание, действенная сила лежат в основе установления человеческих взаимоотношений, обществ и общественных институтов.

Сила желания

Стоит вернуться назад, чтобы понять, как эта сила желания оказалась в основании общества и его институтов. У Гоббса, например, основание политического строительства Левиафана имеет отношение не к божественной воле, а к природе человека, которой он посвящает первые главы своей работы. Эта природа есть природа ненасытного существа. Вся рефлексия Гоббса, кажется, следует за теми разнообразными трансформациями, которые ведут нас от требований и импульсов физического тела индивидуума к законам и институтам гражданина, являющегося частью большого политического тела. Размышления Гоббса, которые можно найти и в других его книгах, организуются согласно такой последовательности: «О теле» / «О человеке» / «О гражданине»⁷. Это показывает нам сам ход мысли: как мыслить необходимую для гражданского мира политическую зависимость только на основании компонентов «большого часового механизма» человеческой природы? Сначала существует элементарное стремление к самосохранению (*conatus*), которое в своем отношении к предмету вызывает у нас желание или отвращение. Индивидуум естественным образом стремится к удовольствиям и бежит неприятностей. Он действует, не забывая о последствиях своего действия, ради получения приятных физических и психических наслаждений. Это не значит, что он способен предвидеть ситуацию: «Хорошее или плохое следствие наших поступков зависит от умения увидеть длинную цепочку последствий, но человек редко добирается до ее окончания»⁸. Человек состоит из желания и страха, он неутомим и далек от идеи созерцательного счастья. Счастье активно или его нет: оно есть «постоян-

ное достижение того, чего неустанно требует наше желание»⁹ Не существует высшего блага («summum bonum»), которое бы могло примирить нас с самими собой. Есть только вечное движение от одного предмета к другому, аккумуляция власти, позволяющая увериться в будущих удовольствиях. Желание — это прежде всего проекция в будущее: «Счастье — это неустанное предупреждение желания, это путь от одного предмета к другому, где обладание первым есть лишь начало пути ко второму. Причина этого в том, что объектом желания человека является не однократное и сиюминутное обладание предметом, а уверенность в осуществлении будущих желаний»¹⁰.

Основное правило поведения и есть это «стремление к обладанию еще большим» («acquisition of more»), которое ведет к вражде и войнам, потому что именно власть над другими позволяет лучше всего обеспечить уверенное обладание своим имуществом. Естественное же состояние позволяет только описать то, что могло бы случиться с миром, брошенным на произвол желаний. Как существо желающее, человек имеет неограниченное право на все. В этом все люди изначально равны: все равны в своих вредоносных способностях. Но это естественное существо все время находится под угрозой, нет единых правил для всех людей, каждый судия того, что ему лучше всего подходит: «Польза — вот основное правило»¹¹. А раз каждый хочет навязать другому свою пользу, война — это тоже польза.

Естественное состояние ставит индивидуумов в противоречивое положение, потому что война всех против всех противоречит тому, что хочет каждый в отдельности: она — постоянный смертельный риск, отсутствие всякой гарантии обладания своим имуществом. Вот откуда берет начало наличие условного индивидуума, суверена, который способен каждого держать на почтительном расстоянии, чтобы его желание не оказалось смертельным для другого. Рефлексия Гоббса имеет своей целью построение общества неприятелей, всегда готовых перерезать друг другу глотку, возвыситься над другими людьми юридическими или политическими средствами, чтобы оказаться вне людских противостояний; общества, чуждо-

го сфере частных интересов. Суверенность заключается в сдерживании под угрозой смерти безграничного желания человека, и суверен, меч правосудия и войны, как раз является ее представителем. Со смертью не договориться, не заключить мировую, это — абсолютный хозяин, как скажет потом Гегель. Только путем сдерживания этого «смертного Бога» государство становится единственно возможной институциональной формой человеческой жизни. Только абсолютное подчинение позволяет установить в обществе правила соперничества и самолюбия. Но это подчинение, которое столько критиковали впоследствии, не способствует исправлению человеческой природы, не превращает человека из существа желающего в существо добродетельное. Было бы иллюзорным разводить по разные стороны суверенность и стремление к управлению страстями и желаниями. Политическое искусство суверена заключается не в приостановке в обществе всякой деятельности, а в контроле ее направленности и результатов. Суверенность с самого начала связана с искусством управления, которое призвано сдерживать и направлять человеческие амбиции и удвлетворение желаний. Это, в некотором роде, гидравлическое искусство, как на это указывает Гоббс: «Мне часто приходил в голову образ воды, которая застаивается у берегов пруда, гниет либо, наоборот, если ее ничто не сдерживает, растекается и проникает во все бреши, встречающиеся на ее пути. Так и подданные государства, они бы застаивались, если б никогда не делали ничего противного законам, и чувствовали бы себя слишком вольными, если бы нарушали эти законы при первом удобном случае; но чем больше законы оставляют неопределенности, тем больше свобода подданных. Обе эти крайности порочны, потому что законы были придуманы не для того, чтобы предотвратить всякую деятельность человека, а для того, чтобы направлять ее, точно так же как природа дает рекам берега не для того, чтобы остановить их течение, но чтобы направить его. Мера этой свободы должна определяться во благо подданных и во благо интересов государства»¹². Закон,

таким образом, это границы и течение, запреты и ориентация. Он определяет законное обладание имуществом, превращает безграничное и всеразрушающее желание в законный интерес, определенный политическими институтами. Экономические блага представляются тогда самыми пригодными для того, чтобы удовлетворить человеческие аппетиты и в то же время укрепить могущество государства. Понятно, что Гоббс — сын своего времени. Также известно, что его философия станет объектом бесконечных нападков, поскольку она, кажется, оправдывает существование абсолютной империи нового суверена. Такая власть смертного Бога — угроза спокойствию граждан: она встает на защиту каждого члена государства, но не может предупредить злоупотребления, способные навредить торговле и мирным радостям. Против этой власти будут выдвинуты различные аргументы: первичные и предустановленные божественные законы; существование фундаментального закона, согласно которому монарх не может творить зло; и особенно наличие в каждом индивидууме и в каждом обществе самодостаточного регулирующего принципа, который нарушается политическим произволом и превышением власти. По Гоббсу, именно страх смерти, то есть преобладающая в человеке страсть, позволяет избегать войн. На это ему заметят, что существует другая не менее сильная и в то же время нормализующая человеческую деятельность страсть — стремление к благополучию.

Тело — источник страстей

Со времен Локка, не говоря уже о Гоббсе, существует широко известный постулат, с которым соглашались даже физиократы, остававшиеся рационалистами. Речь идет об определении человека как существа, подчиняющегося своим потребностям. Человек — существо чувственное. Он движется, говорит, действует и развивается под влиянием «двух господ,

которые властвуют над ним» — удовольствия и страдания. Оба эти чувства — самые простые элементы, позволяющие понять его отношение к миру, а также то, чего достиг человек, чтобы избежать страданий или обрести удовольствие. Экономические теории находят свою точку опоры в эмпирическом и сенсуалистском определении человека, понимаемого как существо, способное испытывать как естественные, так и неестественные потребности и использовать свое тело, дух или придуманные им инструменты для удовлетворения этих потребностей. Что более человечно, чем плотские потребности: недостаток в чем-то и желание его восполнить, жизнь и выживание в мире, где все время чего-то не хватает? Эти реальности лежат в основе социального круговорота ценностей и понятий и даже в основе появления новых идей и ценностей. Экономика пользы основана на физиологии. Именно физиология человека лежит в основе его оценки.

Тело, основание и источник ценностей, является местом универсальной меры переживаемых человеком чувств. И здесь не важно, идет ли речь о страдании или удовольствии, главное, что можно измерить отношение тела к предмету благодаря тому усилию, которое необходимо затратить человеку, чтобы завладеть предметом и получить удовлетворение, обладая им. «Дать себе тело», как говорил Мишель Фуко¹³, такова цель многих учений, таков базис, на котором будут строиться экономические представления Нового времени. Для буржуазии «дать себе тело» стало способом навязать обществу во всех сферах человеческой деятельности и мысли одно универсальное, самое общее в условиях человеческого существования явление и превратить его в центральную ось рефлексии, основывающей историческую легитимность этого явления. «Дать себе тело» значит исходить из ощущений этого тела, из комбинации этих ощущений и их трансформаций, чтобы выработать некое представление о философии, общественных институтах и предназначении политического уклада. Все, что изобрел человек, он изобрел только для того, чтобы это служило жалким

потребностям его плоти и сопутствующим этому идеям. Основываться на чувственности значит основываться на почве опыта, его истоках, заново и совершенно по-новому отстроить старое здание нравственности и морали, уже наполовину разрушенное.

Эта история с телом приняла самые разнообразные формы. Но самое, пожалуй, важное реализовалось в эмпиризме Джона Локка. Ограничимся развитием этой теории в работах философа и экономиста Кондильяка. В «Трактате об ощущениях» он предлагает нам свою удивительную воображаемую генеалогию способностей и идей, рассматриваемых как преобразованные ощущения. Размышления о статuae приводят Кондильяка к тому, что он редуцирует человека к первоначальному принципу потребности, который заставляет его искать удовольствий и бежать страдания. Эта потребность управляет его отношением к миру, осуществляет выбор интересующих его предметов, толкает его к действию. Она лежит в основе человеческой мысли, языка и социальных отношений и управляется таким регулирующим механизмом, который не допускает эксцессов. Мораль имманентна самому телу. Чувственный опыт — это по определению опыт этический, который распространяется на интеллектуальную и эстетическую сферу. На этой физиологической данности будет основана квантификация ощущений, которая позволит установить связь с новым, хотя и хорошо уже укоренившимся, социальным условием денежного обращения.

У многих авторов XVIII века эта идея тела, то есть чувственная правдоподобность, которая управляет суждениями и поведением людей, становится общим принципом, с которым согласуются все интеллектуальные процессы. Особенно это касается мыслителей-материалистов, таких как Гольбах или Ламетри. Все тончайшие психологические наблюдения над самолюбием, составлявшие суть сентенций французских моралистов прошлого века, сводятся теперь к физическому детерминизму, который в этом смысле эквивалентен открытию Ньютона. Так, барон Гольбах в «Системе природы» утверждает

следующее: «Человек, как физическое и нравственное существо, живущее, чувствующее, думающее и действующее, в каждое мгновение своей жизни стремится только к тому, чтобы обеспечить себя тем, что ему нравится или что соответствует его сущности, и в то же время старается отвести от себя то, что может нанести ему вред. Самосохранение, таким образом, есть та общая цель, на которую, кажется, направлена вся энергия, все силы и способности человека. Физики называют эту тенденцию, эту направленность самогравитацией; Ньютон называет ее силой инерции; моралисты называли ее самолюбием, которое есть не что иное, как тенденция к самосохранению, желание счастья, любовь к благополучию и удовольствиям»¹⁴. Гольбах всего лишь формулирует здесь одну из самых распространенных идей авторов эпохи Просвещения. Идея о том, что личный интерес — это гравитационная сила нравственного мира, встречается как у Гельвеция, так и у Беккариа или Бентама. Но лучше всего она изложена в трактате Хартли «Наблюдения над человеком». Хартли развил этот нравственный ньютонизм, который пытался объяснить движения и разнообразие человеческого духа через физиологические процессы. Это взаимоотношение действия и тела, определение человеческих поступков через физическую чувственность объясняет неутолимость человеческих желаний. Именно это будет служить основанием экономических теорий. Так, в трактате «О деньгах» Фердинандо Галиани отмечает, что философы и моралисты, осуждая тщеславие, которое заставляет человека неустанно чего-то желать, обычно делают это с некоторым лицемерием. Если бы они посмотрели на себя со всей порядочностью, они бы увидели, что сами все время желают только одного — признания со стороны общественного мнения. В природе человека заложено идти от желания к желанию, и так до бесконечности. Человек, пишет Галиани, «находится в вечном движении, но ему никогда не удастся достичь полного удовлетворения»¹⁵. Веком ранее Гоббс уже говорил об этом «стремлении к обладанию еще большим», но делал из этого другие выводы.

Гельвеций: апология сильных страстей

Новый нормативный порядок, который сопровождается и новым определением человека как существа, естественным образом движимого своим личным интересом, признавался и описывался в работах Гегеля и Маркса, которые увидели в пользе новый универсальный ключ подхода к западному миру Нового времени. Но разница между ними ощутима. Гегель не довольствуется превращением потребностей человека и его интересов в новую основу гражданского общества, он обнажает сопровождающую общество апологию страстей, которую использует уже по-своему: «Без страстей не совершается и не может свершиться ничего значительного»¹⁶. Гегель различает тенденцию к интенсификации желаний и страстей в новом установившемся порядке и личный интерес как принцип нормальной деятельности. Для Маркса же, напротив, буржуазный мир порождает активный образ человека, прославляя его экономическую деятельность (agency) и промышленность, но он не принимает эту апологию страстей. В сущности, по Марксу, утилитаристская философия — это прежде всего, как он напишет в «Капитале», мораль бакалейщика.

Хиршман скорее склонен считать, что Маркс прав. Рефлексия о личном интересе вроде как строится на умиротворенной «спокойной страсти» к промышленности и торговле. На самом же деле сказать так — значит редуцировать и упростить довольно сложную логику умственных построений. Начиная с XVII века нравственные, юридические и политические аспекты являются главной темой всех теоретических работ. Также совершенно ясно, что тема «компенсирующей страсти» экономического типа, которая, как предполагалось, могла отвести на второй план вредоносные для общественного строя страсти, — очень важный аспект этой нормативной работы. Проблематика «игры страстей» имеет своей целью равновесие или, точнее, «разумное» неравновесие страстей в пользу самых благоприятных для общественного и политического блага. Желание обо-

гащения, то есть стремление к благополучию, должно утвердиться вместо мелкого воинского «тщеславия», если пользоваться словами аббата Кастеля де Сен-Пьера, вместо религиозного фанатизма и превышения политических полномочий. Но если слишком акцентировать внимание на этой игре страстей, можно забыть, что понимать одну страсть как ценность в ущерб другим означает реабилитировать страсть в человеческой природе как таковую и показать ее необходимость вопреки интеллектуальному универсуму фатальности и пассивности, который проявлялся еще в размышлениях христианских мыслителей. Эта апология экономической деятельности и промышленности, возникшая в XVII веке, дает новый толчок учениям эпохи Ренессанса и помещает в самого человека ту жизненно необходимую производственную деятельность и силу преобразований, которую мы обнаружим позднее в идеализме Гегеля, в индустриализме Сен-Симона и в историческом материализме Маркса, собравшего все эти элементы воедино¹⁷

Стоит упомянуть и о более радикальных рефлексиях. Речь пойдет о самой интенсивной апологии и иллюстрации страстей, рефлексии наивысшего напряжения, без которой невозможно было бы понять, каковы самые ранние, как и самые поздние формы оправдания капитализма. Буржуазный дух нельзя редуцировать к усмирению желаний во имя разума, он оправдывает человеческое желание как таковое. Конечно, он хранит в себе некоторые архаические черты героического идеала, но самое важное и новое в нем — оправдание политической властью самых интенсивных страстей. Это важная тема: тема «сильной страсти», понимаемой как страсть, «предмет которой настолько необходим для осуществления нашего счастья, что жизнь была бы невыносима, если бы мы не обладали этим предметом»¹⁸.

Гельвеций, вслед за которым пойдут Беккариа и Бентам, представляет в этом отношении особенный интерес. Для него страсти — это уже не последствие грехопадения, но следствие человеческой природы, которую приходится принимать. В его

времена это было достаточно общим положением. Оригинальность Гельвеция заключается в том, что он больше, чем другие, обращает внимание на необходимую интенсификацию страстей, что как раз восхищало в нем позднее Стендаля. Гельвеций основывает политику и мораль на единственном врожденном и универсальном принципе, который он признает таковым, — физической чувственности¹⁹: «Человек чувствителен к удовольствию и физической боли: следовательно, он стремится к первому и избегает второго; в этом постоянном стремлении к одному и побеге от другого и заключается как раз то, что мы называем себялюбием. [...] Именно этому чувству — различному в зависимости от нашего образования, правительства, которое находится у власти, и прочих жизненных ситуаций, в которых мы оказываемся, — необходимо приписать удивительное разнообразие страстей и человеческих характеров»²⁰. На основе этого постулата, широко распространенного среди последователей эмпиризма Локка, Гельвеций сплетает в одно целое два разных учения: учение о равновесии страстей («только страсть может возобладать над другой страстью»²¹) и другое, более оригинальное учение — об интенсификации страстей. Анализ чувств, предложенный Гельвецием, берет свое начало в такой эмпирической данности: лень свойственна человеку, она — словно центр гравитации, к которому его постоянно тянет²². Но на него воздействуют и другие силы, и это силы нравственного мира, это как раз — ощущения, чувства и страсти. Различными своими развлечениями, этой неумемной «потребностью встряхнуться» мы пытаемся развеять сначала свою тоску, потом, может быть, утишить какое-нибудь страдание. Именно так вступают в постоянную борьбу эти две изначальные и противоположные друг другу силы: лень и страх скуки, то есть сила инерции и сила деятельная: «Как раз подчиняясь двум этим противоположным силам, мы обычно и желаем встряхнуться, но при этом ничего не делаем для этого: именно поэтому мы хотели бы все знать, но не утруждаем себя при этом обучением»²³. Это объясняет, почему «миром правит общественное

мнение»: мы любим судить, не утруждая себя анализом. Этот страх скуки — только первая побудительная причина к действию, это первая, еще очень слабая страсть. Но она дает импульс к широкому движению страстей, которое будет приводить в движение нравственный мир, как сила гравитации приводит в движение мир физический. Важен именно переход к сильным страстям, которым мы обязаны нашими «изобретениями и чудесными искусстваами», страстям, в которых «поэтому следует видеть продуктивные зачатки духа и мощную движущую силу, ведущую человека к великим свершениям»²⁴. Задача не в том, чтобы проанализировать равновесие страстей и интересов, а в том, чтобы найти необходимое количество энергии страстей, чтобы придать движение нравственному и политическому миру. Мы переходим от механики к энергетике, потому что речь идет об изначально чувственных размышлениях над человеческим двигателем, которые постепенно займут место размышлений о душе. Этот чувственный мотор, оживляющий мир человека, измеряется силой страстей. Чем она сильнее, тем мощнее, подвижнее, резвее само действие. Большие страсти позволяют «бросать вызов опасностям, боли, смерти и даже самим небесам»²⁵. И эта сила страсти — сила народов: «Самый страстный народ в конце концов восторжествует»²⁶. И наоборот, все, что усмиряет желание, будет осуждаться: «Деспотизм свойственно подавлять страсти: а ведь когда души в отсутствии страстей теряют свою активность, когда граждане, так сказать, одуревают от опиума роскоши, праздности и изнеженности, государство истощается, и видимое спокойствие, в котором оно пребывает, для просвещенного человека есть предсмертная слабость. Государству нужны страсти, они — его жизнь и душа»²⁷. Деспотизм губит страсти, потому что при таком управлении людьми царствует «анархия интересов», то есть полная атомизация индивидуумов и их разобщение, страх перед капризным тираном, способным на всякого рода жестокости, и послушание, которое вредит всякой активной свободе и даже мысли. Одним словом, деспотизм — сино-

ним «летаргической слабости». А значит, следует брать за модель старые республики, не для того чтобы их во всем имитировать (хотя бы потому, что «самая сильная страсть» не бывает одной и той же), а для того чтобы снова научиться объединять индивидуальные страсти и силы общества. Это заставляет нас вспомнить о чисто республиканском вопросе, поставленном еще Монтескье: можно ли ждать от современных обществ, торговых и экономических по своей сути, самопожертвования или других славных поступков, таких, какие мы встречаем у бедных народов? То, что раньше пробуждало страсти и позволяло примирить их с добродетелью, было стремлением к благородству. Но обладают ли такой силой воздействия материальные богатства? Можно ли примирить индивидуальные желания и любовь к родине, если вся античная традиция противопоставляет их? В этом смысле позиция Гельвеция может удивить: страсть к богатству — скорее признак и причина упадка народов, нежели наоборот. Конечно, торговый народ культивирует в себе здравый смысл и порядочность, но человек видится ему достаточно ленивым существом. Дело в том, что материальный интерес часто понимается как «опьянение роскошью», которое является не только следствием деспотизма, но и самым верным условием его появления. Это происходит от антиномии между торговлей и силой: «Торговля непременно ведет к ослаблению силы духа и мужества»²⁸. Почему же? Потому что этот всеобщий эквивалент удовольствия чаще толкает нас на низкие поступки, нежели на возвышенные: «Любовь к богатству вовсе не обязательно предполагает любовь к добродетели. А значит, в торговых странах должно быть больше хороших негоциантов, нежели хороших граждан, хороших банкиров, нежели героев»²⁹. Гельвеций объясняет это, прибегая к республиканскому аргументу, который можно с удивлением обнаружить у одного из главных классиков утилитаризма: где же найти индивидуумов, способных целиком и полностью встать на защиту общественной пользы, если в каждом из них живет «этот дух эгоизма, от которого мутится рассудок и гиб-

нут империи?» При таком положении дел «тот, кто занят только своими собственными интересами, даже не смотрит в сторону интереса общественного»³⁰. При этом Гельвеций в целом не осуждает любовь к роскоши. Страсть к деньгам — это один из важнейших элементов экономической деятельности, в политическом, да и в индивидуальном «теле» эта страсть является «душой, духом, дающим этому телу жизнь и приводящим его в движение»³¹. Это, конечно, не лучшее, что может быть, но заслуга этой страсти в том, что она все приводит в движение, препятствуя распространению праздности. И законодателю не следует ставить преграды циркуляции денег или любви к роскоши: «Это желание [денег] оживляет нацию, пробуждает ото сна ее промышленность, торговлю, увеличивает ее богатства и могущество»³². Деньги, как кровь, должны все время циркулировать. А желание роскоши, раз уж нет другого такого сильного желания, может стать первопричиной человеческой деятельности, вдохновителем на труд и источником дохода. Не роскошь плоха, но злоупотребление ею; опасно не желание благополучия, а слишком большое неравенство состояний. Будучи злом полезным, даже, может, необходимым, богатство должно быть ограничено другими страстями, направленными более на общественный интерес. Не надо доводить дело до конфликтов между богатыми бездельниками и трудящимися, которых угнетения и прочие бесчинства сделали терпимее. Умеренная роскошь поддерживает экономическую активность, чрезмерная же роскошь ускоряет переход к деспотизму. Но в этом жизненном принципе непременно содержатся зачатки социального и политического разложения: богатства концентрируются, и все приносится в жертву наживе — добродетель, благородство, отечество. А следующий за этим деспотизм увеличивает зло. Он обогащает одних, приводит в отчаяние или озлобляет других. Это — старые республиканские взгляды, которые можно найти у Токвиля.

Гельвеций, не будучи сторонником простого прогрессивного мировоззрения, утверждает, что деспотизм является частью

некоего цикла: раз всякое общество, по мере того как оно становится цивилизованным, обогащается, а потом впадает в спячку, оно обязательно должно пасть под каким-нибудь игом. Европейские общества свободны благодаря их относительной молодости по отношению к древним народам Востока. Тем самым, раз сила страны заключается в признании питающих ее сильных страстей, не может быть ни несомненного прогресса, ни постоянства в сохранении завоеванной власти. Великие эпохи гибнут от слишком большого числа великих людей, которым мы забываем воздать должное³³, процветание не способствует героизму. Старая, апатичная страна не ведет войн, страна же, полная дарований, в конце концов от войн устает. Упадок, таким образом, понимается как циклический закон истории³⁴.

Такая концепция истории уравнивается некоторым оптимизмом, коренящимся в творческой силе обществ, способных создать такие общественные институты, которые бы формировали индивидуума и поддерживали его стремление к общественному благополучию. Могущество страны, счастье народа — это материальные и интеллектуальные явления, у которых есть свои нравственные и политические основания. Раз форма управления определяет дух нации, значит, этот пагубный цикл может быть прерван. «Образование может все», — пишет Гельвеций, понимая под этим влияние всех общественных и законодательных институтов на индивидуума. Основываясь на знаниях о движущих силах духа, умея пробудить страсти и дать индивидууму полезные знания, такое образование способно формировать гениев³⁵. Основанная на эмпиризме Локка и дополненная Кондильяком, теория всемогущего образования дает обществу средство предотвращения фатального исхода. Достаточно, чтобы это образование умело внушить человеку ведущие его к счастью и процветанию сильные страсти. Хотя нужно еще, чтобы само это образование регулировалось общественными институтами и законами. То есть прежде всего оно есть такая форма управления, которая ведет к

тому, что нация становится настоящим «народным учителем». В посмертно опубликованном трактате «О человеке» Гельвеций рассуждает о тех результатах, которых следует ожидать от такого общественного и национального образования: оно одно может вдохнуть сильные страсти в старые, апатичные из-за своего богатства и изнеженности в роскоши народы. Раз уж невозможно воскресить добродетели античности, стоит, по крайней мере, стараться поощрять труд и стремление к общественному почету, который позволил бы связать личные интересы с общественной пользой. В более широком смысле государство должно стать противовесом этой чисто экономической логике, именно оно должно поддерживать стремление к общественным добродетелям, ожидание почестей, старательность. Только законодатель может сдерживать тягу к обогащению, препятствовать накоплению огромных богатств в одних руках и разделению общества на очень богатых и очень бедных. Гельвеций отлично умеет пользоваться системой уравнивания страстей. Он не смешивает в одно «анархию интересов», этот разделяющий принцип, который позволяет деспоту «править каждым по своему усмотрению»³⁶, и «уравнивание противоречивых интересов»³⁷, которое предполагает, что граждане вступают в общественную жизнь, чтобы сделать полезными различные личные интересы, которые сдерживают друг друга. Хорошие законы должны обеспечивать преумножение материальных благ, процветание жизни и свободы, но они должны также способствовать уменьшению неравенства между богатыми гражданами, деля, например, их владения, для того чтобы объединить интересы как можно большего количества населения с интересами отечества³⁸. А государственные награды и пышные празднества должны пробуждать в подданных преданность.

Может показаться, что мы далеко ушли от материальных интересов нового зарождающегося класса, что речь скорее идет о героических идеалах рыцаря, нежели о торговой или промышленной деятельности. Но это не так. Гельвеций ведь мыслит не только в терминах «наград» и «противовесов», но и

в терминах «равнозначности энергий». Так, он сравнивает героев рыцарства, столь же необузданных в любви, как и на поле брани, с «кроткими героями» (термин, позаимствованный им у Цицерона) искусств и наук. Художники, ученые, философы тоже люди высокой страсти, и их тоже стоит рассматривать как рыцарей, поскольку ими движет одна и та же энергия, которая в зависимости от исторического и социального контекста принимает разные формы. Сила страсти не разрушительна сама по себе, как раз наоборот. Сдерживать ее — вот что было бы вредно. Она есть энергия производства духа, движущая сила фантазии и пружина промышленности. Она — источник всех тех благ, которыми мы располагаем, и прежде всего богатства духа. Страсть освещает мир, вдохновляет на любопытство, помогает понять соотношения вещей. Теорема Гельвеция заключается в следующей сентенции: «Деятельность духа зависит от деятельности страстей». Великие люди суть самые страстные люди на земле, которые не довольствуются в своей лени существующим общественным мнением.

В каждом обществе есть своя доминирующая страсть, которая, говорит Гельвеций, подобна его душе. Следующие друг за другом сильные страсти, все в той или иной степени берущие свое начало в потребностях тела, следуют порядку материальной и нравственной эволюции народов. Самые примитивные остаются во власти физических потребностей, тогда как самые цивилизованные скорее озабочены «искусственными потребностями», возникшими из социальной жизни, но по-прежнему связанными с физической чувственностью. В цивилизованных обществах умы занимают больше всего как раз любовные удовольствия: «В таких странах все измышляет и производит любовь: великолепие, роскошные произведения искусства являются необходимым следствием любви к женщинам и желания им понравиться»³⁹. Вот секрет, о котором говорила мадам Дюдеффан⁴⁰. Сексуальность является движущей силой активности духа в различных его проявлениях, а главная причина самолюбия — притягательность сладострастия: вот что отличает

рефлексию Гельвеция от рефлексии об экономической страсти. Маркиз де Сад, который настолько хорошо знал работы Гельвеция, что даже часто пародировал их, как мы знаем, по своему воспользовался его теорией.

Главное для Гельвеция — объединение индивидуального интереса и общественной пользы. Нельзя сделать человека добродетельным вопреки его желанию быть счастливым. Но и нельзя оставлять его один на один с его изначальной инерцией. Отсюда напрашивается вывод: государство ради своей же жизнеспособности должно все время поощрять страсти, удовольствия, подталкивать личные интересы к их максимальному удовлетворению. Законодатель же не должен подчиняться только логике сдерживания, он должен следовать и логике поощрения и логике производительности. Речь не идет о том, чтобы нейтрализовать движущие силы, но о том, чтобы объединить их, скомбинировать, сконцентрировать и направить на общественно полезную цель. Одним словом, вместе с теоретическим утилитаризмом мы получаем и новую философию, которая расхваливает альянс силы и удовольствия, превращая государство в главного ответственного за высшее предназначение, то есть за достижение наивысшего счастья общества, наивысшего счастья как можно большего числа людей.

Эпоха проектов

Избегая исторического схематизма молодого Маркса, который проводил границу между французскими и английскими утилитаристами в зависимости от степени влияния, которого достигла в одной и другой стране торговая и промышленная буржуазия, стоит отметить, что англичане все же раньше и яснее стали понимать торговую и промышленную деятельность как настоящую страсть, способную привести к наивысшему прогрессу. Морские плавания часто служили идеальной метафорой для описания подвергаемой риску жизни торговца. Тер-

мин «проект» тоже стал положительным термином для передачи той энергии, которую можно было аккумулировать на некоем предприятии. На самом деле страсть к производству, которая видела в личном интересе главную движущую силу и являлась чем-то вроде игры со своими собственными целями, начинают превозносить задолго до теории предпринимательства Йозефа Шумпетера.

В «Опыте о проектах» (1697) Даниэля Дефо можно найти заявление о том, что мы вступаем в «эпоху проектов» («Projecting Age»), являющуюся источником серьезных экономических и социальных перемен, связанных с преумножением всякого рода изобретений: технических, торговых, институциональных. Потребность — мать изобретательности — при определенных обстоятельствах внушает человеку желание преодолеть свою бедность и избавиться от преследующих его опасностей. В общем, он вынужден изобретать, чтобы выжить. Тридцать лет спустя похожие идеи, только высказанные в другой форме, можно будет встретить в «Робинзоне Крузо». Конечно, существует также множество мошенников и проходимцев, которые придумывают различные технологии обмана. Дефо хочет как раз оградить хорошие и честные изобретения от плохой репутации всяких «аферистов», «расточителей» и «шарлатанов». Эта идея долго будет жить в общественном мнении. В XVIII веке в литературе широко обсуждается добродетель позитивных или негативных последствий изобретений. Свифт — без сомнения один из самых критически настроенных авторов в этом отношении. Это можно хорошо увидеть на примере третьей книги «Путешествия Гулливера».

Позднее Бентам встанет на защиту «прожектёров» («Projectors») ⁴¹, вопреки Смиуту, который проявил некоторую пристрастность в отношении тех, кто брал на себя огромные риски и поэтому считал справедливым требовать для себя большего процента от сделки ⁴². По Бентаму же мешать «прожектёрам», — что, в частности, делает закон о ростовщичестве, — значит тормозить развитие общества, потому что, как говорит

он, прогресс существует только благодаря этим осторожным изобретателям, этим изобретающим предпринимателям. Что же такое «прожект», пишет он, как не «новое предприятие», ведомое «духом изобретательства», который облегчает производство и приносит на рынок новые товары? Изобретение, понимаемое как «средство отхода от проторенных путей», даже когда за ним не стоит никакого гения, предполагает «некоторую степень смелости, которая вовсе не является неотъемлемой частью человека». Это позволяет Бентаму задаться таким вопросом: «Что же будет, если к этому качеству [смелости — *Прим. пер.*] приложится еще и редкий дар гения, который мы можем предполагать в людях, коим обязаны столькими начинаниями и благодаря которым мануфактуры и искусства поднялись из своего примитивного небытия к их сегодняшнему величию?»⁴³

Отождествление прогресса общества с духом предпринимательства — вот оправдание капитализма, у которого будет большое будущее. Оно не более преждевременно, чем идея об уравновешивании страстей и интересов. Добродетельным является тот, кто умеет оторваться от рутины. «Новое» — это благо в той мере, в какой, как говорил Дефо, оно служит всеобщему прогрессу и в то же время несет в себе индивидуальную выгоду.

Философы XIX века были не первыми, кто заговорил о «человеческой движущей силе», проводя аналогию между «рабочей силой» и ее ролью в обществе и естественной энергией⁴⁴. Идея живительной силы экономической жизни, которая без конца обновляет ее формы и расширяет поле ее деятельности, уже существовала. Да, она изменится, перейдя из физико-психологической плоскости сильной страсти и управляемых потребностями импульсов, которая остается еще плоскостью XVIII века, в термодинамическую плоскость рабочей силы, которая будет доминировать в XIX веке. Но не стоит заблуждаться: идея о том, что человеческое желание является главным двигателем индивидуального и общественного прогресса, никуда до конца не исчезнет даже перед лицом всемогущей машины.

Теория максимизации

Вместе с Бентамом и утверждением в качестве единственного принципа управления — «наивысшего счастья как можно большего числа людей» в политической теории устанавливается идея максимизации. Это превращает утилитаризм в нечто иное, нежели простое воскрешение античного эпикурейства. Бентам много заимствует у Гельвеция и не скрывает этого. Ему, в частности, удается четко сформулировать идею о том, что современное государство вынуждено преследовать наивысшие цели, раз оно допускает, что индивидум — существо страстное и стремится к счастью и что нет другого основания морали и управления, кроме этих поисков наивысшего счастья общества, понимаемого как «полезность наибольшего числа людей, подчиненных одной и той же форме правления» — этому единственному принципу, которого должен придерживаться законодатель, как считает Гельвеций⁴⁵. Что важно в этом набирающем силу утилитаризме, так это поиски конвергенции между формами индивидуальной энергии, которые еще нужно сделать совместимыми между собой, и энергией коллективной, между личными интересами и общественной пользой. Очевидно, что это замкнутый круг, в котором путем взаимного детерминирования сообщаются индивидуальные интересы и общественная польза: одни определяются через другие, а те обуславливают первые. Тут речь идет о логике *движения*. Общественный порядок, организованное общество — это одно большое движение; общество никогда не стоит на месте, это сложный механизм, всеобщее волнение. Нужно установить не фиксированный порядок, а упорядоченное движение. Именно все эти формы индивидуального движения создают движение всеобщее, точно так же как это всеобщее движение вовлекает в себя индивидуумов. Социальный мир — это деятельность, вращение, страсть.

Этот принцип наивысшей пользы, сколь бы «очевидным» он нам ни казался, на самом деле довольно проблематичен,

когда мы хотим применить его на практике. Новый нормативный порядок больше не основывается на применении стабильного, недвижимого, унаследованного порядка, но на насущной, необходимой потребности движения общества и тех, кто его составляет. Экономическая наука, которая была, конечно, не единственной, кто дал жизнь этому новому пониманию человека, станет главным источником таких интеллектуальных доводов, которые дадут антропологическое «оправдание» этого принципа наивысшей пользы, при этом еще пытаясь доказать, что это движение ведет к равновесию. Эта экономическая теория не будет осуждать желание с нравственной точки зрения, она будет только задаваться вопросом, удалось ли индивидууму «достичь наивысшей пользы», сделал ли он правильный или неправильный выбор для достижения этой наивысшей пользы. Для экономиста-утилитариста «задача экономики — достижение наивысшего счастья, то есть получение удовольствия с наименьшими затратами»⁴⁶. Стэнли Джевонс еще добавляет: «Удовольствие и страдание безусловно являются объектами экономического расчета. Иначе говоря, достижение наивысшего удовольствия и есть экономическая задача»⁴⁷. Современная теоретическая экономия, в которой преобладает так называемая неоклассическая теория, пришла на смену первым попыткам XVIII века изучить необходимые условия для достижения этой цели, исключив при этом всякую нравственную или политическую рефлексию. Вот в чем смысл того «экономического метода», который Джевонс называет «механикой пользы и личного интереса», а Фрэнсис Эджуорт — «гедониметрией»⁴⁸. Эта наука о пользе, согласно Джевонсу, есть наука о *наивысшей пользе*: наивысшее счастье с наименьшими затратами. Она основана на расчете удовольствия и страдания с целью достижения наивысшего счастья⁴⁹. Неоклассическая экономия, в сущности, формализует это поведение индивидуума в соответствии с принципом удовольствия, который лучше всего в начале XIX века сформулировал Герман Генрих Госсен: «Нужно так регулировать удовольствие, чтобы сумма этих

жизненных удовольствий достигала своего максимума»⁵⁰. То есть больше не стоит вопрос, о том, легитимно ли чего-то желать, но о том, *что* приносит наивысшее удовлетворение с точки зрения индивидуума? В каких отношениях состоят индивидуальная преференция и то, что приносит обществу наивысшую пользу? Вопрос не о нравственной стороне объекта наших желаний, но о том, каким образом мы производим выбор, чтобы достичь наивысшего индивидуального и коллективного удовлетворения⁵¹.

Глава 6

АКСИОМАТИКА ЭКОНОМИКИ

В экономической науке мы рассматриваем человека не таким, каким он должен быть, а таким, каков он есть.

Стэнли Джевонс

Короче говоря, миром правит человеческое «я» [self].

Весь существующий род человеческий подчиняется этому «я». Оно — основание всякого жизненного проекта, начало и конец нашей деятельности; и там, где эта деятельность, в какой бы момент это ни происходило, не отвечает поставленной цели, она становится совершенно эксцентричной и беспорядочной!

Даниэль Дефо

Разрыв между экономической и нравственной сферами, на который указал парадокс Мандевиля, происходит, когда ничто — ни забота о добродетели, ни забота о долге уже больше не мешает функционированию этого мира, основанному на оценке количества пользы. По правде говоря, в начале XVIII века уже была подготовлена почва для появления науки о желании и его удовлетворении, которая больше не обременяла себя старыми критериями морали. Это — новая наука, которая, избавившись от старых ценностей, становится наукой о *стоимости*. Именно в единственном числе, то есть в качестве величины, которая является предметом политической экономии. Мы уже говорили о том, что в английской политической арифметике утверждалась общая аксиоматика экономической величины. Петти превратил общую эквивалентность природного мира, продуктов человеческой деятельности, да и самих людей, в методическое

правило. Но эта бухгалтерская наука развивалась в довольно специфической сфере — сфере властных взаимоотношений. Главное новшество этой науки заключается в том, что она сразу же заговорила о человеке вообще, превратилась в такую антропологию, которая отказывается от старой нормативности, чтобы создать свою собственную. Французская физиократия с ее теологическими ориентирами, мораль «истинных потребностей» и «потребительной стоимости», теория о соотношении труда и стоимости у Рикардо и Маркса — все это можно понимать как нерешительность или сопротивление заявленному подходу, в зависимости от конкретного случая. Но если мы посмотрим на общую картину, то увидим, что общий курс был взят на деморализацию наших представлений об экономической активности, экономической практике и удовлетворении. Более того, «экономика» как некая реальность возникает только тогда, когда избавляется от морали, от всякой нравственной проблематики. Достаточно послушать самих экономистов, и стоит принять всерьез то, что они нам говорят. Политическая экономия развивает совершенно *аморальную* концепцию взаимоотношения людей с окружающим миром и друг с другом. Не стоит понимать под термином «аморальная» ту аморальность, в которой их часто упрекали, в ней нужно скорее видеть такой подход к удовлетворению желаний и материальным ценностям, который не принимает в расчет нравственную сторону вопроса в традиционном смысле этого термина: «Экономия [economics] основывается на законах человеческих удовольствий»², — пишет Стэнли Джевонс в конце XIX века. Экономист должен оставить в стороне высокие рассуждения о человеческих ценностях, не имеющих к нему никакого отношения, хотя он и признает их существование и право влиять на выбор индивидуума. Экономиста, как нам об этом говорит Джевонс, интересует низший уровень человеческих чувств (lowest rank of feelings), из которых состоит наш материальный мир³. Экономист не заботится ни о суждениях, ни о «высших» критериях. Каждый раз, когда увеличивается

удовольствие или уменьшается страдание, можно говорить о пользе. Вот его правило поведения. Природа удовольствия для политической экономии не имеет большого значения.

Выше мы уже говорили о том, что сделало возможным этот сознательный отказ от нравственных суждений о человеческих желаниях. Только удовлетворение потребностей имеет значение, только та польза, которую мы можем получить от использования вещей или людей. Мир — это огромный источник материальных благ и услуг, которые находятся в нашем распоряжении ради нашего же собственного удовольствия. Богатство — это то, что удовлетворяет желания, какова бы ни была природа последних. Более того, «следует рассматривать мир, всю природу как огромное хранилище всякого рода богатств, того, что может служить удовлетворению потребностей человека», — пишет Мальтус⁴. Политическая экономия изначально основывается на идее о том, что «миром правит человеческое “я”»: мир был создан для удовлетворения моих потребностей и желаний, он состоит из различных элементов, которые даны мне, чтобы я их преобразовывал и использовал. Другие люди — это тоже средство, с помощью которого, удовлетворяя их потребности и используя их, я удовлетворяю самого себя. Гегель и Маркс увидели, что общая основа современного представления о мире затрагивает все виды человеческих отношений, которые все строились по модели «отношений пользы и использования» — вот потрясающий языковой *маскарад*. Такой *парафраз пользы*, как показывает Маркс, приводит к тому, что в «современном буржуазном обществе практически все взаимоотношения подчинены единственному абстрактному отношению к деньгам и всякого рода коммерции»⁵. Мир — это мое богатство, потому что мои желания превалируют и мир — только средство для их осуществления. Эта «универсальная проституция», о которой, используя термины морали, будет говорить Маркс, одерживает верх над субъективным планом желающего «я», этого предполагаемого источника всякой ценности. Но эта победа есть победа универсальной

аксиоматики количества, потому что все в этом мире и в этой жизни имеет свою цену, назначенную человеком. Вплоть до самого человека. Граслин очень удачно сформулировал новую теорию богатства («ее основной принцип заложен в самом человеке»), которую можно, конечно, понимать по-разному.

Общая аксиоматика ценности

Понятие «пользы» предполагает развитие науки о человеческом богатстве, развитие, которое должно выйти за рамки противопоставления теорий, делающих из труда источник экономической ценности или желаний и потребностей. Все экономические теории сходятся на одном и том же: ценность вещей основывается на том отношении, которое поддерживается к ним человеком; это может быть труд или желание, или что-то состоящее из того и другого. Эта ценность не заложена в самих вещах, она не является каким-то изначально свойственным им количеством. Она зарождается в том двойственном отношении, которое пытаются описать экономисты: отношение человека к природе, частью которой он и сам является, важнейшее первичное отношение и отношения людей между собой, которые вторичны, но являются определяющими. Это важное предположение науки о богатстве совпадает с теориями о знании номиналистов: ценности находятся в том же отношении к экономическим объектам, в каком предстает качество в отношении субстанции. Ценности существуют только по отношению к человеку, в испытываемых им ощущениях, образах и идеях, которые он формирует о предметах. Но *по отношению к* человеку означает также *для* человека. С этой точки зрения богатства существуют только для человека. Цель — устранить все, что могло бы напоминать о старой схоластике качества и иерархии. В частности, за всеми этими самыми положительными предположениями можно увидеть нападки на *внутренний* характер ценности. Как скажет Кондильяк, «мы

склонны смотреть на ценность как на абсолютное качество, которое внутренне присуще вещам независимо от наших суждений о них, и это неясное понятие является источником неудачных умозаключений»⁶. А Тюрго уточнит, что ценность «имеет отношение только к человеку, который чем-то обладает и чего-то желает»⁷. Основание ценности — наличие некоторой пользы, и неважно, что это за польза. «Если человек придает какому-либо предмету ценность, то именно в отношении его использования: то, что никуда не годится, не имеет никакой ценности», — пишет Сэй⁸. И провозглашает ту концептуальную цикличность, между пользой, ценностью и богатством, которую мы встречаем повсюду: «Скажу вам, что создавать предметы, которые имеют какую-нибудь пользу, значит создавать богатства, поскольку польза предметов — это первейшее основание их ценности, и потому что их ценность — это и есть богатство»⁹. Когда в конце XIX века Джевонс будет утверждать, что его личный вклад в общее дело заключается в том, что он показал, что польза является не внутренним качеством вещей, а «условием вещей» в их целостном отношении к человеческим потребностям, удовольствию или страданию, то он всего лишь оживит старые взаимосвязи между чувственностью и ценностью, которые были давно уже обозначены целой когортой философов. Гельвеций и Бентам, классические философы утилитаризма, возведут пользу на высоту универсального принципа — это польза как единственное основание определения ценности. Для Бентама именно ожидаемое удовольствие или страх страдания устанавливают ценность того и иного предмета, и ничто другое. Это дает этому принципу целую палитру хороших и плохих чувств, целое поле человеческого существования. Именно это всеохватывающее основание мы довольно часто встречаем в трудах по политической экономии, которые стараются дать определение богатства и экономической ценности вещей, являющихся ее субстанцией. Например, из них можно узнать, что польза — это «качество, которое их [предметы. — *Прим. пер.*] делает привлекательными», и что желание

следует понимать, как пишет Жан-Батист Сэй, и как потребность в насущных вещах, и как склонность к безделицам или удовольствию тщеславия¹⁰. Общее правило гласит, что «вещи обладают ценностью только по отношению к той пользе, которая в них заложена или которую они могут принести, и что можно создать новое богатство, новую ценность, только создав новую пользу или то, что может ее принести»¹¹. Впрочем, он также подчеркнет, что польза, «в политической экономии, это способность вещей тем или иным образом служить человеку. Самая бесполезная вещь, и даже самая неудобная, как, например, придворная мантия, может иметь свою пользу, если ее использование, каковым бы оно не было, достаточно для того, чтобы назначить ей некоторую цену»¹².

Ценность всегда берет свое начало в «оценке» испытываемого нами удовольствия и тех страданий, которые мы пережили ради достижения удовольствия. В 1776 году Кондильяк так определяет общий подход к этому вопросу: «Говорят, что вещь полезна, когда она служит каким-нибудь нашим потребностям, и что она бесполезна, когда она ничему не служит или когда мы ничего не можем с ней сделать. Значит, польза вещи основывается на той потребности, которую мы в ней испытываем. Согласно этой пользе мы и оцениваем саму вещь, то есть считаем, что она более или менее соответствует тому, как мы хотим ее использовать. А ведь эта оценка и есть то, что мы называем ценностью. Сказать, что вещь имеет ценность, значит сказать, что она существует или что мы находим ее пригодной для какого-либо использования»¹³. Во всяком случае, товарообмен — это встреча двух «оценщиков» удовольствия и страдания, которые сравнивают их ради удовлетворения своих собственных потребностей. Ценность субъективна, поскольку «оценивает» вещь индивидуум, но делается это на основе некоторых объективных элементов (редкость вещи, сложность исполнения, удаленность производителя), отсылающих нас к труду, который необходимо затратить, чтобы получить эту вещь.

Позднейшие разработки политической экономии не подвергали сомнению концепцию, согласно которой всякое общество состоит из такого товарообмена между тем, что является удовольствием для одних и страданием для других. Известный учебник по политической экономии Джона Стюарта Милля, который популяризирует тезисы Смита, Рикардо, Мальтуса или Сэя, открывается классификацией всякого рода видов пользы, при этом их нравственная иерархия роли не играет: так, Милль различает фиксированную пользу, находящуюся в самих предметах; фиксированную пользу, находящуюся в самих людях (например, воспитатели, священники, врачи); нефиксированную и внутренне неприсущую пользу, которая заключается в оказанной услуге. Усилие по вычислению пользы, начатое в конце XIX века маргинальными теоретиками, такими как Джевонс, Менгер и Вальрас, предполагает эту элементарную истину, эту антропологическую аксиому. Особенно хорошо это видно у Вальраса, определяющего объект экономической науки через общественное богатство, которое, как он говорит, состоит из всех редких материальных и нематериальных вещей, «то есть вещей, которые, с одной стороны, полезны для нас, а с другой — существуют в нашем распоряжении в ограниченном количестве». Под пользой Вальрас понимает как раз способность вещи «служить какому-нибудь назначению», отвечать какой-либо потребности, приводя нас к удовлетворению¹⁴.

Царство количества

Результат этой аксиоматики пользы заключается в том, что различие между формами удовлетворения следует проводить только через их количество, степень их интенсивности. Таким образом, от пользы как единственного качества предмета мы переходим к чистой количественности. Именно это очень важно для Бентама: следует признать, что удовольствия, к которым

мы все стремимся, как и страдания, которых пытаемся избежать, вполне соизмеримы: их можно суммировать, вычитать, соотносить друг с другом и, наконец, основываясь на количественных данных, установить их «интеллектуальную патологию» и «психическую динамику». А значит, важно отказаться от всей этой древней казуистики об истинных потребностях и предметах тщеславия. «Предметы роскоши являются такой же частью богатства, что и предметы первой необходимости», — напоминает нам Мальтус¹⁵. Но уже до него Галиани отказывается видеть какое-либо «различие между тем, что нам необходимо, и тем, что полезно». Потому что как бы мы тогда судили об этих вещах? Кто не видит того, что среди самых больших потребностей человека, столь же или даже более насущных, нежели недостаток пропитания или отсутствие крыши над головой, есть еще и потребность в том, чтобы его любили и уважали, пишет он в трактате «О деньгах». Не следует осуждать или насмехаться над уважением другого человека, оно является важнейшим благом, в отсутствие которого мы можем стать до того несчастны, что можем от этого умереть. Эта потребность в любви и уважении заставляет нас любить титулы, почести и звания, которые так легко высмеивали французские моралисты. Экономист же, наоборот, хочет вернуть ценность этим «неплотским потребностям», которые «приносят нам уважение и по справедливости являются самой большой ценностью»¹⁶. Это умозаключение может распространяться на все «предметы тщеславия» (драгоценности, украшения, одежду), которые нас украшают и сделаны для того, чтобы мы нравились другим людям или внушали им уважение. Речь больше не идет о том, чтобы спорить о тех причинах, по которым мы любим или не любим роскошь, еще меньше о том, чтобы упрекать в ней кого-то или петь ей дифирамбы. Задача — отказаться от спора о настоящих и ненастоящих потребностях, чтобы в сферу политической экономии можно было включить все желаемые предметы, все виды взаимоотношений: признатель-

ность, уважение, восхищение, дружбу, любовь. В общем, речь идет об универсализации экономической рефлексии как науки о желании и наслаждении.

Конечно, произошедшие перемены станут заметны не сразу. Споры о том, что полезно и не полезно, еще долго будут возникать в политической экономии. И столь же долго экономисты будут стараться сделать понятие «полезного» как можно более привлекательным. Жан-Батист Сэй как раз свидетельствует об этом старании и его исторических рамках. В «Категоризисе политической экономии» он так отвечает на традиционное возражение о пользе предметов роскоши: «Вы не видите пользу этих вещей, потому что называете полезным только то, что является таковым по здравому рассуждению, тогда как под этим словом следует понимать все, что способствует удовлетворению потребностей и желаний человека, каков он есть. А ведь тщеславие и страсти порождают порой столь же насущные потребности, что и голод. Только сам человек может судить о важности для него самого тех или иных вещей и о своих потребностях. Мы же можем судить о них только по той оценке, которую он сам им дает; ценность вещей является для нас единственной мерой их пользы для человека. А значит, чтобы присвоить этим вещам ценность, достаточно будет присвоить им ту пользу, которой они обладают в глазах самого человека»¹⁷. А раз вещи не обладают природными качествами, как, например, воздух или вода, значит, эти качества создаются промышленностью, поэтому затраченные усилия будут определяться общим количеством труда, которое необходимо для того, чтобы можно было пользоваться теми или иными благами. А момент потребления уменьшит или вообще сведет на нет внутреннее качество вещей. Сэй таким образом пытается положить конец старым спорам о роскоши, которые в «Полном курсе по практической политической экономии» он сравнивает с сотней томов, написанных об эффективной и достаточной благодати¹⁸. Главное — не в различении предметов тщеславия и предметов, отвечающих «насущным потребностям» (как мы увидим

ниже, Сэй не всегда последователен в своих рассуждениях), а в тех «расходах», которые мы несем ради удовлетворения наших различных потребностей. И вся экономическая традиция будет настаивать на том факте, что польза не является внутренне присущим качеством предмета, но что она выражается только по отношению к страданию и удовольствию человека, как скажет Сениор. Еще до Маркса стало ясно, что не существует абсолютного определения необходимого или избыточного, потому что само различие типов потребности зависит от состояния общества. В общем, вещи сами по себе не влияют на ход мыслей экономиста. Это человеческие желания сообщают вещам некоторую полезность, ценность и интегрируют их в богатство. Но не становится ли тогда все — частью экономики, частью процессов «производства» и «потребления»? Говоря об основаниях своего определения ценности, Сэй напоминает нам, что «производство — это полезное творчество», точно так же как «потребление есть уничтожение полезного»¹⁹. При этом категория «продуктивных услуг» естественных сил, капиталов и труда может распространяться на самые разные виды трудовой деятельности: труд ученого, предпринимателя или перевозчика²⁰. А продукция промышленности, то есть продуктивного труда, столь же «материальна», как и «нематериальна».

В то же время другие философы, такие как, например, Смит²¹ или Мальтус, стремились ограничить роль вещей в политической экономии. Смит утверждает, что богатство состоит из «материальных объектов, необходимых, полезных или приятных человеку, которые сознательно приобретаются людьми или государствами в зависимости от их потребностей». Между необходимым, полезным и приятным есть некоторые различия, но все они являются частью определения предметов роскоши, поскольку все доставляют удовольствие, какова бы ни была природа последнего. Стараясь основать истинную и свободную от всякой морали науку, Вальрас тоже будет указывать на то, что экономисту должны быть безразличны эти незначительные различия, существующие на бытовом уровне:

«Так, не стоит обращать внимание на нюансы обыденного языка, которые ставят полезное рядом с приятным, но делают различие между необходимым и излишним. Необходимое, полезное, приятное и излишнее — все это для нас в той или иной степени полезно. Нет смысла учитывать нравственную или безнравственную сторону потребности, которую позволяет удовлетворить полезная вещь. Врачу ли необходима некая субстанция или убийце, желающему отравить свою семью, — это очень важная проблема со многих точек зрения, но совершенно неинтересная с нашей. На наш взгляд, эта субстанция полезна в обоих случаях, и даже может быть гораздо полезнее во втором, чем в первом»²².

Ценность и ощущения

Ценность ограничивается желанием, то есть «я», которое выносит свою оценку, и трудом, который надо затратить ради достижения удовольствия. Высокая степень вариативности потребностей и суждений о ценности материальных благ ставит настоящую проблему перед теми, кто занимается наукой. Не превращаются ли изменяющиеся в зависимости от времени и региона цены в настоящий вызов для того, кто ищет устойчивые причины ценности вещей? Конечно, как это будет утверждать Тюрго²³, «ценность» является устойчивым элементом по отношению к деньгам, что заложено уже в самих словах, но проблема немного в другом: каков устойчивый элемент самой ценности, если мы отвергаем идею божественного создателя? Есть ли вообще какой-нибудь устойчивый элемент или следует считать, что ценность постепенно меняется вместе с оценками рынка? Старая философия находила такой стабильный элемент в ином мире, в некоторой идее справедливости, которая зависела от более фундаментального положения вещей, тогда как мир человека представлялся изменчивым, непостоянным, не способным нести в себе устойчивые элемен-

ты. Принять «я» за меру вещей — довольно проблематичная идея. Что в этом «я» может позволить устанавливать цену вещей? Устойчивый элемент — это индивидуум или, точнее говоря, то отношение, которое он поддерживает с внешним миром, то есть интерес, который он проявляет к вещам, услугам и другим людям. На самом деле нужно, чтобы человек имел в самом себе какую-нибудь движущую силу для оценки вещей, некую способность расчета, который был бы ему столь же близок, как и другим людям. Мало сказать, что человек — мера всех вещей, нужно еще сказать, что он способен измерять те отношения, которые с этими вещами поддерживает. Индивидуум или, скорее, живущее в нем «я», с его чувствами, интересами, расчетом, является проблематичным ответом на поставленный нами вопрос. Нужно ведь, чтобы индивидуум еще умел рассчитывать не внутреннее качество тех вещей, которые доставляют ему удовлетворение, а то влияние, что они на него оказывают, удовольствие, которое они доставляют, и труд, в который они ему обходятся. В общем, дабы мир можно было просчитать, нужно не только чтобы индивидуум умел считать, но чтобы и самого его можно было просчитать через него же. Чтобы человек смог измерять вещи, нужно, чтобы самого человека можно было измерить. Что можно измерить в человеке из того, что он сам бы мог измерить? Это — *чувственность* человека. Именно она измерима, и как раз она станет источником измерения ценности. Такова основа экономической теории XVIII века, — в которой можно признать общую антропологию заинтересованного человека, — применяемая к вопросу об экономической ценности.

Было бы ошибкой задним числом проецировать на историю экономической дисциплины установившееся различие между субъективной и объективной ценностью, то есть ценностью полезной и ценностью трудовой, и уж тем более полагать, что одна предшествует другой в процессе развития экономической науки. Даже труд зависит от человеческого мнения, мнения относительно пользы предпринимаемых усилий, по-

сколько предстоящее удовольствие всегда сравнивается с затраченным на его достижение усилием. На самом деле главное тут — сравнение ожидаемого удовлетворения и тех усилий, которые нужно ради этого затратить, сравнение удовольствия и страдания, которое требуется ради достижения того, что не дается в природе просто так. Такое сравнение становится возможным, когда все эти ощущения коренятся в чувственном, деятельном и расчетливом индивидууме. Мнение человека, определяющее внутреннюю «согласительную стоимость», теперь тесно связано с трудностями производства и ограниченными способностями человека. Хатчесон формулирует это проще всех, хотя и не совсем однозначно: «Цена на полезные для жизни предметы зависит от следующих двух вещей: существующего на них спроса и трудности их приобретения или производства»²⁴. Позднее, в споре Сэя и Рикардо, а также еще позднее, когда «школа Рикардо прекратила свою деятельность» (воспользуемся словами Маркса), все эти тезисы станут основательнее, а противоречия более отчетливы²⁵.

В обществе всегда происходит обмен удовольствия на страдание. Это верно, как мы уже сказали, только если допустить, что порождаемые ими ощущения и чувства соизмеримы. Конечно, надо будет изменить ход рассуждений, как это позднее сделает Маркс, и вместо того чтобы предположить, что денежная стоимость — это всего лишь выражение физиологической и психологической соизмеримости ощущений, как это полагали экономисты XVIII века, в самой возможности сравнивать, складывать и вычитать ощущения он будет видеть результат развития денежной системы. Для таких экономистов общество, состоящее из многочисленных взаимоотношений личных интересов, *является* местом обмена удовольствия на страдание. Как отмечали английские экономисты XVIII века, написавшие немало трудов о торговле, общество функционирует и процветает, потому что богатые ищут наслаждений, а бедным нужно трудиться.

Но в какой мере именно удовольствие, а не страдание управляет товарообменом, то есть в какой мере за это ответственно наслаждение, а не труд? Эта проблема обнаруживается в различных вопросах политической экономии: что есть «естественные цены», скрывающиеся за колеблющимися рыночными ценами? Какова реальность, скрывающаяся за вариативностью человеческого мнения? И что определяет колебания влияния мнения человека на деловой мир? Надежда ли на удовольствие, телесные ли страдания или же сразу и то и другое, но тогда в каком сочетании? На это будут отвечать следующие: потребности, конечно, необходимы, чтобы существовала ценность, но они не являются определяющими; труд, то есть количество затраченного усилия и времени — вот что является определяющим. Или так: стоимость производства, главным образом зависящая от интенсивности желаний, образует что-то вроде минимального ценового порога. Чем близки эти тезисы? Как раз через сравнение заложенных в наши тела и преобразованных нашим воображением ощущений с тем, что они означают, и будет производиться экономическая оценка. Производство ценности связано с некоторым свойством тела экономического субъекта. И здесь вырисовываются две взаимодополняющие возможности объяснения. Первая — *аскетизм*, то есть удельный вес страдания и труда, которые понадобились для достижения желаемого блага. Вторая — *гедонизм*, то есть надежда на удовольствие, которая толкает нас на обмен и приобретение. Все, кажется, вертится вокруг одного центрального вопроса²⁶: какой степенью реальности следует наделять, с одной стороны, надежду на удовольствие, а с другой — способность воспринять усилие другого человека? Некоторые теории склоняются больше к «удовольствию», подчеркивая императивы и степени удовлетворенности, то есть «интенсивности чувства», как это будет у Джевонса. Другие сделают акцент на страдании и труде как на более объективных элементах оценки естественной стоимости вещей. Все эти теории не выбирают одну какую-то точку зрения. Они по-разному ком-

бинируют удовольствие и страдание, выстраивая их различные иерархии в той мере, в какой эти теории направлены на труд и его организацию или на потребление и его механизмы.

Так, существуют теории, которые интересуются трудовой деятельностью, такие как теория Ричарда Кантильона, изложенная им в «Эссе о природе торговли вообще». Он формулирует теорию стоимости, которую ретроспективно можно окрестить «смешанной», как, впрочем, и теорию Вильяма Петти, предложенную веком ранее. «Цена или внутренняя ценность вещи — это мера того количества земли и труда, которые были затрачены при ее производстве, с учетом качества производимого землей товара, а также качества работы. Но часто бывает так, что многие вещи, обладая этой внутренней ценностью, не продаются на рынке согласно своей ценности, потому что это зависит от настроения и фантазии людей и того, как они этот товар употребляют»²⁷ Внутренняя ценность будет зависеть, в свою очередь, от стоимости труда, то есть от того, как используют землю работники, то есть — от количества обрабатываемой земли и ее плодородности. Не вдаваясь в подробности этой теории, можно увидеть, что тем самым теория трудовой стоимости уже имела свои прецеденты²⁸. Петти, Бугильбер или Кантильон, задолго до появления работ Смита, заложили ее основы, превратив полезный труд в источник ценности богатств: «Каждодневный труд всякой нации — это ее первичный капитал, наделяющий ее всем необходимым и тем жизненным комфортом, который страна каждодневно потребляет и который заключается либо в непосредственном продукте этого труда, либо в том, что этот продукт позволяет купить у других народов»²⁹. Не только обмен, но и страдания человека являются источником богатства. Раз мой «излишек» может иметь в глазах другого человека большую ценность, чем та, что я ему сам присваиваю, значит, меновая стоимость сопровождается симметричным обесцениванием потребляемого продукта. Вздорожание и удешевление уравнивают друг друга. А вот труд целого народа не чувствителен к этому. Именно он создает полезные ценности.

Теории Петти, Кантильона и Смита — не самые распространенные в XVIII веке. Галиани считает, что ценность и богатство происходят не столько от труда и средств производства, сколько от самого товарообмена. В трактате «О деньгах» он уточняет, что богатство покоится на двух вещах, двух причинах — пользе и редкости: «Я называю пользой способность вещи доставлять нам удовольствие»³⁰. Человек, добавляет Галиани, это смесь страстей, которые воздействуют на него с неравными силами, и он всегда стремится избавиться от страдания и найти удовольствие. Он присваивает ценность материальным благам согласно тем ощущениям, которые надеется испытать или не хочет испытывать. «Полезно все, что производит настоящее удовольствие, то есть что удовлетворяет желания страстей»³¹. Ценность или польза, таким образом, зависят от силы страстей, вкусов и желаний, которые могут представиться нашему уму. Галиани отказывается от критики нравственности, которую пытаются навязать, когда речь идет о плохих желаниях или низменных страстях, понимаемых как пороки. На самом деле ценность тем больше, чем сильнее страсти. А ведь, по счастью, потребности, желания и страсти все время сменяют друг друга. Человек вечно неудовлетворен, он всегда хочет большего и постоянно придумывает себе новые искусственные потребности, не имеющие ничего общего с примитивными страстями (желанием есть, пить, спать). Желание выделиться и стремление к превосходству, желание соблазнить или самолюбие со всей бесконечностью вытекающих из него последствий — все это присваивает самую высокую ценность тому, что моралистам кажется самым ничтожным. Так, вопреки физиократии, аббат Галиани говорит, что было бы ошибочным ставить богатство в зависимость от одного сельского хозяйства, поскольку обилие расходов ремесленника, которые влечет за собой жизнь в городе, больше способствует процветанию сельского хозяйства, нежели наоборот, потому что «фермер, деревенский житель не тратит столько денег, сколько зарабатывает; его тяжелая, трудовая, умеренная жизнь в деревне, которую ему не с чем

сравнить (а сравнение — это неизбежный источник тщеславия и роскоши), далека, скажу я вам, от созерцания пышности и склоняет его к естественному существованию, при котором у него немного потребностей и желаний»³².

Но не только польза обладает для нас большой ценностью, поскольку, несмотря ни на что, мы оцениваем и нашу жизнь, и наши материальные блага, которые эту жизнь сопровождают. Сюда еще нужно прибавить понятие «редкости», в котором Галиани находит идеи о естественном избытке продукции и возможности измерения затраченных на производство и транспортировку усилий. Тем самым человеческой деятельности, времени и трудностям производства отводится свое место. Но не есть ли эта редкость, как и степень сложности производства, всего лишь некое суждение, то есть тоже своего рода оценка?

Грален, размышляя о сравнении потребностей и трудностей их удовлетворения, вводит идею вариативности оценки, а также различные степени этой оценки: «Только потребность сообщает вещам их ценность, то есть, иначе говоря, качество их богатства; но слово “ценность”, будучи относительным, выражает отношение каждого предмета потребности ко всем остальным предметам потребности; это отношение, которое берет начало в сравнении различных степеней потребностей и в большей или меньшей сложности их удовлетворения, в зависимости от редкости или изобилия вещи, которая является объектом потребности»³³. Вот откуда берет начало определение богатства, которое «заключено во всех предметах потребности, имеющих между собой относительные ценности, которые зависят и от степени потребности в предмете и от степени его редкости». Это уравнение ценности приводит к удивительным результатам, таким как количество фиксированного богатства. Вопреки тем, кто думает, что богатство растет пропорционально искусственным потребностям, Грален, в противоположность Галиани, показывает, что примитивное общество не беднее общества цивилизованного. Масса богат-

ства неизменна, поскольку она зависит от удовлетворения потребностей, существующих на данный момент. Относительные ценности предметов меняются по мере того, как увеличивается количество предметов необходимости, а количество богатства, измеряемое по удовлетворению, не изменяется. Это — логический результат экономического релятивизма, который, как им-материализм Беркли, был одной из крайностей релятивизма в сфере познания. Богатство зависит только от оценки человека, а не от некоторых «субстанциональных качеств» или абсолютного количества. Вещь превращается в богатство только потому, что, по Гралену, ей присваивается ценность, точно так же как у Беркли вещь существует только потому, что мы ее ощущаем.

Тюрго в незавершенной статье «Ценности и деньги» предлагает иную комбинацию. У отдельно взятого человека, в его одинокой торговле с природой, ориентировочная стоимость предмета связана с тем усилием, которое он готов затратить, чтобы заполучить его. Согласительная стоимость зависит от ценности предмета, в противном случае зачем же на нее соглашаться, но именно эта стоимость является *мерой* ценности. Именно соглашаясь на жертву, мы измеряем ценность предполагаемого удовольствия от вещи. Ценность хорошо выражает «субъективное» отношение к вещам, предполагаемое благо которых зависит от их способности доставить нам удовлетворение³⁴. Такое определение правомерно для отдельно взятого человека, оценивающего отдельно взятую вещь. Оно ничего не говорит нам о том, что касается относительной ценности этой вещи, если ее оценивать по отношению к другим вещам или если надо быстро выбрать между немедленным удовлетворением и удовлетворением предстоящим. А ведь как только отдельно взятый человек оказывается перед необходимостью выбора, он должен установить «иерархию пользы»³⁵ между предметами своих потребностей. Эта «иерархия пользы» зависит от различных элементов, которые определяют «ориентировочную стоимость»: иерархия потребностей, более или ме-

нее надлежащий испытываемому желанию характер предмета, силы, затраченные на производство и приобретение в зависимости от редкости самого предмета. Цена берет свое начало в том факте, что предметы не существуют в неограниченном количестве, а также в том, что силы человека имеют свои пределы. Пределы потребностей суть пределы человеческих способностей.

Первичная торговля осуществляется с природой, говорили мы, поэтому удовольствие, которое можно от этого получить, оплачивается затраченными усилиями: «Человек одинок, только природа отвечает его потребностям, и вот он уже ведет с ней торговлю, в которой она дает ему только то, что он оплачивает своим трудом, своими способностями и своим временем»³⁶.

Вторичная торговля, та, которая устанавливается между людьми, позволяет частично устранить это ограничение индивидуальных способностей и сил. На самом деле если «ориентировочная стоимость» пропорциональна способностям человека и затрачиваемому им на поиски желаемых предметов времени³⁷, если относительная ценность устанавливается согласно затраченному на каждый предмет времени от всего времени вообще, которое есть в наличии, то обмен между индивидуумами изменяет положение вещей.

Возьмем такую ситуацию: есть два менялы, например случайно встретившиеся на необитаемом острове два дикаря, которые обладают различными материальными предметами, не имеющими прямого отношения к их потребностям. Каждый делает для самого себя расчет ориентировочной стоимости этих предметов, сравнивая те удовольствия и затраты, которые они повлекут за собой. Раз есть два менялы и два предмета, будут четыре разные оценки. Обмен будет заключаться в том, чтобы найти среднюю «примерную стоимость», полученную путем переговоров и проб. Тюрго отмечает, что в этой ситуации каждый дикарь произвольно (с точки зрения другого) приписывает предмету своего обладания такую ценность, которой тот не имеет, а происходит это потому, что он предпо-

лагает такую ценность этого предмета для другого. У одного была рыба, которую он не хотел есть, у другого кожа, которую он не хотел носить. Эти предметы приобретают свою ценность исходя из пользы, которую каждый из них имеет для другого. Теперь каждый оценивает свое добро с точки зрения пользы для другого, и ценность этого добра будет зависеть от того, что он может приобрести при обмене. Тот, кто расстанется с частью своего улова, будет видеть в рыбе то, что позволяет ему покупать кожу, чтобы быть одетым.

Раз можно обменять свой излишек на излишек другого человека, значит, есть средство приумножить богатство, получив большее количество удовольствия при тех же способностях, утверждает Тюрго. Мы охотно меняем один предмет удовольствия на другой ради еще большего удовольствия, иначе обмен вообще не имел бы места. Каждый должен при этом что-то выигрывать. Обмен существует только потому, что каждый надеется получить больше: «Этот приоритет ориентировочной стоимости, которую владелец приписывает приобретаемой вещи, над ориентировочной стоимостью вещи, которую он уступает, является самым главным элементом обмена, потому что этот приоритет есть единственная причина обмена. Каждый оставался бы при своем, если бы не видел в обмене интереса и личной выгоды, если бы не считал, по отношению к самому себе, что получает больше, нежели отдает. Но это различие ориентировочной стоимости является таковым для каждой из сторон. Ведь если бы оно не было равноценным, один из двух не так желал бы обмена и принуждал бы другого принять его цену. Поэтому ясно, что каждый назначает своему предмету ценность, равную ценности предмета, который он получает взамен».

Кондильяк не верил в это равновесие полученной при обмене выгоды. Но он был убежден, что никогда бы не было никакого обмена, если бы люди не видели в этом своей выгоды, то есть не надеялись бы на разницу между тем, что уступают, и тем, что получают. Именно эта разница, а также взаимодопол-

няемость желаний приводят к обмену и объясняют богатство. Вот как пишет об этом Кондильяк: «Таким образом, торговец из ничего создает нечто»³⁸.

Это значит, что в торговле и благодаря ей тяжелые, трудовые отношения с природой опосредованы оценкой полезных на рынке вещей. Труд всегда питает надежду на вознаграждение. Грален отмечает, что в обществе, ориентированном на роскошь и обмен, человеческие взаимоотношения состоят из сравнения и зависти. Эта мысль еще отчетливее звучит у Кондильяка. Он допускает, что ценность целиком зависит от потребности и пользы, но в то же время уточняет, что если польза не изменяется, то степень ценности вещи будет зависеть от «того *мнения*, которое мы имеем о редкости и достатке этой вещи»³⁹. Это значит установить, пусть и на втором плане, ориентировочную стоимость как следствие ценности, а не как ее причину: «Вещь не имеет ценности, потому что она чего-то стоит, — как мы предполагаем; она чего-то стоит именно потому, что имеет ценность». Именно потому, что нам нужна какая-то вещь, или, вернее, потому, что мы считаем, что она нам нужна, мы предпринимаем усилие, чтобы приобрести ее. Ожидаемое удовольствие определяет затраченное усилие, то есть стоимость труда, как это отмечает Кондильяк. Таким образом, мы обнаруживаем здесь вполне тривиальную мысль: нет удовольствия, которое не приобреталось бы ценой некоторого труда человека или общества. Даже если при обмене мы уступаем то, что для нас не имеет пользы, чтобы приобрести что-то полезное для другого, мы все равно уступаем предмет, обладающий своей трудовой стоимостью, которая предполагается за ним, поскольку предполагается получение от него удовольствия. Если я меняю свои излишки пшеницы на излишки вина, та часть моего урожая, которую я уступаю, имеет определенную трудовую стоимость, в точности как и часть не потребленного производителем вина, которую я приобретаю. Короче говоря, ценность, конечно же, зависит от пользы, то есть нашего мнения о выгоде ее приобретения. Но

она определяется также и редкостью вещи, или сложностью ее приобретения, или, говоря точнее, оценкой сложности ее приобретения.

Конечно, трудно представить, что ценность удовольствия ограничивается некоторой трудовой стоимостью и что в то же время эта трудовая стоимость измеряет ценность удовольствия, особенно если трудовая стоимость зависит от изменчивого мнения. Идея соотнести меновую стоимость только с работой и превратить желание просто в условие этого обмена позволяла не тратить времени на такого рода проблемы. Смит найдет оригинальное решение этой задачи, предложив, что то, чего *стоит* находящийся в нашем распоряжении излишек, и то, что мы хотим уступить, не есть количество удовольствия, которое эта вещь доставит другому человеку (тут все по-разному и зависит от индивидуума), это — количество труда, который мы экономим, покупая его у другого человека в обмен на то, чем обладаем сами. Вместе с полезным для другого человека предметом мы всегда покупаем и работу. Но мы покупаем работу просто потому, что предмет, который мы предлагаем на обмен, доставляет удовольствие тому, кто расположен у меня его купить вместе с вложенным в него трудом. Меновая стоимость товара — это количество влияния, которое она позволяет оказать на работу другого. Ее стоимость — это ее покупательная способность. Быть богатым, быть экономически сильным значит быть способным покупать труд другого человека, то есть управлять трудом другого человека. У этого тезиса есть свои преимущества. Он антисхоластичен и не предполагает идеи о внутренней или включенной ценности. Благо, которым мы обладаем, дает силу тому, кто им обладает, тому, кто покупает труд другого человека. Труд человека не дает ценности материальному благу это материальное благо, которое находится в распоряжение человека, дает ему силы.

Большинство необходимых нам благ приобретаются трудом другого человека. Это утверждение позволяет понять экономические взаимосвязи между непосредственными произ-

водителями общества (булочником и мясником и т.д.), а также взаимоотношения между хозяином и рабочим на самом предприятии. Оно показывает, что можно покупать работу другого, предлагая работнику те материальные блага, в которых он нуждается.

Термины «фундаментальная стоимость», «естественная стоимость» или «естественная цена» отсылают нас к идее, что страдание всегда явственнее, чем удовольствие, что оно не так зависит от мнения, что оно стабильнее и понимается людьми более или менее одинаково, в отличие от удовольствия. Это — онтологическое основание теории стоимости Смита. Труд и рабочее время — это измеряемые реальности, но это также ощущения постоянного неудовольствия в каждом человеке. «Труд — это истинная мера меновой стоимости всех товаров», — пишет Смит, объясняя, что «везде и во все времена равное количество труда должно иметь для рабочего равную ценность». Он должен пожертвовать одной и той же частью своего бытия, свободы и счастья. «Цена, которую он платит, должна оставаться такой же, каковым бы ни было количество продукции, которую он получает взамен»⁴⁰. Смит пытается осмыслить тяжелую и трудоемкую энергию затраты через гомогенную и опосредованную меру затраченного на труд времени, иллюстрируя тем самым общую идею, что реального можно достичь только через воображаемое.

Эта концепция, при которой измерение стоимости осуществляется через труд, не нова, и мы уже об этом говорили, но экономистам не удавалось совместить ее с фиксацией стоимости, когда речь шла об обмене, в котором принимает участие сразу несколько сторон. Тюрго, например, видел в «примерной стоимости» нечто вроде средней величины различных индивидуальных ориентировочных стоимостей, полученной путем постепенного перекрестного расчета. Это не помешало ему увидеть в труде истинную цену вещей для одного отдельно взятого человека, как мы видели выше: «Каждый предмет удовольствия стоит человеку хлопот, пота, труда или, по крайней мере,

времени. Именно затраченные усилия человека на поиски каждого предмета компенсируют его удовольствие и дают, так сказать, этому предмету цену»⁴¹. Теория Смита позволяет обойти эту бесполезную гипотезу Тюрго об одиноком работнике. Блага обмениваются на труд при торговле, в обществе, а количество приобретаемого труда является истинной ценой производимых человеком вещей. Благодаря этому косвенному измерению количества затраченного труда в теории Смита находится место и для чувственности, и для труда, вокруг которого формируются рыночные цены. Таким образом, он связывает в один узел это фундаментальное присутствие человеческого тела в стоимости предмета с идеей о роли личных интересов в общественной деятельности и процветании народов. По логике вещей богатство народов находится в зависимости от развитости рынков, сбыта излишков, управления трудовой активностью населения и разделения труда.

Польза как научный концепт

Значительная часть романтической, философской или социологической критики утилитаризма бьет мимо цели, поскольку авторы не понимают, что польза и утилитарность — это не одно и то же. В экономической рефлексии научное понятие «полезного» устанавливается тогда, когда оно теряет всякую нравственную коннотацию и детерминацию, не имеющую отношения к количеству испытываемых чувств. Экономическая рефлексия основывается на тождестве пользы и желания, иначе говоря, на отказе от нравственного осуждения того, что хорошо или плохо в объекте, источнике ощущений или желаний. Важно то, какую оценку может вынести конкретный субъект на основании испытываемых или воображаемых им чувств⁴². Утилитаризм вводит в обиход субъективизм, основанный на примате желания, который устраняет все, что может иметь отношение к каким-либо социальным, нравственным,

религиозным или политическим нормам. Двусмысленность налицо: главным образом критика утилитаризма пытается показать, что он низводит всякую деятельность и волю человека до уровня материальной потребности и эгоистического желания. Но эта гомогенность человеческих поступков и движущих ими мотивов, их нравственная и религиозная недифференцированность лежат в основе экономики как науки, которая в каждом поступке человека хочет видеть проявление желания, о котором не надо судить с нравственной точки зрения. В этом смысле полезное — не материальное или физиологическое благо и не эгоистическое желание, потому что можно иметь желание жить в коллективе или желать счастья другому человеку. Ценность, основанная на пользе, означает, что ценность, которую мы присваиваем предметам, труду или людям, берет свое начало только в желающем субъекте. В результате чего субъективизм в оценке ценностей может беспрепятственно распространяться и оспаривать любой другой принцип оценки. Вопреки идеям, которые бы могла выдвинуть поверхностная критика экономической рефлексии, присущий ей утилитаризм нисколько не преследует цель свести человеческие желания к «естественным потребностям», он стремится учитывать весь комплекс желаний, включая желания, связанные с жизнью в обществе, со сравнением своих желаний с желаниями других людей, их страстями и типами человеческого поведения. Нравственные суждения не должны влиять на оценку экономической ценности, которая для экономистов зависит только от интенсивности желания и измеряется по той цене, что мы готовы заплатить, чтобы удовлетворить свое желание.

Нельзя сказать, что сторонники трудовой теории стоимости (*valeur-travail*) и, в частности, Рикардо, порывают с неморальностью, которую провозгласила экономическая наука. Различие между потребительной стоимостью и меновой предполагает, что мы признаем, что товар, чтобы его купили, нуждается в чем-то желании, и только это желание объясняет тот труд, который мы готовы затратить ради получения этого

предмета. Именно в этом смысле для этих философов польза не является мерой стоимости, но, по крайней мере, является ее условием. Рикардо упрекает Сэя именно за то, что тот смешивает эти положения. Если некоторые исключительные предметы, такие, например, как статуи, живопись, книги, редкие монеты или вина высокого качества, имеют ценность, «совершенно независимую от количества необходимого для их производства труда», то лишь постольку, поскольку количество труда изменяется в зависимости от богатства и желания тех, кто хочет обладать этими предметами⁴³. А для того чтобы количество работы стало универсальной мерой стоимости товаров, нужно, чтобы всякий товар как таковой, до того как он произведен, был бы объектом желания, то есть желания, которому экономист не выносит никаких моральных оценок. В этом смысле основание экономической ценности становится автономным и зависит от лежащего вне моральных границ постулата о первичности и предшествовании желания. Маркс не ошибался на этот счет, когда называл принцип пользы принципом универсальной проституции⁴⁴. Но тем самым он выносил нравственную оценку, тогда как от нее прежде зачастую отмахивались.

Сопrotивление морали

На самом деле старая нравственная рефлексия о природе желаний и страстей исчезла не за один день. Инерция этой рефлексии еще сравнительно долго довлела над утилитаристскими экономистами и философами, и неважно, в чем причина этого: в желании ли, чтобы общественное мнение приняло либерализм, который не хотели представлять в слишком эгоистическом свете, или в теоретических результатах, которые мешали пойти в этом до конца. Тому есть масса свидетельств, как в английском утилитаризме, так и во французском либерализме. Это сопротивление морали можно найти уже у Жан-Батиста Сэя. Как бы ни отвергал он нравственные суждения об

удовлетворении, одобряя при этом непродуктивное потребление, которое остается, как он говорит, высшей целью человеческой промышленности⁴⁵, он не осуждает тех, кто защищает роскошь. Так, он различает «насущенные потребности» и «потребности искусственные», берущие начало в «изысканной чувственности, общественном мнении или капризе»⁴⁶. «Раз уж должно говорить об удовлетворении, в своей массе общество лучше относится к тем, кто занят удовлетворением насущенных потребностей, а не к тем, кто удовлетворяет свои искусственные потребности. И пусть потребности богатых способствуют, например, производству и потреблению изысканных духов, а потребности бедных способствуют производству теплой одежды для холодного времени года: в том и в другом случае потребности способствуют производству и потреблению обоих видов богатства, которые можно считать равными между собой; только в первом случае общество получит пустое, мимолетное и едва ощутимое удовольствие, а во втором — основательное, долговременное и исключительно полезное благо»⁴⁷.

Размышления о нравственности появляются также вместе с идеей, что медленное потребление лучше потребления быстрого, что продукция высокого качества лучше, чем низкого. Сэй даже опускается до примитивного морализаторства, различая различные типы удовольствий по их более или менее «пустому» или реальному характеру. Это нравственное осуждение «фривольных и опасных удовольствий», которые существуют в ущерб здоровому накоплению богатств и продуктивным тратам⁴⁸, берет свое начало в различении «правильно понимаемого потребления» и «неправильно понимаемого потребления»: «Правильно понимаемое потребление — это потребление, одобряемое здоровой нравственностью. А оскорбляющее эту нравственность потребление в конце концов плохо оборачивается как для народов, так и для отдельно взятых индивидуумов, но доказательства этой истины слишком далеко увели бы меня от рассматриваемой темы», — пишет Сэй. Можно лучше понять это видимое возвращение морализма,

если соотнести его с требованиями ответственности. Раз уж мы свободны желать того, чего хотим, мы должны быть способными оценить последствия наших желаний, и в частности плохие последствия. Если экономист утверждает, что не существует никакого заранее установленного списка разрешенных желаний и удовольствий, значит, все зависит от расчета последствий этих желаний. Вот что приносит с собой политическая экономия и вот что оправдывает ее преподавание в школах. Сэй не стесняется играть словами, превращая «экономия» в принцип поведения: в сущности, она определяется как «суждение о потреблении», то есть как правильный баланс между расточительностью, которая ведет к потере состояния, и скупостью, лишаящей нас возможных удовольствий. Политическая экономия является, таким образом, совершенно нравственной наукой и даже — «школой добродетели», потому что она учит нас бережно относиться к нашим доходам и положению в обществе: «Экономия — дочь мудрости и просвещенного разума»⁴⁹.

Это возвращение нравственности можно заметить также в критике экономически неоправданного неравенства и его последствий: в критике излишних трат и безнравственного поведения. Только «средний класс» лучше всех понимает, что такое истинное удовольствие потребления, только он умеет высчитывать вероятные последствия своих инвестиций⁵⁰.

С этой точки зрения больше нельзя наивно довольствоваться такой апологией роскоши, как в вольтеровском «Светском человеке». Это значило бы не признавать роль сбережений и инвестиций на экономическом рынке. Формы богатства и его употребления отличаются друг от друга. Расходы дворянства не имеют ничего общего с инвестициями промышленных классов: «Тот, кто по своему положению и способностям способствует распространению вкуса к роскоши, действует против счастья народа. Если стоит поощрять какую-нибудь привычку, будь это при монархии или при республике, в малых государствах или в больших, то только привычку к экономии»⁵¹.

Маржиналистские расчеты и политика

Различие между желанием и моралью, утвержденное в политической экономии XVIII века, в конце следующего столетия проявится с новой силой в «маржиналистской революции». Некоторые экономисты, которых стали называть маржиналистами, стремились, как тот же Дживонс или Эджуорт, математически подтвердить взгляды своих предшественников⁵². Речь не шла о том, чтобы разрешить политические и нравственные дилеммы, разделявшие либеральных реформаторов и социалистов XIX века, надо было переосмыслить объективный анализ человеческого поведения, на основе которого должна была четко выстраиваться политическая экономия будущего. Экономия — это расчет удовольствия и страдания, это наука о пользе, напоминает нам Стэнли Дживонс, продолжая, таким образом, идеи своих предшественников⁵³. Для него это значит, что экономия не должна больше заниматься вопросами морали, что продолжали делать некоторые английские утилитаристы и французские либералы. Представляя свою теорию как новое слово в сфере политической экономии, он дает ей новый регулирующий принцип, по которому ценность зависит только от пользы. Как можно догадаться, это «новшество» относительное, поскольку оно в значительной степени связано с тем, что теперь надо измерять не совокупности пользы, а ее вариативность в зависимости от потребляемого количества, что позволяет установить некоторые поведенческие функции, на основании которых определяются высшие и низшие точки.

Хотя Дживонс и Эджуорт явно являются последователями Бентама в борьбе со школой Рикардо и его трудовой теорией стоимости, они не стараются установить новые нормы поведения общественных институтов или политических и юридических субъектов. Польза, раз ее можно рассматривать как некое количество ощущений, интенсивности, чувств, редкости и времени, позволяет забыть о тех вопросах, которыми задавались Бентам и Стюарт Милль. Математический расчет пользы пред-

полагает деполитизацию и де-морализацию концепции экономической деятельности, лишает ее всякого нормативного характера, оставляя ей только чисто аналитические расчеты. Это тем более верно, что новая теория стремится упростить условия расчета и индивидуализировать его, что до него никто еще не пытался сделать. Видя в Бентаме как основателе теории расчета своего предшественника, Джевонс стремится избавиться от слишком сложных расчетов Бентама. Степень полезности будет являться функцией количества продукции, которая предполагает удовлетворение потребностей. Даже лучше, больше не надо будет классифицировать, дифференцировать и комбинировать индивидуальную пользу, задаваясь вопросом, каково возможное влияние страстей, слов или ценностей на выбор индивидуума, потому что социальные стороны этого вопроса больше не затрагиваются. Новая экономия должна полагать, что разные виды пользы индивидуумов нельзя сравнивать между собой и что вообще нет нужды в их существовании. Джевонс вполне ясно объясняет, почему невозможно проникнуть в человеческий дух или почему не может быть общего знаменателя ощущений. Он отказывается от идеи Бентама о количественной унификации ощущений, того основания, на которое надеялась арифметика удовольствия и страдания. В общем, все происходит так, будто заявленная арифметизация с первых же своих шагов требовала радикального очищения расчетов от всех социальных или воображаемых элементов, и в частности от пробабилистских расчетов⁵⁴. А ведь как раз наоборот, математика идет в ногу с допущениями, согласно им сообщение между индивидуумами, взаимозависимость их решений и влияние, которое они могут оказывать друг на друга, является игрой внешних сил, касающихся только сферы экономического товарообмена, при котором сталкиваются различные оценки и ощущения исключительно индивидуальной природы. Этот имплицитный постулат о главенствующей роли и самодостаточности рынка позволяет отказаться от рассмотрения социальных, культурных или политических влияний. Как раз про-

должая двигаться в этом направлении, Джевонс, Эджуорт и Вальрас утверждали, что они наконец-то выработали «ясную математическую концепцию точного утилитаризма», как пишет об этом Эджуорт⁵⁵. Этот имплицитный постулат можно обнаружить на всем протяжении развития неоклассического учения, поскольку микроэкономика прежде всего ставила перед собой задачу решить, как это говорит тот же Эджуорт, проблемы достижения наивысшей индивидуальной пользы в условиях нормальной конкуренции. Тем самым получила свое дальнейшее развитие идея Милля, согласно которой «только благодаря конкуренции политическая экономия сможет обрести статус науки»⁵⁶.

Наука о «человеке экономическом»

Экономическая наука, как она утверждает, зарождается у индивидуумов, вооруженных здравым смыслом прибыли и затрат на рынке, который регулируется их же товарообменом. Эти индивидуумы не обладают одинаковыми вкусами или одними и теми же ресурсами и уж тем более не имеют в своем распоряжении материальных благ, полностью соответствующих их вкусам. Прилагая усилия к своему виду промышленности, они могут располагать излишками, которые смогут передать в руки тех, кто, в свою очередь, обладает тем, чего не хватает первым. Благодаря этому они встречаются друг с другом и совершают обмен товарами, чтобы достичь, как считается, оптимального равновесия⁵⁷. Вся «неоклассическая» экономия покоится на утверждении, что она дает солидное математическое основание этой элементарной психологии, которая появилась до введения понятия о «маржинальной вариации», позволяющей мобилизовать дифференциальные расчеты. Так, когда Джевонс определяет дух индивидуума как «баланс, который имеет дело со своими собственными сравнениями и является конечным судьей количества ощущений»⁵⁸, он тем самым продолжает

развивать старую и задолго до него появившуюся концепцию; впрочем, он это и сам прекрасно понимал⁵⁹.

Современная экономическая наука тоже отказывается от «внешней» морали в том, что касается потребления и желаний. Она даже видит в этом принцип своей «научности» и стремится рассматривать взаимоотношения экономических субъектов как естественные явления, подчиняющиеся определенным законам. Вальрас говорит, что существует чистая политическая экономия, «как две капли воды похожая на физико-математические науки»⁶⁰, которые позволяют демонстрировать законы функционирования экономической жизни в некоторых заданных условиях. Что касается Парето, то он требует от политической экономии права изучать только «человека экономического» и отказаться от рассматриваний «человека этического» или «человека религиозного», «точно так же как геометрия не обращает внимания на химические и физические свойства тел»⁶¹. То есть Парето не скрывает необходимости видеть в человеке сразу три разных субъекта, по поводу которых он поясняет, что «рассматривать эти различные тела, этих разных людей значит рассматривать различные свойства реального тела, реального человека, поделив просто-напросто изучаемый материал на части»⁶². Для него это — необходимость самого познания: «Мы совершаем ту же ошибку, когда обвиняем политическую экономию в том, что она не учитывает вопросы о морали. Это все равно что обвинять теорию игры в шахматы в том, что она не учитывает кулинарное искусство»⁶³. Это относится главным образом к аналитическим наукам, а не к практическим, которые синтетичны по своей природе и собирают воедино то, что было разрознено: «Политической экономии не следует обращать внимание на вопросы морали, а вот тот, кто дает советы по практическим мерам, должен учитывать не только возможные экономические последствия, но также нравственные, религиозные, политические и т.д.»⁶⁴.

Маржинализм, принимающий в расчет не пользу предмета, а то удовлетворение, которое его сопровождает, как раз позво-

ляет избежать всякой рефлексии о субъективной пользе, будто речь идет только об абсолютной величине. Первые утилитаристы лишили материальное благо всякой ценности, кроме той, что имеет отношение к удовольствию, теперь же сделан еще один шаг, который позволяет освободиться от всякой проблемы иерархии удовольствий и потребностей, проблемы, которая не давала возможности измерить субъективную пользу. Переходя от общей рефлексии о пользе блага к удовлетворению от его потребления, работа по освобождению от пут морали продолжилась. Теперь существует только строго психологический и формально математический закон о снижении маржинальной пользы. Парето в этом смысле достаточно ясен, когда ставит под вопрос само понятие «пользы». Он напоминает, что для того чтобы вычислять вкусы, их надо было вывести из удовольствия, доставляемого нам некоторыми предметами. Именно это удовольствие мы и называем «пользой». Но это понятие остается не совсем ясным из-за того, что недостаточно внимания уделялось относительному характеру пользы, которая приобретала свой смысл только по отношению к какому-либо человеку или вещи. На самом деле мы ее слишком часто принимали за «объективное свойство вещей», а в лучшем случае превращали это отношение в стабильную взаимосвязь между человеком и вещью, не учитывая при этом, что польза варьируется в зависимости от потребленного количества. «Чистая экономия как раз и зародилась благодаря исправлению этой ошибки старой экономии»⁶⁵. Поскольку в политической экономии польза начинает обозначать нечто иное, нежели то, что под этим подразумевает обыденный язык, Парето предпочел заменить этот обычный термин на «офелимичность» («*ophélimité*»)⁶⁶, который обозначает чистое индивидуальное желание, без учета какой-либо эффективной пользы. Этот неологизм, говорит он, обозначает «приемлемое отношение, благодаря которому определенная вещь удовлетворяет некоторую потребность или желание, будь оно легитимным или нет»⁶⁷, тогда как термин «польза» сохраняет за

собой объективное звучание и указывает на «свойство вещи, способствующей развитию и процветанию индивидуума, расы или всего рода человеческого»⁶⁸. Примеры, которые он приводит, достаточно красноречивы: «Научиться читать — это не офелимично, а ведь чтение — это весьма полезная вещь»⁶⁹. Офелимичность — это совершенно субъективное качество, тогда как польза подразумевает под собой множественные и противоречивые критерии. Офелимичность — это грубый факт чисто психологического происхождения: «Очевидно, что психология лежит в основе политической экономии да и вообще всех социальных наук», — утверждает он⁷⁰. Сказать такое значит сказать, что политическая экономия может избавиться от старой психофизиологии, которая вынуждала говорить об объективных качествах вещей и их отношении к физическим ощущениям, а экономии достаточно было использовать более «экономический» принцип степеней удовлетворения, вариативность которых зависела от количества и была призвана объяснить предпочтения индивидуума.

Но дело не только в словах. Математика позволяет свести экономическую проблему к параметрам расчета и равновесия и делает так, что «теория экономической науки приобретает, таким образом, строгость рациональной механики; она выводит свои результаты из опыта, не прибегая ни к каким метафизическим сущностям»⁷¹. Экономика, понимаемая как наука офелимичности, — это наука о желании, поскольку при этом совершенно очевидно, что желание можно рассчитать и подчинить. Теперь важны не ощущения или воображение, и еще меньше предмет, — важен факт выбора, факт предпочтения между несколькими возможными объектами. Заявленный солипсизм уже в самом определении «офелимичности» как одного из параметров удовольствия, рождающегося из отношения человека к некоторому количеству блага, является предпосылкой для всякого рода формальных инструментов экономического анализа, которые учитывают вкусы потребителей, их предпочтения, осуществляемый ими на рынке выбор: такова,

например, «кривая безразличия», которая представляет нам поведение индивидуума перед изменчивыми комбинациями товаров. Это очищение микроэкономической теории, которая будет стремиться обходиться без гедонистских посылки и довольствоваться простой формальной констатацией предпочтений и выбора, является условием все большей внутренней формализации этой науки⁷².

Этот двойной разрыв был, конечно, подготовлен не одной теоретической работой и представляет собой зарождение экономической рефлексии как рефлексии о ценности и желании. С одной стороны, экономическая наука конституируется как рефлексия позитивного знания о реальности, у которой есть свои собственные законы, и не хочет больше зависеть от морали политики, как чуждой экономической сфере. Этот разрыв сначала был нужен во имя независимости законов, которые действуют в специфической, чисто экономической сфере деятельности человека. Так, по Вальрасу, политическая экономия выводит научные законы, свойственные только ее сфере деятельности, то есть сфере производства общественных богатств, но ей нечего сказать о распределении этого богатства, или об управлении, или хотя бы о владении землей, которое тоже относится к сфере морали⁷³. Но эта «деморализация», лежащая в основе экономической рефлексии⁷⁴, наносит серьезный удар по тому, что можно считать «нормальным», «рациональным» или «логическим» поведением. Иными словами, «аморальная» экономика ложится в основу социального порядка в качестве новой нормативности во имя тех законов, которые, как утверждается, она открывает. Нужно ли говорить о религиозных, духовных, трансцендентных аспектах, которые кажутся внутренними и гетерогенными, когда экономика, как научная рефлексия, утверждает, что она способна поставить ценность в зависимость от материальных благ, а человека в зависимость от вариативности его желаний? Не способны ли люди в отношениях между собой, в столкновении их потребностей и желаний, в равновесии, которое устанавливается меж-

ду спросом и предложением, сами регулировать свои страсти, потребности и личные интересы?

Сказать так значит сказать, что общество — это обширный рынок, где каждый оценивается в зависимости от интенсивности желания, направленного на плоды его деятельности, от сообразности его поведения и продукции с ценой, которую другие готовы заплатить за его услуги или материальные блага. В XVIII веке возникает этот своеобразный способ оценивать ценность индивидуума — в зависимости от его пользы для других людей. Уже Гоббс отмечал это: «Ценность человека, как и ценность всякой вещи, равна его стоимости, то есть она равна тому, что платится за использование его силы»⁷⁵. Галиани тоже напомнит об этом: «Полагаю, что ценность человеческого таланта должно оценивать точно по тому же принципу, что и ценность неодушевленных вещей, и что ее следует основывать на тех же принципах редкости и пользы»⁷⁶. Мера вещей, которая, казалось бы, обеспечивала суверенность экономического субъекта, является всего лишь обратной стороной стоимости человека, когда к нему подходят с общей меркой экономического рынка. Нужно будет дождаться появления работ Карла Маркса, чтобы начать критику политической экономии на этой основе. А пока и мораль и ее содержание изменили свои формы. Говоря о морали Бентама, Маркс будет зло называть ее «моралью бакалейщика». То, что ценность зависит от желания, его интенсивности, жертвоприношений, на которые мы ради нее готовы, на самом деле устанавливает некую общую аксиоматику, которая, как предполагается, охватывает весь комплекс человеческого поведения, поскольку все без исключения знают, что такое удовольствие и страдание. Польза не столько вводит какой-то другой критерий морали, сколько изменяет основание нормативности. Политическая экономия может быть аморальной, как об этом заявляют экономисты, она от этого станет еще более нормативной, поскольку индивидууму не надо больше подчиняться моральному закону, указывающему ему на добро и зло, ему надо лишь делать точные

ГЛАВА 6. АКСИОМАТИКА ЭКОНОМИКИ

расчеты, в которые надо уметь включать всякого рода условия (бюджетные, правовые, социальные, политические и так далее), которые позволяющие ему достичь наивысшего удовольствия. С этой точки зрения теория политической экономии способствует постепенной замене одного нормативного режима на другой.

Глава 7

О расчете как самодисциплине

Каждый человек имеет тенденцию делать расчеты. Действительно, страсти всегда высчитывают с большей или меньшей точностью. Юм, Гельвеций, Бентам и многие другие философы все время твердят нам об этом¹. Только вот не всегда под рукой у человека есть интеллектуальные возможности или технические средства расчета. Делать расчет значит надеяться, в пробабилистском смысле этого термина, совершить какое-то действие в более или менее подходящих условиях. Но расчет не является естественной способностью человека, это — технология, которая обеспечивает контроль над желаниями, это — внутренняя полиция человека, которая стремится сдерживать излишнюю энергию, мешающую ему контролировать самого себя. В этом смысле расчет является частью моральной и политической экономии нового типа. Конечно, идея расчета или арифметики удовольствий и страданий не принадлежит исключительно эпохе Бентама или Сэя, поскольку даже у Эпикура и Платона можно найти нечто подобное, хотя и в совершенно ином контексте. Тем не менее именно в эпоху Просвещения действительно утверждается эта расчетная или бухгалтерская автономия индивидуума, которую Бенжамен Констан назовет «свободой современников», а Гегель — «субъективной свободой» самости, которая обнаруживает себя в каждом поступке. Дать себе тело, физическую чувственность — предполагает

также сформировать дисциплину ощущений, рационализацию устремлений, устанавливая мораль, которая будет регулировать те надежды и страхи, что заставляют нас действовать. Нужно еще внести ясность в это почти гомеостатическое функционирование человеческого поведения, должное приводить его к наивысшему счастью, на которое он вправе надеяться. Вот основная задача большинства теоретических попыток, полупоисаний, полупредписаний, направленных на систематическое изложение индивидуального нравственного расчета. Выше мы показали, что политическая экономия утвердила свою независимость в отношении всякой внешней этической нормы. Параллельно с этим в XVII веке возникло и другое движение, о котором мы только вскользь упомянули и которое ввело в область морали и политики экономическую рефлексию. При этом все происходило так, будто обе эти тенденции разошлись только для того, чтобы встретиться снова: одна из них стремилась утвердить независимость науки от морали и политики, другая — сделать из морали и политики науку о выборе, то есть науку об экономическом расчете. В этой борьбе особенно важно то, что безразличие экономистов к морали — это на самом деле всего лишь выражение коренного передела нормативности, исходной формой которой становится расчет.

Есть два способа рассматривать нравственные последствия экономического товарообмена, и оба эти способа сходятся в том, что отношение к пользе может рассматриваться с двух сторон. С одной стороны, поведение человека приноравливается к потребностям других людей, он предвидит эти потребности: эта приспособляемость понимается как признание наличия желаний у другого человека; с другой стороны, подобное поведение — это практика индивидуальной рационализации, направленной на максимальное самоудовлетворение. С одной стороны, это способ показать взаимозависимость частных интересов: я могу удовлетворить свой личный интерес, только если удовлетворю интерес другого человека. Юм и Смит показали, как формируется это признание наличия же-

лания у другого человека, это постоянное предвосхищение того, что другой хочет видеть на экономическом рынке. Возникает порядок, созданный торговыми связями, словно «невидимая рука» работает над этой цепочкой товарообменов, как говорил об этом Смит в «Богатстве народов». Но с другой стороны, существует иной подход, хотя и не противоречащий первому, который настаивает на осторожности, то есть мере, которую должен показывать в своих расчетах субъект экономической деятельности. Как раз это можно увидеть в деонтологии Бентама. Расчет выгоды и стоимости — это *par excellence* нормативная форма Нового времени, которая проявляется как контролируемая свобода, то есть навязанная индивидууму самодисциплина. Этот новый способ понимания нормы поведения является в некотором роде точкой зрения деятельности на самое себя. Деятельность в гораздо большей степени определяется самой формой поведения, нежели внешними предписаниями послушания. Эта нормативность смешивается с новой рациональностью, обуславливающей человеческую деятельность, основанную на неотъемлемом от нее риске. Историки уже показали, что эта расчетная рациональность изначально связана с торговой практикой. Мы видели выше, что проблематика случайности тесно связана с постепенным учетом рисков как оправданием прибыли. В более широком смысле эта рациональность встает на точку зрения деятельности, точку зрения подсчета вероятностей, который мы производим, когда надо сделать выбор. Это — точка зрения игрока, спорщика, человека, погруженного в такой ход жизни, который напоминает собой игру. Норма поведения не предполагает тем самым принятие некоторой аксиомы или догмы, она предполагает наличие правил игры в той неопределенности, которая начинается с оценки будущего, чтобы найти решение в настоящем. Такая деятельность больше не видит некую неоспоримую данность в какой-то универсальной и желательной цели, она предполагает уравнивание самих целей, вариативность

их удовлетворения, степень их виртуальности и определенную конфигурацию количества пользы и вероятностей, которые с ними связаны².

Новая нормативность — это самоконтроль энергии желаний, саморегуляция импульсов, самодисциплина страстей. «Дух капитализма», в сущности, предполагает наличие свободного желания и вводит императив самоконтроля. С одной стороны, экономическая рефлексия выступает в защиту желания как энергетического источника богатства и принципа расчета ценностей, а с другой — делает из этого расчета форму регулирования желаний, вполне совместимую с новым порядком вещей.

Шансы и риски

Для начала нужно прекратить искать мораль в сверхъестественном мировом движении. Наука о человеке исходит из опыта, «такого, каким он предстает в обычном течении вещей, в свете поведения человека в обществе, в его занятиях и удовольствиях»³. В этом плане вероятность, или, как говорили в те времена, «шанс», — это самый адекватный подход к осмыслению человеческих поступков. Мы знаем, что Юм, следуя за Паскалем, заложил основы такого подхода к индивидуальному опыту в обществе. Поступок можно корректно описать, только если предположить, что индивидуум имеет возможность судить о вероятных последствиях своих поступков. Как правило, человек совершает свои поступки, не будучи в полной уверенности или неуверенности. Существует что-то вроде «промежуточного решения», предложенного самой природой человека. Представление о целях поступка, конечно, необходимо, но необходимо и представление о средствах. Урегулирование одних с другими как раз и становится принципом вероятности. Расчет шансов, конечно же, выходит за пределы заинтересованного поступка, поскольку он является также тем способом, с помощью которого человек познает естественный

мир. В этом смысле, на взгляд науки о природе, не существует чистых и идеальных форм познания, но можно увидеть ход человеческих умозаключений в обыденной жизни и в его наблюдениях за природой. Философия Юма не ставит науку о человеке ниже науки о природе. Как раз наоборот, Юм указывает, что наука о природе сама покоится на пробабиллизме, поскольку, в сущности, причинность — это всего лишь высокая вероятность наличия причины. Между уверенностью и невозможностью существует целая гамма оттенков вероятности. Вероятность разрушает чистую идеалистичность закона, который есть всего лишь привычка к постоянству событий. Более того, у Юма наука о природе скорее вторична по отношению к науке о человеке, так как, в сущности, мы только и делаем, что повсюду встречаем самих себя. Отношения, которые мы поддерживаем с другими людьми, управляют и нашими отношениями к вещам и теми знаниями, которые мы о них имеем.

Такой способ переживать и мыслить отношение к другим людям и к природе свидетельствует о степени нашей вовлеченности в «течение жизни». Мы все в одной упряжке, и поэтому нам нужно мыслить самих себя не с точки зрения идеального внешнего зрителя, удаленного от мира (точка зрения Бога или философа-стойка, например), а изнутри, из гуши бурлящих страстей, вооружившись нашей собственной чувственностью и погрузившись в свои занятия. Внешнюю точку, откуда, как иногда кажется, мы лучше всего можем наблюдать за собой, нельзя больше рассматривать как условную или искусственную конструкцию. Страсти делают свои расчеты, такова человеческая реальность. Расчет шансов исключает всякую трансцендентную власть разума над страстями, всякую точку зрения извне, лежащую вне преследуемых целей. Не имеющий ничего общего с механической концепцией мира, согласно которой непосредственно переживаемые удовольствия и страдания могут подтолкнуть нас к действию, пробабиллизм ставит во главу угла предупредительность, воображение и умозаключения⁴.

Юм и Бентам станут великими теоретиками таким образом переосмысленной человеческой деятельности. Существует два способа проявления ощущений: либо в форме «переживаемого в своей актуальности впечатления», либо «только как идея»⁵. Это позволяет понять влияние страстей на веру и влияние веры на страсти. Человек действует не под влиянием своих чувств, но согласно некоторым образам удовольствия и страдания, на которые, как он полагает, он может рассчитывать в результате своего поступка. Становится возможной не совместимость «актуальных впечатлений», а совместимость вероятностей будущих событий, построенных на этом «переходе из прошлого в будущее». Обладая некоторым опытом в вопросе последствий, субъект знает, что события не повторяются друг за другом с настолько достаточным постоянством, чтобы он мог вообразить себе совершенную причинно-следственную связь; он также знает, что некоторые факты прошлого имели совершенно противоположные последствия. «Результат, который повторяется чаще других, всегда видится нам как самый вероятный»⁶. Таким образом, у нас есть способность переносить опыт прошлого в будущее и вести себя соответственно той рациональности, которая не есть рациональность трансцендентной нормы или предустановленного порядка, это рациональность расчета, опирающаяся на наш прошлый опыт и никогда не переходящая его границ во избежание повторения прошлого⁷. Вероятность, которая будет управлять нашим выбором, основывается и на опыте и на воображении, которое дает целостность и некоторый вес всему комплексу благоприятных событий. Но еще важнее то, что эта схема позволяет показать, что сами страсти можно комбинировать, смирять, усиливать, поскольку их сила и есть степень вероятности благоприятных или неблагоприятных событий. Вот что побуждает нас к деятельности: вера в реализацию будущего события, которое всегда будет только «комбинированным результатом, каждая часть которого зарождается из пропорционального количества возможностей и жизненного опыта»⁸. Поэтому в нашем разуме зло

и удовлетворение, хотя и переживаемые как реальные, принимают несколько иной вид и приобретают другой статус: статус страха и надежды. Удовольствие и страдание, понимаемые как основание деятельности, входят в расчет нашей оценки как «шанс» достичь нужного результата.

Бентам, анализируя «побудительные причины деятельности», разовьет эту концепцию в рамках «психологической динамики», определяемой как наука о «побудительных причинах деятельности» («Springs of Action»⁹). Именно он четко противопоставит новую концепцию деятельности, подчиненную логике вероятной надежды, более традиционалистской концепции нравственной деятельности, которая предписывается свыше. Бентам признает всю сложность расчета. Он даже полагает, что «плотность облаков» в сфере нравственности гораздо выше, чем в сфере физики, потому что задействованные элементы нашей психики нельзя наблюдать непосредственно, не говоря уже о том, что расчет, будучи явлением психическим, подвержен влиянию тех иллюзий, которые мы питаем в силу слабости ума, неправильно понятого нами интереса или различных предубеждений¹⁰. Тем не менее ясно, что без теории расчета деятельности не существует науки о законодательстве, о политической экономии или психологии.

Индивидуум действует в зависимости от предвосхищения страдания или удовольствия: «Все побудительные причины наших поступков — это ожидание удовольствия либо страдания»¹¹. На чем же можно основать эти ожидания? Ощущения не помогут: их реальность отступает в тот момент, когда я должен решиться на выбор. Мы не всегда действуем под непосредственным воздействием страха или в надежде на немедленное удовлетворение — по крайней мере когда живем в цивилизованном обществе¹². Развитие общества проявляется и объясняется способностью человека проецировать во времени ожидание результатов своих поступков, их предвосхищение. Во «Введении в основания морали и законодательства» Бентам устанавливает первичный список таких побудительных при-

чин, которые являются движущей силой человеческих поступков. Именно эти страхи и чаяния человек должен в себе и ради самого себя побороть благодаря своему собственному расчету удовольствия и страдания, который представляется чем-то вроде средства самоконтроля своих же собственных предвосхищений. Бентам, который формализует этот расчет, хотя и не измеряет его количественно, стремится найти такие параметры, которые каждому человеку позволили бы рационализировать его выбор, то есть действовать, осознавая возможные последствия такого выбора. Вслед за Юмом Бентам различает «первоначальные» ощущения, то есть ощущения непосредственного опыта, и образы удовольствия и страдания, то есть образы, которые могут быть воспоминанием или предвосхищением и которые в собственном смысле побуждают нас к действию. Поэтому Бентам подчеркивает, что «только через воображение удовольствие или страдание могут стать побудительной причиной поступка»¹³. Эта побудительная причина, в основе которой лежит воображение и которая отсылает нас к удовольствию или страданию в реальности, является той движущей силой, которая побуждает человека к действию и которая аналогична силе притяжения в физике. Воображение приобретает, таким образом, стратегическую ценность, поскольку именно через него можно заставить субъекта действовать так, как надо. Правда, нужно еще, чтобы воображаемое удовольствие приводило к действию. Есть удовольствия инертные, отмечает Бентам, такие как, например, воспоминания, которые не оказывают на субъекта активного влияния. Нужно, чтобы ощущения воображения, то есть «ожидания» («expectations»), надежда, в пробабилистском смысле этого термина, были сами достаточно насущны и свежи, чтобы суметь подтолкнуть человека к действию. Воображение удовольствия или страдания, чтобы у нас была настоящая побудительная причина, должно быть связано с таким представлением о действии, которое сможет удовлетворить наше удовольствие или избавить нас от страдания в будущем. Вот откуда возникает ведущая роль пред-

восхищения результатов затраченных усилий и их гарантированности законом. Существует два вида таких рожденных воображением ощущений: «удовольствие ожидания» и «предчувствие страдания»¹⁴. Чем лучше право будет защищать полезные результаты наших действий, тем больше будет побудительных причин нужной направленности. В то же время опасения тоже побуждают нас к действию. Страх наказания, страх перед законом следует упрочивать, чтобы у субъекта не было соблазна совершить плохой поступок.

Эти качества воображения прежде всего заложены в опыте нашего тела. Дать человеку тело, то есть определить индивидуума как существо ощущений и потребностей, наблюдать, каким образом он избегает страдания или стремится к тому, что приносит ему удовольствие, заставляет нас пересмотреть то, каким образом устанавливаются нормы и как человек им подчиняется. Известно, что в XIX веке многие философы будут стараться отделить теорию расчета вероятности от «низменной» теории ощущений, связанной с Гоббсом и постыдным материализмом. То есть будут отказываться от установившихся в предыдущем веке тесных связей между сенсуализмом и пробабилизмом субъективности.

Мораль и научная политика

Религия тоже подчиняется универсальному закону надежды на счастье, только она остается в привилегированной сфере воображаемых ожиданий вечного наслаждения абсолютной интенсивности. Проблема религии — не вера в саму себя, а расхождение между верой и опытом, приводящее к тому, что мы верим впустую, будучи не в силах воздействовать на наше счастье. Это — «посмертные ожидания», слабо или почти никак, а иногда даже отрицательно влияющие на нашу настоящую жизнь. Таким образом, религия характеризуется неудачной рационализацией счастья, ведущей к необоснованным

жертвам. Она порождает тревогу и сожаления там, где это не является необходимым: запрещает законные удовольствия; создает «искусственный антагонизм» между поступками и индивидуумами, которые не заслуживают этого с точки зрения земных радостей. Словом, религия — это ненависть к человечеству¹⁵. Она в этом смысле прямо противоположна «осознанию личного интереса», совершенно имманентного для индивидуума: «Только осознание личного интереса, ожидание возможного страдания или удовольствия может оказывать влияние на человеческое поведение при любых обстоятельствах»¹⁶.

Расчет вероятностей настолько ориентирует вопросы нравственности и политики на телесные аспекты опыта, что нельзя рассматривать добро и зло, не различая при этом все то плохое и хорошее, на которое можно рассчитывать при принятии определенного решения. На основе этого нового понимания происхождения способностей и содержания человеческой мысли можно основать расчет или арифметику удовольствия и страдания, которая, согласно некоторым философам, будет пробным камнем новой морали и политической науки. Мораль и политическая наука объединят в себе две фундаментальные тенденции: «телесность»¹⁷ определения человека и новое определение практического разума, основанное на пробабиллизме. Учение Бентама как раз показывает слияние двух этих направлений. С одной стороны, он с новой силой утверждает, что нет ничего более реального, чем ощущения, и что нельзя построить мораль и законодательство, не учитывая реальные последствия предписаний и законов для чувственности человека: «Радоваться, страдать, доставлять кому-то радость, заставлять его страдать — вот слова, смысл которых мне понятен»¹⁸. С другой стороны, предполагается, что эти зацепки за реальность, то есть наши ощущения, могут являться объектом достаточно точного расчета: «Нам говорят, что дела человеческие следует рассматривать в общих чертах и довольствоваться неясной приблизительной оценкой. Это точка зрения безразличия и бессилия. Ощущения человека достаточно

регулярны, чтобы стать объектом науки или искусства»¹⁹. Отказаться от этого научного притязания значило бы отказаться от всякой надежды на прогресс в устройстве общественных институтов, это значило бы продолжать продвижение на ощупь, без компаса. Ведь для Бентама не достаточно допустить существование принципа пользы «в общих чертах», нужно выработать его практическое приложение в обыденной жизни. Поэтому Бентам выдвигает идею, что «без расчета принцип пользы бесполезно плавал бы в море слов вместе с другими химерами нашего воображения. Расчет — это приложение причины к количеству. Осуждать расчет количества удовольствия и страдания — это верх парадокса и абсурда. Представьте, что кто-то на один день отказался бы от расчета, его бы непременно отправили в дом сумасшедших, который, впрочем, был бы единственным местом, где этот человек был бы безопасен как для самого себя, так и для окружающих»²⁰.

Удовольствие и страдание — это основа побудительных причин нашей деятельности. Мы действуем в поисках удовольствия или чтобы избежать страданий. Эти побудительные причины суть та движущая сила, которая заставляет нас действовать в человеческом мире и которая аналогична силе притяжения в мире физики. Беккариа уже сравнивал эту силу личного интереса с законом гравитации: «Подобно силе притяжения тел, некая тайная сила постоянно толкает нас к поискам благополучия. Только установленные законы могут противостоят этому импульсу. Все действия человека суть результат этого внутреннего устремления»²¹. Бентам не один раз воспользуется этой аналогией и даже разовьет ее, различая различные типы потребностей, которые существуют, например, в политике: «Власть, деньги, притворное достоинство — существование и всемогущество которых определяются точно такой же силой притяжения, что и бег небесных светил, — каждый элемент этой триады [...] оказывает свое тлетворное влияние, притягивая и увлекая за собой два других элемента:

чем больше у нас какого-то одного из этих элементов, тем легче достичь двух других, в зависимости от желаний человека, не знающих никаких границ»²².

Денежный эквивалент удовольствия и страдания

Как анализировать расстановку сил между первыми и вторыми в мире человека? Бентам не довольствуется идеями элементарной механики, потому что осознает, что люди — это не инертные объекты и что нравственный и политический ньютонизм будет гораздо сложнее того, что применяется в мире физики. Чтобы арифметика счастья стала возможной, следует сделать так, чтобы это счастье можно было определить как сумму удовольствий, из которой вычитается сумма страданий. Иначе говоря, чтобы можно было представить себе исчисляемые элементы счастья и страдания, словно это какие-то изолированные, измеряемые и слагаемые части. Это возможно, только если понимать под измерительными средствами некую абстрактную конструкцию. Важно сделать так, *словно* мы действительно имеем дело с различным исчисляемым количеством. С этой точки зрения перевод в денежный эквивалент некоторого количества ощущений не только показывает нам эту идеологию, но и указывает, что благодаря денежной системе мы вступаем в новый символический порядок, который позволяет общее исчисление нравственных и политических решений: «Термометр — это инструмент, который служит для измерения погоды; барометр служит измерению атмосферного давления. Те, кого не удовлетворяет точность этих инструментов, должны будут найти другие, более точные, или “распрощаться” с натурфилософией. Деньги — это инструмент, который служит измерению количества страдания или удовольствия. Те, кого не удовлетворяет точность этого инструмента, должны будут найти какой-нибудь другой, который бу-

дет точнее, или “распрощаться” с политикой и моралью»²³. Числовое выражение через денежные знаки не означает, что только деньги способствуют счастью или приносят страдания, если их количество у нас уменьшается. Для Бентама это означает, что нет иного способа найти другой делитель счастья: «Если мы не можем сказать о страдании или удовольствии, что оно стоит столько-то денег, становится бесполезным говорить об их количестве. Между наказанием и преступлением не существует пропорции или диспропорции»²⁴. Бентам использует денежный эквивалент для подсчета чувственных единиц, чтобы при ограниченном их использовании, например при денежном штрафе, можно было определить соотношение преступления и наказания. В более широком смысле он употребляет язык финансов как единственно возможное средство определения, измерения и сравнения количества удовольствия и страдания. Выражение общего денежного эквивалента делает возможной общую сопоставимость, благодаря которой судья и законодатель, а также любой умеющий считать человек может самым точным образом измерить реальные последствия поступков и решений.

Идея обращения к деньгам как к расчету морали была не нова. Проблема уже была обозначена Мопертюи, хотя и не столь откровенно, в «Эссе о философии морали». В нем он количественно определял счастье как то, что остается, если из суммы добра вычтеть сумму всех зол. Счастливый или несчастливый момент вычисляем сам по себе как продукт некоторой длительности или интенсивности. Если же у нас нет этих данных, мы можем использовать некую порядковую величину, которая их заменит. В то же время у Мопертюи были сомнения в возможности такого расчета. Паскаль, вслед за Монтенем, тоже отмечал, что «принципы удовольствия изменчивы и нестабильны. В каждом человеке они разные, и в каждом настолько отличны, что не существует людей, столь же отличающихся друг от друга, как сам человек в разные периоды времени»²⁵. Можно ли сравнивать гетерогенное добро и зло, то физичес-

кое, то психическое, то интеллектуальное? Конечно, можно, на манер сенсуалистов или материалистов, свести их все к нашей телесной организации или же, как Мопертюи, к особой психической функции, способной приписывать им некую воображаемую ценность, и тогда уже сравнивать их. Но как можно подсчитать удовольствия и страдания, не предположив некоторый способ, средство, может быть, технический прием, позволяющий приписать прошлому опыту и ожиданиям будущего удовольствия некую величину, способную обеспечить возможность сравнения, несмотря на индивидуальные различия ощущений одних и других, скомбинировать численное выражение очень разных вещей? Именно это отметит Кант, комментируя «Эссе о философии морали» Мопертюи. Оценка суммы счастья человеческого существования, говорит он, — это «задача, которую человек не может решить, потому что только ощущения одной и той же природы можно складывать между собой, а в сложных жизненных ситуациях ощущения весьма различны, потому что эмоции тоже разнообразны»²⁶. На самом деле Кант сам находит решение несколькими страницами ниже, показывая, что есть только одно возможное решение задачи: прибегнуть к эквиваленту ощущений и денег. Так, он берет в качестве примера доход от имения в две тысячи талеров (предполагаемый эквивалент удовольствия в две тысячи талеров) и расход на его содержание в 450 талеров (то есть эквивалент неудовольствия в 450 талеров), что дает позитивный результат в 1550 талеров, то есть удовольствие, эквивалентное самой этой сумме.

«Денежное решение» проблемы всегда будет подразумеваться как основание экономического расчета, но редко будет рассматриваться как проблема. Некоторые экономисты, такие как Альфред Маршалл²⁷, тем не менее признавали необходимость обращения к денежному эквиваленту. Согласно Маршаллу, невозможно измерить душевные порывы, зато можно измерить их последствия. И экономическая наука имеет замечательное преимущество, потому что она может наблюдать проявление

фундаментального психологического закона, согласно которому предпочтение всегда отдается большему доходу, нежели меньшему, поскольку поступки, которые выражают надежды и желания, вполне измеримы той суммой денег, которая была затрачена и получена. Дело не в том (и Бентам на это указывал), что существует стремление к деньгам, а в том, что деньги позволяют найти общую меру гетерогенности и различия, косвенное сравнение всех объектов удовольствия и страдания, которые бы в противном случае были несопоставимы и глубоко чужды друг другу. Согласно Маршаллу, экономист только фиксирует ряд поступков в денежной форме, на основе которой он может определять «нормальное поведение». Теперь понятно, что экономисты не всегда были настолько слепы, как мы думаем, в отношении своих собственных демаршей или по отношению к своей зависимости от аксиоматики денежного исчисления.

Комбинирование обстоятельств

Такое использование денежных знаков, каким бы красноречивым оно ни было, ничего не говорит нам о способе расчетов и тех данных, которые следует учитывать, чтобы как можно точнее оценить ценность удовольствий и страданий, и путем сложения и вычитания прийти к ценностям счастья или несчастья того или иного поступка или решения. Бентам начал рассматривать удовольствия и страдания как элементарные единицы и первым заговорил об анализе данных подобного расчета. Во «Введении в принципы морали и законодательства» Бентам уточняет, что следует учитывать четыре параметра ощущения, то есть комбинировать их между собой, чтобы надлежащим образом оценить само ощущение: интенсивность, длительность, степень уверенности, близость или удаленность. Он еще уточняет, как нужно определять минимум или максимум каждого из них. Минимум интенсивности — это

самая слабая степень удовольствия, которую можно почувствовать в состоянии нечувствительности и которая таким образом определяется как единица. Минимум длительности удовольствия — самая малая доля длительности, которую можно различить, — это есть то, что в опыте обывденной жизни мы называем «моментом». Самая большая близость — это наличное присутствие ощущения в данный момент времени, начиная с которого уменьшается ценность ощущения. Максимум вероятности, то есть абсолютная уверенность, имеет место тогда, когда ощущение присутствует на самом деле. Степени близости и вероятности выражаются нисходящими дробями начиная с максимума наличного присутствия ощущения и абсолютной уверенности. Наконец, когда мы пытаемся оценить не только ощущение, но и весь комплекс чувственных эффектов некоего действия, закона, запрета, следует учитывать еще два элемента: плодотворность действия или решения, то есть возможность, что за этим последуют другие ощущения той же природы, что мы непосредственно испытали (так, он различает ощущения первого, второго порядка и так далее), и его чистоту, то есть возможность, что за этим поступком последуют ощущения противоположного типа, то есть ощущения, противоположные тем, что мы испытывали. В конце концов, раз речь идет не только об изолированном индивидууме, но и об обществе, следует умножать ценность ощущений на число задействованных индивидуумов. Предполагается, что комбинация этих данных должна нам дать по возможности точную оценку индивидуальных и коллективных последствий поступка. Напомним, что этот расчет основывается на «ожидании» («expectation»), то есть на надежде. Кроме некоторых исключительных случаев наличного присутствия ощущения и абсолютной уверенности, оценка ценности некоего ощущения остается сферой расчета возможностей, по крайней мере когда надо оценить будущие последствия какого-то поступка, а не подвести итог последствиям прошлого действия. Четыре основных «оценочных элемента» (интенсивность, длительность, уверен-

ность, близость) являются параметрами нашего ожидания. Бентам без колебаний принимает за модель этот расчет надежды, который присутствует, когда мы делаем какие-нибудь инвестиции: «Каковы движущие мотивы человека, который делает денежное вложение? Он ждет самых больших, уверенных и быстрых доходов. Предложите ему какую-нибудь рискованную спекуляцию или спекуляцию, ради которой надо будет вкладывать деньги на более длительный срок. Ценность такого ожидания мизерна, и он вложится в него, только если соблазнится еще большей прибылью»²⁸.

Расчет как самоконтроль

Теория Бентама известна именно из-за этого расчета или, точнее говоря, незаконченного проекта перехода к арифметике человеческого поведения, предвещающего маргиналистов. Но такой взгляд не совсем справедлив, поскольку Бентам был частью более общего и широкого процесса. Это значило бы пройти мимо исторического значения попытки Бентама описать природу власти. Было бы также ошибочным упрекать Бентама в непрактичном характере его расчета. Он знал и сам, что был утопичен, но считал, что эта утопичность необходима ради науки. Он, впрочем, и сам не ожидал, что этой процедуре (process) расчета будут строго следовать, и полагал, что ее нельзя рассматривать независимо от нравственных, юридических или законодательных суждений. Тем не менее не следует забывать, что «чем ближе к ним будет проводимая процедура [расчета], тем точнее будет ее характер»²⁹. Вместе с этим расчетом, как и с «Паноптиконом», Бентам обнажает перед нами контроль человеческого поведения на экономическом рынке, существующий параллельно с системой наблюдения основанных на системе администрирования государств Нового времени.

Отметим двойное использование этого контроля: он годится и для сферы морали и для законодательства. Дело в том, что

он одновременно является и принципом ограничения и правилом политического действия. На самом деле, если предположить, что с помощью такого расчета индивидуум способен довольно хорошо предвосхищать результат своего выбора, то государству следует поощрять этот автономный расчет, а в остальных случаях видеть в его недостатке индивидуальную слабость индивидуума. Особенность Бентама — а также Гельвеция и Беккариа, которые шли до него по этому же пути, — заключается в сочетании арифметики с выработкой законов, которые бы заботились о производстве счастья наибольшего числа людей. Законодатель, располагая таблицей эквивалентов преступлений и наказаний, а также инструментами подсчета ощущений, которыми, как предполагается, пользуется индивидуум, может отстаивать точность своих расчетов, способных привести его к таким решениям и законам, которые дадут наивысшее счастье наибольшему числу людей. Дюмон, переводчик и издатель Бентама во Франции, сравнивает его арифметику с установлением регулярной и унифицированной системы мер и весов. Надо найти общую меру, общий тариф последствий человеческих поступков, чтобы можно было установить законы и выносить суждения в соответствии с принципом пользы. Этот расчет принадлежит науке о движущих силах воли и поступков, науке, которая стоит на непосредственной службе законодателя. Дюмон подчеркивает, что, «поскольку задача законодателя — определять поведение граждан, ему следует знать все движущие механизмы воли, изучать простую и составную силу всех побудительных причин, уметь регулировать их, комбинировать, бороться с ними, поощрять или усмирять их по своему желанию. Это те рычаги воздействия, та власть, которой он пользуется для исполнения своих намерений»³⁰.

Эта политическая арифметика, применение которой проповедует Бентам, была призвана дать ответ на то, что на взгляд просвещенного общественного мнения эпохи представлялось скандальными вещами, которые необходимо было исправить: беспорядочность судебных решений, превышение полномо-

чий судебный корпус, проволочки судебных процедур и их стоимость и особенно поразительная диспропорция между преступлениями и наказаниями. Бентам входит в число тех мыслителей Просвещения, которые были возмущены беспорядочностью и жестокостью судов и теоретиков правосудия, из которых выбивается только Чезаре Беккариа. В «Трактате о преступлениях и наказаниях» (1764 год) он требует не наказания за малейшую провинность, а более пропорциональных преступлению санкций, более симметричных и прозрачных³¹. Бентам в этом отличается от него только радикальной систематизацией той формы рациональности, которая должна превалировать, выдвигая на первый план условия, элементы и способы расчета.

Таким образом, эта арифметика является прежде всего средством рационального применения власти. Задача Бентама — реформирование общественных институтов. Расчет счастья имеет своей целью избавиться от таких типов решения, которые не опираются на рациональные данные: традиция, «мудрость предков», симпатии и антипатии, жертвенный аскетизм. Словом, это — рычаг, который должен ускорить введение научного управления и освободить власть от всяких религиозных или метафизических оснований, чтобы оставалась только точная оценка последствий. Выработывая и придумывая такую машину индивидуального контроля во имя всеобщего счастья, Бентам стремится установить самую сильную и в то же время наименее дорогостоящую власть. Он стремится основать такой паноптикон, который будет обеспечивать невидимый контроль общественных институтов за индивидуумами и в то же время контроль за самой государственной администрацией со стороны населения.

С этой точки зрения Бентам не только создает фигуру расчетливого экономического человека, который становится центром принятия автономных решений, но и дает политической власти, всякого рода казенным домам и заведениям по предупреждению безнравственности (предназначенным для

детей, неимущих, преступников, больных) новую силу расчета последствий поступков каждого субъекта, возможность инвентаризации различных социальных слоев, возможность оценки производственных сил и их стоимости. Словом, он дает политической власти и общественным институтам универсальное вычислительное средство, с помощью которого эта огромная всеобщая бухгалтерия может пересчитать подданных, взвешивать их желания, поступки и выбор. В сущности, рациональная и эффективная политическая власть может существовать, только если предположить, что субъекты просчитывают свои поступки, она ограничена только массовым использованием людьми такого способа расчетов. Она должна только стремиться улучшать вычислительную способность субъектов, а также улучшаться сама, развивая свои собственные счетные и расчетные возможности.

Деонтология

Бентам систематизировал новую форму морали, образовав свою «деонтологию», то есть в этимологическом смысле этого слова — науку о том, что *должно* делать. Как это часто бывает у Бентама, этот неологизм дает название новой дисциплине, новому полю познания, которое еще не ощущается как такое. Изобретением этого термина Бентам подчеркивает, что мораль должна изменить и свое основание, и свою природу³². Идея, как можно догадаться, заключается в том, что мораль всегда тесно связана с личным интересом, что она характеризуется «гомогенностью личного интереса и долга»: «Всякий закон, заботящийся о счастье подданных, должен стремиться к тому, чтобы подданные были заинтересованы делать то, чего требует от них данный закон»³³. Всякое иное этическое основание, такое как добрый правитель, добродетель или честь, отбрасывается. «Задача деонтологии — научить человека управлять своими чувствами, чтобы эти чувства стояли на службе его

благополучия»³⁴. То есть надо разъяснять, как вести себя с другими, чтобы достичь наивысшего личного счастья и счастья всего общества.

Расчет понимается как нормативный базовый инструмент. Хороший расчет личных интересов — это условие нравственного поведения: «Задача просвещенного моралиста — показать, что безнравственный поступок — это плохой расчет личного интереса и что порочный человек просто неправильно оценивает удовольствия и страдания»³⁵. Эта задача состоит в том, чтобы, опираясь на прошлый опыт, помочь индивидууму оценить последствия его поступков, расширить перспективы непосредственного личного интереса, показав его связь с интересами других людей, увеличить временную протяженность оценки последствий некоего выбора: «Абстрактно говоря, все можно свести к одному, единственному вопросу: какую цену мы платим за предстоящее страдание, то есть за жертвоприношение будущего или настоящего удовольствия? Какое будущее удовольствие может дать нам надежду, что сегодняшнее страдание будет вознаграждено? Мораль должна избавиться от подобного типа анализа»³⁶. В общем, надо, чтобы индивидуум научился анализировать те условия, которые сделают его счастливее, потому что они нравственнее: «Интересам морали лучше всего может служить привычка сравнивать последствия наших поступков, тщательно взвешивать результаты страданий и удовольствий и глобально оценивать приобретения или потери человеческого счастья. Самый ловкий моралист будет тот, кто сделает лучший расчет, а самый добродетельный человек — тот, кто удачнее всех применит этот расчет к своему поведению»³⁷. Это предполагает, как уже подчеркивали до Бентама другие философы, что необходимо осознавать существующие между нашим собственным счастьем и счастьем других людей связи, а также что порой лучше отказаться от немедленного удовольствия во имя еще большего удовольствия в будущем. Деонтология Бентама по-новому формулирует то, что можно найти у Юма или Гельвеция: нравственно то,

что увеличивает общественное счастье, то есть то, что одобряется общественным мнением, то, на что оно смотрит положительно. Это «моральное одобрение» является и следствием и путеводной нитью принятия решений.

Гипотеза морального расчета предполагает, что индивидуум способен производить такой расчет, что каждый может оценить ценность удовольствий и страданий, произведя свой расчет: «Оценка удовольствий и страданий должна делаться тем, кто испытывает удовольствие или страдание»³⁸. Это также предполагает, что законодатель, со своей стороны, устанавливает такие институционные условия, которые позволяют индивидууму делать как можно более точный расчет своего личного интереса. Действительно, расчет последствий некоего поступка должен учитывать все возможные наказания. Чисто моральное одобрение со стороны другого человека входит в число тех «реакций», которые являются побудительными причинами к действию или к бездействию и которые индивидуум должен ассимилировать как данные своего расчета; сюда же нужно отнести физическое наказание, нравственное одобрение общественного мнения, затрагивающее наш собственный социальный образ, политическое наказание в случае нарушения закона, установленного судебной системой, а также «симпатическое одобрение» близких, семьи или круга друзей. Все эти санкции затрагивают сферу наших надежд и страхов. Эта новая мораль трансформирует удовольствие и страдание в надежду «на» или страхе «за», которые играют стимулирующую или сдерживающую роль, как шпоры и поводья лошади. От их правильной оценки будет зависеть эффективность действия: «Как только определена цель действия, не стоит терять ее из виду, надо все время думать только о том, какими средствами лучше всего ее можно достичь. Эти средства представлены стимулами, которые воздействуют на наше поведение. Они переводят наши поступки и их последствия в сферу надежд или страхов: то есть надежд, которые дают нам равновесие удовольствий, и страхов, предвосхищающих равновесие страда-

ний»³⁹. Но этими же надеждами и страхами можно манипулировать с помощью различных догм или принуждений. Ад и рай — это сильнейшие и наиопаснейшие метафоры. Вот почему так важна работа законодателя и деонтолога, которые должны выработать систему правил и определить наказания, их неизбежность, точность и оправдание с точки зрения пользы. Сила расчета — это прежде всего сила законодателя и деонтолога: как научить индивидуума расчету и на каких основаниях он мог бы производить расчеты, если законодатели и деонтологи не выработают для него эти основания: «Законодатель должен быть бесстрастен, как геометр. Он тоже решает задачи с помощью холодного расчета. Деонтолог — это математик, цифры которого — страдания и удовольствия. Он их складывает, вычитает, умножает и делит, и это — целая наука»⁴⁰.

Маркс, как мы уже говорили, видел в морали Бентама «мораль бакалейщика», чем на первый взгляд она действительно может показаться, если прочесть некоторые ее определения: «Все, что она должна сделать, — помешать скоропалительности принятия решений, неосторожности в выборе средств и риску остаться из-за этого внакладе. Она ничего не имеет против удовольствий, при условии что они не влекут за собой неоправданных страданий. Словом, она регулирует эгоизм и, словно активный и мудрый управляющий, администрирует прирост нашего счастья таким образом, чтобы мы извлекали из него как можно большую пользу»⁴¹.

Рациональность как форма нормативности

В трактате «Деонтология, или Наука о морали» Бентам встает на точку зрения «эгоизма» или, вернее, того, что он нейтрально именует индивидуальным самопредпочтением («self-preference»), и стремится найти способ регулировать его изнутри. Но не будем обманываться на его счет. В экономических теориях XVIII века всегда были неотделимы друг от друга

два элемента: индивидуальный расчет наивысшего счастья и стремление общества к наивысшему счастью наибольшего числа индивидуумов. Последняя цель не была при этом каким-то довеском к первой, некой «душой общества», которая навязывалась свыше; наоборот, она была логической конечной целью существования человека в обществе. Задачи законодателя и устанавливаемые управленческие нормы определялись физической и психической конституцией индивидуума. Расчет законодателя и расчет индивидуума коррелировали друг с другом, и всякая работа законодателя заключалась в том, чтобы каждый из этих расчетов учитывал расчет другого и чтобы они взаимно обуславливали друг друга. В конце XIX века некоторые экономисты и философы, провозглашавшие себя утилитаристами, хотели отделить гедонистический расчет от расчета утилитаристского, отделяя тем самым этику наивысшего счастья для наибольшего числа людей от чистой экономической теории, основанной на наивысшей индивидуальной пользе. Это различие становится явственнее с началом маржинализма. Вальрас, в этом отношении верный последователь Милля, стремился различать сферу производства, где применялся бы такой математический подход, и сферу распределения, которая была бы сферой этического выбора. Эджуорт, вслед за Седжвиком, четко различал экономический расчет и утилитаристскую этику. Первый «направлен на то, чтобы уравновесить систему гедонистических сил каждого человека, ориентированную на наивысшую индивидуальную пользу, тогда как утилитаристский расчет направлен на то, чтобы уравновесить систему, в которой каждый человек и все люди вместе стремятся к наивысшей универсальной пользе»⁴². Индивидуальный расчет становится тогда объектом экономической науки в рамках рыночной экономики. Больше не надо было размышлять об условиях наивысшего всеобщего счастья (эту задачу оставили политическим решениям), надо было просто определить условия сбалансированного состояния. Проблематика сместилась: из сферы нравственной и политической она перешла в сферу

механики, даже энергетике, это было необходимым условием того, чтобы экономика стала абсолютно научным знанием. Это как раз то, чего, опираясь на известный принцип Лагранжа, добивался Эджуорт: он говорил об «общественной механике» как о «механике небесной», поскольку и первая и вторая основываются на принципе наивысшего счастья, «наивысшей точке физических и нравственных наук»⁴³.

Это показывает преемственность между новой экономической наукой, которая в центр своей проблематики ставит человеческий расчет и классический утилитаризм, но также объясняет разрыв с другими, внешними или подчиненными задачи достижения наивысшего счастья сферами. Это привело не к устранению всякого нормативного элемента, но к появлению двух ветвей политической экономии и двух разных модальностей нормативной проблематики. Шумпетер считал, что экономика благополучия воскресила проблематику наивысшего счастья классических утилитаристов⁴⁴.

Чтобы можно было подходить с одной и той же формой ко всему комплексу человеческого поведения, нужно было избавиться от всего, что ограничивало экономическую сферу, включая те ограничения, которые были введены первыми экономическими неоклассиками. Джевонс утверждал, что многие понятия могут получить свое численное выражение и даже что это исходит из самого условия научности. Пользу, как и силу гравитации, можно измерить только по тем действиям, которые она порождает. Раз нельзя напрямую измерить количество человеческих чувств, можно измерить число эффектов, которые они производят. Ведь именно чувства толкают нас на покупку или продажу чего-то, на работу и потребление. Тем не менее Джевонс настаивал на разделении сферы чисто экономических потребностей, в которой не существует никаких нравственных критериев, и сферы, где этот критерий, чуждый экономическому расчету, мог и даже должен был оказывать свое влияние. Это показывает, что отделение логики наивысшего индивидуального устремления чистой теории от сферы

этики предполагало строгое деление на собственно экономическую сферу, в которой наивысшие устремления и максимизация были свободны от всяких принуждений, и сферу, где эту максимизацию следовало «регулировать» с помощью этических концепций, чуждых расчету удовольствия и страдания. Конечно, такой вывод напрашивался начиная с того момента, когда чистую экономику стали определять как сферу эгоистического расчета. Но цена этой спецификации объекта науки, связанной с зарождением профессии экономиста, оказалась высокой. Это значило, что надо было оставить в стороне все, что принадлежало нравственной и политической сфере, все, что в XVIII веке хотела вобрать в себя общая теория человеческого желания. Это значило поставить внутренний барьер, который мог значительно ограничить поле применения индивидуального расчета и предоставить больше свободы этическим и политическим нормам, определяемым внеэкономическим образом⁴⁵. В общем, отказавшись от индивидуального расчета моралиста и законодателя, надо было довольствоваться только некоторым числом потребностей. Это значило отказаться от некоторой части удовольствий и страданий, которая бы абсолютно не зависела от общественной нормы и политической воли. Джевонс формулирует это прямо противоположными бентамовской терминологии словами: «Расчет пользы стремится удовлетворить обычные человеческие потребности по самой низкой рабочей стоимости. Предполагается, что каждый рабочий, в отсутствие других побудительных мотивов, тратит свою энергию на накопление богатств. Высший [higher] расчет блага и нравственного зла необходим, чтобы показать, что рабочий в лучшем случае может использовать это богатство на благо других людей в той же мере, что и на свое. Но раз этот высший расчет не имеет никаких запретов, то, чтобы достичь наивысшего блага, не принимая в расчет нравственность, нам необходим низший [lower] расчет. Не существует никакого морального правила, запрещающего нам срывать две травинки вместо одной, если нам не удастся этого сделать при справедливом расходе труда»⁴⁶.

Наивысший расчет имеет тенденцию становиться формой «нормальной деятельности», как называет его Маршалл, и основой общественной рациональности. Современные американские неолибералы, например, против самоограничения экономики одними «обычными потребностями». Но они стоят на иных позициях, нежели классические утилитаристы. Они распространяют расчет маргинальной пользы на все виды общественных и политических ситуаций, утверждая, во-первых, что все общественные отношения можно редуцировать к рыночным ситуациям, а во-вторых, что достижение наивысшего общего удовлетворения является спонтанным результатом достижения наивысших индивидуальных удовлетворений. Американский экономист Гари Стэнли Беккер имел огромный успех, как академический, так и идеологический, когда предложил использовать инструменты анализа «материального поведения» («material behavior») для анализа «нематериального поведения» («non material behavior»), в частности типы поведения человека, связанные с семьей, образованием и преступлениями. Этот экономист, считающий себя продолжателем утилитаристской традиции, стремится тем самым модернизировать ее.

Экономическая деятельность заключается не только в производстве материальных, осязаемых благ, особенно это касается современных развитых стран. «Материализация» объекта экономики была всего лишь коротким историческим моментом, придавшим специфическую важность промышленности, которая добавилась к важности сельского хозяйства. А сегодняшняя «дематериализация» экономики ведет нас к применению экономического расчета в других сферах деятельности человека. Тем самым Беккер говорит о том, что уже присутствовало в экономической антропологии утилитаристов: всего человека можно рассматривать через призму экономического подхода, который как раз характеризуется своей способностью «включать в себя обширную гамму человеческого поведения»⁴⁷.

Эту универсальность «экономического подхода» Беккер обнаруживает у Бентама, который в начале «Введения в прин-

ципы морали и законодательства» утверждает, что расчет удовольствий и страданий применяется ко всему тому, что мы делаем, говорим или думаем. Но он также подчеркивает существенное различие между двумя подходами, напоминая, что Бентам больше ориентировался на реформу, нежели на объяснение человеческого поведения. На самом деле Беккер оставляет в стороне то, что являлось главным для классического утилитаризма: искусственное формирование личных интересов, обучение расчету, ориентировку на способность выбора с помощью тонкой и гибкой системы требований закона и морали. Ни на секунду не сомневаясь в универсальности индивидуальной рациональности, необходимой для достижения наивысшего блага, он делает вид, что мы дошли до той точки, когда больше не стоит задаваться вопросом о существующем расхождении между идеалом экономического человека и реальным индивидуумом. Все поведение человека, его жизненные выборы, образование, нравственность, благородство или бесчестность определяются некоей структурой стоимостей и относительных выгод, конечно, при условии, что его выбор свободен и что он координируется эксплицитным или имплицитным рынком. «Нормальное» человеческое поведение характеризуется рациональным выбором, стремящимся к достижению максимальной пользы на основе базовых предпочтений, которые не сильно меняются во времени. Горизонт сегодняшней либеральной экономической мысли значительно шире сферы чистого анализа «экономических проблем». Все человеческое поведение просчитывается количественным анализом выбора, каков бы он ни был. «Применяя разум к количественному выражению», как говорил Бентам, экономика вновь начинает претендовать на то, чтобы стать единственной наукой о человеке, но не потому, что экономическая деятельность в конце концов будет охватывать все виды человеческой деятельности, а потому, что эта деятельность, как предполагается, подчиняется той же логике, что и логика рациональной деятельности с целью достижения наивысшего блага.

Глава 8

Спонтанный порядок личных интересов

Крестьяне, моряки, солдаты, ремесленники и торговцы — вот настоящий оплот всякого общества.

Уильям Петти
«Политическая арифметика»

Экономическая рефлексия не стремится определить нравственную ценность предметов и желаний — вместо этической оценки она ищет здравого вознаграждения за затраченные усилия. Это этическое безразличие идет в ногу с утверждением эффективности свободного рынка и тем удовлетворением, которое он доставляет увеличением богатств. Но мы бы ошибались, если бы ограничились рефлексией политической экономии только этой аморальностью приобретений, этим «честным материализмом», о котором будет говорить Токвиль. Политическая экономия основывается на постулате о связи человека с основаниями общества, то есть идее, что общество основывается на экономической взаимозависимости индивидуумов. Нравственные добродетели, соблюдение приличий, доброжелательность, возможно, полезны, но они всего лишь украшение другой, более плотной реальности. Истинная посылка экономической науки состоит в том, что человеческие интересы образуют самодостаточную систему. Эта система покоится на «радикальной имманентности» самих социальных связей. Огюст Конт и Эмиль Дюркгейм

показали, что самая важная идея экономистов, с которой навсегда останется связано имя Адама Смита, заключается в том, что социальная реальность полностью подчинена «взаимозависимости индивидуальных интересов». Для основателей социологии это значило отдать должное своим предшественникам экономистам в том, что касается понимания общества как «системы», которая держится на функциональных связях. Но эта взаимозависимость интересов не является результатом таинственного Провидения — даже если некоторые экономисты действительно предпочли увидеть причину этой взаимозависимости в божественном разуме, а не в страждущей природе человека. Дело не в том, что у человека есть определенные раз и навсегда ограниченные потребности, и не в том, что заботу о различении хороших желаний от плохих можно отнести на счет трансцендентности. Дело в том, что, согласно этой несложной идее, люди связаны друг с другом только конституирующим их отсутствием, только желанием удовлетворения своих потребностей, которое сближает их друг с другом. Выше мы видели, что Мандевиль в этом отношении оказался удачным провокатором, но он был только одним из многих, кто стал понимать эту систему личных интересов как «структуру общества». Политическая экономия не смогла бы стать автономной наукой, если бы из такого незначительного принципа, из этого первичного постулата сделала основание своей независимости, увеличивая тем самым обособленность экономической деятельности от комплекса социальных взаимоотношений. Как наука об обществе она зарождается из идеи, что из этих перекрестных желаний, удовлетворяемых обменом необязательных для производителя избытков, зарождается целая гармоничная система, которая может обходиться без взаимодействия с политическими властями, религиозными или нравственными институтами, конечно, при условии, что испытываемые желания и преследование личных интересов подчиняются рациональному и ограниченному законом индивидуальному расчету. Чтобы люди могли прийти между собой

«согласию о том, что нужно обменивать и на каком основании это делать, необходимо, чтобы им не мешала никакая другая сила или обусловленность, кроме человеческого желания, направленного на объекты личного удовлетворения. Ведь если бы надо было сказать, какое желание было хорошим, а какое плохим, какая цена была справедливой, а какая нет, эта гармоничная спонтанность, которую хотели видеть в обмене, была бы нарушена. В общем, новшество политической экономии заключается в том, что отсутствие объекта желания и человеческой потребности она превращает в принцип социальной структуры как порядка взаимообменов. Тогда понятна нерушимая связь между нравственным нейтралитетом экономических категорий и принципом взаимозависимости личных интересов. Одно не существует без другого. Этот расширенный взгляд на торговые отношения и современное управление снимает вопрос о нравственной и религиозной трансцендентности в человеческих отношениях. Общество личных интересов и потребностей не нуждается в религиозном, нравственном или политическом авторитете, который бы хотел обратить в свою пользу это конституирующее отсутствие и попытаться восполнить его необходимыми благами.

Конституирующее отсутствие и Провидение

Часто утверждалось, что в основе либерализма лежит почти религиозная идея «теологии Провидения», которую, впрочем, иногда связывают с именем Адама Смита¹. Социальная организация, которая вытекает из свободного развертывания человеческих инстинктов, была бы тогда проявлением божественной воли. На самом деле такой теологический анализ встречается тут и там. Якоб Вандерлинт, задолго до Смита, уже говорил об «этих путях Провидения, которое дано нам в природе вещей ради благополучия и счастья человечества»². Мы уже видели, что многие, в том числе янсенисты, утверждали, что на земле

возможен порядок желания и что он даже мог бы «подражать порядку милосердия». Эта планетарная взаимозависимость потребностей и труда, удовольствий и страданий уже была тесно связана с идеей о конституирующем отсутствии, которая свойственна нашей греховной природе, составляющей все ничтожество человека. Николь со свойственной ему силой подчеркивал это, деланно восхищаясь благодеяниями человека; ведь парижский буржуа, имеющий четыре тысячи ливров дохода, никогда не мог бы иметь в своем распоряжении столько материальных благ, если бы не существовало торговли между странами, то есть между различными государствами одного и того же человеческого общества. Это уже означало констатировать взаимодействие ремесел и транспортного сообщения, которое установилось между разными частями света. В своем тщеславии люди даже не замечают всего того, чем они обязаны этим бесчисленным работникам, которые оказывают им свои услуги. Тем не менее, задается вопросом Николь, сколько же слуг, солдат, посыльных, кораблей и ремесленников необходимо господину или королю, чтобы в одиночестве располагать всеми этими благами? «Поскольку все искусства связаны между собой и нуждаются друг в друге, может оказаться, что ему будут нужны они все; и ему будет недостаточно иметь их в своем распоряжении только для себя одного; они будут нужны всем его офицерам и всем тем, кто работает на него, и так до бесконечности. У простого буржуа все это есть, и он получает это спокойно, без суеты и труда»³. Эта взаимозависимость такова, что буржуа со своими деньгами «может воистину сказать, что на него работают миллионы людей в королевстве. В число своих офицеров он может включить всех ремесленников Франции и даже тех, кто трудится в соседних государствах, поскольку все они готовы оказать ему услугу, ему стоит лишь попросить их об этом, сопроводив просьбу соответствующим вознаграждением, представляющим собой куда меньшую сумму, чем жалованье офицера»⁴. И он получает это удовлетворение без малейшего затруднения со стороны знати

или короля, которые вынуждены содержать людей у себя на службе: «Кто может в достаточной мере оценить эти преимущества, которые таким образом уравнивают положение частных лиц с положением короля и которые, освобождая их от забот о больших состояниях, дают им все возможные удобства?»⁵

Естественный порядок

Конечно, не у всех философов можно наблюдать религиозную или нравственную проблематику янсенистов. Многие из них скорее будут упоминать о воздействии природы и Провидения на эту взаимодополняемость труда, потребностей и продукции, в которой невозможно увидеть следы религиозного духа. Вслед за Петти Буагильбер объясняет, что существует необходимый порядок (*police*), который может установить только природа и никакая другая власть⁶. В «Сочинении о природе богатств», сравнивая общество с мастерской на «две сотни ремесел, составляющих совершенство самых цивилизованных и самых одаренных от природы государств»⁷, он показывает, что вся общественная реальность заключена в представлении о системе взаимозависимости человеческой деятельности: «Все ремесла, какие бы ни существовали в стране, работают друг на друга и друг друга взаимно поддерживают не только в том, что касается потребностей в инструментах, но и в том, что касается их собственного существования». И Буагильбер упоминает Провидение, которое без конца подталкивает ремесла к взаимному товарообмену, что способствует общему изобилию, а также постоянному соперничеству, которое вынуждает совершенствовать свое искусство⁸. Идея, если не образ, «невидимой руки», с которой тесно связано имя Смита, возникает, таким образом, довольно рано: «Денно и ночью все поддерживают это богатство своим личным интересом и вместе с этим создают, хотя и меньше всего об этом думают, общее благо, от которого, несмотря на то что оно у них есть, они всегда должны

ждать своей личной выгоды». Так как обмен может существовать, только если он выгоден обоим менялам, хотя каждый надеется, что выгода коснется только его самого, в обществе устанавливается равновесие: «Таким образом, одна природа, или Провидение, может указать нам справедливый путь, лишь бы только ничто другое в это не вмешивалось, и вот как оно это делает. Сначала оно устанавливает равную необходимость продавать и покупать всякого рода товары, поскольку стремление к личной выгоде является душой всякого рынка, идет ли речь о продавце или покупателе; именно благодаря этому равновесию или балансу и те и другие в равной мере вынуждены слушать голос разума и подчиняться ему»⁹.

Эта идея гармонии между индивидуумами и народами, кажется, еще старше. Она возникает еще в 1662 году у голландца Питера де ла Курта, имя которого мы уже упоминали выше. Он показывал взаимозависимость интересов различных видов деятельности и важность этой связи интересов для могущества королевства. В Англии в конце XVII века Дадли Норт и Грегори Кинг будут выдвигать ту же идею, чтобы защитить свободу торговли. Если верно, что эта «естественная» солидарность интересов часто отсылает нас к Провидению, которое сумело гармонично распределить таланты и труд между дополняющими друг друга индивидуумами, то нужно также понять ту «скандальную» пропорцию, к которой приводит эта солидарность: спонтанный порядок, который рождается из экономического взаимодействия, никем не устанавливался, это плод действующих причин, увидеть которые может только наука. Идея Провидения имеет функцию метафоры: нужно принять естественные законы социального мира, как мы принимаем существование божественных решений.

На самом деле у авторов XVII и XVIII веков происходит почти незаметный переход от Провидения к имманентности. Человек становится социальным и нравственным, живя рядом с другими: он дисциплинирует себя, воспитывает себя и самой этой социальной практикой вступает во взаимоотношения

интересов и чувств. Бог, дав человеку атрибуты социального существа, значительно ограничил ту роль, которую он может играть в отношении других своих творений. Природа человека, без учета всякого рода интенциональности и при условии, что ей не мешают функционировать самой по себе, достаточно для установления экономических отношений. Именно этим открытием, положившим начало социальной науке, будут больше всего восхищаться классические социологи: экономические отношения порождают некоторый порядок и общественное благо, к которому не стремились ни отдельные индивидуумы, ни полис в целом, а еще меньше — толкователи божественной воли. Экономический порядок — это объективный результат, а не плод индивидуального решения или политической воли. Вовсе не предустановленная конечная цель задает обществу определенное направление развития, а действительные причины, заставляющие его двигаться в этом направлении. Понять — это значит исходить из наблюдений за поведением человека, следуя «экспериментальному методу», который Юм проповедовал как универсальный метод анализа человеческих явлений.

Революция Адама Смита

Часто говорят, что Смит сделал самую важную работу, отделив экономическую деятельность от ее традиционной зависимости от закона и предписаний нравственности. Вопреки такой ретроспекции, которая близка к мифу, скажем, что Смит был достаточно далек от того, чтобы в одиночку найти все необходимые предпосылки для своей теории. Не он описал общество как «огромную мастерскую». Не он выдумал анализ результатов распределения труда на мануфактуре по производству булавок: этот пример взят им из «Энциклопедии» Дидро и д'Аламбера. А идея о том, что производство развивается, когда имеет место разделение труда, уже стала общим местом у шот-

ландских философов. Его предшественник на кафедре нравственной философии в Университете Глазго, Фрэнсис Хатчесон, также подчеркивал это до Смита: «Результат труда большого количества людей, например двадцати человек, добывающих для таких же, как они, то, в чем те нуждаются, намного возрастает, если каждому отводится определенный вид работы; а если бы эти двадцать человек были вынуждены каждый в свою очередь заниматься различными видами необходимых для их существования работ, не будучи к тому достаточно приспособленными, результат бы был удручающим»¹⁰. Адам Фергюсон тоже значительную часть своего «Опыта истории гражданского общества» отводит для того, чтобы показать, что «прогресс торговли является результатом постоянного дробления механических наук»¹¹.

Тем не менее то, что со всем этим материалом делает Смит, носит достаточно новаторский, даже можно сказать — революционный характер, если рассматривать Смита как «основателя» некоей традиции. Теоретические результаты «Богатства народов» говорят сами за себя. Но в чем заключается «революция Смита»? Она радикальным образом избавляет нас от всяких нравственных или юридических предпосылок при анализе социальных и экономических отношений и заменяет эти предпосылки практическим принципом, который можно увидеть, наблюдая за нравственным субъектом, как это делает Смит в «Теории нравственных чувств», или за экономическим субъектом, как он это делает в «Богатстве народов»¹². В одном случае это будет принцип симпатии как способность разделять чувства другого человека, в другом — принцип личного интереса как способность удовлетворять свои потребности и желания. Оба принципа в равной мере позволяют полностью устранить всякое предсуществование нормативной точки зрения, всякую находящуюся над нами трансцендентность, которая навязывала бы нам свой закон и диктовала свои заповеди индивидууму. Смит обезглавливает социальный порядок, устраняя трансцендентность. И в этом заключается движущая сила его исторического успеха.

Смит символизирует собой систематический и решительный разрыв со старыми концепциями, которые видели в воплощающих социальный порядок властях тех, кто предписывал каждому члену общества определенные правила поведения и соответствующие функции. Это — модель греческого полиса, изменившаяся благодаря двум этим принципам, которые делают из морального и экономического субъекта единственный источник справедливости в тех отношениях, которые люди одного общества поддерживают друг с другом. Именно это воздействие индивидуумов друг на друга, и только оно, что мы уже видели у Юма, позволяет понять, как завязываются человеческие отношения, каковы их последствия и каковы должны быть их правила. Божественное откровение и заповеди больше не в чести. Теперь только практика отношений и страстей человека, его личные интересы и потребности обуславливают желаемую ориентацию человеческой деятельности. Норма не сходит с небес, она больше не зависит от духовенства, она становится чем-то вроде схемы, которую выстраивает индивидуум в ходе своей деятельности, сталкиваясь с другими индивидуумами. Человек Смита — это полная противоположность монады, у которой нет ни окон, ни дверей. Он является частью сети отношений, порождающих требующие объяснения результаты. Но как эти отношения между индивидуумами могут производить некий жизнеспособный и даже завидный социальный порядок?

Действительные причины

И в философии и в морали Смит выкристаллизовывает этот разрыв с европейской политико-юридической традицией, ключевое определение которой дал двадцатью двумя веками ранее Аристотель: «Целое обязательно предшествует частям». Это утверждение само по себе являлось ответом на вопрос о том, как нужно жить и в чем заключается назначение челове-

ка: оно подразумевало, что норма человеческого поведения уже дана в предшествующем порядке. Это означало, что ценность поступков можно оценить только по отношению к полису, стремившемуся к естественной цели — благу. Но осознавать эти действия и судить о них в данных условиях — это разные вещи, поскольку в принципе то, что объясняло поступок, было не чем иным, как побудительной причиной, которая к нему привела, то есть побудительной причиной того, почему и ради чего существует человек, то есть полиса. Раз существование в полисе для человека естественно, значит, есть только одна-единственная причина, которая действительно имеет значение, — это конечная причина, неотделимая от определения суверенного блага.

В свою очередь, Смит учитывает в человеческих поступках только те последствия, которые можно увидеть. В этом и заключается весь принцип «невидимой руки», который мы обнаруживаем как в «Теории нравственных чувств», так и в «Богатстве народов». Везде одна и та же схема, один и тот же прием. Смит отталкивается от представления об индивидууме, от того, благодаря чему он является индивидуалистом. На самом деле и симпатия в области морали, и обмен в экономике являются естественными характеристиками «взаимоотношений индивидуумов». Идет ли речь о симпатии или заинтересованном отношении, Смит остается в сфере рационального. В этом его сходство с шотландскими философами: социальная природа человека — это разделяемый всеми постулат, даже если различные авторы по-разному его понимают¹³. Смит хочет понять, как зарождается некоторый тип человеческих отношений, производящий добро и зло, удовольствия и страдания, а также понять, как это связано с симпатией или личными интересами. Он отказывается от старой идеи о добрых намерениях, которая заслуживает внимания только в свете божественной благоклонности. В человеческой же жизни имеют ценность только нравственные суждения о единичных поступках и их последствиях. Так, в «Теории нравственных чувств» Смит вы-

двигает идею о том, что человек «должен признать, что добрые намерения, если за ними не следует поступков, не заслуживают аплодисментов и вряд ли вызовут высокое одобрение»¹⁴. Не «скрытые добродетели» имеют ценность, а наши поступки и их последствия. Доброе намерение без поступка — ничто, но хороший поступок без доброго намерения в нравственном отношении может только приветствоваться.

Смит во всем обвиняет финалистскую теологию и даже саму природу, которая до сих пор мешала объяснить человеческие, нравственные или экономические феномены через действительные причины. Смит избавляется от последних остатков финализма, этого пережитка богооправдания, то есть от дуализма практики и морали. Ни Юму, ни Мандевиллю не удалось вывести из описания страстей и их динамики объективные причины морали. Смит пересматривает заявленную Мандвилем программу по обоснованию индивидуальных поступков «действительными причинами», чтобы показать, что только их рассмотрение позволяет обойтись без старого финализма. Используя в качестве устойчивых критериев только причины и следствия, нужно избавиться от противоречий между «плохими страстями», которые являются таковыми в силу своих намерений, и хорошими результатами, которые они порождают и которые мы можем наблюдать.

Невидимая рука и имманентность

Именно в рамках имманентности можно понять роль «невидимой руки». Заслуга Смита как раз и заключается в этой идее, хотя надо еще проанализировать порождаемые ею смыслы и значения.

Нехватка, конституирующее отсутствие — явления врожденные, как рациональный и реляционный характер индивидуума. Он обуславливает «некоторую склонность индивидуума менять, выменивать и обменивать одно на другое»¹⁵. Именно

потребность в других людях толкает нас на обмен, и если взамен предлагается некое благо, то это происходит потому, что эта потребность взаимна: «Человек почти постоянно нуждается в помощи своих собратьев, но эта помощь берет начало не в благосклонности людей. У человека будет больше шансов получить помощь, если он сможет заинтересовать самолюбие своих собратьев и показать, что им будет выгодно сделать то, чего он требует от них. Вот что предлагается на рынке другому человеку. Дай то, что мне нужно, и у тебя будет то, что нужно тебе, — вот смысл каждого предложения такого рода; и именно таким образом мы обоюдно получаем большинство добрых услуг, в которых нуждаемся. Не благосклонность мясника, пивовара или булочника дает нам обед, но их забота о своем собственном интересе. Мы обращаемся не к их человечности, а к их самолюбию и никогда не говорим с ними о наших собственных потребностях, но только об их выгодах»¹⁶. Эти достаточно известные слова Смита обуславливают «склонность» к обмену как точку отсчета развития «полезного различия» между людьми, степень которого пропорциональна широте рынка. Стремясь к собственному интересу, мы, сами того не замечая, преследуем интересы других людей, всех без исключения, поскольку доставляем им то благо, которого им не хватает. Вот движущая сила «невидимой руки», с помощью которой поиски личной выгоды способствуют общественному благополучию.

Идея «невидимой руки» — это центральная идея «Богатства народов», но само это выражение встречается в ней редко. Так, сначала оно обнаруживается в «Теории нравственных чувств», где речь идет о разделении необходимых для счастья материальных благ, поскольку богатых ведет «невидимая рука», когда они распределяют вознаграждения бедным, что позволяет им удовлетворять свои потребности, словно земля поделена поровну между всеми¹⁷. Затем это выражение можно встретить в «Богатстве народов», когда встает вопрос о том, нужно ли позволить капиталисту использовать свой капитал на то, что он

посчитает нужным, и выигрывает ли от этого общество. Смит прибегает к различным аргументам, чтобы показать, что «каждый индивидуум постоянно старается найти самое выгодное использование всего своего капитала. Конечно, прежде всего он стремится к собственной выгоде, а не к выгоде общества. Но рассмотрение его собственной выгоды естественно и даже необходимым образом ведет его к выбору самого выгодного использования средств». И далее Смит утверждает, что если капиталист предпочитает промышленность своей страны промышленности другой страны, то это потому, что он стремится и к своей выгоде и к безопасности и что «в этом случае, как и во многих других, *невидимая рука* ведет его к той цели, которая не входила в его первоначальные намерения». И добавляет, что предпочтительно, чтобы общественный интерес не был той целью, к которой бы все непосредственно стремились, потому что, «преследуя свой интерес, капиталист часто преследует и интерес общества гораздо эффективнее, нежели бы он к нему действительно стремился». Это очень важное замечание, и в нем можно узнать то, о чем мы упоминали выше — умеренный вариант провокации Мандевиля. Мандевиль вполне мог бы написать следующие строки: «Я видел не много добра, сделанного теми, кто стремился торговать ради общественного блага. Это не типичная для торговца точка зрения, и нужно не много, чтобы их разубедить в этом»¹⁸. «Невидимая рука» не означает, что где-то существует некая тайная, наделенная могуществом и разумом сила, способная в каждое мгновение приводить в гармонию разнообразные интересы. Это означает, что точка зрения субъекта экономической деятельности не может быть целостной, что она и не должна стремиться быть таковой, потому что субъект экономики, если он сам не обманывается, лучше знает свои собственные интересы, чем законодатель. Таким образом, мы приходим к идее, что чем меньше мы сознательно стремимся к общественному интересу, тем лучше мы его удовлетворяем. Игнорирование результата — это почти гарантия его реализации. Иными словами, не

только невозможно познать конечные цели общества, но и опасно пытаться их преследовать. Нужно подчиниться ближайшим индивидуальным целям, потому что само их сцепление приводит к тому, что Галеви называл «естественной гармонией личных интересов».

Было бы ошибкой видеть в «невидимой руке» скрытое возвращение к религиозной трансцендентности. Она может еще играть какую-то роль у физиократических последователей Мальбранша, но не у Смита. Экономический субъект далек от «очевидности» совершенно прозрачных законов, которым надо следовать, он может действовать только в темноте, на ощупь. Именно действуя вслепую, преследуя свои самые непосредственные личные интересы и благодаря координации взаимодействий на экономическом рынке, он реализует благоприятные для общества цели¹⁹.

Молчание Бога

Если у Смита Провидение и присутствует как метафора, оно не играет важной роли в экономическом смысле. Достаточно было снабдить человека склонностью к обмену и, что еще важнее, сделать из него говорящее существо, чтобы взаимообмен обеспечивал человеку наивысшее процветание. Раз Бог, которого в «Теории нравственных чувств» Смит называет «Управляющим» или «Главой универсума»²⁰, вложил в каждого из нас инстинкты, которые подталкивают нас к нашему индивидуальному счастью, значит, именно на основе этих инстинктов формируется общественное счастье. И задача науки как раз понять эти пути Господни²¹.

Некоторые комментаторы видели противоречие между «Теорией нравственных чувств» и «Богатством народов» как раз в степени присутствия в них финализма. По Якобу Винеру в «Теории нравственных чувств» именно врожденные склонности, вложенные в сердце человека этим Управляющим природы,

ведут к счастью весь человеческий род. А значит, есть еще место для финализма, которого уже нет в «Богатстве народов»²². Конечно, читая «Теорию нравственных чувств», можно обнаружить множественные следы финализма, особенно когда Смит объясняет ту или иную страсть или чувство «намерением природы». Но в «Теории нравственных чувств», как и в «Богатстве народов», не ясное сознание и не сила разума, которые вложил в нас Бог, заставляют нас обнаруживать те конечные цели, которые мы преследуем в каждом нашем поступке. На самом деле, по некоторой хитрости природы мы преследуем только непосредственные цели, повинувшись при этом своим инстинктам и склонностям, и именно потому, что мы им следуем, мы осуществляем конечные цели, намеченные создателем природы. Мы хотим располагать «средствами» этих конечных общественных целей, потому что они суть цели нашего собственного индивидуального удовлетворения. В одном важном примечании к «Теории нравственных чувств» Смит пишет по поводу общественных целей, к которым мы, возможно, стремимся, но которые мы не преследуем, следующее: «Природа ведет нас к большей части конечных целей с помощью первоначальных и непосредственных инстинктов. Голод, жажда, связывающая оба пола страсть, любовь к удовольствию и страх перед страданием — все это подталкивает нас к установлению средств достижения этих целей ради них самих, не принимая во внимание устремление этих средств к благоприятным конечным целям, которые великий Господин природы пожелал воплотить через них»²³. У шотландских философов это было расхожей идеей, которая здесь четко выражена. Нет больше спора о предполагаемом противоречии между «Теорией нравственных чувств» и «Богатством народов». Везде перед нами одна и та же логика. Необходимая темнота обволакивает конечные цели. Мы едим не для того, чтобы поддерживать жизнь рода, и совокупаемся не для того, чтобы воспроизводить самих себя во времени. Мы действуем, чтобы удовлетворить индивидуальные потребности, которые также являются средством, служащим конеч-

ным целям. Мы продвигаемся постепенно. Адам Фергюсон тоже говорит, что было бы бесполезно рассказывать о счастье кому-то, для кого оно недостижимо²⁴. Индивидуум, существо интереса и соотносённость с окружающим, является тем не менее слепой игрушкой огромного механизма, который он же и приводит в движение своими интимными и частными страстями. Перечитывая начало второй главы книги первой «Богатства народов», можно найти ту же идею, что была высказана Смитом в 1759 году: «Разделение труда, несущее столько преимуществ, вовсе не является следствием человеческой мудрости, которая предполагает и предусматривает общее благополучие. Это — необходимое следствие, пусть неспешно и постепенно развивающееся, некоторой склонности человеческой природы, вовсе не преследующей столь полезной цели: это просто склонность человека менять, выменивать и обменивать одно на другое»²⁵.

Главное отличие между этими работами Смита заключается в том, что в «Теории нравственных чувств» человек не сводится к интересу. Благодарные, любовь, благодарность, дружба, уважение омыают социальные отношения выгодными нравственными и аффективными качествами. Благодаря этому общество «процветает и живет счастливо»²⁶. Доброжелательные чувства не являются для общества необходимым условием: «Даже если необходимое содействие друг другу предлагается не в силу благородных и незаинтересованных побуждений, даже если не существует взаимной любви и расположения между различными членами общества, это не значит, что такое общество, менее счастливое и не столь приятное, непременно будет разлагаться. Общество существует благодаря различным людям, как оно существует между различными торговцами, потому что они полезны друг другу, а не потому, что они испытывают взаимную любовь и привязанность. И хотя человек, который является членом общества, не связан с ним никакими обязанностями и никакой благодарностью по отношению к другому человеку, общество все же продолжает существовать

благодаря взаимному обмену услугами в полном согласии с установленными ценностями»²⁷ Если благодушие не является абсолютно необходимым, то справедливость как раз нужна, потому что общество не может существовать среди тех, кто всегда готов совершить плохой поступок «Благодушие — это орнамент, который украшает здание, но не является его основанием, а значит, оно желательно, но не обязательно. Справедливость же — это главная опора, поддерживающая всю конструкцию»²⁸.

Но этот необходимый для общества принцип справедливости не соблюдался бы, если бы природа не дала человеческому сердцу сознания и страха перед заслуженным наказанием, когда он нарушает справедливые законы. Мы одобряем наказание потому, что был задет частный интерес нашего ближнего. Не стоит в этом опять же видеть ясное сознание принципов справедливости. Мы чувствуем его необходимость в опыте пережитых злодеяний и наказаний. Смит указывает, что тут опять же необходимо различать действительные причины и причины конечные. «Часовой механизм великолепно отлажен для одной-единственной конечной цели — показывать время. Все его движения самым искусным образом способствуют только этой задаче. Если бы у этого механизма было желание или намерение достичь выполнения данной задачи, он бы все равно не смог это сделать лучше. Тем не менее мы никогда не приписываем такое желание или намерение часовому механизму, но — часовщику и знаем, что этот механизм приводится в движение пружиной, которая, как и он сам, не предусматривает тех результатов, которые она производит»²⁹ Именно такая путаница постоянно происходит в отношении вещей, связанных с интеллектом, добавляет Смит.

Общество торговцев

Тем не менее общество торговцев зарождается не «естественным образом» и не согласно очевидному ходу вещей.

Наоборот, Смит указывает на тот факт, что именно человеческие институты изменили «естественный ход вещей». Капитализм возникает как раз из обратного порядка, противоречащего естественному ходу вещей³⁰. А значит, нужно объяснить, почему экономический обмен представляет собой устойчивую и длительную связь, почему взаимозависимость личных интересов становится еще теснее. Экономические связи крепки, потому что все, кто в них участвует, обретают в этом свои преимущества, при условии что гарантируется свобода торговли. С одной стороны, обмен — это игра с позитивным исходом: обогащение других — это условие моего собственного обогащения. С другой стороны, обмен заключает в себе движущую силу своего безграничного развития. Существует спираль богатства, которая также есть спираль зависимости от рынка, потому что благо каждого человека все сильнее зависит от блага другого человека. Взаимозависимость интересов и преумножение богатства — это неотделимые друг от друга явления. Общественное равновесие и преумножение материальных благ, социальные связи и производительность теснейшим образом связаны.

Развитие рыночного общества в этом смысле, сильно напоминает шестереночный механизм. Зависимость между экономическими субъектами только растет, тем более что процветание индексируется согласно степени этой зависимости каждого из нас. «Добрые взаимные услуги», если воспользоваться этим почти цитцероновским выражением Смита, происходят не столько от благодушия, сколько от личного интереса: «Благодаря договорам, меновой торговле и покупкам мы получаем от другого большую часть добрых взаимных услуг, в которых нуждаемся»³¹. На исходе длительного исторического периода, когда рынки разрослись и повсюду установилось разделение труда, человек потерял всякую способность к самодостаточности. В этом смысле он стал совершенно социальным и экономическим субъектом, то есть зависимым от других людей. Все мы служим другим людям, потому что они тоже служат нам.

Так, утверждает Смит, «городские и деревенские жители являются слугами друг для друга»³². Само общество стало абсолютно торговым: «Как только установилось разделение труда, осталась лишь незначительная часть потребностей человека, которую можно удовлетворить результатами его собственного труда. Человек удовлетворяет большую часть своих потребностей, обменивая излишки собственного труда, превышающие его нужды потребления, на результаты труда других людей, согласно тому, в чем он нуждается. *Таким образом, каждый человек живет обменом или становится в некоторой степени торговцем, а само общество становится чисто торговым* [курсив наш. — К.Л.]»³³. Все происходит так, словно самодостаточность переходит от индивидуума к этой огромной социальной системе обменов, широта которых ограничена пределами нашего универсума.

Ограничение управления

Если общества представляют собой самодостаточную систему, какова же тогда роль управления? Главное следствие идеи, согласно которой существует спонтанный порядок экономических обменов, заключается в *несущественном* характере политики в отношении образования и поддержания социальных связей. Это не значит, что правительству нечего делать, это значит, что сущность общества не зависит от политиков. Зато в плане практических задач и эффективности целей Смит вовсе не стремится к полному государственному квиетизму. Сама политическая экономия остается для него «наукой законодателя», цель которого — обогащение суверена и его народа³⁴.

По Смиуту, у государства есть три обязанности в этой «очевидной и простой системе естественной свободы», в которой «всякий человек, если он не нарушает законы справедливости, может совершенно свободно преследовать свои собственные интересы и конкурировать как своими мануфактурами, так и

своими капиталами с капиталами и мануфактурами другого человека или сословия». Вот эти три обязанности: «Обязанность, во-первых, защищать общество от насилия и вторжения других независимых обществ; во-вторых, обязанность защищать, насколько возможно, каждого члена общества от несправедливости или угнетения другого члена общества или обязанность установить строгую администрацию по надзору за справедливостью; и, в-третьих, обязанность учреждать и поддерживать некоторые виды труда и общественных институтов, которые не могут происходить из личного интереса индивидуума или из интереса нескольких индивидуумов, потому что полученная прибыль никогда не сможет покрыть расходы этого индивидуума или группы, хотя зачастую она может покрывать расходы крупной корпорации»³⁵.

Деятельность законодателя — это условие общественного процветания: «Редко бывает, что торговля и мануфактуры могут длительное время процветать в государстве, которое не обладает регулярной судебной системой и где люди не чувствуют себя уверенными в обладании своим благом, где добропорядочность контрактов не подкрепляется законом, а государственная власть не принуждает к выплате долгов тех, кто способен их оплатить»³⁶. Книги IV и V «Богатства народов» полны рекомендаций и всякого рода исключений, открывающих дорогу активному управлению при общем невмешательстве в чужие дела (*laissez-faire*)³⁷ Неизбежная роль государства в образовании и, в частности, в его финансировании достаточно известна.

Такое вмешательство желательно, нужно только умеренно им пользоваться, пропорционально получаемому от него положительному результату. Таков результат постулата о личном интересе: раз экономический субъект должен следовать своему интересу, чтобы наилучшим образом влиять на развитие торгового общества, никакая высшая сущность не имеет большего значения, чем он сам и, в частности, политическая власть. Правительство даже может нанести большой вред, в том чис-

ле себе самому, если будет превышать свои строго ограниченные полномочия. Адам Фергюсон утверждал это еще до Смита: «Всякий раз, когда администрация превышает свои полномочия, она только нарушает нормальный ход вещей и увеличивает количество жалоб»³⁸. Лучше, чтобы государство не вмешивалось, и даже предпочтительно, чтобы оно не заявляло о своем намерении вмешиваться, потому что в этой сфере человеческие знания никогда не смогут подняться на необходимую высоту. Предоставляя индивидууму свободу, суверен, как говорит Смит, «совершенно освобожден от исполнения долга, который всегда будет приводить его только к невообразимому разочарованию, ведь для надлежащего исполнения этого долга никогда не хватит никакой человеческой мудрости или знаний: долг по надзору за промышленностью частных лиц, чтобы ориентировать ее на оптимальное служение общественным интересам»³⁹.

На самом деле именно внутри этого экономического порядка товарообмена возникают те несовершенные элементы, которые должно исправлять государство. «Эклектизм Смита», о котором говорит Винер, имеет отношение к установившемуся стереотипу. Смит не делает из государства условие существования общества, но он не делает из него и некую чудовищную сущность. Справедливость необходима для социального существования: если нет устанавливающих права законов, общество обречено на гибель. Смит даже начинает «Чтения по юриспруденции» с напоминания о том, что первая и наивысшая задача всякой системы управления — это как раз обеспечение справедливости, то есть защиты человека в его безмятежном обладании своими благами. И только потом, когда установлен этот внутренний мир, речь может идти о полиции в том смысле, в котором это понимали тогда, то есть о поощрении процветания путем регламентирования торговли, земледелия и мануфактур⁴⁰. Эта полицейская программа, как она определяется в его лекциях в Глазго, звучит, может быть, немного странно, когда мы знаем о той язвительности, с которой осуждалось любое вмешательство государства.

Вторичный характер государства ни в коем случае не означает его бесполезности. В качестве инструмента воздействия оно, как раз наоборот, очень полезно. Прежде всего государство очень важно для общественного порядка и защиты частной собственности. Так, Смит подчеркивает, что «гражданское правительство, постольку, поскольку оно учреждается ради безопасности собственности, на самом деле учреждается ради защиты богатых от бедных или тех, у кого есть какие-нибудь владения, от тех, у кого их нет вообще»⁴¹. Но с другой стороны, невозможно все время защищать интересы самых могущественных, потому что нет такого закона, по которому бы этот интерес совпадал с интересом всех людей. Интерес торговцев и промышленников, который относится к праву на импорт, совершенно противоречит общему интересу: «В любой отрасли торговли или промышленности интерес негоциантов всегда отличается в некоторых отношениях от интереса общества и даже противоречит оному», — отмечает Смит⁴².

Зарождение догматизма

Если Смит, как и его друг Юм, умел не замыкаться в устойчивых формулировках, которые решительно осуждали всякое вмешательство государства, то другие философы не обладали таким даром. Томас Пейн или Жан-Батист Сэй, например, выработали самые догматические сентенции, которые только можно было вывести из этой концепции торгового общества. Так, Сэй утверждает, что «правительство вовсе не является главным элементом организации общества». И добавляет: «Заметьте, я не говорю, что правительство бесполезно; я говорю, что оно — не главное, что общество может существовать и без него и что, если бы компаньоны хотели заниматься своими делами, а мне дали бы спокойно заниматься моими, общество, если уж на то пошло, могло бы существовать и без правительства. Общественная власть, таким образом, это второстепенное явление».

ние; явление, которое стало необходимым по нашей же неосторожности, нашей несправедливости, которая заставляет нас посягать на права наших собратьев»⁴³. Здесь в сжатом виде обнаруживаются классические тезисы о государстве, которые позднее назовут «либеральными» или «полицейскими», государстве, функция которого — компенсировать наше несовершенство. Этот либерализм держится на том, что государство — это «необходимое зло». Идея известная, но мы не всегда понимаем, что это одновременно незначительное, факультативное, вспомогательное и вторичное понимание государства лежит в основе экономической идеологии, на которую обратил внимание Огюст Конт, а за ним и Дюркгейм и которая запрещала всякое публичное вмешательство в частные дела. В центре этого учения лежит идея о том, что основная связь между людьми, как и первостепенная социальная связь, — экономической природы, что она основывается на согласии личных интересов. Это подчеркивает Сэй: «Конечно, главная связь общества — это потребность всех производительных классов общества друг в друге. Они совершают спонтанные обмены продуктов своих возможностей»⁴⁴. Зачем же тогда государство? Не ведет ли это к тому же самому, то есть к некоторому растворению государства в огромном рынке? Смит приоткрыл эту перспективу, когда, говоря о мировом рынке, утверждал, что «если все народы соответствовали бы либеральной системе свободного экспорта и свободного импорта, то различные государства, между которыми был бы поделен огромный континент, напоминали бы различные провинции одной империи»⁴⁵. Во всяком случае, здесь хорошо виден результат идеи, согласно которой общество является фундаментально экономическим, главным образом торговым: государство если тем самым и не оправдывает себя, то по крайней мере обретает свои границы в самой экономике.

Если общество является главным образом обществом торговым, это значит, что потенциально все человеческие отношения подчинены экономическому анализу. Это важные для

политической экономии выводы. Сэй совершенно отчетливо выводит из этого определение и миссию политической экономии. Для него политическая экономия — это, собственно, «социальная экономия»⁴⁶, то есть экономия общества. Он отмечает, что слова «polis», «civitas» на греческом и на латыни означают одновременно и «город» и «общество». А ведь так называемая политическая экономия рассматривает не столько государство, сколько общество, которое является живым телом, независимым от искусства управления. В обществе действует «природа вещей, которая ни в чем не зависит от воли человека и которую мы не можем регулировать по своему усмотрению»⁴⁷, это — «естественная структура», жизнеутверждающий принцип, которого человек не может достигнуть, изменить его или исправить, только испортить или уничтожить это живое тело. Если страсти кажутся нам нерегулярными, неорганизованными, неустойчивыми, то социальное сочленение интересов и желаний с помощью товарообмена дает некоторое постоянство, некоторую регулярность. Политическая или, вернее, социальная экономия — это «знание о естественных и непреложных законах, без которых человеческое общество не может существовать»⁴⁸. Это, естественно, дает политической экономии весомое место в ряду других наук, поскольку она может сказать, какие законы и общественные институты соответствуют этой естественной структуре: «Только политическая экономия может объяснить настоящие отношения, которые связывают человека и общество; если она дискредитирует плохие общественные институты, значит, она дает новую силу хорошим законам и хорошей юриспруденции»⁴⁹.

Эта общественная экономия является также наукой, объект которой весьма протяжен. Сэй чрезвычайно красноречив на этот счет. Дело в том, что ценность основывается на пользе, а не только на продуктивном труде. Товар, в сущности, имеет ценность не потому, что он материален, а потому, что он полезен, то есть «способен удовлетворить некую нашу потребность, доставить удовольствие одному из наших желаний, его можно

оценить и его можно продать», — пишет он⁵⁰. Все виды обменов можно рассматривать с экономической точки зрения, указывает он, даже театральное представление или труд медика⁵¹. Это — идея будущего, которая распространит схему отношений полезности на все человеческие отношения.

Существует необходимое отношение между идеей социальной взаимозависимости интересов, обосновывающей экономическую реальность, и утверждением экономического субъекта, подчиняющегося принципу полезности. Экономический интерес — это субъективный регулятор, поскольку он обязывает индивидуума контролировать свое поведение, просчитывать свой выбор, чтобы достигнуть наивысшего удовлетворения своих потребностей. Но чтобы мог возникнуть такой регулятор, нужно, чтобы индивидуум существовал в отношениях полезности, которые ставят его в зависимость от тех обменов, что он поддерживает с другими людьми. Таким образом, интеграция экономического субъекта в пространство пользы устанавливает в нем принципы самоконтроля. Понимание общества как пространства пользы и антропологии заинтересованного человека — вот две стороны одного и того же образа мыслей.

Общество взаимного надзора

Было бы слишком поспешным видеть в самодисциплине расцвета следствие неизбежного шага к подавлению индивидуальной свободы, как предлагает нам либеральная идеология, сделавшая индивидуальную свободу выражением врожденных прав, на которые до этого не обращали внимания или осмеивали. Не стоит забывать, что концепция самодисциплины идет рука об руку с взаимным надзором за порядочностью поведения, и этот надзор представляется чем-то вроде самой типичной черты рыночных обществ. Рассчитывать свой интерес значит рассчитывать риски нарушения закона или столкновения с общественным мнением. Возможно, мы делаем эти расчеты в одиночку, но не в пустоте, нравственные и законодательные нормы воздействуют на результат исчисления наших ожиданий и опасений. Закона не достаточно, нужно еще содействие общества в качестве нормативной инстанции, в качестве пространства, насыщенного различными суждениями о каждом из его членов, и это пространство призвано заменить собой угрозу религиозных санкций, теряющих свою эффективность.

Мы еще вернемся к созидательной и формирующей роли законодательного искусства, которое приводит к тому, что сфера индивидуальных решений и поступков становится защищенной от вмешательства или противодействия другого человека. Определение субъекта как автономного источника

выбора влияет на его индивидуальное поведение. Существует определенный способ управления людьми, но существует и способ управления их поведением или, как писал Бентам, воздействия «одной воли на другую» и «одного способа мышления на другой». Этот способ управления — «невидимая цепь», которая связывает волю правительства с волей индивидуума посредством общественного мнения, этой опоры социальной нормы. Именно эта «невидимая цепь» взаимных надзорных связей даже лучше, чем иллюзорный и фантасмагорический образ «невидимой руки» Смита, представляет собой рыночное общество.

Общество взаимного одобрения и смысл личного интереса

Торговые связи основываются на доверии, которое мы внушаем друг другу. «Приятная коммерция»¹, которую защищал Монтескье, касается товарообмена не только между странами, но и между индивидуумами, которые все подчиняются своему собственному интересу. Удовлетворение интереса предполагает, что мы приобретаем хорошую репутацию и стараемся ее сохранить и при всяком удобном случае защищаем свое «доброе имя». Локк, как и многие другие философы того времени, был весьма предупредителен в этом отношении, поскольку новые человеческие отношения требовали уважения к данному слову и высокой степени доверия между индивидуумами: «Вера и истина, особенно в тех случаях, когда мы свидетельствуем о них, посылая небу свою мольбу, являются самой надежной связью общества. Мудрость магистратов должна старательно охранять их и делать так, чтобы они казались народу как можно священнее и грознее»². Ту же мысль можно обнаружить во многих экономических или торговых трактатах того времени, включая известные советы Франклина, как стать богатым, в которых Макс Вебер увидел проявление самого духа

капитализма. Репутация, а также трудолюбие и бережливость — один из важнейших факторов на пути к благосостоянию³. Начиная с XVII века и моралисты и экономисты видят в торговле главную причину цивилизованных отношений между людьми. В «Речи о торговле» Николас Барбон указывал на это, говоря о качестве товара: «И в обычной торговле покупатель вынужден рассчитывать на умение и честность продавца, чтобы тот, согласно своему обещанию, поставлял ему товары высокого качества. Ведь в ожидании новых сделок в интересах продавца никого не обманывать, поскольку лавка его, место его торговли, всем известна. Из чего следует, что покупать что-то у передвижных и бродячих торговцев значит подвергаться большому риску обмана»⁴. Значительное число английских, голландских и французских мыслителей уже высказывались на эту тему. Томас Шеридан, например, утверждал, что «в Британском Содружестве торгуют все, от короля до крестьянина, и посему все вынуждены заботиться о своей репутации»⁵.

Впечатляющее процветание голландских Соединенных провинций, этой лаборатории торгового общества, придает этой идее, имманентной для торговой морали, еще большее значение: сэр Вильям Темпл, наблюдавший отношения между странами в конце XVII века, выражает это самым непосредственным образом: «Как торговля не может существовать без взаимного доверия [trust] между частными лицами, так и умножение богатств и процветание страны невозможны без уверенности [confidence] в частной и общественной безопасности [safety]»⁶.

Мы уже видели, что то, что казалось человеческой слабостью, то есть личный интерес, получило совершенно иную ценность. Здесь еще можно увидеть следы этих перемен. Личный интерес не обманет или, по крайней мере, не сможет это делать в течение длительного времени. В этом смысле он не столь лицемерен, как мнимые добродетели. Сама практика торговли обязывает уважать те обязательства, которые берут на себя люди, потому что наша собственная польза зависит от

удовлетворения другого человека. Слово «кредит»⁷ со всей его полисемией представляет нам в сжатом виде смысл этого правильно понятого интереса, то есть интереса, который всегда остается верен своим обязательствам.

Не удивительно, что у многих философов, желающих показать, что у рынка есть свои стабильные и всем известные законы, можно встретить подобные мысли. Взаимное уважение данных обещаний, в сущности, гарантирует предвосхищение человеческого поведения и приоткрывает некоторый временной горизонт. Но это, само собой, предполагает переосмысление морали, которую будут стараться основать на одобрении определенного поведения другими людьми, одобрении, которое быстро свяжут с пользой для общества. Вот что возникнет на горизонте мысли вместе с Юмом, но станет еще отчетливее у Гельвеция и Бентама. Главное заключается в том, что нормативность не чужда человеческому взаимодействию. Человеческое поведение должно подчиняться ожиданиям другого человека, «спросу» на определенное поведение, сама норма которого является продуктом взаимообмена, полезных отношений, которые устанавливают индивидуумы между собой. Юм без обиняков говорит, что следует выполнять договоры и обещания, «чтобы упрочить доверие [crédit] и взаимную веру, которые так способствуют общему интересу человечества»⁸. Конечно, он не соглашается с тем, что все могло бы соотноситься с самолюбием и его вариациями. Именно «общественный интерес и общественная польза неизбежно утверждают у людей модели добра и зла»⁹. Существует общий язык, общая модель, общие критерии, с которыми мы все согласны просто потому, что вместе живем: «Обмен чувствами и разговоры в обществе вынуждают нас устанавливать некую общую и неизменную для всех модель, согласно которой мы одобряем или осуждаем те или иные характеры или нравы»¹⁰.

Таким образом, нравственная добродетель основывается на общественной пользе, а не непосредственно на частном интересе. Юм детально описывает те добродетели, которые необ-

годимы для «приятного общения». Он делает вид, что удивляется тому, что философы не могут договориться о столь очевидных принципах, согласно которым личные заслуги человека основываются на «полезных или приятных качествах того человека, который ими обладает или которыми обладают другие люди»¹¹. Чтобы это понять, нет никакой надобности обращаться к религии или традиции. Этот нравственный критерий совершенно имманентен и основывается только на практике обыденной жизни. Конечно, необходимо наличие в каждом густь даже слабого «чувства человечности», этой основы общей морали: «Понятие морали подразумевает у всех людей общее чувство, подчиняющее один и тот же предмет общему добрению и делающему так, что большая часть людей, если не все, сходятся во мнении или в решении относительно такого предмета»¹². Но эта «человечность» — достаточно неясное чувство по отношению к причинным связям, в которых мешиваются воедино различные страсти. Личный интерес имеет в них свое место, а вот организация социальной жизни существует как раз для того, чтобы заставить его служить нравственным целям, подчинить его нормам поведения, которые позволяли бы удовлетворить его, не нанося вреда другому человеку.

Для Юма человек прежде всего регулируется страстями, которые часто заставляют его предпочитать близкий к нему непосредственный интерес, нежели некий более отдаленный. Отсюда берут свое начало социальные условности и регулируемый страстями для их же лучшего удовлетворения политический порядок. Люди установили закон стабильного обладания материальными благами ради собственного же благополучия, то есть стабильности передачи имущества по согласию и стабильности в исполнении обещаний¹³. Эти средства являются гарантом спокойного обладания благами и продуктами экономической деятельности в целом; они являются необходимым условием для нормального функционирования торгового общества.

Выполнять свои обещания по взятому обязательству значит приносить пользу обществу и людям, которые его составляют. Мы бы ничего не могли сделать сообща, если бы основывались на узком и непосредственном интересе и если бы не предвосхищали неблагодарность другого человека. Взаимность так же необходима, как и уверенность в будущих усилиях; впрочем, они часто тесно связаны друг с другом: «Поскольку люди по природе своей эгоистичны, и щедрость их весьма ограничена, они не без труда делают то, что в интересах другого человека, разве что если есть перспектива некоторой взаимной выгоды, которой нельзя добиться иначе, как только выполнив определенное действие»¹⁴. Но поскольку эти взаимные действия происходят не одновременно, а последовательно, необходимо придумать что-то, что давало бы нам необходимые гарантии, без которых мы предпочли бы ограничиться своими собственными ресурсами и деятельностью, не очень уверенные в том, что оказанные услуги нам воздадутся. Таким образом, товарообмен предполагает обещание, вербальное выражение, необходимое для некоторого типа взаимной деятельности. Обещания и их соблюдение служат нашей же собственной выгоде, мы начинаем лучше понимать свой интерес: «Тем самым я учусь оказывать услугу другому человеку, не испытывая к нему реальных симпатий, потому что я рассчитываю на то, что он тоже мне окажет услугу в надежде на другую услугу и чтобы поддерживать взаимность добрых услуг с другими людьми или со мной. А после того как я оказал ему услугу, а он извлек выгоду из моего поступка, он вынужден исполнить свою часть уговора, потому что осознает последствия, которые мог бы повлечь за собой его отказ»¹⁵. Именно опыт обманной жизни показывает нам все преимущества этой системы обещаний: «Самый недолговременный опыт общественной жизни открывает свои выгоды каждому смертному, и когда каждый человек встречается во всех своих сотоварищах такое же понимание личного интереса, он тотчас же исполняет свою часть уговора, будучи уверенным, что и они не преминут выполнить свои обязатель-

ства. Все они являются частью системы действий, направленных на их же общие выгоды, и поэтому остаются верны своему слову; для такого соглашения, или уговора, не требуется ничего, кроме осознания каждым человеком того интереса, который связан с неуклонным исполнением обязательств, о которых он сообщает другим членам общества. Это сразу же оказывает влияние на других людей: личный интерес является первейшим основанием для исполнения обещаний»¹⁶. И только потом нравственное чувство подключается к этому правильно понятому «смыслу личного интереса», и мы задним числом учимся наблюдать и контролировать самих себя: «Эта постоянная привычка, так сказать, мысленно следить за собой держит начеку наши чувства к добру и злу, а в прекрасных и благородных натурах пробуждает определенное уважение как к самому себе, так и к другим людям, а ведь уважение — самый лучший хранитель добродетели»¹⁷

Взаимозависимость

Определять общество как пространство взаимных услуг, гарантированных обещаниями и законами, значит видеть источник морали в надзоре друг за другом, в суждении, которое каждый выносит о поведении другого человека, согласно критерию общественной пользы. Конечно, Юм, а потом и Смит будут пытаться поддерживать некоторую специфичность морального чувства, но главным будет не это. Потому что если общество — это прежде всего пространство взаимной пользы, предполагается, что само общество является единственным судьей того, что считается полезным. Сама имманентность порядка товарообмена предполагает полную, без каких-либо остатков интеграцию нравственных норм в систему личных интересов. Гельвеций и Бентам дали нам самые чистые варианты этой системы полезного. Тем не менее мы можем заметить, что это представление о нравственной имманентности лежит

в основе самых разных рефлексий, ведущих к разнообразным гибридным формам, совместимым с другими нравственными принципами.

Счастье увеличивается при его обороте, путем комбинирования и кооперации. Социальная жизнь навязывает взаимозависимость интересов, она — не что иное, как взаимная коммерция или «взаимные отношения» («mutual intercourse»¹⁸). Когда утверждается, что общее счастье — это сумма счастья индивидуумов, возникает впечатление, что существование каждого отдельно взятого счастья не зависит от других. Это совершенно противоречит тому, что говорили утилитаристы, для которых общество самым существованием связи между взаимными услугами свидетельствует о содействии другим людям и своему собственному счастью: «В обмене счастьем, как и в обмене богатством, главный вопрос — как сделать так, чтобы его производство увеличивалось за счет оборота»¹⁹. Это — тайна экономического расчета, о котором говорит Бентам, это — новая форма нормативности, ради которой Бентам придумал термин «деонтология», чтобы ее не путали со старой религиозной и метафизической моралью, заключающейся в повиновении трансцендентному закону, будь он от Бога, полиса, природы или человека. Люди должны слушаться своих интересов или, точнее, системы интересов, в которую входит и их собственный интерес. Расширяя это положение на все человеческие взаимоотношения, экономические философы утверждали дополнительный характер благополучного существования вопреки теоретикам равновесия в торговле. Так, в эссе «О зависти в торговле» Юм отмечал, что не стоит завидовать богатству другой страны или процветанию наших соседей, потому что «богатство большинства членов моего сообщества способствует увеличению моего собственного богатства, каков бы ни был род моей деятельности: в сущности, они потребляют плоды моей промышленности и дают мне взамен плоды своей деятельности»²⁰.

Но нельзя ли тогда изначально объяснить общество через потребность? «Бесспорно, самая сильная связь — это общность потребностей и опасностей»²¹, в результате чего личное счастье зависит от поведения других людей по отношению ко мне, как и счастье других людей зависит от моего собственного поведения. Именно эта взаимозависимость интересов питает «универсальное желание получить о себе хорошее мнение другого человека»²². Социальная реальность, истинная связь, которая связывает нас с другими людьми, — это зависимость по отношению к другому человеку: «Зависимость, при которой каждый человек зависим от себе подобных, столь очевидна и сокровенна, что некоторое благорасположение к другим людям является почти необходимым условием социального существования»²³. Или еще: «Значительная часть человеческих удовольствий подчинена воле других людей, и человек может достигнуть этих удовольствий только при их участии и содействии. Мы не можем игнорировать счастье других людей, не рискуя при этом своим. Мы не можем избежать страданий, которые нам могут навязать другие люди, если не примиримся с их доброй волей. Каждый человек связан со всем человечеством самой сильной на свете связью — связью личного интереса»²⁴. На этой реальности основывается необходимость социальной науки, цель которой — «сделать так, чтобы люди стали еще полезнее друг для друга, чтобы каждый испытывал интерес к ресурсам другого человека, чтобы каждый отдельно взятый человек получил свою долю в том, чем обладают другие люди, и при этом долю большую, чем у него бы была, если бы он заполучил ее иначе»²⁵. Эта деонтологическая наука стремится, чтобы в индивидууме слились воедино интерес, обращенный только на него самого (*self-regarding*), и интерес, обращенный на других людей (*extra-regarding*). То же касается стремления к достижению наивысшего социального благополучия, которое является чем-то вроде огромного сберегательного банка доброй воли: «Все добропорядочные поступки, которые совершает человек, являются настоящим вкладом,

который он вносит в общий фонд, нечто вроде сберегательного банка общей доброй воли; это — социальный капитал, процент от которого, и он это знает, будет ему выплачен его же собратьями в виде всякого рода услуг, если не позитивных, то негативных, но избавляющих его от всякого рода притеснений, которым он мог бы подвергнуться в противном случае»²⁶. Доброжелательность других людей всегда приветствуется, что заставляет индивидуума показывать ту же доброжелательность и добрую волю со своей стороны. Принцип обращенного на самого себя интереса (self-regarding) ведет нас к доброжелательности²⁷. Но если симпатия связана с правильно понятым интересом, то антипатия к другому человеку тоже является конститутивным элементом общества. Общество состоит из взаимных услуг или нанесения взаимного ущерба: мы только и делаем, что обмениваемся добрыми и злыми поступками, удовольствиями и страданиями. В этой объективной взаимозависимости, добавляет Бентам, «следует искать тот контроль, который надо противопоставить плохим аффектам»²⁸. Ведь человек не желает добра спонтанно. Конечно, Бентам хочет нарисовать воображаемый портрет естественного существа, эдакого человека, который «волк для другого человека». Ему достаточно констатировать, что человеком движут совершенно различные побудительные причины. Некоторые из них заставляют его действовать только в своих личных интересах, другие направляют его на удовлетворение интересов других людей, а третьи скорее направлены на отказ от удовлетворения интересов других людей. Эти побудительные причины сами являются сложным продуктом аффектов, внешнего влияния, всякого рода ограничений. В отношении нравственного действия и политической эффективности главное здесь то, что люди вовсе не питают спонтанную симпатию друг к другу, поэтому-то и необходимы «поводья» и «удила» в форме наказаний, чтобы сдерживать эти зловредные или недоброжелательные импульсы.

Так, Бентам замечательно пишет, что, «к несчастью, при любых обстоятельствах расположение человеческого сердца к

антипатии в отношении другого человека — это то, что чаще всего можно встретить и наблюдать. Безграничные человеческие желания и ограниченное число материальных предметов, способных их удовлетворить, неизбежно ведут к тому, что каждый расценивает того, с кем он вынужден делиться тем или иным предметом, как своего противника, который ограничивает количество его собственного удовольствия. К тому же люди — это самый мощный инструмент производства, потому что каждый стремится использовать услуги других людей, приумножая тем самым свои собственные выгоды. Вот откуда берется эта универсальная и неутолимая жажда власти, а также ненависть к подчинению. Таким образом, каждый знаком с опытом упорного сопротивления своей собственной воле, поскольку он также вынужден постоянно противостоять воле других людей, что естественным образом порождает антипатию по отношению к другим людям, которые противятся ему и мешают осуществлению его воли»²⁹. Бентам, кого мы иногда считаем защитником безграничного эгоизма, ясно видит, что столкновение «эго» чрезвычайно опасно для гражданского мирного существования. Речь не идет о том, чтобы искоренить эгоистические и асоциальные страсти, поскольку именно они поддерживают в нас жизнь и следят за нашей безопасностью. Но их чрезмерность — вот погибель для общества. Таким образом, общество держится только за счет жертвоприношений индивидуальных требований, что является «большой трудностью, большой задачей управления»³⁰.

Тем самым можно увидеть, что мораль связана только с социальным *фактом* взаимозависимости. Это приводит Бентама к тонкому наблюдению, согласно которому чувства всегда взаимны: любовь притягивает любовь, ненависть притягивает ненависть³¹. Условие полезного сотрудничества людей — это взаимная социальная обязанность. Социальная связь определяется через контроль, по крайней мере потенциальный контроль, который каждый индивидуум осуществляет за всеми остальными, а все остальные осуществляют за каждым в отдельности.

Повсеместный контроль

Когда общество понимается как пространство пользы, каждый призван быть полезным для другого. Никакая централизованная власть не сможет лучше определить эту пользу, чем те, кто является ее непосредственным бенефициаром. Будучи не в силах всем управлять и быть в курсе всего, политическая власть вынуждена считаться с самим обществом, а значит, и с общественным мнением, как с нормативной силой принятия решений, чтобы заставить индивидуума действовать в общественных интересах и заставить его производить то, что полезно для общества. Начиная с XVIII века «общество» не определяется или, вернее, определяется не только как пространство индивидуальной свободы оно также понимается как пространство взаимного контроля. По правде сказать, оба этих определения не просто противоречат друг другу. У одного и того же философа можно встретить самую горячую критику монархического деспотизма и столь же ясную апологию почти абсолютистской власти, которую должно осуществлять общественное мнение над поведением отдельно взятых индивидуумов. Бентам — типичный представитель таких философов, потому что он совершенно очевидно мыслит в модусе замещения одного типа управления другим. Его теория наказаний — это сжатый пример такого рода мышления. Политическая, религиозная, общественная власть делят друг с другом то влияние, которое может воздействовать на поведение индивидуума путем манипуляций политическими, религиозными или общественными санкциями. Религиозные санкции — это источник опасности. Они лежат в основе тенденции к жертвоприношению; они связаны с плохим употреблением власти, которая представлена как священное творение; они поддерживаются консервативной теорией трансцендентного закона. Короче говоря, они малоэффективны и могут быть даже вредны. Политические санкции, конечно же, стоит продвигать, хотя бы потому что управление на самом деле подчиняется принципу пользы. Но

политической власти не достаточно, чтобы нужным образом влиять на поведение человека с помощью других членов общества. Ее чрезмерное воздействие могло бы даже навредить индивидуальным интересам. Так что именно нравственные или общественные санкции принимают эстафету, а также «социальные или симпатические санкции», берущие начало в личных отношениях индивидуума или в его отношениях с домашними.

Эффективный расчет идет рука об руку с взаимоконтролем индивидуумов. Деонтология существует не для того, чтобы указывать или приказывать, что нужно делать. В этом как раз заключается позитивность права как законодательного действия, находящего опору в чисто политических санкциях. Деонтология — это рефлексия об обыденной жизни, которая имеет своей целью прояснить индивидууму его собственные личные интересы, а обществу — то, каким образом оно должно применять «нравственные санкции», то есть природу взаимного контроля, которого требует императив полезного поведения. Человеческое общение подчинено нравственной власти общественного мнения, которое действует как судья³². Новая мораль совершенно социальна как по своему объекту, так и по своему субъекту. Мы уже видели, что ценность некоего предмета зависит от общественного мнения о нем. Так же и с суждениями, которые мы выносим о чем-либо поведении: нравственно то, что общественное мнение считает таковым. Так, Юм мог утверждать, что в экономическом плане «предметы сами по себе совершенно лишены какой-либо ценности [worth] или стоимости [value]: они получают ее только от страстей», и затем он распространяет эту мысль на нравственные и эстетические суждения без малейшего замешательства: «Нет ничего такого, что было бы достойно презрения или уважения, желанно или ненавистно, красиво или уродливо само по себе; все эти атрибуты зависят от организации и индивидуального устройства человеческих чувств и аффектов»³³. Эта «субъективная» («*moïque*») основа связывает политическую экономию и нор-

мативное подчинение человека: прежде всего контроль взаимен, обусловлен тем, что человек понимает как свой собственный интерес, то есть возможность одобрить или не одобрить то или иное действие. Общественное мнение основывается на ценности блага как ценности человека. Оно есть судебная инстанция, та власть, которая заменяет другие устаревшие, ослабевшие, незаконные и неэффективные инстанции власти во имя всеобщего счастья. Это — общество, осуществляющее власть над самим собой, просвещенное своими учеными, законодателями и моралистами; общество, которое является источником нравственной и политической власти. В конституционном кодексе Бентам, впрочем, даст такому суду общественного мнения высшую конститутивную власть.

Говорим «суд», подразумеваем «суждение». Индивидуум — это объект и субъект суждения, член суда общественного мнения и объект его суждений: «По отношению к общественному мнению индивидуум может оказаться в различных положениях. В суде он может играть роль судьи, адвоката или истца»³⁴. Но кто говорит «суд», также подразумевает «наказание», действующее как побудительная причина человеческого поведения. Этот суд применяет как раз нравственные, или общественные, санкции, которые следуют за другими санкциями: «Общественное мнение состоит из индивидуальных мнений; и общественное мнение — это то, что основывает публичное или нравственное наказание. Общественное мнение имеет в своем распоряжении огромный запас вознаграждений, чтобы воздействовать на наши ожидания, и наказаний, чтобы влиять на наши страхи. Каждый член общества является частью этой влиятельной силы и может исполнять и применять свою часть вознаграждения или наказания; вознаграждения за те поступки, которые заслуживают одобрения, и наказания за те, которые заслуживают порицания. Таким образом, у человека есть возможность воздействовать на побудительные причины человеческого поведения пропорционально сумме удовольствий и страдания, которые есть в его распоряжении. Эти по-

будительные причины можно привести в действие одним указанием на их существование; иногда их можно даже выдумать: и в том и в другом случае они окажут влияние на поведение человека, правда, не всегда можно предугадать их результат; аффекты и воля человека — как золотая арфа, струны которой вибрируют от ветра — то есть зависят от соответствующих побудительных причин. Предлагая человеку побудительные причины, мы требуем от него поступков; пробуждая в нем ожидание возможных удовольствий или страданий, мы влияем на его нравственность»³⁵.

Взаимный надзор

Для вынесения нравственного суждения общественного мнения требуются два условия: возможность наблюдать человеческое поведение и использовать такой язык, который будет ясно и как можно точнее передавать состояние интересов.

Начнем с требования прозрачности. Руссо давал правительству Польши такой совет: «Делать так, чтобы все граждане постоянно ощущали на себе взгляд общества»³⁶. Это формула рассеянного социального паноптизма, скрытого наблюдения за членами общества, которая будет разработана позднее другими утилитаристами.

«Внутри-индивидуальный» расчет предполагает прозрачное межиндивидуальное пространство. Общество должно быть прозрачным для самого себя, а индивидуумы должны быть на виду друг у друга. То есть каждый должен уметь применять к себе санкции, чтобы лучше производить свои расчеты и научиться ставить в ту же ситуацию другого человека, чтобы уметь превосходить его расчет. Это прозрачное пространство общества пользы является условием правильного применения нравственных и политических сил к индивидуальному поведению, которое должно быть также направлено на интересы общества. К счастью, общество становится «публичным»,

открытым для взгляда и оценки и способствует этой видимости индивидуумов, которая обязывает каждого настраиваться на диапазон общественных ожиданий. Такова, в частности, роль прессы: «Чем больше люди живут на публике, тем больше они подвержены нравственной оценке. Чем больше людей зависит от общественности, то есть чем больше они равны между собой, тем очевиднее и увереннее будут доказательства. Свобода прессы всех ставит перед судом общественности. Свобода прессы — это самый мощный рычаг, которым может обладать нравственное суждение. Было бы странно, если бы человек, находясь под таким влиянием, с каждым днем не становился все более добродетельным»³⁷

Эта видимость необходима и в социальном, и в индивидуальном плане. Взаимная оценка, расценка, измерение возможностей — все это элементы менового общества, в котором мы имеем свою цену только потому, что можем что-то предложить для удовлетворения потребностей другого человека. Чтобы человека можно было просчитать, каждый должен быть на виду, нужно видеть поведение человека как поведение уникальное, отличное от поведения других людей, то есть именно как единицу счета. На самом деле, нужно оценить ценность каждого человека и того, что он может дать этому пространству пользы. Первый шаг на этом пути — четкая идентификация человека: «Было бы хорошо, если бы фамилия каждого человека была написана у него на лбу, а также выгравирована на его входной двери; чтобы того, что мы называем “секретами”, больше не существовало и чтобы дом каждого человека был из стекла, тогда бы мы быстро проникли в сердце каждого из них. Когда надзор за человеком дает нам ключи к его поведению, его поступки становятся просто делом толкования чувств»³⁸. В другом месте, описывая косвенные методы непрямого законодательства, Бентам изучал средства, с помощью которых можно узнать и обнаружить каждого индивидуума как различимую единицу, чтобы мы всегда знали, с кем имеем дело. Ну как на самом деле установить доверие при обмене, если мы не знаем, кто

перед нами? Один из таких проектов предусматривал устранение всякого возможного подлога личности, чтобы хотя бы частично избавиться от обмана, который может скрываться за инкогнито индивидуума.

Аргументы Бентама были следующие: предположим, что полиция может заключать под стражу бродяг и всех, у кого нет ни крова, ни дохода. Она может также учитывать их в своих списках населения и регистрационных книгах: «Списки населения, в которые вносятся адрес, возраст, пол, род занятий, брак или безбрачие человека, являются основным рабочим материалом хорошей полиции»³⁹. Но следует также проверять саму нормативную идентичность человека, чтобы быть уверенным в ней на сто процентов. В городах происходит упрощение имен и фамилий, что является новым требованием времени, а это способствует подлогу: «Досадно видеть такой беспорядок с именами собственными. Это выдуманное на заре зарождения обществ различие людей, направленное на то, чтобы удовлетворить потребности в таком различии в пределах небольшой деревушки, только частично выполняет свою миссию в масштабе целой нации». Дело в том, что происходит «номинальная путаница», которая способствует диссимиляции человека, юридическим ошибкам и преступлениям. Реформа имен собственных призвана как раз облегчить немедленную идентификацию индивидуума: одна фамилия — один человек. «Можно было бы выработать новую номенклатуру, чтобы в пределах одной нации каждый индивидуум носил имя собственное, принадлежащее только ему одному»⁴⁰.

Бентам хорошо понимает, что это дорогостоящая реформа, идущая вразрез с традицией, может быть, даже невозможная в виду настроений населения. Тем не менее он советует, чтобы эту меру начали применять в новых колониях. Но недостаточно быть только носителем уникального имени. Нужно еще, чтобы это имя было в любой момент у всех на виду. Вот откуда берет начало идея татуировки имени собственного на руках или запястьях, на манер английских моряков, которые хотели,

чтобы их труп можно было опознать в случае кораблекрушения: «Если можно сделать эту практику повсеместной, это стало бы новой движущей силой морали, новой силой законов, почти безупречной мерой предупреждения множества преступлений и особенно всякого рода подлогов, потому что, чтобы сделка была удачной, нам нужна некоторая степень доверия к человеку. Кто вы? С кем я имею дело? Ответ на этот вопрос не мог бы быть недобросовестным»⁴¹.

Скажут, предупреждает Бентам, что такая мера посягает на свободу человека. Ровно наоборот. В случае сомнения или неясности, чтобы быть уверенным в человеке, надо усилить контроль и проверку. Это риск злоупотребления. Чтобы уберечь свою свободу, избежать постоянного контроля и предупредить подозрения, «полиция не должна быть настолько мелочной и обеспокоенной, чтобы толкать людей на преступления или досаждать им, навязывая разнообразные сложные правила поведения»⁴². Нормальная татуировка «самой своей энергетикой должна будет способствовать личной свободе, облегчая всю процедуру. Заключение под стражу, имеющее своей целью увериться в человеке, станет редким явлением, когда люди будут связаны, так сказать, невидимой цепью»⁴³.

Надзор и наблюдение друг за другом неотделимы от рыночного общества. Эта «невидимая цепь» означает, что пространство прозрачности — это пространство наблюдения. Рассеянный паноптизм и общество пользы — это синонимы. Мишель Фуко это ясно показал: старый трансцендентный закон о суверене проявился во всей своей красоте. Принцип эффективности этого закона заключался в том, что все могли видеть суверена в его восхитительном великолепии. Современная же норма, наоборот, предполагает довольно сложную игру взглядов: погруженные в социальное пространство, они встречаются, наблюдают друг за другом, соизмеряют друг друга. Не роскошь дворцов, как отмечает Фуко, или наблюдение с башни обуславливают власть, но постоянный надзор друг за другом, осуществляемый за самими наблюдаемыми внутри определен-

ного общественного института⁴⁴. Не будем заблуждаться. У Бентама паноптизм никогда не ограничивается «взглядом господина» или «взглядом власти». Дисциплинарный надзор в тюрьмах уже является шагом на пути к более общему надзору. Можно допустить, что в этом отношении Фуко, как иногда кажется, только указывает на эту простую перемену во взгляде: при старом режиме индивидуализация осуществлялась снизу вверх (король как высший индивидуум должен был быть на виду), тогда как при новом режиме она осуществляется сверху вниз (анонимная власть призывает индивидуума к нормативности). Тем не менее в описании тюремной системы Фуко показал самое главное: паноптизм открывал возможность «разблокировать» дисциплинарные формы и «сделать их функционирование более разнообразным, диффузным и поливалентным во всем обществе»⁴⁵. Татуирование населения, предложенное Бентамом, как раз свидетельствует о расширении подобных мер маркирования, которые он, сначала, предлагал применять к заключенным и неимущим, находящимся в таких паноптических учреждениях⁴⁶. На самом деле, с конца XVIII века паноптизм распределяется между различными общественными формами дисциплинирования и механизмами взаимного контроля индивидуумов, необходимого для товарообмена, то есть между Паноптиконом как новой моделью продуктивного заключения и деонтологией как моделью поведения в новом рыночном обществе. В паноптизме как «обобщающей функции»⁴⁷ важен как раз этот анонимный, регулярный, постоянный и почти автоматический характер власти, которая гарантирует постоянство отношений расчетливого индивидуума и социальной нормы. В этом отношении принцип паноптизма способствует коммуникации рынка и делает бюрократию эффективной не потому, что следовало бы повсюду построить небольшие паноптиконы, а потому, что, расширяя рамки надзора за поведением человека, мы как раз избавляемся от необходимости в таких дисциплинарных механизмах.

Было бы ошибкой пытаться отделить объективированную технику надзора и дисциплины индивидуума от самого индивидуума, который рассматривается как само-субъект, вынужденный порождать самого себя⁴⁸, но столь же ошибочным было бы противопоставлять «дисциплинарное общество» и «общество надзора», словно существует некая диахроническая последовательность между обеими формами власти: властью паноптической и властью биополитической⁴⁹. На самом деле с конца XVIII века все сливается в одну общую концепцию общества надзора и нормы. Читая Фуко, мы слишком много внимания уделяли идее о том, что надзор — это надзор власти бюрократического государства, этого нового абсолютного господина, подчиняющего себе индивидуальное поведение. Паноптикон Бентама понимался, таким образом, как эмблема и диаграмма архиконцентрированной концепции власти, но при этом мы забывали, что у самого Бентама эта мера была предназначена только для некоторых весьма ограниченных категорий населения, для тех, кто не обладал свободой расчета личных интересов или кому нельзя было ее предоставить. Паноптикон, эта «простая архитектурная идея»⁵⁰, позволяющая одному-единственному надзирателю видеть всех, не будучи при этом у них на виду, и делать так, чтобы у большого числа собранных вместе в одном пространстве и в то же время изолированных друг от друга людей было чувство, что они постоянно находятся под наблюдением, является сжатой формой, интенсификатором социальных мер по взаимному надзору, но в то же время это еще достаточно газообразная форма, которая является не чем иным, как рыночной аксиоматикой, установлением нормы и контроля по соответствию этой норме⁵¹. Карцерное изолирование индивидуума — это крайняя, чрезмерная и упорядоченная ситуация дисциплинарных отношений, которые рассеяны в обществе в диффузном состоянии; обществе, столь заботящемся о том, чтобы «искусственно» гарантировать, как говорил Юм, взаимное доверие и возможность предсказывать человеческое поведение. Первейшее паноптическое средство — это само общество как пространство взаимного надзора.

Высказываться о поведении

Каждый индивидуум рассматривается изолированно, как единица счета. Каждый рассматривается как единица, замкнутая в своей номинальной, сексуальной, профессиональной и жилищной идентичности: правильный ответ на вопрос «кто ты?» — это условие доверчивой торговли. Но если каждый индивидуум на виду, каждый подвергается оценке, учету, регистрации, значит, каждый является субъектом интереса, который высказывает свое мнение о выборе и судит других как полноправных членов суда общественного мнения. Судить — значит говорить. Суд — это пространство слова. Но как сделать так, чтобы сама рефлексия не была ложной? Какие правила нужно установить, чтобы эта рефлексия была информативно точной, избыточной и ясной? На следующем примере можно увидеть ту исключительную важность, которую придавали языку как инструменту суждения, поскольку он затрагивает другого человека: «Речь, обращенная к другому человеку, действует на него, поскольку она является частью вынесенного судом общественного мнения. Ведь действительно, мнения, которые мы выражаем, являются настоящими приговорами, с помощью которых мы распределяем удовольствия и страдания, вознаграждения и наказания, имеющиеся в нашем распоряжении»⁵². Выразиться пылко, как это мы делаем обычно, не обращая ни на что внимания, значит употреблять силу общественного мнения, моральных санкций. Решение суда ложится тяжелым грузом на движущие силы поступков человека, то есть на его поведение. Язык — посредник общественного мнения, он является средой его существования, практическим средством осуществления морали. Если суд требует слов, то потому, что говорить значит выражать свои желания, вкладывать некое суждение в голову другого человека, «потому что язык не является знаком идеи, которая реально существует в голове говорящего, это — знак идеи, которую он желает передать своему слушателю»⁵³.

Индивидуум должен применять принцип пользы, когда он судит, но также должен желать, чтобы его применяли, когда судят его самого. А ведь часто «vox populi»⁵⁴ осуждает достаточно безобидные виды деятельности или решения в силу своей предвзятости, традиции или метафизической слепоты⁵⁵. Изменить социальную мораль в эвдемонистском направлении, подчинить ее критерию пользы предполагает трансформацию самого языка, поскольку всякая нравственная оценка осуществляется через язык, пропитанный готовыми суждениями, берущими начало в непродуманных чувствах симпатии или антипатии, в языке, который давно и теснейшим образом связан со старой аскетической моралью, навязанной нам сверху. Новая наука этики предполагает устранение этого «аспекта» путем систематического анализа содержащихся в словах значений. Этот анализ слов и выражений тем более необходим, что выносимые нами суждения подчиняются тому же универсальному правилу личного интереса. Судить о некоем поведении значит приписывать ему определенную побудительную причину, что и является заинтересованным действием; это может быть дружба или зависимость от этого человека, или, наоборот, испытываемая к нему вражда. Мы все с головой погружены в борьбу личных интересов, и нет возможности ее избежать. Не существует внешней точки зрения: мы погружены в свой собственный язык, на котором говорим. Единственный способ «избежать» этого — рефлексировать (что как раз позволяет делать понятие «пользы»), то есть размышлять над результатами поступков, результатами слов, которые обуславливают побудительные причины поступков. Размышлять о том, что значат слова, исходя из понятий «удовольствия» и «страдания», «надежд» и «страхов», понимать механизмы социального влияния, которое оказывает манера говорить, — вот условия для того, чтобы взаимодействия индивидуумов приводили к наивысшей общественной пользе.

Демократия для Бентама — не что иное, как система, в которой ни у кого нет привилегии одностороннего и асиммет-

ричного надзора, ни у кого нет привилегии взгляда и однонаправленного мнения. Все надзирают за всеми, и каждый следит за каждым. Взгляд — это социальная функция, действующим лицом которой является каждый человек, так же как слова и суждения суть социальные функции, осуществляемые каждым человеком и позволяющие соответствовать норме. Темы прозрачности и языка находятся в тесном взаимодействии: надо по возможности устранить все, что мешает эффективности влияний на правильную ориентацию личных интересов, то есть на их социальную значимость. Объект деонтологии, как и объект законодательного труда, заключается в заверении, что социальная система не способствует возникновению вредоносных интересов, что она не поощряет злоупотребления, не ущемляет безобидных пристрастий или удовольствий индивидуума. Для этого необходимо равновесие между надзором, с одной стороны, и суждениями, с другой. Никакой интерес не может ставиться выше некоего предела. Каждый должен иметь возможность надзирать за кем угодно и быть объектом наблюдения кого угодно. Каждый должен иметь возможность судить кого угодно и быть судимым. Вырисовывающаяся в этом обществе пользы новая формула власти требует, чтобы эта власть могла осуществляться кем угодно, когда угодно и где угодно. Демократия, по Бентаму, значит следующее: каждый человек должен надзирать за другими людьми⁵⁶. В этом можно угадать логику политической эволюции Бентама в сторону демократического радикализма⁵⁷.

Надзирать за правительством

Социальная жизнь, подчиненная гравитационному закону личного интереса, является чем угодно, кроме умиротворения. Это постоянная борьба, попытки злоупотребления положением, угнетение и власть над другим человеком. С одной стороны, это предполагает, что политическая власть и юридическая

система гарантируют безопасность каждого человека по отношению к другому, но в то же время власти предержавшие не могут совершать противоправных действий против частных лиц. Отсюда необходимость контроля за «ruling few»⁵⁸, организация и защита свободы прессы, личных гарантий, условий всеобщего избирательного права, не прибегая к средствам нажима или привлечения избирателей.

Один из аспектов политической теории Бенстама, о котором не так часто говорят, и Фуко, кстати, тоже не упоминает о нем, — это тот факт, что управленческая власть сама по себе находится под систематическим надзором суда общественного мнения: это как раз то, что, согласно Бенстаму, точнее всего определяет демократическое управление. Если исходить из того факта, что каждый индивидуум, находящийся у власти, — это «потенциальный преступник», поскольку он сделан из того же теста, что и другие люди, он всегда будет отдавать предпочтение своим собственным интересам, а не интересам народа, — необходимо завериться гарантиями всякого рода общественных и законодательных институтов, что он не будет злоупотреблять своей властью или, во всяком случае, будет не слишком злоупотреблять. «Sinister interest», то есть «извращенный интерес», — это как раз интерес, который структурно характеризует элиту власти, финансов, известных людей, которые только и делают, что используют свое положение ради односторонней, асимметричной власти, направленной сверху вниз. Власть для Бенстама тем более опасна, что политический руководитель связывает свои удовольствия с самим фактом своего влиятельного положения, поэтому всякое повышение удовольствия (а мы видели, что удовольствие основывается как раз на его росте) осуществляется через расширение этой власти: «Основная страсть деспота — неумная любовь к власти и жажда ее расширения. Все, что он одобряет или не одобряет, акты вознаграждения или наказания — все целиком и полностью продиктовано этим ключевым принципом»⁵⁹. Лекарство от этого — тесный контроль правителей, функционеров, депутатов с по-

мощью тех средств, которые как раз призваны сдерживать превышение полномочий, обеспечивать безопасность подданных по отношению к их правителям. Свобода прессы, например, — это одно из таких средств; оно обеспечивает наибольшую прозрачность поведения политиков и мешает им осуществлять свое тлетворное влияние⁶⁰. Как говорит Бентам: «Говоря о болезни, мы будем использовать выражение “превышение полномочий”, а слово “публичность” — указывая на лекарство от нее»⁶¹.

Эта публичность, осуществляемая судом общественного мнения через средства печати, в частности газеты, приводит к тому, что различные формы нарушения законов или угнетения подчинены общественным санкциям. Но и другие средства направлены на это же: развитие в управлении «статистической функции», которая обязывает сообщать газетам различную информацию о правительстве, счетах и регистрах документов; или, например, архитектурные министерские средства, представляющие собой Паноптикон наоборот, то есть когда в центре находятся функционеры и министры, а вокруг них, в лоджах, глядящие на них посетители⁶². Неофициальный суд общественного мнения, составленный из тех, кто излагает свое мнение, обсуждая различные политические темы, выполняет тогда не только социальную функцию, но и политическую, поскольку выражает суммарный интерес членов данного политического сообщества. Политическое пространство находится под контролем общественных интересов, оно выражает не что иное, как интерес наибольшего числа индивидуумов. В этом отношении политики должны быть первыми, кого следует контролировать, хотя бы потому, что они могут делать вид, что действуют по причинам, которые потусторонни по отношению к системе интересов⁶³. Этот контроль означает также необходимость контролировать собственные интересы властей предержавших и рассматривать их интересы как интересы той же природы, что и все остальные. В общем, нужно заниматься тем, что Бентам в некоторых своих работах называ-

ет политической деонтологией. Именно она призвана сделать так, чтобы политический мир стал «чем-то вроде обширной арены, на которой каждый осуществляет свою деятельность под пристальным взглядом других людей. Следует подстергать и замечать малейший жест, малейшее колебание тела или гримасу, которые могут оказать влияние на всеобщее счастье»⁶⁴.

Различие с теорией суверенности Гоббса в этом случае очевидно⁶⁵. У Гоббса, как только человек уступает свои права суверену, он больше не может забрать их обратно. У Бентама народ — это суверен, который уполномочивает «власти» управлять от его имени. Но при этом власти остаются под постоянным контролем и должны перед ним отчитываться. Именно это делает их договор настоящим, который, в сущности, нечто вроде выданной правительству доверенности. Критика Юмом и Бентамом идеологии договора и прав человека показывает, что эта идеология ведет либо к консерватизму, либо к внезапному революционному взрыву. Она не способствует постоянным переменам, которые позволяют адаптировать поведение людей и общественные институты к изменению обстоятельств и социальных взаимодействий, меняющих структуру ожиданий и потребностей в законодательстве.

В нормативном режиме пользы, который уже не является фиксированным режимом классической суверенности, то ограничение, которое навязывается государству, не берет свое начало ни в каком вечном, трансцендентном принципе, ни даже в священной свободе подданных или условном характере первоначального договора. Это ограничение оправдывается только по отношению к тому расчету, который зависит от общей цели достижения наивысшего счастья. Гельвеций и молодой Бентам доверили сначала этот расчет ответственности просвещенному законодателю. Но управление — это прежде всего управленцы. Управленческую машину тоже нужно контролировать и принуждать, и это дело общественного мнения, самое эффективное средство которого — всеобщее избирательное право. Суверенность превращается в машину, и никто

не выходит из зала, где она стоит. Правительство контролирует, и в то же время контролируют его, и даже призывают установить механизмы своего собственного контроля. Этот контроль должен производиться не функционерами, а потребителями, читателями газет, избирателями, всеми «subject man»⁶⁶. Не стоит увеличивать число кабинетов, надо найти подходящее средство, чтобы достичь наивысшего благополучия путем мобилизации сил, у которых есть интерес к этому благополучию.

Это определяет труд законодателя, но также труд деонтолога, журналиста, экономиста, издателя, писателя. Все они должны воспитывать нравственную силу общественного мнения через свои рассказы, исследования, сказки, романы и театральные пьесы. Нужно сделать так, чтобы по возможности подданные управляли сами собой, нужно помочь им управлять собой с помощью взаимного надзора, потому что, именно надзирая друг за другом, мы учимся надзирать за самими собой⁶⁷. Формула новой нормативности рыночного общества: — меньше трансцендентности, больше надзора. Ее символизирует не столько «невидимая рука» Смита, сколько «невидимая цепь» Бентама.

Инструментарий счастья

Нормативный режим Нового времени мобилизует представление о человеке как о деятельном существе, обреченном на счастье. Этот режим основывается на принципе деятельности, согласно которому человек стремится достичь своего наивысшего удовольствия и уменьшить свои страдания. Диффузный утилитаризм выражает конец долгого периода господства жизни созерцательной над жизнью активной, как это подчеркивала Ханна Арендт. Утилитаризм является новой, полной и систематической теорией условий, движущих мотивов и последствий индивидуальной и коллективной деятельности. В этом смысле, и мы уже на это указывали, такое представление о человеке, в центре которого находится его деятельность, — это синтетическая концепция, предлагающая новое оправдание человека, когда происходит ослабление теологических истин Откровения, лежащих в основе принципа милосердия, а также ценностей самопожертвования, мужества и благородной щедрости. В этом отношении достаточно сравнить основные положения и действующих лиц этого учения, чтобы обнаружить контраст между определением человека как божественного творения, получающего дары от создателя, и определением человека как в высшей степени активного существа и преобразователя мира, созданного для счастья и действующего ради своего счастья, человека, которого мы находим в философии эмпиризма или рационализма XVII века. Ханна Арендт указывает нам на идею

Локка, возникшую на стыке двух эпох: человек получил от Бога принцип действия, который позволяет ему самостоятельно передвигаться по миру и изобретать инструменты, дающие возможность устроить мир по его вкусу. Западная философия, отмеченная протестантизмом, меркантилистским вмешательством государств, новой силой промышленников и торговцев и подъемом наук, будет стараться осознать эту относительную автономию человека, который должен как можно более рационально организовать самого себя, чтобы противостоять божественным заповедям, вписанным в естественные законы. Это изменение можно будет увидеть в различии, которое проводит, например, Кондильяк, между плодородием и плодоносностью природы. Земля естественным образом плодоносна, утверждает он, потому что она производит все без разбора, но «она особенно плодородна в том, что бесполезно для нас и что мы никак не можем использовать». Отсюда и назначение человека на этой земле: «Станем хозяевами ее плодородия и не допустим плодородия некоторых продуктов, чтобы повысить плодородие других»¹. Человек постоянно находится в борьбе с природой, то он слушается ее, то использует ради своего блага. Но главное, что он стал ее собственником. Это произошло не сразу, и по ходу этого движения приходилось идти на компромиссы. Локк, Беркли, Кондильяк (назовем только самых крупных философов) способствовали возникновению различия между понятием божественного творения и нового учения об автономии человека. Конечно, в своих трудах они рассматривали деятельность человека еще на старый манер как следствие божественной воли. Тем не менее на общем христианском культурном фоне их выделяет как раз независимость сферы человеческой деятельности и его инструментов труда, предположение, что Бог не является необходимостью, которая полностью обуславливает конечные цели существования человека и его труда. Человек может осуществлять свою деятельность только с помощью средств, данных ему Богом. Но он может их моделировать, развивать, чтобы они стали инструментами его собственного благополучия.

Польза и общественные институты

Труд — это прототип человеческой деятельности в эпоху Нового времени, как об этом свидетельствует политическая теория Локка. Но нельзя забывать, что эта деятельность выходит далеко за рамки экономического плана человеческого существования. Раз экономика выделяется из других сфер человеческой жизни, «выходит из пазов» своих символических и социальных рамок, как говорит Карл Поланьи, она предстает как архетип, на основании которого следует мыслить все остальные виды человеческой деятельности. Все стороны жизни подвергаются пересмотру в этой новой системе координат активного человека, преобразующего мир в поисках своего благополучия. Концепт права на собственность, например, у Локка выходит далеко за пределы материального блага. В этом нет никакого до-научного архаизма, это такой общий способ понимания всех сфер существования человека, согласно единой схеме. Человек присваивает себе целый мир, который отныне становится полем его деятельности, коррелятом его активности. Этот человек понимается как существо, желающее быть счастливым в том мире, что ему дан и который он может использовать по своему усмотрению, как существо, создающее разнообразное число инструментов труда, чтобы выполнить в нем свою миссию. Онтология и антропология смешиваются в этой идее природы, существующей для того, чтобы человек мог ее обрабатывать для себя самого. Человек, то есть «творение», ставшее активным субъектом, ориентирован на производство средств достижения своего собственного счастья на земле.

Что объединяет все эти размышления, так это понятие «орудия труда», инструмента, который позволяет гомологически осмысливать все сферы деятельности, как интеллектуальные, так и практические. Можно вспомнить по этому поводу известное высказывание Франклина о том, что человек — это производи-

тель орудий труда. Конечно, эту мысль не могли принять с той же очевидностью в более раннее время, о котором мы сейчас говорим.

Было бы ошибкой видеть в этом голую теорию, ограниченную каким-то одним видом деятельности или, если мыслить еще более узкоспециально, ограниченную какой-либо одной политической и экономической практикой. Это представление о человеке, в центре которого оказывается орудие труда, ничего не исключает из поля своего зрения и, как говорит Бентам, хочет все понять. Утилитаризм — это общая рефлексия об эффективном инструментарии, тип рефлексии об инструментах, которые человек создает, чтобы достичь своих целей. Утилитаризм затрагивает сферы экономической жизни, точно так же как право, философия и политика. Джон Стюарт Милль скажет позднее по поводу учения Бентама, что это была совершенно практическая философия. Он мог бы еще добавить, что это была универсальная практическая философия, в том смысле, что она включала в себя все человеческие институты.

Вездесущность инструментария

Начиная с XVII—XVIII веков инструмент можно обнаружить во всех представлениях о человеке. Это инструмент естественный и в то же время искусственный. Естественный, потому что он берет свое начало в природном теле человека и служит естественным целям, таким как, например, счастье человека. Искусственный, потому что условные знаки, законы, инструменты обмена — все это плоды человеческого труда, берущие начало в некоторой условности, например в приписывании силы лингвистическим знакам, суверену, деньгам, которой они не обладают по своему естеству. Конечно, эта общая рефлексия об инструменте труда начинается в XVIII веке не вдруг и не сразу возникает в этой полной и гомогенной форме инструментария производства человеческого счастья. В «Словах и вещах» Фуко показывает, что «эпистема» классической эпохи

подчинена вопросу о репрезентации. Прежде всего в эпоху меркантилизма лингвистические знаки, политические институты и деньги будут осмысляться как инструменты репрезентации. Конвенционализм — марка этой эпохи, он доживет до конца XVIII века. Лингвистические знаки представляют собой ценность только потому, что они репрезентируют идеи; деньги — это знаки, а не сама ценность вещей; правитель представляет интересы сообщества. Но это появление знаковой системы, понимаемой как результат конвенциализации, становится возможным, как на это указывает Фуко, только когда индивидуум или группа индивидуумов могут дистанцироваться от вещей, не смешивая себя с вещественным миром. Для этого нужно было, чтобы вещи замолчали, чтобы они прекратили говорить от своего имени, выражая следствие божественного намерения. Только нам, в отличие от Фуко, кажется неоправданным утверждать, что «производство не существует» вплоть до конца XVIII века. Если рассмотреть ближе эту инструментальность, то кажется даже, что именно производство было основой новой социальной рефлексии. Очень быстро Гоббс, Локк, а позднее Беркли, Юм и Кондильяк стали развивать идеи о деятельности и производстве, идеи, тесно связанные с концепцией об условном инструменте, который не редуцируется к инструменту репрезентации. Он становится настоящим средством производства и изобретений во всех сферах человеческой деятельности. Чтобы это увидеть, достаточно рассмотреть общие положения, согласно которым мыслятся язык, деньги, общество и государство с конца XVII века. Таким образом, здесь мы задаемся вопросом о важности языка и его влиянии на описываемые нами проблемы в XVIII веке.

Язык как инструмент мысли

«Гносеологическая» забота об истине долго будет оставаться в центре внимания таких философов, как Локк, Беркли и

Кондильяк: нужно было найти и первопричину и основание человеческих познаний вне тайны Откровения. Эта теоретическая борьба несет с собой образ человека, выходящий далеко за рамки единственного вопроса об истинности нашего познания. Точнее говоря, этот метафизический вопрос порождает изменение формы представления о мире и образе человека — изменение онтологическое и антропологическое. Дугальд Стюарт очень верно подчеркивает идею, к которой приходит эта рефлексия о «производительном» языке: «Увеличение сил человека, связанное с изобретением машин, является всего лишь слабым прообразом увеличения его способностей, которым он обязан использованию языка»². Язык становится инструментом прогресса познания и тем самым инструментом социального самопознания. Из слов зарождаются понятия, приходится придумывать новые слова, разрабатывать синтаксис мысли, и в конце концов на руинах старых концепций, которые понимали язык как божественный дар, устанавливается идея, что язык — это инструмент мысли и эффективного действия.

Бентам пошел дальше в этой проблематизации языка как инструмента производства идей и средства воздействия на человеческую деятельность. Концепция языка, которую он систематизирует, развивая ее теоретические положения и практическое применение, заключается в том, что язык вовсе не выражает врожденные идеи, то есть идеи, вложенные в человека Богом, это — инструмент, который воздействует на человеческую жизнь; он, впрочем, и существует для того, чтобы порождать идеи. Язык должен служить индивидуальной и коллективной цели достижения наивысшего счастья. Речь — это социальная практика, которая регламентируется естественным стремлением к пользе. Язык — это несовершенный инструмент, потому что он — создание человека, но это инструмент, который можно усовершенствовать. Важность применения языка обязывает развивать рефлексию о лингвистической практике, которая, согласно Бентаму, обуславливает целый комплекс социальных и политических практик.

Такой способ рассмотрения языка как инструмента не является особенностью мышления Бентама, он был предопределен теоретиками большего масштаба, в частности, когда открылась возможность мыслить отношения между языком и объективным миром, который сам по себе не несет значения, но становится тем чистым пространством, которое предлагает себя взгляду и преобразовательной воле человека. Надо было, чтобы язык больше не мыслился как божественный дар или некий «отпечаток» на поверхности вещей, но как врожденный инструмент человеческих потребностей, существующий для лучшего их удовлетворения³.

Конечно, как заметил Стюарт⁴, эта проблематизация языка как инструмента мысли многим обязана номинализму, даже если старые споры времен Абельяра и Оккама не стали объектом сознательной рефлексии XVIII века⁵. Так, Стюарт замечает, что Гоббса, Беркли и Юма можно рассматривать как представителей этого течения и что возвращение номинализма не следует упускать из виду, говоря о прогрессе алгебры: «Применив в алгебре буквенные выражения, Лейбниц и Беркли сделали из языка инструмент мысли»⁶. Идея выражена довольно сжато. На самом деле это возвращение номинализма, которое дает средство понимать «инструмент» как нечто отдельное от сущности вещей, является результатом пересечений старых вопросов европейской культуры и новых проблем, возникших благодаря ослаблению христианского мировоззрения.

Идею о том, что слова — это посредники в познании вещей, можно найти у философов Пор-Рояля, по крайней мере у Локка точно. В заключении «Опыта о человеческом разуме» он называет идеи и слова «великими инструментами познания», а начинает с того, что ощущения — это их «источники». Цитируем одно его признание, в котором в сжатом виде содержится целая рабочая программа: «Я должен признаться, что, когда начинал эту книгу, да и долгое время спустя, мне даже не приходило в голову, что понадобится изучать слова, чтобы можно было говорить об этом предмете [о человеческом разу-

ме]. Но когда, изучив происхождение и состав наших идей, я стал рассматривать широту и достоверность нашего знания, я понял, что оно настолько тесно связано со словами, что, если как следует не изучить возможности слов и то, каким образом они обозначают вещи, о знании нельзя будет говорить ясным и здравым языком, потому что оно, хоть и основывается на истине, оказывается замкнуто в пространстве предложений. И хотя оно ограничивается вещами, я заметил, что по большей части оно так часто использует слова, что по этой причине их едва ли можно отделить от нашего знания. По крайней мере, слова так часто оказываются посредниками между нашим разумом и истиной, которую разум хочет рассмотреть и постичь, что, подобно воздуху, через который проходят лучи видимых предметов, они [слова] нагоняют на наши глаза множество облаков и своей неясностью и беспорядком затемняют наше разумение»⁷.

Тем не менее Локк всегда испытывал необходимость извиняться за то, что уделял так много внимания словам и их значениям. Беркли как раз упрекает его в том, что он не начал свои рассуждения с «Книги третьей» и что тем самым совершил серьезную оплошность⁸. Беркли подразумевает, что не стоит повторять эту оплошность, нападая на смысл слов или, точнее, на смысл выражений. В другом примечании он пишет так: «Главное, что я сделал или полагаю, что сделал, — это разогнал туман или завесу, нависшую над словами, которая была причиной нашего невежества и путаности суждений. Именно это привело к упадку схоластики и математики, юриспруденции и теологии»⁹.

Понимать язык как инструмент производства идей и познания значит понимать его как инструмент воздействия на потребности человека и инструмент их удовлетворения. Это предполагает перевертывание иерархических отношений между надчеловеческой сферой идей и сферой человеческой практики, между сферой разума, в которой содержатся идеи и сферой человеческого тела и материальных объектов. Эта иерархия дуализма была поставлена с ног на голову не сразу.

Эмпиризм, особенно его британская версия, а затем и французское продолжение очень много сделали для того, чтобы этот переворот состоялся. Раз не существует врожденных идей, нет больше «прямой» нити, ведущей к Богу. Особенно это касается сферы морали: человеческая практика — это последняя инстанция, которая ответственна за зарождение и регулирование этических идей. В человеческой практике, в ее самых фундаментальных, физических склонностях следует искать принцип человеческой деятельности, который будет порождать идеи в плане морали и теории. Локк говорит об этом уже в начале «Опыта о человеческом разуме», но еще лучше делает это в своих неопубликованных манускриптах: не существует врожденного морального принципа, то есть притяжения к добру и отвращения к злу, но существует «естественная склонность» любить то, что доставляет удовольствие, и отталкивать то, что приносит страдание¹⁰. Принципы деятельности «кроются в человеческих аппетитах».

Для Локка слова являются «знаками внутренних понятий», а эти «внутренние понятия» логически и хронологически происходят из чувственных идей. Эти знаки идей существуют для их сообщения согласно чисто произвольной условности, детерминированной употреблением. Люди, которые не знают об этом условном и произвольном характере отношений слов и идей, имеют тенденцию принимать каждое слово за идею и каждую идею за реальность. Корректный переход, который осуществляется от вещей к словам, искажен и перевернут, если мы пытаемся двигаться от слов к вещам. Как видно, роль языка понимается как трехуровневое построение выразительности от вещей к идеям и от идей к словам. В общем, язык позволяет передавать идеи, которые ему предшествуют¹¹. Он состоит из знаков, отсылающих нас к другим знакам; это полезное, но часто и опасное удвоение идей. Настолько опасное, что становится соблазнительным обойтись без него. Язык сам по себе — это «завеса», говорит Беркли, ссылающийся при этом на «естественный язык», который человек, в отличие от животного,

может постепенно осваивать. Впрочем, это является частью программы эмпиризма, которая ищет более непосредственного отношения к вещам, более точной передачи того мира, который человек исследует ради собственной выгоды. Вот откуда берет начало идея конца XVII века о прозрачном языке «реальных признаков», который хотели создать Уилкинс, Лейбниц, а позднее и Кондильяк, стремясь к идеалу совершенного языка. Конечно, это все старые иллюзии, но они вновь возникают в новом теоретическом контексте.

Идеи имеют два источника: чувственные свойства вещей и способность суждения, которая воспринимает собственные операции нашего разума. Но если «простые идеи» являются действительно исходным материалом, а познание человека тесно связано с объектами опытов нашего тела, операциям разума и созданию сложных идей и понятий остается огромное пространство. Разум понимается как активная сила, способная производить бесконечное количество новых идей на основе элементарных данных, доставляемых нам нашими чувствами. Разум обрабатывает, собирает, составляет, связывает, отделяет и заново составляет идеи. Чтобы производить эти операции, он может и должен опираться на слова, которые являются чем-то вроде связующей нити, позволяющей создавать стабильные группы простых идей. Если разум и его языковой инструмент выполняют эту активную операционную функцию, то тем самым в значительной степени ограничивается место и роль Творца, а также место и роль той субстанции, которую создает разум и которая ничего или мало что значит без вмешательства человека. Мы, впрочем, и не знаем, чем является эта субстанция, представляющая собой предел человеческого познания. У нас есть некоторые соображения по этому поводу, но довольно неясные и имеющие отношение только к воспринимаемым нами свойствам предметов. Но сама по себе она остается для нас загадкой или «призраком», как говорит Беркли. Подчеркивая эту ограниченность человеческого познания, философия тем самым полагает, что познавать — не

значит фантазировать на тему созданной субстанции, как дело и обстояло до эмпиризма, но «практиковать» вещи, познавать их через их же чувственные аспекты и употребление, опытным путем познавать полезные или вредные последствия этого «common use of life»¹².

Если язык — это инструмент удовлетворения потребностей, нужно, чтобы эти потребности лежали в основе языковых знаков. Именно так некоторые мыслители, например Кондильяк, будут себе представлять, что на заре человечества существовал действенный язык жестов и звуков, которые были тесно связаны с потребностями, деятельностью и отношениями людей. В самом своем происхождении язык — это явление светское, он мало чем обязан Творцу, если ограничиться тем, что связать происхождение языка жестов с первобытным человеком; этот язык возникает если не сразу, то во всяком случае почти параллельно с возникновением общества, которое само является результатом условной договоренности ради обеспечения потребностей и удовлетворения желаний¹³. И происхождение общества и происхождение знаний тесно связаны с первоначальным укоренением языка в потребностях нашего тела. Если кто-то особенно настаивал на движущей силе ощущений и динамике потребностей в развитии нашего интеллекта и зарождении знаний, то это как раз был автор «Трактата об ощущениях». Отрицая, что существует какой-либо независимый интеллектуальный механизм, Кондильяк связывает все наше интеллектуальное и психическое развитие только с ощущениями. Отсюда его известное изречение: «Ощущение окутывает все способности нашей души». Или еще: «Различные степени удовольствия и страдания — это закон, согласно которому развились зачатки всего того, чем мы являемся и что произвели на свет все наши способности. Этот принцип может называться принципом потребности сильных эмоций или чего-то иного, что мы хотим ему приписать, но сам он остается неизменным, потому что во всем, что нас заставляют делать потребности или эмоции, нами движет удовольствие или страдание»¹⁴. Хотя

у Кондильяка все сложнее, потому что потребность — это единственная движущая сила, но она связана только с желанием определенного состояния, которое предполагает интеллектуальные операции сравнения, внимания и идентификации предмета¹⁵. Полная пассивность тела, фиксирующего ощущения, не играет большой роли, поскольку за ним всегда следует интеллектуальная операция рефлексии, благодаря которой человек и отличается от животного. Семиология Кондильяка в высшей степени активна, она содержит идею активного отношения к миру. Императив этого берущего начало у Локка эмпиризма хорошо известен: строить рассуждения, обходясь без врожденных идей. А значит, нужно выявлять связи, чисто психологические цепочки, которые описывают трансформацию перцепций в идеи и ведут к зарождению различных способностей. Эта психология требует условных знаков. «Заклучим, что для того, чтобы у нас были идеи, о которых мы могли бы рассуждать, нам нужно вообразить такие условные знаки, которые бы служили связью для различных групп простых идей, и что наши понятия будут точны настолько, насколько упорядоченными будут придуманные нами условные знаки, призванные зафиксировать эти понятия», — говорит Кондильяк¹⁶. Дело в том, что порядок идей становится независимым от универсума перцепций, который предоставляет ему свое содержание с помощью упорядоченных знаков. На самом деле лингвистический порядок становится у Кондильяка все больше похож на порядок самих идей. Язык — это не только условие существования идей, но и существующий в постоянном движении порядок, которому эти идеи соответствуют. Вот как он говорит об этом во «Введении» к «Учебному курсу»: «Искусство разговора — это, таким образом, всего лишь искусство мышления и умозаключений, которое развивается по мере того, как совершенствуются языки»¹⁷.

Это совершенствование языков и их влияние на общество попадает в поле многих философских рефлексий. Так, у Смита мы находим идею о том, что язык — это инструмент и что

он даже стал эквивалентом машины. Слова — это что-то вроде зеркального отображения наших представлений о вещах, то есть образы образов. Если поначалу придумавшие язык дикари умели обозначать только конкретные предметы, то затем им понадобились абстрактные выражения родов, видов, качеств, количества отношений. Не имея в своем непосредственном распоряжении все лингвистические инструменты, которые бы позволили им выражение этих идей, они стали модифицировать имена существительные, чтобы изменить субстанции соответственно тому, как они их воспринимали. Отсюда берут начало склонения и спряжения древних языков. Но, понимая всю сложность возникшего таким образом инструмента, они стали упрощать сложные конструкции, изобретая частицы и вспомогательные глаголы. Язык прошел ту же общую эволюцию, что и инструменты труда, — от простого к сложному. Инструменты Нового времени, более простые в использовании, позволяют разнообразить и увеличить количество комбинаций, в точности как это происходит с современными машинами. Тогда как в первых механизмах для каждого движения требовалось наличие определенного принципа работы и колеса, в усовершенствованных механизмах то же колесо способно производить гораздо больше движения. Так и развитые языки¹⁸. В XVIII веке возникает целая лингвистическая экономия, не чуждая идее, что сама экономическая наука теснейшим образом связана с языком.

Можно найти иное генетическое объяснение прогресса языка и письменности благодаря человеческим потребностям. Известность работ Уильяма Уорбертона о египетских иероглифах частично объясняется как раз идеей о том, что письменность переживала постоянный прогресс — от пиктографического письма ацтеков до современного алфавита (через письмо древних египтян), имевшего свои практические основания. Видя в египетской письменности не только дело рук египетских жрецов, пользующихся все более сложными метафорами предметов, которые они хотели имитировать путем их денату-

рализации, согласно той риторической модели, которая ведет от естественной метафоры к катахрезе, Уорбертон утверждает, что именно языковая практика, то есть стремление к эффективности и упрощению, лежит в основе эволюции современных форм письменности¹⁹, эволюции, которая идет по пути упрощения. Таким образом, сначала практическая необходимость вынуждает человека использовать живописные картины и образы. Но причиной этого была вовсе не забота о сохранении своих тайн в форме мистерий и загадок, как думают некоторые философы, настаивающие на священном характере иероглифов. Дело в том, что позднее на это разнообразие алфавитов повлияла политическая и умозрительная необходимость. В основе образного и метафорического языка лежит скорее любовь человека к украшательству, связанная с простотой слов. Так что в данном случае человеческая практика — это тоже основной фактор возникновения языков и письменности; она объясняет их «постоянные революционные преобразования».

Язык, который для Локка и Кондильяка является инструментом познания через общение и фиксацию понятий, будет инструментом анализа мысли²⁰. Между словами и идеями происходит постоянный процесс анализа, существует постоянная взаимозависимость, «взаимное влияние»²¹. «Языковые знаки и рефлексия все время приходят на помощь друг другу, и каждый способствует общему прогрессу»²². Дело в том, что изначально благодаря нашему вниманию разум изолирует те элементы перцепции, которые становятся знаками. Эти знаки сами являются залогом отступления от впечатлений и тем самым позволяют расшифровать их, применяя к ним уже готовые условные знаки²³. Познание и использование условных знаков исторически идут рука об руку: именно благодаря языку, который становится все совершеннее, и благодаря именной функции и синтаксису наша мысль может приобретать все более абстрактные формы.

Язык денег

К вопросу о языке и вопросам о стоимости и деньгах подходят одинаково. Деньги тоже понимаются как инструмент в силу конвенционализма, свойственного меркантилизму. Фуко показал, что вплоть до XVII века доминировала идея внутренней ценности денежного инструмента, идея, совершенно аналогичная идее теологов и метафизиков, рассматривающих субстанцию и ее внутренние свойства²⁴. С этой концепцией порывает Грамон: «Золото — это всего лишь условный знак, оно является обычным инструментом для того, чтобы на практике можно было говорить о ценности вещей, но истинная оценка ценностей берет начало в человеческом суждении и в том, что мы называем его способностью к оценке»²⁵. Эта способность к оценке напоминает нам о принципе полезности, лежащем в основе отношений человека с предметами окружающего мира. Именно потому, что человек — существо чувственное, между ним и вещами устанавливаются эти оценочные отношения. Выше мы напоминали высказывание Галиани о том, что «человек — это мера всех ценностей». Польза ни в коем случае не является внутренним свойством вещи. Рефлексия о пользе глубоко «антивещественна», то есть антисубстанциональна. Не существует абсолютной ценности. «Ценность заключена не столько в самой вещи, сколько в оценке, которую мы ей даем, а эта оценка связана с нашими потребностями: она увеличивается или уменьшается, точно так же как увеличивается или уменьшается сама потребность», — пишет Кондильяк²⁶. Мы видели, что эта концепция ценности была широко распространена в XVIII веке. Ее можно найти, например, у Тюрго: слово «ценность», пишет он, «выражает доброкачественность вещи, имеющую отношение к нашим потребностям; этой доброкачественностью дары и блага природы связываются с нашими удовольствиями, с удовлетворением наших желаний»²⁷. Эта цитата позволяет нам понять, что в основе теории перцепций лежит та же схема. Предметы не обладают

внутренней ценностью, так же как свойства предметов не являются их внутренней характеристикой. Это иллюзия терминологии и синтаксис предложений заставляют нас так думать. Экономическая ценность, таким образом, тождественна воспринимаемым нами свойствам, то есть оценка ценности тождественна перцепции свойств предмета. При обмене, согласно Тюрго или Кондильяку, цена остается неизменной, она выражает взаимную выгоду обмена «излишков», то есть некоторое равновесие личных интересов. Цена — это формулирование ценности, общий элемент для экономических субъектов обмена; это форма соглашения, как наименования предметов суть условные формулы, лежащие в основе смысла слов. Деньги и язык имеют очень много общего. И именно потому, что сформировалась привычка связывать некоторое количество металла с наименованием монет, суверен даже позволяет себе изменять вес металлических денег, и никто ничего при этом не замечает. «Говорили, что будто бы этот язык суверена скрывал от него самого те мошенничества, которые он ему чинил, и вступал с ним в сговор, чтобы обмануть его. Это один из самых ярких примеров злоупотребления словами»²⁸. Естественно, это напоминает нам о столь дорогой Кондильяку идее — он даже сделал ее заголовком своего экономического трактата — идее, согласно которой экономическая наука требует выработать свой язык. Конечно, для Кондильяка металлы тоже являются товарами; у них есть вес, они имеют свое применение в торговле, они — результат труда. Опять же, именно польза, а не произвольный выбор лежит в основе выбора ценных металлов в качестве денег. Это общее требование, согласно которому искусственный и условный инструмент должен чем-то обеспечиваться в реальности, должен обеспечиваться какой-нибудь нашей реальной потребностью.

Впрочем, Тюрго начинает свой трактат «Ценности и деньги» с изображения серии перипетий классической «эпистемы»: «Деньги имеют то общее с другими средствами измерения, что они являются чем-то вроде языка, который у разных народов

отличается в том, что касается произвольного и условного, но который в некоторых отношениях становится близок и тождественен, когда речь идет о некоем термине или общем эталоне»²⁹. В языке общий термин конституируется идеями. В денежной системе — ценностью. А значит, существует «язык торговли», который следует анализировать как таковой, согласно «выражению веса и количеству [содержащегося в монете. — *Прим. пер.*] металла»³⁰.

В общем, денежный инструмент — это средство сообщения и циркуляции ценностей и интересов со всеми их положительными и отрицательными сторонами. Отрицательными, потому что язык, закон, деньги являются предметом манипуляций, средством мошенничества и фактором различных злоупотреблений. Всегда есть какая-то опасность в инструменте, который служит посредником между людьми. Этот инструмент, кажется, существует помимо необходимостей и потребностей и живет своей собственной жизнью. Слова — это наименования вещей, когда они являются именами нарицательными и общими терминами. Деньги же сами себе присваивают пользу, когда рассматриваются только как мера вещей.

Эффективность языка

Беркли один из первых разрабатывает прагматичное определение языка, подчиняющегося императиву полезности³¹. Важен его эффект, то есть использование слов в определенных контекстах. Раз существуют слова, которые не отсылают нас ни к какой идее, то это потому, что язык — это средство обозначения и общения, имеющее определенные цели; он приводится в движение тем, что мы хотим сказать, а это связано с тем, что мы хотим сделать³². Коммуникация зависит от нашей интенции и деятельности. Познание представляется тогда как узкая сфера использования языка. В большинстве своих употреблений язык показывает некоторое намерение говорящего,

он имеет «ценность», «вес», который не имеет ничего общего с соответствующей ему абстрактной идеей³³. Именно так мы используем язык, когда хотим, чтобы нас слушались: мы обещаем вознаграждение, бесконечно воспроизводя ту связь, которую мы в детстве установили между предложением, отдающим приказ, и неизбежным вознаграждением³⁴. Таким образом, Беркли выводит общую прагматическую концепцию: «К тому же, сообщать идеи, обозначаемые словами, не является ни главной, ни единственной задачей языка, вопреки тому, что мы часто об этом думаем. Существуют и другие цели, такие как породить страсть, способствовать какому-либо действию или предупредить это действие (дать разуму особенное средство). Во многих случаях сообщение идей совершенно вторично, а порой и вообще отсутствует, когда мы можем без этого обойтись, что нередко случается при бытовом использовании языка»³⁵. Так, речи апостолов о божественной благодати призваны «сделать людей счастливее и усерднее в исполнении своих обязанностей». Точно так же как, когда схоласт произносит имя Аристотеля, он намеревается внушить к себе почтение, потому что обычай связывает Аристотеля с «одобрением и уважением»³⁶.

Язык — это инструмент, столь же необходимый для познания, как и рискованный. Он необходим, но в то же время он — источник опасных предубеждений, самых непродуктивных, а иногда и пагубных. Вот где берет начало огромный интерес к свойствам языка, его происхождению, модальностям употребления, целям, что будет являться предметом изучения стольких философов начиная с XVIII века³⁷.

Если идеи берутся, в широком смысле, из опыта, то язык не довольствуется воспроизведением операций человеческого разума. Локк и некоторые его последователи приписывали языку подлинную эффективность. Он — не только инструмент коммуникации, самой своей функцией связи и фиксации идей он играет активную роль. Через него могут формироваться, устанавливаться и сообщаться в форме общих слов общие идеи. Сложные же идеи, группы свойств и модусы нуждаются

в фиксации, укреплении и связи через слова. Но это и есть цена, которую мы платим: абстракция слов удаляет нас от конкретного существования, общее убивает частное. Вот в чем опасность, опасность злоупотребления словами, опасность вообразимой реализации понятий, на которую способен человеческий разум. Тем не менее опасность эту можно побороть тщательным изучением правильного использования необходимых для коммуникации и фиксации идей языковых знаков.

Рассуждения Беркли хорошо иллюстрируют это требование контроля инструментария. Слова — это то, что затрудняет ясное и чистое созерцание природы, это — «идолы» или «завеса», потому что они пассивно фиксируют те иллюзии, что зарождаются из практики, то есть обманчивые очевидности, самая существенная из которых для Беркли, конечно же, «материя». Заниматься наукой, настоящей наукой, значит избавляться от этих завес. А чтобы это сделать, нужен новый язык.

Беркли критикует связь практической деятельности и языка. Он, например, отмечает, что мы в метафорическом смысле используем слова, соответствующие чувственным вещам, чтобы говорить о вещах нечувственных³⁸: «Наша речь гораздо метафоричнее, чем мы себе ее представляем, потому что в большинстве случаев нечувственные вещи, их модусы, обстоятельства и т.д., выражаются словами, которые мы заимствуем у вещей чувственных»³⁹. Нормальная практика и подобающее познание должны избавиться от этой дьявольской завесы языка и вновь обрести свой Эдем правильных отношений между человеком и вещами. Это не значит, что надо освистывать ошибки простолудина. Как раз наоборот — это значит встать на сторону здравого смысла в борьбе с иллюзиями абстрактных идей, рожденных и распропагандированных учеными. «Во всех вопросах я на стороне толпы», — заявляет Беркли⁴⁰. Отказ от слепой веры на слово, от лабиринтов спекулятивной мысли — вот куда должна направлять практическая польза. Туман нагоняется не языком народа, а языком ученых, который ведет нас к

скептицизму. Локк и сам осуждал тех, кто изрекает «напрасные слова» на языке, «мало что значащем, или вообще не значащем ничего, тех, кто полагает, что достаточно их регулярно произносить, поскольку они характеризуют их Церковь или Школу, не утруждая себя изучением того, какие точно идеи выражают эти слова»⁴¹.

Бентам и теория вымысла

Идея, согласно которой не обязательно все слова соответствуют явлениям реальности, не нова. Беркли на самом деле ничего не придумывает, когда, собираясь показать, что многие слова не имеют соответствующей себе реальности, — как, например, слова, которые относятся к способностям мышления, — призывает к отказу от строго референтной концепции изолированного слова⁴². Но надо будет дождаться утилитаристской теории вымысла Бентама, чтобы появилась систематическая теория языка, возникновение которой Куайн назвал «коперниканской революцией»⁴³. Не ставя своей задачей представить здесь все аспекты этой теории, мы поговорим только о самых важных ее элементах⁴⁴. Для Бентама юридическая и институциональная реформа, к которой он призывает, в качестве первичного своего материала имеет именно язык. Ведь мы изучаем преступления, удовольствия и страдания именно с помощью слов. С их же помощью мы пишем законы и управляем людьми. Язык — это по определению инструмент права и политики, потому что он конститутивно связан с чувствами и желаниями. Говорить, на самом деле, значит сообщать о состоянии своего сознания и суждениях, которые разрешаются в терминах пользы. Бентам осознает важность этой теснейшей взаимосвязи лингвистики и политики в деле построения полной системы законов, которые были бы призваны обеспечить наивысшее счастье наибольшего числа людей. Вот откуда берется, например, его постоянный и страстный интерес к составле-

нию законов, «номографии», как с практической стороны (Бентам — это неутомимый составитель кодексов), так и со стороны лингвистической теории. Именно ради этого Бентам задумал свою «теорию вымысла», выражение, которым мы обязаны Огдену⁴⁵.

Эта теория, которая будет систематизирована в ходе первых двух десятилетий XIX века, на самом деле была готова уже в 1780 году, когда Бентам пишет несколько важных трактатов по теории юриспруденции. Она служит ему методом для определения реального смысла терминов права, смысла, который прежде всего основывается на удовольствии и страдании, которые законодательная система в целом призвана регулировать с целью достигнуть наивысшего счастья наибольшего числа людей. Но, расширяя сферу ее применения, Бентам понимает, что трудности определения конкретного слова из юридического лексикона заключаются в некотором структурном свойстве языка, который является кругообразностью смысла. Определить неясный термин, который не имеет своего очевидного соответствия в реальном мире предметов, значит прибегнуть к другим столь же неясным терминам, что и первый. Вот что он пишет в трактате «О законах вообще», говоря о словах, которые обозначают обладание чем-либо: «А пока эти слова настолько входят в состав языка, что, объясняя любое из этих изначальных слов, о которых мы говорим, мы вынуждены прибегать к другим словам, смысл которых нельзя ясно передать с помощью тех слов, что мы пытаемся истолковать. Таков порочный, алогичный круг, в котором, кажется, все мы обречены существовать. Вот как *тирания языка* насмехается над научной деятельностью»⁴⁶.

Эта тирания является одновременно и пределом человеческой деятельности и ее удачей. Пределом, потому что говорящий субъект стал субъектом такого инструмента коммуникации и мысли, которым он позволяет себе структурно и постоянно злоупотреблять, используя слова и выражения, хозяином которых он больше не является. Он говорит на незна-

комом ему языке, но считает, что знает его. Вот откуда берутся заблуждения во всех областях человеческих знаний: морали, политике, религии, экономике, а ведь эти сферы знаний в высшей степени обуславливают индивидуальное и коллективное счастье. Нет ничего более фундаментального и срочного, как научиться пользоваться этим инструментом, очистить его от злополучных устойчивых оборотов, найти способ, с помощью которого можно было бы лучше понять то, что мы хотим сказать, когда говорим. Вот практическое назначение лингвистики. Бентам не собирается бороться и уничтожать все выдумки языка, как можно было бы предположить, читая его обличительные замечания о «заразном царстве вымысла». Если, с одной стороны, существуют совершенно «фантастические» и вредоносные слова и выражения, ослепляющие нас или ненавистные нам, которые препятствуют «всякому [их] разумному применению» в сфере ощущений; то с другой стороны, существуют необходимые вымыслы, без которых язык не может функционировать. В этом и заключается как раз вклад Бентама: значение зарождается не только в словах, отражающих единичные вещи, оно возникает в целых предложениях, которые отсылают нас к определенным состояниям или «событиям», более или менее непосредственно связанным с опытом удовольствия или страдания. «Слово в предложении — что буква в слове»⁴⁷ Предложения состоят из слов, одни из которых отсылают нас к «реальным сущностям», а другие — к «сущностям вымышленным»⁴⁸, которые являются «пустыми словами, рассматриваемыми как представители соответствующей им реальности», «простыми вымыслами, которые часто принимают за *реальность*»⁴⁹. Представляя свою теорию Бентам добавляет: «Благодаря этому внимательному различению мне удалось обнаружить множественные классы слов, которые невозможно описать обычными определениями, то есть в форме “per genus et differentiam”⁵⁰, которая до сегодняшнего дня была, возможно, универсальным подходом к таким словам, и в то же время представить поучительное и полезное изложение этих слов, на которое только

способны слова этого класса, то есть изложение этих слов парафразами, что является единственной формой изложения, способной зафиксировать существующий в них смысл, и уже затем определенно и ясно рассмотреть этот самый смысл»⁵¹.

Метод парафразы⁵², предназначенный выявить смысл вымышленных нравственных, юридических и политических сущностей, заключается в замене предложений, содержащих одно или несколько слов вымышленной реальности, на другие предложения, которые лучше указывают на «то общее отношение, которое смысл рассматриваемого слова имеет с фундаментальными идеями удовольствия и страдания», чтобы дать этим словам четкое и фиксированное значение, заменив то значение, которое до этого «плавало в облаках и летало тут и там при каждом порыве научного ветра»⁵³.

В этом же пассаже трактата «О законах вообще» Бентам дает несколько примеров слов, которые следует соотнести с фиксированными данными ощущений: «Власть, право, запрет, долг, обязанность, обязательство, привилегия, льгота, преимущество, собственность, безопасность, свобода, а также огромное число других терминов, которые можно было бы здесь упомянуть и которые все являются вымышленными сущностями, которые в определенных обстоятельствах можно рассматривать, говоря простым языком, как порождения и инструменты права». Понятно, что речь идет об особенном и систематическом применении концепции, согласно которой идеи и знаки, которые в силу самой природы языка лежат в области фиктивной логики, в последнюю очередь отсылают нас к опыту и переживаниям, порожденным приятными или неприятными ощущениями.

Но понимать, что язык состоит из вымыслов, располагать методом соотнесения этих «созданий воображения» с реальностью ощущений — это в то же время удача, поскольку это дает законодателю искусственные инструменты, благодаря которым он может соотносить универсум законов, общественных институтов и прочих механизмов согласно исключительно

принципу полезности. Сама искусственность инструмента, с помощью которого строится «фабрика счастья», — это условие максимизации счастья для наибольшего числа людей. В действительности законодатель, знающий силу вымыслов и правил их желательного использования, располагает средством для построения действительно нового универсума, институциональной среды, в которой индивидуум сможет преследовать свои личные цели в оптимальных условиях. Более того, именно благодаря разумному обращению с законами, вознаграждениями и наказаниями политическая и юридическая ответственность вызовет в самих себе эту заинтересованную активность, без которой все общество не может достигнуть наивысшего счастья. В общем, политическая деятельность может эффективно влиять на деятельность индивидуальную только посредством языка, который является тем материалом, на основании которого устанавливаются отношения с властью и общественными институтами. Он является этим материалом постольку, поскольку конституционно или генетически служит передаче состояний человеческого разума, оценок, желаний и интересов. Управление людьми — это неизбежная языковая политика.

Язык и интерес

Эта концепция языка как инструмента деятельности и зарождения идей имеет свои важные теоретические и политические последствия, которые могут объяснить политический «вклад» языка как во Франции во время Революции, так и в Англии с ее демократическими движениями. На самом деле язык дан нам как проводник личных интересов и их «завеса». Он маскирует их за призраками, идолами и вымыслами, но в то же время обнаруживает их (интересы), то есть навязывает другому человеку в акте коммуникации: при торговле, суждениях, судебных вердиктах, законах парламента.

Лингвистическая теория Бентама рождается в борьбе, которую она с самого начала начинает вести, против юридической и институциональной системы. Его критика и полемика обрушиваются на использование вредоносных вымыслов, которые стоят на службе частных интересов юридических и политических каст, противящихся интересу наибольшего числа людей. Идея, согласно которой извращенные интересы (*sinister interests*) неотделимы от создания и интенсивного использования некоторых языковых вымыслов, — это константа его учения. Эти *fallacies*, как он их называет, то есть заблуждения, на самом деле производятся вредоносными интересами, они являются их символическим проявлением, равно как хороший закон — это выражение принципа полезности. Бентам не защищает эгоистические интересы, он непрестанно подчеркивает, что мир политики и права отмечен зловредным влиянием интересов некоторых людей. Плохое управление, непродуманные общественные институты, неправильные законы и в особенности неспособность их реформировать чаще всего берут начало во власти, которой обладают те, кому выгодно поддерживать такое положение дел. Его «Учебник политических софизмов» в этом отношении предстает как важное аналитическое произведение о риторических играх исполнительной власти.

И все же путь исправлений четко указан и тоже связан с символической властью. Язык, как мы уже говорили, — это материал законов, материал суждений суверена, и поэтому он обладает испытующей, регулирующей, упорядочивающей, примирительной силой по отношению к интересам. Его реформа имеет не только образовательные задачи, она необходима и для практической стороны вопроса. Нравственная и политическая наука должна выработать свой собственный язык, согласно предписаниям Кондильяка, но она должна также осуществлять постоянную критику языка вообще, следить за тем, какие интересы за ним скрываются, какие привилегии и интриги можно в нем обнаружить. Ведь языковой инстру-

мент находится в нашем распоряжении для осуществления как хороших, так и плохих целей. Его реформа и критика основываются на связях языка с потребностью и необходимостью, делающими возможным некоторый контроль над языком. С одной стороны, поскольку это искусственный инструмент, не имеющий ничего общего с божественными институтами, его можно модифицировать. С другой он связан с реальностью ощущений. В общем и целом анализ слов, экономических ценностей, политических институтов заключается в обнаружении основ личных интересов человека. Эта первоочередная задача анализа позволяет связывать комплекс интересов с его примитивными элементами и соотносить это инструментальное и институциональное средство с его окончательными причинами и задачами, то есть человеческим удовлетворением.

Эта теория языка получит неожиданное продолжение у английских демократов, защищавших идею, согласно которой язык — это прежде всего политическое и социальное дело⁵⁴. Дело в том, что в те времена, то есть в конце XVIII века, главенствующей идеей была идея о том, что разделение на утонченный и вульгарный языки естественным образом отсылает нас к существованию двух социальных классов, интересы, практика и вкусы которых не имеют друг с другом ничего общего. Язык отражает образ жизни и мышления двух этих классов, принадлежащих к разным мирам. Для одних, таких как демократ Уильям Коббет, живший в начале XIX века, эта реальность отсылает нас к социальному разделению общества, выражающемуся в лингвистическом господстве одного класса над другим. Для других, наоборот, из этого факта надо сделать вывод, что для того чтобы совершенствоваться и достичь самых благородных и абстрактных идей, язык должен отойти от форм обычного разговора. Некоторые консервативные теории такого типа получили распространение в Англии, в частности теория Джеймса Харриса. Основная идея его книги⁵⁵, написанной в духе философии Платона, заключается в том, что существуют некие интеллектуальные формы, абстрактные идеи, общие

концепции, неизменные во времени и пространстве, которые должны найти для себя подходящее вместилище в изысканном языке, согласно законам, строго соответствующим этим самым универсальным идеям. Язык существует для того, чтобы выражать интеллектуальные сущности, а также чтобы выражать потребности. Лорд Монбоддо⁵⁶ сделает эту идеалистическую концепцию языка еще более элитарной, когда будет рассматривать язык как искусственное творение философов и писателей. Отказ от языка потребностей и ощущений целиком и полностью основывается на отказе от конкретного, от «плоти и крови», как сообщает нам лорд Монбоддо (I, 47). Чем больше язык способен выразить абстрактных отношений, частиц, которые также выражают «деятельность разума», тем больше он соответствует самой сущности языка как инструмента чистого разума. И чем он чище, тем тот, кто на нем говорит, лучше защищен от всякого рода отношений с материей и вульгарной практикой. Абстракция становится главной политической картой, как только ставится вопрос о легитимности деятельности человека в общественном пространстве: произнесение речей и в особенности право голосования. Впрочем, именно лингвистический аргумент вплоть до первых десятилетий XIX века был противопоставлен демократическим притязаниям. Утверждение, что манера говорить отражает способность принимать участие в рассуждениях, приводит к желанию ограничить участие людей в политических делах только теми, кто говорит на правильном языке.

Джон Хорн Тук выработал демократическую теорию языка, имеющую своей целью противостоять доминирующей элитарной теории. В трактате «Утехи языков» он рассматривает «Опыт о человеческом разуме» Локка как трактат о языке, автор которого был не очень честен: «Самая важная часть “Опытов” г-на Локка — это часть, посвященная тому, что он называет абстракцией, сложностью, обобщением, отношением и т.д., то есть идеями, имеющими отношение просто-напросто к языку»⁵⁷. На его взгляд, именно история языка позволяет обнару-

жить его свойства и законы изменения, а не установление отношений между словами, относящимися к предполагаемым категориям вечного духа. Корни языка — это существительные и глаголы. Остальные «части речи» происходят от этих элементарных составляющих, путем их укорачивания. Предложения не обозначают абстракции, но свидетельствуют о происхождении существительных и глаголов из человеческой практики и только благодаря ей. Зарождение и распространение языковых форм объясняется практической необходимостью эффективности и быстроты. Раз уж язык — это искусство, то он является продуктом «artless men»⁵⁸ [«простых людей». — *Прим. пер.*], а не утонченных писателей, как думал об этом лорд Монбоддо. Все слова имеют своей причиной материальный мир, потребности и интересы, а не предполагаемую чистоту универсальных идей. Не существует радикальной гетерогенности утонченных и вульгарных манер разговора, существует различное использование языка в зависимости от обстоятельств и эпохи. Цель этих дебатов становится очевидной: они столь же касаются происхождения идей и познания, сколько легитимности мнения простых людей и рабочих.

В этом Бентам снова отличается от других. Любой общественный представитель, политический деятель, магистрат раздираем своим собственным личным интересом (состоящим из интересов его социального класса или касты и чисто личного интереса) и интересом общественным. Хорошие общественные институты — это институты, умеющие сочетать оба вида интересов, а это возможно только с помощью постоянного контроля над теми, кто находится у власти, только угрожая санкциями и внушая надежду на вознаграждение, которые могут влиять на их поведение. Именно поэтому в «Конституционном кодексе» Бентам детально описывает условия «восходящей демократии» наибольшего числа людей над наименьшим числом управленцев. Среди этих условий борьба со «словесным туманом» занимает первое место. По Бентаму, оба лагеря, то есть те, кто правит, и те, кем правят, ведут настоя-

щую «войну слов»⁵⁹. В этом отношении можно сказать, что Бентам — настоящий изобретатель политической социологии символического господства. Ведь для него народный контроль за сферами власти должен проходить через нейтрализацию аристократических суждений, которые только и делают, что укрепляют позицию тех, кто находится на вершине институционального здания. В сущности, превосходство неотделимо от веры в наличие предполагаемых и внутренне связанных с теми, кто исполняет власть, качеств⁶⁰. Всеобщие выборы — это необходимость, но они будут эффективны, только если существует превосходство интересов наибольшего числа людей, если это наибольшее число не зависит от идей наименьшего числа. Это обстоятельство воспринимается Бентамом в буквальном смысле: политическая демократия — это синоним власти суда общественного мнения, который судит о выгоде или вредности тех или иных законов и общественных институтов. Но фракции аристократов умеют подчинять своей власти народную часть общественного суда благодаря тому контролю, который они осуществляют за социальной коммуникацией, в том виде, в каком она существует в газетах и рассказах о качествах представителей власти. Но в большей степени именно через овладение критериями суждения правящие элиты обеспечивают себе власть над большим числом людей и выдвигают на первый план свои *sinister interest*», противоречащие принципу полезности: «Критерии добра и зла, обуславливающие характер деятельности различных социальных классов, сами обусловлены интересами и чувствами социального класса, которые чужды общественному благу»⁶¹. В то время, когда Бентам вырабатывает свою демократическую теорию будущей конституции, в тесной связи с радикальными английскими движениями, он развивает такую теорию, согласно которой нравственные суждения, имплицитно содержащиеся в самом языке, в используемых словах и выражениях желания, интереса или разного рода удовольствий, тесно связаны с классовой структурой. Сильные и богатые мира сего, говорит Бен-

там, являются судиями человеческих вкусов: именно они решают, что хорошо, а что плохо; они провозглашают, что их собственная практическая деятельность и суждения соответствуют хорошему вкусу, тогда как практическая деятельность и суждения народа свидетельствуют о его вкусе, плохом и достойном презрения. Да и сам народ является объектом отвращения в глазах «высшего света». Принять критерии суждения богатых и сильных мира сего, когда сам принадлежишь к выходцам из народа, как это довольно часто происходило с частью людей в силу их амбиций или требований моды, а также из-за монополизации «reports»⁶² правящей элиты о состоянии общества, — принять эти критерии значит усилить господство вредоносных интересов малого числа, предоставляя им тем самым кредит на презрение, которое они выплескивают на массы⁶³.

Усовершенствование языка, то есть условие развития нашего познания, находится в тесном отношении с развитием социальной жизни. Для Кондильяка, познание является функцией языка, а язык сам является функцией социального сообщества. Точно так же, как не следует думать, что язык имеет божественное происхождение, следует видеть в обществе не результат некоего творения, но результат развития, «течения», «подъема», «постоянного» прогресса. Происхождение языка и общества «естественно», что как раз означает, что не все было дано в происхождении, но что развитие происходило согласно исключительно человеческим законам. Только это развитие по «естественным законам» предполагает применение некоторых искусственных инструментов. Никогда человек не смог бы соответствовать тому, что природа (или, для некоторых, Бог) ожидала от него, если бы не создал необходимые для его нужд инструменты.

Теперь можно лучше понять причину привязанности Бен-тама к реформе языка. В ней нет ничего чисто когнитивного, или, точнее говоря, задачи познания всегда тесно связаны с заботой о жизненном благополучии и техническом развитии. Если человечество будет различать действительные и вымыш-

ленные реальности, оно будет тратить меньше сил впустую, соблазняясь на эти простые «вербальные реальности». Свалить всю вину прямо на Аристотеля и его последователей значит (говоря словами Юма) «взять бастион», который подчиняет себе целое поле человеческой мысли и деятельности, и тем самым разрушить старую тысячелетнюю онтологию, связанную с политическим господством меньшего числа людей над большим. Но разве не осуществляется это господство во имя высших онтологических сущностей, божественных или метафизических, и их этических и политических соответствий: добродетели, благородства и достоинства?

Одна из важных черт утилитаризма касается учения об общественных институтах. Конечно, существует некоторое усиление старых идей, таких как, например, инструментальная концепция права на службе чуждых ей целей. Но существует и лучший способ мыслить общественные институты как инструмент координации и удовлетворения индивидуальных интересов, рассматриваемых как данность. Общественные институты, каковы бы они ни были, понимаются как инструмент, стоящий на службе определенных человеческих целей (счастья, благополучия, удовольствий), а не как священные создания, сверхчеловеческое происхождение которых нельзя подвергать сомнению, как Церковь, которая как раз является таким архетипом. Первый принцип, и мы уже говорили об этом выше, заключается в теологической идее, согласно которой человек — это творение, которому Бог даровал мир, который может быть для него эффективным, если он научится использовать находящиеся в его распоряжении инструменты: свой язык, разум, руки, старание, энергию, но также «внешние» элементы, которые составляют его природу. Этот инструментализм ставит в один ряд теории права, управления, идей, языка, природы, которые противоречат старой парадигме божественного дара. Творение мыслилось в теологии как инструмент божественной воли. В ходе культурных изменений, следствием и одновременно движущей силой которых стал утилита-

ризм, сам мир «перевернулся с ног на голову», как справедливо заметит Сен-Симон, став для человека неограниченно свободным и пригодным для ничем не ограниченной деятельности. При отношении полезности, которая связывает между собой индивидуумов, общественные институты больше не являются посредниками трансцендентности, они становятся искусственным, бесконечно пересматриваемым средством реализации самых разнообразных интересов. Это человеческое творение, состоящее у него на службе, играет тем не менее нормализующую роль, которую мы вправе ожидать от общественного института, регулирующего поведение человека и соотношение последствий этого поведения.

Глава 11

Политическая фабрика экономического человека

Час конструкторов и производителей пробил со всей своей очевидностью, когда индивидуальную деятельность начали мыслить в ее отношении к политическим институтам. Не стремясь к натуралистическим представлениям, которые охотно связывают с «либерализмом», понимаемым как некий идейный блок, целый ряд мыслителей станет принимать всерьез идею о том, что индивидуальные интересы достаточно гибки, чтобы стать основным материалом политики социального счастья. Государство станет не только необходимым злом в силу человеческой природы. Оно будет важнейшим инструментом трансформации человека. Польза становится тогда чем-то вроде порочного круга, в котором оказываются и индивидуум и политические институты. Именно политические институты сделают из чувственного индивидуума субъекта эффективной деятельности, канализируя его интересы, стимулируя их, сдерживая, стабилизируя во времени, стремясь сделать так, чтобы он всегда был хозяином правильного расчета. Но политические институты получают эту инструментальную функцию от неясных первобытных порывов чувственного человека к счастью. Эта циркулярность является практическим делом законодателей и правительства. Как только истина о том, что человек подчиняется своим ощущениям и что индивидуальный интерес является мощнейшей движущей силой к процветанию и индивидуальному и коллективному счастью, становится очевидной и ее

существование не подвергается сомнению, задачи управления и сама природа управления оказываются в сильной зависимости от этой истины. Утилитаризм в своей классической зрелости представляется теорией управления и законодательной деятельности государства Нового времени, когда польза становится доминирующим государственным принципом¹. Вопрос был ясно поставлен Бентамом уже в самом начале «Введения в принципы морали и законодательства». Раз человек подчиняется своим ощущениям, можно ли управлять им иначе, чем через ощущения? Но что значит управлять человеком через ощущения, то есть через то, что представляется как основной побудительный мотив его деятельности — его личный интерес? Нет ли здесь непримиримого противоречия, которое заключается в политическом управлении индивидуумом с целью, чтобы он делал все по своему усмотрению и ради своего собственного удовлетворения? Нет ли в этом внутренней загвоздки, ведь как только мы начинаем управлять человеком, он слушается уже не своего собственного интереса, а разума, который при этом не является его собственным разумом? Как же тогда управлять человеком через его собственный интерес? На этот трудный вопрос пытались ответить многие философы, и в частности Бентам. Их заслуга заключается в том, что они стремились дать государственной практике Нового времени ее теоретические основания и предвосхитить ее последующее развитие.

Политические уловки и человеческая деятельность

Идея играть на человеческих интересах как силах, оказывающих влияние друг на друга, дабы усмирить бурные страсти и установить социальный мир, увеличив тем самым богатство, не нова, и мы уже об этом говорили. Целое искусство компенсации, канализации и сочленения интересов, направленное

на то, чтобы опасные страсти человека сталкивались с более мягкими и выгодными для общества страстями, в начале XVIII века становится принципом хорошего управления. Существует масса литературы, которая старается определить, что такое практика управления рассудительного политика². Но было бы ошибкой полагать, что управленческая деятельность должна исчерпываться игрой изолированных сил или, точнее говоря, мы бы допустили ошибку, не видя того, что принцип личного интереса будет стоять у истоков нового понимания и полной реорганизации управления людьми. Мишель Фуко, конечно же, отметил самое главное, когда писал о «либеральном управлении», в основе которого, по его мнению, лежали работы Бентама. Управлять человеком через его интересы не значит, что у человека есть естественные интересы, которые минимальное и умеренное государство должно поощрять, ограничиваясь внешним надзором и заданными ограничениями. Вот точка зрения на либерализм, редуцирующая его к простой идеологии естественной свободы. Выводы, которые следует сделать из приоритета личного интереса в поведении человека, гораздо глубже и радикальнее. Они ставят под сомнение саму идею «естества», которой должны подчиняться законы. Это идет вразрез со всеми формами натурализма, который конструируется классическим утилитаризмом. На самом деле главное тут не «естество», не оно указывает на то, что следует и чего не следует делать, как подходили к этому вопросу физиократы со своей идеей экономического управления, главное — большая или меньшая «спонтанность», с которой индивидуумы могут действовать и результаты, которых они достигают. Управление должно вмешиваться в дела человека не столько чтобы его поведение соответствовало некоторому «естеству», сколько для того, чтобы пробуждать «спонтанность», которая сама измеряется через понятие эффективности.

Расставим точки над «i». Не то чтобы природа целиком исчезла из рассуждений философов, но некоторая ее часть оказалась редуцирована к минимальному требованию, то есть

стремлению к удовольствию и отвращению к страданию. Требование минимальное, но оно — единственный двигатель, который приводится в движение управлением и законодателем, ведь человеческое тело и его ощущения не дают политике никакого предустановленного содержания. Счастье является еще важным означающим политики, но не выполняет больше мифической и трансцендентной функции источника и образца совершенства как какая-нибудь номинальная сущность. Оно теперь всего лишь продукт социальной организации, поскольку эта социальная организация позволяет индивидууму самым спонтанным образом делать то, что ему хочется. Эта спонтанность является самым эффективным средством достижения социальных целей, которые ставит перед собой правительство в зависимости от задач, соответствующих «чувственной природе человека». Но между исходной точкой ощущений и коллективными целями наивысшего счастья для наибольшего числа людей все становится отныне делом технологии, общественных институтов, вымыслов и уловок, делом человеческого «согласия». Все общественные институты должны фиксировать границы деятельности, которая позволяет индивидууму действовать в согласии с собственными личными интересами, ведущими его к тому, что его удовлетворяет, и в то же время не причиняет вреда другим людям. Вопрос, который надо будет решить, будет таков: как осуществлять политическую деятельность, чтобы индивидуум смог действовать самостоятельно, без принуждения и не нанося вреда другим людям? Ответ, по большей своей части, будет заключаться во введении таких способов расчета, которые обеспечивают индивидууму максимум самоконтроля за его поведением.

От Гельвеция до Бентама, не говоря о Беккариа, основные идеи отсылают нас к ньютоновой морали: личный интерес в сфере морали является точно таким же физическим законом, что и гравитация, поскольку именно через интерес люди сходятся и расходятся друг с другом. Только на основе интереса

можно будет построить необходимую людям научную политику. Но почему тогда не позволить интересам организовываться самим? Мы видели, что это как раз пробовали сделать философы Нового времени, и эти попытки не оставлены до сегодняшнего дня. Но эта идеология не является идеологией классических утилитаристов, которые были технологами социальной сферы. Ведь ничто не указывает на то, что эта абсолютная воздержанность от политики, выражающаяся в естественном состоянии, если только не предположить, что такая реальность однажды существовала, сможет обеспечить наивысшее счастье наибольшего числа людей. К нему нужно подталкивать искусственным образом, то есть законом. Иначе говоря, задача правительства — ввести в личные расчеты людей позитивные или негативные санкции, которые будут их направлять к самым благоприятным для них поступкам, совместимым с удовлетворением других людей. Идея расчета, или арифметика удовольствия и страдания, не принадлежит в собственном смысле Бентаму. Особенность Бентама заключается скорее в сочленении этой арифметики с производством закона законодателем, который заботится о счастье наибольшего числа людей. Управлять — это значит маневрировать страхами и надеждами. Изучение побудительных мотивов и их сочленения с удовольствиями и страданиями — вот что главное для целостного познания человеческого поведения, которое должно быть познанием законодателя, чтобы он мог реализовать наивысшее счастье. Переводчик Бентама на французский язык, женеvский пастор Этьен Дюмон, очень верно резюмирует это положение, сравнивая эту арифметику с установлением единой и регулярной системы мер и весов. Надо найти общую меру, общий тариф последствий человеческого поведения, чтобы можно было установить законы и выносить приговоры, соответствующие принципу полезности. Этот расчет принадлежит науке движущих сил воли и деятельности, науке, непосредственно стоящей на службе законодателя: «Поскольку задача законодателя — обуславливать поведение граждан, он должен знать все движущие силы

человеческой воли, должен изучать простые и составные силы всех его побудительных причин, уметь регулировать их, комбинировать, бороться с ними, поощрять их и сдерживать по своему усмотрению. Это рычаги, силы, которыми он пользуется ради осуществления своих намерений»³.

Эта идея о том, что индивидуальным расчетом следует управлять, чтобы заставить индивидуальные желания служить обществу, находит дополнительную опору в том, что нерегулируемое, то есть скрытое преследование личных интересов идет на пользу правящему меньшинству. Раскрыть влияние личных интересов на поведение человека не значит поручиться за господствующие классы и прочих прохвостов, это — условие политики, поощряющей наибольшее число интересов. В этом смысле Гельвеций и Бентам порывают с той проблематикой, которая, как часто считается, была проблематикой утилитаристов. Речь идет не о том, чтобы управлять не столь активно, речь идет о том, чтобы управлять иначе, то есть нужно образовывать людей, чтобы они сами становились идеальными калькуляторами и находили способ, чтобы их интересы всегда совпадали с интересами наибольшего числа людей. Вымысел, впрочем, как раз рассматривается в качестве такого средства, позволяющего, если человек владеет им теоретически и практически, совместить интересы и обязанности: термины «factitious» и «fictitious»⁴ находятся в центре утилитаристской теории управления. Словом, классический утилитаризм — это практическое учение о сочленении рыночного общества и государства, которое в качестве своего принципа полагает расчет последствий всякого рода человеческих уловок, оказывающий свое влияние на их собственные жизненные условия.

Гельвеций — философ общественной пользы

Вернемся теперь к автору, который в этой сфере стал путеводной звездой для многих реформаторов. Довольно длитель-

ное время талант и даже оригинальность Клода Адриана Гельвеция оспаривались⁵. Конечно, его трактат «О разуме» (опубликованный в 1758 году) воспроизводит многие идеи, которые в те времена витали в воздухе, но сила Гельвеция заключается в том, что он задумал построить свою систему на одном-единственном принципе, не желая мириться с другими чертами человеческой природы. Успех его книги, вызванный ею скандал и ее осуждение постановлением Королевского государственного совета, который посчитал ее непристойной и опасной, осуждение ее парижским парламентом, не говоря уже о римской инквизиции, — все эти события еще ничего не значат. Главное в этой книге — систематизация принципа, который управляет человеком, то есть личного интереса. «Эпоха Гельвеция» — это эпоха, когда общество во всех его проявлениях, а также составляющие его люди представлены как целиком и полностью зависимые от своего собственного интереса; они управляются законодателем, который отдает себе отчет в этом принципе.

Гельвеций вырабатывает общую философию отношений в обществе между индивидуумами на основе постулата о личном интересе, то есть целостное представление, которым позднее воспользуется Бентам. На самом деле Гельвеций пытается связать два фундаментальных постулата: приоритет личного интереса в побудительных причинах человеческой деятельности и принцип морали, отождествляющий нравственное действие и общественный интерес. Используя «язык интереса» во всех областях человеческого «разума», он предполагает изобразить нечто вроде целостного мира, подчиняющегося этому единственному принципу, то есть мира, который будет чем-то вроде проявления совершенно иначе понимаемой нормативности.

Гельвеций не сожалеет и еще меньше осуждает, как это делали до него французские моралисты, тот факт, что человек подчиняется исключительно своему интересу, он пытается описать практические последствия этого подчинения с видимой отстраненностью и сделать из этого легитимные и инсти-

туциональные выводы. Гельвеций стремится заниматься наукой о морали, что не ново для его эпохи, точно так же как другие занимались наукой о природе. Но он преследует политические цели. Он хочет реформировать общество и видит задачу нравственной рефлексии в трансформации общества. Он заново утверждает главную функцию политики, превращая сопряжение индивидуальных и общественных интересов в результат деятельности государства. Внимательный читатель Локка, друг и корреспондент Юма, Гельвеций не чужд английской мысли своего времени. Он пропитан ею, как большинство его друзей-энциклопедистов. Но он не верит в «естественный ход вещей» и еще меньше в идею, согласно которой общество будто бы в состоянии контролировать само себя благодаря работе законодателя. Политические инстанции имеют своей задачей как можно лучше организовать индивидуальные интересы ради пользы всех людей.

Индивидуальный интерес и общественная польза

Гельвеций заявляет о себе как о наследнике Ларошфуко, который, как он говорит, познал природу человека такой, как она есть⁶. Тем не менее Гельвеций, радикализируя учение Юма, порывает с его интенциональными критериями. Интенция, как мы уже видели, играла очень важную роль у моралистов, поскольку позволяла усомниться в искренности человека. Теперь же, и это было сильной стороной учения Гельвеция, как раз и вызвавшей скандал, он имеет смелость утверждать, что раз заинтересованная природа намерений человека, в голове которого господствует исключительно самолюбие, не вызывает сомнений, значит, можно и нужно в нравственном отношении различать деятельность человека по ее последствиям, потому что это — единственный истинный критерий, который нам остается, когда мы оставляем в стороне все остальные возмож-

ные намерения и обнажаем истинную движущую силу человеческих поступков. Ведь если мы хотим определить, что такое порядочность, какой иной критерий мы можем использовать, кроме полезности поступка? Человечество сделано из иного материала, нежели добродетель, констатирует Гельвеций: «Самое обширное сословие, которое к тому же составляет почти весь род человеческий, — это сословие, люди которого, проявляющие заботу только о своих интересах, никогда не смотрят в сторону интереса общественного. Занятые, так сказать, только своим благополучием, эти люди расхваливают только те поступки, которые им лично кажутся полезными»⁷. Гельвеций рисует нам образ падшего человека. Все, добавляет он, движимы одной и той силой, но пороки и добродетели зависят от отношения между нашими вкусами и общественным интересом в том или ином обществе или эпохе. Вот главное правило: «Мы всегда послушны своему интересу», а то, как мы называем наши действия, имеет отношение к тому, каким образом мы понимаем наше счастье. «Интерес — самый сильный обольститель на земле: он меняет во взгляде человека форму всех предметов»⁸. Бентам тоже будет говорить об этом, чтобы основать новую логику и новую онтологию. А пока, по Гельвецию, следует понять, что мы действуем вовсе не в силу наших намерений, нравственного разумения или чувства, которые будто бы ясно представляются в нашем сознании. Мы все подчиняемся неудержимой, глухой и часто бессознательной силе, и нужно быть наивным, чтобы верить в красивые заявления: «Мы не судии человеческих намерений [...]. Поступок почти никогда не является следствием некоего осознаваемого чувства; мы часто сами не понимаем тех мотивов, которые обуславливают наши поступки»⁹. Если бы надо было называть честными и справедливыми только те поступки, которые совершаются из любви к добродетели и славе, у нас не часто была бы возможность использовать эти слова, уточняет Гельвеций.

Такой принцип объяснения человеческого поведения мог бы прийти к неограниченному релятивизму, если бы индиви-

дуальные вкусы являлись единственным критерием нравственной оценки. Но индивидуум не одинок, он является частью небольших групп и больших сообществ. Эти сообщества, сословия, среды обитания комбинируют, модифицируют и обуславливают индивидуальные интересы таким образом, что зарождается общий интерес, свойственный определенной среде, сословию или обществу. Степень одобрения ценности некоего индивидуального поступка, что очень важно для индивидуума, будет зависеть от того, насколько последствия этого поступка соответствуют представлению о пользе тех групп, к которым он принадлежит. Именно польза, приносимая малому сообществу, становится тогда нравственным критерием: «Перед судом малого сообщества, интерес является единственным судией добродетельности поступка человека»¹⁰. А ведь каждое из этих сообществ — исключительно, ревниво и горделиво. А значит, в определении добродетели нельзя опираться на то, каким образом такое сообщество обуславливает суждения. Большие же общества представляются чем-то вроде хаоса, потому что каждое из малых сообществ полагает, что оно правильно понимает, что такое «хороший тон» и как можно использовать окружающий мир, ибо у него есть свое собственное суждение о самом себе и о других. Таким образом, ясно, что не только индивидуальные пристрастия управляют суждением: ситуация, в которой оказывается тот, кто выносит суждение, тоже влияет на нравственность суждения и объясняет их многообразие. Гельвеций утверждает, что эта релятивистская концепция счастья — то есть что каждое общество, каждый народ имеет свои традиции и специфические устремления — доказывается историей и человеческой географией. Относительность интересов затрагивает не только малые общества, но и народы, которые любят меняться и чем-то выделяться. Мы не любим то, что любили вчера. Вчера мы расхваливали добродетель, которая сегодня нам кажется пороком. Меняются стили и сюжеты произведений искусства. Тут мы презираем то, что восхищало нас там. Разум, то есть природа и выражение идей, чувств

и мыслей в каком-то человеке или народе¹¹, понимается и оценивается совершенно по-разному. Вот почему мы возмущаемся так называемыми варварскими обычаями других народов — потому что мы не понимаем их смысла. Так, когда у некоторых нецивилизованных народов стариков заставляют залезать на дубы, а затем трясут эти дубы, чтобы старики с них упали и убились, было бы странно видеть в этом скандальное обращение со стариками, потому что с точки зрения общества речь идет о нравственной практике, которая защищает шестидесятилетних стариков от еще более жестокой смерти, например от диких зверей или от голода в период неурожая, когда только здоровые члены общества могут выдержать тяготы охоты¹². Поэтому всегда следует изучать причины общественного интереса в том, что касается традиций и практик, которые кажутся нам странными. В этом можно увидеть зачатки (словно Гельвеций продолжает развивать мысли Монтескье) социологического мышления, которое расширяет причинный принцип на социальные явления. Во всяком случае, такой способ соотношения различного поведения со специфическими условиями той или иной страны представляет собой новый способ понимания вариативности норм и законов: они что-то представляют из себя только по отношению ко всему комплексу причин и обстоятельств, в свою очередь весьма изменчивых; они подвергаются постоянной переоценке, потому что при изменении обстоятельств изменяется и дорога, ведущая к общему счастью, но при этом могут меняться и цели.

Поскольку философ отмечает эту социальную и историческую относительность, он определяет нравственный поступок как поступок, который в определенный момент истории общества соответствует общественному интересу во всей его широте, так как этот интерес отличается от интереса отдельных групп: «Что касается порядочности, то совета следует спрашивать вовсе не у общества, в котором мы живем, а только у общественного интереса: тот, кто всегда будет спрашивать у него совета, будет совершать либо непосредственно полезные для

народа поступки, либо выгодные для частных лиц, не нанося при этом вреда государству»¹³. Но он говорит все это для того, чтобы констатировать, — и в этом заключается смена ракурса, которую Гельвеций постоянно практикует, — что в большинстве случаев нация ничего не знает о порядочности частных лиц и не приносит им своей благодарности: «Только своим талантом индивидуум может быть полезен своему народу и заслужить его уважение». Проблема не столько в том, хвалят человека или нет, сколько в том, полезен ли он для общества¹⁴. Для Гельвеция порядочность, как понимает ее общественное мнение, определяется ее соответствием общественному интересу. Мужество, могущество, щедрость не имеют для него значения, имеет значение только результат человеческого поступка в глазах общественного интереса. Тем самым становится ясно — и теперь можно лучше понять прочтение подобной литературы Токвилем¹⁵, — что эта точка зрения есть точка зрения политического общества и что она откровенно отличается от частичных и пристрастных определений малых сообществ (под которыми следует понимать: ордена, братства, цеховые объединения) которые составляют большое общество.

Приоритет общественного блага

Что же такое общественный интерес? Как можно его определить? В этом вопросе, как и в вопросе о морали, нет никакой стабильности, никакой универсальности, никакой сущности: «Интерес государств, как и все человеческое, является предметом тысячи перемен. Одни и те же законы и одни и те же традиции становятся поочередно полезными и вредоносными у одного и того же народа, из чего я заключаю, что эти законы должны поочередно приниматься и отменяться и что одни и те же поступки должны поочередно называться добродетельными и порочными»¹⁶. Но, добавляет Гельвеций, это не значит,

что все общества знают свои реальные интересы, что они достаточно рефлексируют на эту тему и что в них существует достаточно прозрачности, чтобы они стремились к тому, что лучше всего соответствует их выгодам. Раз у каждого общества есть свой общественный интерес, специфический и в то же время изменчивый, это не значит, что у общества есть средство понять этот интерес. Государство не всегда может само отличить действительно полезную для достижения общего счастья деятельность от деятельности, которая таковой не является и даже может быть вредной для государства. Поэтому везде существуют традиции, законы, и различная зловредная практика, и все это — настоящее варварство. Что вынуждает отличать «ложные добродетели» от «добродетелей истинных», так это то, что первые в основном зависят от суеверий и традиции, которые навязываются малыми религиозными, юридическими, социальными группами, стремящимися утвердить свое понимание общественного интереса, единственно легитимного и универсального. Вот почему существует риск прийти к анархии, когда частные или корпоративные интересы вступают в конфликт с интересом общественным.

За этим положением утилитаристской теории можно увидеть, что рефлексия Гельвеция касается не столько экономики, сколько политики, а конкретнее — защиты государственного понимания общественного интереса в борьбе с малыми сообществами, идет ли при этом речь о религиозных братствах или определенных социальных кругах. Приоритет политики и даже интересов нации хорошо заметен при утверждении, столь не похожем на утверждения экономистов, что не существует порядочности, и ее долго еще не будет существовать по отношению к универсуму, то есть еще долго не будет осуществляться полезной деятельности по отношению ко всем нациям.

Философия Гельвеция — это философия политической монополии на определение общественного интереса в национальной сфере. Именно политик, руководствуясь здоровой концепцией нравственности, может менять национальные

нравы. Жалобы моралистов на природу человека не имеют никакого эффекта. И сама мораль осуждается за фривольность, если она не служит политике, чтобы сделать человека более добродетельным, чтобы преобразовать его, связав его частные интересы с интересом общества¹⁷. С этой точки зрения понимание добродетели утилитаристами удивительно: добродетель, говорят они, — это «стремление к всеобщему счастью», ее цель — «общественное благо». Можно сказать, что желание превращается в долг и наоборот.

Поэтому законодатель становится всемогущим деятелем. Он — единственный рычаг изменений; он может влиять на ложные добродетели аскетического порядка и политическую коррупцию, благодаря которой некоторые власти предержавшие приобретают блага, которые не должны им принадлежать: «Народную массу нельзя сдвинуть с места только силой законов»¹⁸. Нужно еще, чтобы законодательство перестало быть сплавом гетерогенных принципов и правил, потому что в таком случае пороки и вредоносная деятельность берут начало именно в неправильных законах. Нужно превратить законодательство в связную систему, то есть, говоря современным языком, нужно рационализировать право и общественные институты. «Их совершенство зависит от единообразия взглядов законодателя, от влияния самих законов друг на друга»¹⁹.

Согласно Монтескье, между традициями, нравами и законами должно быть согласие. Из чего следует, что в зависимости от эпохи меняется то, что мы называем «духом эпохи», а также ценности, которые мы с ним связываем. Гельвеция интересуется как раз эта относительность ценностей в зависимости от течения истории и состава общества. Преобладающие в обществе ценности сами зависят от силы страстей, которые являются настоящей движущей силой всякой человеческой деятельности. Его трактат — именно это поразило Стендаля — это настоящая апология активных сил и энергии страстей, защита сильных страстей от аскетизма: «В сфере нравственности страсти

являются тем, чем в физике является движение: они создают, разрушают, сохраняют, все приводят в движение — все мертво без них, так что именно страсти вдыхают жизнь в нравственный мир»²⁰.

Не столько торговые страсти выходят на первый план, сколько желание служить общественному благу великими поступками и созиданием духовных творений: «Люди почти не испытывают любви к славе и не стремятся к ней. Большинство правительств не стремится возбудить в людях это желание и даже наоборот, своей мелкой и ложной политикой душат его. Потому что тогда равнодушные к славе, граждане не придают большого значения общественному одобрению и не стремятся заслужить его. Большинство людей представляются мне всего лишь жадными торговцами»²¹. Последняя фраза, совершенно республиканского характера, показывает, что не все еще окончательно решено, как утверждает история политических учений. Но не стоит заблуждаться на этот счет, потому что Гельвеций утверждает, что язык интереса не должен замыкаться только в юридической, экономической и политической сфере. Следует принимать в расчет все, что способствует всеобщему счастью. Сексуальность столь же важна, как повседневное общение²², а благородство столь же важно, как самые ничтожные развлечения.

Роль образования и законодательства

Как связать всеобщий интерес с интересами частных лиц? Как привести к согласию индивидуальные страсти и общественный интерес, как сделать так, чтобы только побудительные причины человеческих поступков могли приводить к добродетели, раз уж добродетель не является врожденным качеством? По-видимому, мы здесь довольно далеки от концепции тех экономистов, которые предполагали спонтанное согласие интересов на рынке.

Законодательство и образование, понимаемые в широком смысле как обстоятельства и условия формирования человека, как раз являются таким средством. Впрочем, одно всегда идет рука об руку с другим: «В каждой стране искусство образования настолько тесно связано с формой правления, что, видимо, невозможно произвести какие-либо значительные изменения в общественном образовании, если не сделать этого в самой конституции государств»²³. Это является темой его посмертно опубликованного трактата «О человеке». Такое согласие индивидуальных и общественных интересов, то есть согласия наибольшего их количества, требует постоянного образования индивидуума. Вот откуда идея о том, что можно и должно создавать нового человека благодаря некоторой пластичности, которую дает ему эмпиризм, а также преподавание человеческой истории и географии освоения земель. Зная человека во всех его мелочах, можно найти средства, которые изменят его и приведут нас к наивысшему счастью. Для этого следует использовать искусственные уловки, действующие на самого человека и формирующие его интересы. Гегель отметил эту цикличность мышления о полезности: человек является продуктом образования, он — продукт общественных институтов своего времени. Значит, только изменив общественные институты, можно изменить человека ради его же наивысшего счастья.

Интересы — это рычаги такого изменения. Заинтересованного человека можно образовывать и управлять им только через его интересы. В этом — существенное расхождение с республиканством, которое тоже уделяет большое внимание образованию граждан, но делает это для того, чтобы установить господство добродетели. У Гельвеция и классических утилитаристов человека образуют, дав ему почувствовать, что является его интересом, убеждая его действовать сообразно общественному интересу. Таким образом, институциональная деятельность по преобразованию человека и общества направлена не на то, чтобы истребить в нем плохие наклонности и заменить их на добродетели, но на то, чтобы объекты его же

ланий, качество и виды его удовольствий соответствовали общественному интересу. «Природа человека» специфична в том смысле, что она пластична, умеет подлаживаться и сильно подвержена влиянию общества. Гельвеций — и в этом его большая заслуга — делает из теорий Локка и Кондильяка практические и политические выводы: поскольку чувства порождают идеи, значит, именно чувства и то, что их затрагивает, должны находиться в центре внимания преподавателей. Физическая чувственность является «единственным двигателем человека»²⁴. Теоретические системы утилитаристов построены на идее, что именно удовольствие и страдание — это движущая сила человека и средство его подчинения; они «являются и всегда будут являться единственным принципом человеческой деятельности»²⁵. Бедными движет голод, богатыми — стремление к наслаждению: «Удовольствие и физическое страдание — вот единственные и истинные движущие силы всякого управления»²⁶.

Бентам и управление людьми

Бентам продолжает и, в некотором роде, даже осуществляет задумки Гельвеция, потому что Гельвеций требовал от философии, чтобы она всегда вставала на точку зрения законодателя. Как раз вслед за Гельвецием Бентам предпринимает попытку переписать полный кодекс законов и задумывает множество проектов по изменению общественных институтов.

Бентам делает настолько сильный акцент на организаторской и регулирующей стороне утилитаризма, что человеческая деятельность начинает рассматриваться как деятельность, обусловленная законодательством. Конвенционализм и контрактуализм, конечно, этому способствовали: первоначальная деятельность или, точнее, процесс взаимодействия деятельности разных людей приводит к установлению согласий и правил, общественных институтов и законов, обеспечивающих для этой деятельности необходимые условия развития. Имен-

но так обстоит дело с деньгами, которые способствуют товарообмену и труду, например, у Локка и Смита. Но это все только вспомогательные элементы, поддержка и опора, так сказать. Реальность всегда где-то там, вне номинальности, вне вымыслов. У Бентама это искусственное создание законов, общественных институтов и дисциплин, классификаций и процедур конституируется как некий блок общественных институтов и рефлексии, являющейся составной частью достижения счастья, сопровождая и стимулируя стремление к нему.

Основная идея Бентама — стремление к удовольствию и желание избежать страданий, обуславливающих человеческие поступки, — не нова. И прежде именно чувственность — эта движущая сила человеческого желания — предназначалась для службы обществу. Все в обществе должно было служить производству наивысшего счастья. Оригинальность Бентама не в принципах и формулировках его теории, которые он охотно заимствует у своих любимых философов. Она заключается в технологическом усилии, в заботе о научном основании, а также в лингвистической и онтологической рефлексии, направленной на то, чтобы выразить эти теоретические принципы в институциональных институтах и законодательстве, которое бы могло применяться правительством. Его оригинальность состоит в выработке теоретического инструмента, необходимого для создания юридических, политических, технических конструкций, где особое место отводится теории языка.

Бентам не придумывает, а заимствует у Юма формулировку «принципа полезности»²⁷, выражения, использованного в «Опытах» для обозначения одного из существующих подходов к морали, который противопоставляется концепции «нравственного чувства». Ориентация суждений и поведения на полезность отсылает нас к естественной конституции человеческого существования (*natural constitution of the human frame*)²⁸. Видимо, в перспективе сенсуализма и следуя за Гельвецием, Бентам заявляет о том, что «природа подчинила человечество двум господам, страданию и удовольствию. Только они указыва-

ют нам, что следует делать, потому что они обуславливают то, что мы собираемся делать»²⁹. Польза связана непосредственно со счастьем, которое само состоит из единиц чувственности, которые можно подсчитать. Польза какой-то тенденции, действия или предмета определяется как возможность в той или иной форме способствовать производству счастья или помогать заинтересованной стороне, то есть индивидууму или сообществу индивидуумов (в зависимости от занимаемой нами точки зрения³⁰), избежать несчастья, каково бы оно ни было.

Бентам видит в пользе, которая понимается как прирост удовольствий и уменьшение страдания, единственное основание законов и общественных институтов, поскольку о них судят как раз по их способности способствовать счастью³¹. Это значит, что принцип полезности — это единственный принцип, который управляет правительством и законодателем³². Удовольствия и страдания *подчиняют себе* наше поведение и деятельность. Истинный источник управления кроется в ощущениях, потому что именно они, и только они, заставляют нас действовать.

Эта сила ощущений позволяет перенести рефлексия от стремления человека к счастью к общей политической норме, то есть к наивысшему счастью наибольшего числа людей. Но как же его достичь? Систематическим применением к новой политике, то есть на уровне того общества, в котором осуществляется политическая власть, принципа полезности как критерия справедливости. Этот принцип заключается в одобрении всего, что увеличивает количество удовольствия и уменьшает количество страдания в обществе, а также в осуждении всего того, что претит удовольствию и увеличивает страдания.

Этот принцип полезности должен управлять всем комплексом общественных институтов. В трактате «Фрагменты об управлении» Бентам предлагает его, чтобы заменить им вымышленность первоначального договора: «Итак, под *пользой* мы понимаем такой *принцип*, который, как таковой, может лечь в основу классификации общественных институтов или сочета-

ния общественных институтов, являющихся предметом нашей науки, а также в основу контроля за этими общественными институтами. Именно этот принцип, если его применить к разнообразным сочетаниям общественных институтов, может сделать вполне удовлетворительной и ясной любую их классификацию»³³.

Если польза — это прежде всего принцип объяснения человеческого поведения через причины этого поведения, значит, принцип полезности — это единственно возможный критерий нравственной и политической оценки деятельности человека. Конечно, можно сказать, что этот принцип противоречив, поскольку то, что полезно для одного, не полезно для другого и еще меньше полезно всем остальным. Бентам предвидел такие возражения. Принцип полезности — это критерий суждения, он не является самим суждением. Человеческие поступки оцениваются как плохие или хорошие в зависимости от того счастья или несчастья, которые они приносят «заинтересованной стороне» суждения. Если речь идет только о суждении индивидуума, то он судит о том или ином намерении или поступке исходя из тех последствий, которые они оказали на его собственное счастье. Если же речь идет о целом сообществе индивидуумов, то это сообщество, через законодателя или своего легитимного представителя, будет судить о поступке или законе с точки зрения того эффекта, который он окажет на счастье членов сообщества. В лице законодателя «вымышленное сообщество», состоящее из более мелких сообществ, выносит такое суждение, которое будет подчиняться только критерию счастья или несчастья всего сообщества. Другими словами, законодательная система — это система принуждений, ограничивающих абсолютную свободу индивидуума действовать по своему усмотрению.

Таким образом, принцип полезности не ведет к чисто эгоистическим суждениям. Исходя из влияния ощущений на поведение человека, он ведет нас к идее, что принцип полезности — это «основание системы, задача которой — возвести

здание счастья с помощью разума и права», что только этот принцип дает научное основание институциональной системе³⁴. Все законы и прочие административные средства должны оцениваться по своей пользе для общества. В этом смысле, принцип полезности — это то, что, выражаясь современным языком, можно было бы назвать «средством политического и законодательного управления». Более того, он является принципом, который подчиняет себе создание тех средств, которые позволяют связать индивидуальные и коллективные интересы.

Управлять — значит объединять частные и общественные интересы

Первая обязанность всякого правительства и законодателя — анализировать деятельность подданных. Чтобы это сделать, нужно предположить, что индивидуум всегда действует исходя из своих собственных интересов. Под словом «интерес» следует понимать те отношения, которые поддерживаются индивидуумом или группой индивидуумов с неким объектом, деятельностью или положением дел, рассматриваемых как источник возможного удовольствия. «Иметь к чему-либо интерес» — это такой более или менее скрытый способ выразить переживаемое или ожидаемое чувство удовольствия по отношению к определенному предмету или поступку. Собственно говоря, не может существовать незаинтересованных поступков, поскольку мы действуем под влиянием неких побудительных сил, а эти побудительные силы всегда в качестве основания имеют поиск удовольствия или стремление избежать страданий. Интерес не всегда означает, что мы действуем только ради самих себя. Бентам различает узкий смысл этого слова, то есть личный интерес или интерес для себя (self-regarding interest), и широкий смысл, отсылающий нас к причинному объяснению поступка. Но вместе с интересом для себя индивидуум также действует под влиянием общественных

интересов как универсального благорасположения, то есть под влиянием заботы об общем благосостоянии; или полуобщественных интересов как заботы о том, чтобы нравиться другому человеку и получать от него положительные оценки. То есть перед нами интересы, разъясненные человеку и поддерживаемые как таковые системой образования, общественной моралью, которая заключена в суждениях общественного мнения, а также управлением, заключающимся в рекомендациях и поощрениях или уважении, которое оно внушает.

Тем не менее личный интерес, или самопредпочтение (self-preference), спонтанно доминирует среди побудительных мотивов человеческой деятельности. Человек всегда выбирает то, что на его взгляд доставит ему наибольшее удовольствие. На этом принципе покоится экономическое процветание, и он даже является условием выживания рода человеческого. Что касается законодателя, то в сфере его деятельности лежит всеобщий интерес, и он не должен предпочитать того или иного члена сообщества, и никогда не должен ставить счастье одного выше счастья другого. Возможно ли это? Такой подход к интересам как побудительным причинам деятельности человека является основой науки об управлении. Не стоит доверяться никаким громким заявлениям, потому что личные интересы всегда завуалированы. Никто от этого не избавлен. Так на самом деле руководители, законодатели, функционеры, наконец, все, кто обладает хоть какой-то властью и официальными функциями, имеют тенденцию вполне спонтанно отдавать предпочтение своим личным, вредоносным, опасным и извращенным интересам. А значит, везде, где это необходимо, следует установить средства надзора, чтобы контролировать это сочленение частных и общественных интересов.

Принцип наивысшего счастья наибольшего числа людей, то есть еще один высший принцип, должный управлять общественными институтами³⁵, определяет миссию законодателя. Сама формулировка этого принципа ясно показывает императив максимизации, который навязывается законодателю и го-

сударству³⁶. Это правило максимизации, то есть общая для юридической и административной экономики формулировка, ведет нас к поискам наибольшего положительного эффекта, — каков бы он ни был, — которого можно достичь с наименьшей затратой сил. Заявление об удовлетворении интересов наибольшего числа людей вскоре (у Бентама-демократа начала XIX века) будет пониматься как обличение такой социальной и политической системы, в которой принимаются во внимание только извращенные интересы малого числа людей, этих *ruling few*.

Управлять, значит прежде всего доводить счастье общества до его высшей точки. То есть делать так, чтобы индивидуальные устремления, движущая сила желаний стали общим принципом деятельности политического сообщества. Чтобы достичь этого, необходимо искусство управления, главный принцип которого — сочленение интересов (*interests-junction principle*³⁷) ради интереса всеобщего. Согласно Бентаму, большая ошибка нравственных и законодательных систем заключается в том, что они всегда требуют пожертвовать какими-нибудь интересами. Зачем осуждать удовольствия, раз они являются частью физической конституции человека? Чтобы управлять, необходимо, чтобы частные и общественные интересы были всегда связаны между собой на всех уровнях, во всех жизненных аспектах. Это, в свою очередь, предполагает систему вознаграждений и наказаний, рассчитанную на обеспечение сочленения интересов.

Согласно еще одной почерпнутой у Гельвеция идее, ощущения являются средством управления потому, что они суть «основной материал человеческого разума», на который можно оказывать влияние, пишет Бентам³⁸. Надежды и страхи, чувства, желания и интересы — все это превращается в реальные единицы удовольствия и страдания. Они — хозяева человеческого поведения, но законодатель тоже должен стать их хозяином, создав систему законов, потому что чувственность — это то, что делает человека управляемым через наказания или вознаграждения.

раждения. Ощущения становятся средством управления в форме непосредственно применяемых санкций (политических) или санкций косвенных, то есть применяемых законодателем: физических, симпатических, нравственных или религиозных санкций. Эти законы и сопровождающие их санкции создают новые интересы и тем самым оказывают влияние на побудительные причины человеческих поступков. Интерес — это надежда, ожидание удовлетворения, но это также и страх перед страданиями. Эти ожидания очень важны. Ощущения, которым мы подчиняемся, — это ощущения, которых мы ожидаем, а не те ощущения, что мы испытываем в настоящий момент. Именно так политика может влиять на поведение человека, говорит нам теория законодательства Бентама.

Гарантировать надежду

Одна из задач Бентама — обеспечить отдаленные перспективы развития общества, поскольку цивилизация отождествляется у него с гарантированностью будущего, то есть единственным условием, чтобы индивидуум согласился «принести в жертву настоящее ради будущего»³⁹.

Здесь важно понять, что способность предвосхищать результаты поступков зависит от некоторых юридических и институциональных условий, позволяющих осуществлять расчет возможностей. На самом деле чтобы действовать, нужно предвосхищать результаты. Чтобы предвосхищать, нужно быть способным предвидеть в более или менее отдаленном будущем вероятные последствия поступка. А это предполагает, что нужно быть уверенным в стабильности тех условий, в которых осуществляется выбранная нами деятельность. Тем самым Бентам демонстрирует, что для создания экономического человека необходимо наличие искусственного инструментария⁴⁰. На самом деле главный вопрос в том, *что* будет обуславливать индивидуальный расчет. Это чрезвычайно важно, и отныне это

будет находиться в центре проблематики управления: *laisser faire* индивидуума — это не девиз, это проект, который предполагает некоторое юридическое строительство (вот она — фабрика счастья): образование, система наказаний и вознаграждений, наконец, система рычагов и нажимов, которые позволят индивидууму самостоятельно рассчитывать будущие последствия его выбора. Иначе говоря, Бентам, конечно, это тот человек, который лучше всех для своего времени выражает идею, согласно которой спонтанная индивидуальная деятельность на экономическом рынке и в общественной жизни предполагает различные новые формы гарантий и стабильности, в частности юридического порядка и страхования. Когда он защищает, например, частную собственность, он это делает не потому, что в его теории она представляется как священное и неотъемлемое право человека. Для него она, так же как и система страхования, является условием индивидуального выбора в рамках безопасной индивидуальной деятельности. Можно даже сказать, что роль государства, которая делает из него необходимый дополнительный элемент рынка, заключается в способности заверять индивидуума в этой онтологической безопасности, которая нужна ему, чтобы действовать «автоматно». Позднее Мишель Фуко и современные социологи, в частности Робер Кагель, откроют это для себя заново.

Спонтанность в частной деятельности желательна, потому что никто не знает лучше свои собственные интересы, никто не может лучше оценить силу желания, наилучшим образом воспользоваться подручными средствами и выбрать объект удовлетворения, кроме самого индивидуума. Но эта спонтанность не сводится к импульсу. Как раз наоборот, она связана с продуманным действием и может быть таковой только при наличии стабильности. Моя «естественная свобода», как и свобода других людей, ограничена законами, именно это позволяет мне действовать спонтанно. Спонтанность является предоставленной индивидууму возможностью правильно воспользоваться своей свободой. Иначе говоря, она обусловлена своими ре-

зультатами, как должна быть обусловлена результатами общественной деятельность. Таким образом, на первый взгляд управление не может напрямую влиять на желания человека. Но на самом деле оно на нем сильно сказывается. Деятельность человека осуществляется не в природе, а в обществе. Люди постоянно воздействуют друг на друга, и в этом взаимном воздействии, в их взаимодействиях они могут обмениваться удовольствием на страдание. Законы существуют, чтобы принудительно регулировать то, что люди могут сделать друг другу. Спонтанный акт — это акт, разрешенный законом и им же защищенный. Закон не является чем-то естественным, это принуждение природы. Возможные спонтанные и разрешенные действия существуют только потому, что природа не свободна, потому что она подчинена системе законов.

Это полный переворот перспективы мышления. Только законодатель может создавать законы, то есть обязанности и права человека. Запрещать значит обязывать кого-то что-то не делать. Это значит создавать право для того, кто может извлечь пользу из той обязанности, по которой другие люди не могут взаимодействовать друг с другом в ходе своей деятельности. Не запрещать не значит «уважать природу». Это значит считать, что запрет был бы скорее вреден, нежели полезен. Вот откуда происходит выражение, сопровождающее общественную деятельность: «Be quiet»⁴¹. На самом деле закон всегда опасен в том, что касается запретов, надзора или наказания. К тому же управление не может отвечать всем индивидуальным потребностям, как не может сказать каждому, что для него хорошо. Оно может обеспечить минимальную безопасность, которая позволит индивидууму преследовать свои личные цели.

«Свобода» — это созданное и защищенное законодателем право, существующее в ущерб другой «свободе», это безопасность деятельности при взаимодействии с другими индивидуумами. Для Бентама «свобода — это не больше и не меньше, чем отсутствие принуждения. Вот подлинный, первоначальный, собственный смысл этого слова. Это — чисто негативная идея.

Она не является одним из созданий позитивного права. Она существует помимо прав, а не благодаря праву»⁴². Из этого следует вывод, что система законов существует, чтобы обеспечить «безопасность», которая обязывает человека воздерживаться от вмешательства в дела других; чтобы предоставить гарантии, необходимые для предвосхищения благоприятных результатов деятельности. Эти гарантии тем более необходимы, что во всякой деятельности есть и страдание, которое зачастую предшествует удовольствию. Предусмотреть разочарование результатами усилий или возможные риски — вот условие долговременной деятельности. Эта способность проекции и предвосхищения результатов является одновременно продуктом существования законов и условием обогащения. Первейшая задача законодателя по отношению к индивидууму — «распространить идею безопасности на всю временную перспективу, которую только может себе представить индивидуум»⁴³.

Таким образом, как мы видим, по Бентаму, было бы ошибкой верить в совершенное безразличие общественной власти к индивидуальным интересам. Но было бы также ошибкой видеть в этом только социальную и политическую канализацию естественных потоков деятельности. На самом деле право и общественные институты осуществляют настоящую обработку интересов. «Либеральный» аспект становится от этого не менее важен. Позволить индивидууму действовать спонтанно значит по возможности бороться с предрассудками и запретами, которые зависели от этих предрассудков. В этом отношении утилитаризм Бентама — это критика законов о ростовщичестве, а также критика подхода к девиантной сексуальной практике как к преступлению. Надо показать, что в различных сферах, столь разных, как политическая экономия, философия, сексуальность, законодательство или общественное мнение, и особенно — две последние, нам навязывалось поведение, последствия которого ни в чем не препятствовали счастью наибольшего числа людей. Скорее как раз запреты виновны в уменьшении этого счастья⁴⁴. Значительная часть

работы Бентама — это работа по разрушению незаконных принуждений и ложных запретов. Именно поэтому его работы о сексуальности не являются случайностью, это логичное расширение его позиции, согласно которой законные и нравственные принуждения в конечном счете приносят больше добра, нежели зла. Закон негативен, потому что он преследует позитивные цели, то есть увеличение счастья. Необходимо оставить только легитимные принуждения и уравновесить их в зависимости от предполагаемых последствий. Закон не подчиняется природе, но стремится достичь цели, которая, несомненно, существует в человеческой природе в зародыше, но легитимные формы и цели человеческой природы обусловлены принуждением и способностью к трансформации, с помощью которых закон и влияет на природу.

Бентам превращает законотворчество в настоящую борьбу с плохими интересами, интересами преступников и преступных намерений, в которые, — после того как он придет в начале XIX века к демократическим взглядам, — он включит и власть предрешающую. Таким образом, в трудах Бентама встречается огромное количество рефлексии и практических предложений, направленных на эту борьбу. Именно с этой целью он анализирует влияние законов на поведение человека или исследует всякого рода регламентационные меры, которые в зависимости от ситуации могли бы усилить или ослабить побуждение к деятельности. Эту практическую сторону его трудов можно даже резюмировать в серии предложений, направленных на установление «безопасности», понимаемой как система преград и аварийных сигналов, предназначенных обеспечить защиту от постороннего вмешательства в дела индивидуума⁴⁵. Нужно максимизировать не непосредственную пользу деятельности человека, а безопасность, с которой он мог бы действовать по своему усмотрению, не результат его расчета, а саму способность человеческого расчета. Максимальная безопасность каждого человека предполагает, что наибольшее число индивидуумов будет подчинено законам и

будет как можно точнее рассчитывать свои удовольствия в зависимости от этих законов. Чтобы гарантировать спонтанную деятельность наибольшему числу людей, нужно установить сложный и весьма разветвленный государственный механизм кодексов, число которых будет только увеличиваться, установить максимально точные регламентации, эффективные средства надзора и образования. Свобода предполагает режим контроля и формирования индивидуальных интересов, режим, который, как может показаться, противоречит заявленной цели.

Ориентировать интересы

С точки зрения общества, не каждый интерес достоин реализации. Не существует хороших или плохих интересов самих по себе. Существуют поступки, которые производят больше добра, чем зла, или больше зла, нежели добра. Судить о них нужно по последствиям, а не по их источнику, то есть намерению. Осуждать интерес «для себя» само по себе было бы заблуждением, потому что пить, есть, заниматься любовью — все это жизненно важные необходимости индивидуума и всего рода человеческого. «Пагубные» интересы, с которыми следует бороться, — это интересы, которые «имеют или могут иметь пагубные устремления»⁴⁶, то есть направлены на зло, влекут за собой зло и плохие поступки. Эти пагубные интересы оказывают влияние на суждения, порождают предрассудки (*interest-begotten prejudice*) и ложь, а равно и плохое поведение⁴⁷.

Их нельзя побороть простым упоминанием о самопожертвовании ради долга. Аскетическая мораль больше не играет своей сдерживающей роли. Речь больше не идет о том, чтобы приносить свои интересы в жертву долгу, их надо связать с долгом, который, в сущности, тоже является интересом, просто интересом другого уровня. Это подразумевает обращение части своих собственных интересов в интерес более широкий и длительный. Искусство управления должно делать так, чтобы в

интересах индивидуума было совершать или не совершать то или иное действие. Это и есть принцип закона, впрочем, как и принцип принуждения.

Правительство напоминает, таким образом, военный штаб, который маневрирует войсками и приводит в движение боевые единицы, и те, которые находятся в его непосредственном распоряжении, и те, которые только косвенно к нему причастны, но могут быть задействованы. В конце трактата «О законах вообще» Бентам сравнивает законодательство с войной, а врагом при этом является «общественное заблуждение». Вот что он пишет: «Законодатель — это верховный главнокомандующий: нравственные и религиозные санкции — его союзники; наказание и вознаграждение — его сила; непосредственное законодательство — это прямая атака основными силами в открытом поле [open field]; косвенное законодательство — это секретный план связанных друг с другом и давно подготовленных операций, которые необходимо провести, как военные уловки или *вооруженные вылазки* [в оригинале на французском. — К.Л.]»⁴⁸. По Бентаму, в этой общей и неустанной войне с плохими интересами законодатель обладает двумя важными инструментами: политическими санкциями и нравственными санкциями общественного мнения (физические и религиозные санкции тоже действенны, но у законодателя или моралиста их нет). У правительства тоже есть два средства манипуляции индивидуумами: прямое, непосредственное законодательство (кодифицированное уголовным и гражданским правом) и косвенное, или предупреждающее, законодательство (которое в изрядном количестве содержится в различного рода специфических рекомендациях и комментариях⁴⁹). Прямое законодательство наказывает, косвенное предупреждает, «главным образом воздействуя на склонности индивидуумов, дабы отвратить их от зла и указать им полезное для них самих и для окружающих направление движения». Так, правительство должно принимать различные меры, чтобы отвлечь индивидуума от опасных удовольствий, способствовать умиротворяющим и

образовательным развлечениям, вызывать здоровое соперничество между людьми или подводить их к тесному взаимному надзору. Эти «косвенные методы», как подчеркивает Бентам, никогда еще не исследовались: все трактаты о праве говорили только о прямом законодательстве. Эти методы — настоящая «terra incognita»⁵⁰. Уголовное право слишком поздно вступает в силу, когда преступление уже совершено, а ведь каждое совершенное преступление показывает недостаточность этого права. Что же касается самого наказания, то оно — зло, которое примыкает к другому злу. Репрессии сами по себе — зло, знак поражения, издержки бессилия. Лучше предупреждать преступления, переводя в другую плоскость «соблазны, толкающие человека на злые поступки, и усиливая мотивы, побуждающие к добру». А значит, нужно играть на желаниях, ориентируя их: «Таким образом, речь идет не о том, чтобы искоренить страсти человеческого сердца, потому что нет страстей, которые не играли бы своей роли в системе полезности. Надо работать над деталями этих склонностей, в зависимости от того направления, по которому они идут или могут пойти. Можно также установить подходящее равновесие этих склонностей, укрепляя те, которые не достаточно сильны, и ослабляя те, что слишком сильны»⁵¹. Бентам очерчивает контуры политики нового типа, которую Фуко позднее назвал «биополитикой». В книге «Надзирать и наказывать» Фуко справедливо отметил, что при новой системе наказания речь больше не шла о том, чтобы подчинить тело человека, но о том, чтобы исправлять индивидуальный расчет субъекта, рассчитывать наказание так, чтобы оно играло в дальнейших расчетах наказываемого индивидуума свою роль⁵². Позднее, в других своих работах, он настаивал на том, что в буржуазную эпоху стремились не столько подавить желания, сколько поставить их на службу социальным целям продуктивного порядка. Понятно, что с этой точки зрения Бентам — важное звено этой цепи, именно он дает следующее определение власти: «Управлять значит давать подданным искусственный интерес, которому они должны

следовать»⁵³. Воздействовать на волю, желания, направлять движущие силы на осуществление желаемого действия — вот новая «система управления», первым и эмблематичным теоретиком которой он стал.

Исправлять интересы плохого расчета

Искусство управления и законотворчество основываются на том влиянии, которое законы и соглашения могут оказывать на побудительные причины деятельности человека. Все здесь ориентировано на то, каким образом искусственные механизмы закона могут отвернуть индивидуума от плохих целей и направить его на хорошие, то есть соответствующие интересу наибольшего числа людей. Паноптикон представляется в этом отношении основным местом поисков средств воздействия на человеческое поведение и не составляет исключения из общего правила⁵⁴.

Беглое прочтение Бентама отождествило паноптическую тюрьму с режимом общего принуждения, расчистив дорогу к современному тоталитаризму⁵⁵. Для Бентама же это — экономическое средство обеспечения осуществляемого реформирования человека. «Архитектурный замысел», позволяющий уменьшить количество надзирателей, — одного надзирателя может быть достаточно, чтобы охранять огромное число заключенных, неимущих, рабочих или школьников, — это также замысел «исправительного» дома, где заключенных приучают предвосхищать события, то есть представлять связь между поступками и их последствиями, между страданием от предпринимаемых усилий и удовлетворением от вознаграждения. Именно поэтому Дюмон оправдывает этот проект: «Праздность, невоздержанность, порочные связи — вот три основные причины порчи человека неимущих классов. Если эти привычки настолько укореняются, что перебарывают побудительные причины, удерживающие человека от плохих поступков, и по-

рождают преступления, то можно надеяться их исправить только новым образованием; образованием, которое заключается в том, чтобы поставить людей в такие обстоятельства, в которых было бы невозможно предаваться плохим наклонностям и в которых все бы способствовало зарождению в них противоположных привычек»⁵⁶.

Паноптикон направлен на обучение тех, кто не умеет правильно делать свои расчеты. Он предназначен для усвоения индивидуумом принципа надзора, чтобы индивидуум усвоил взгляд другого человека и угрозу закона. Он производит этот максимальный и множественный эффект, связывая между собой возможность того, что за вами наблюдают, с практической невозможностью проверить, действительно ли это происходит. Он обладает этой «геркулесовой силой» за счет своей способности проникать в разум людей через ментальное представление постоянного отношения между тем, что мы делаем, и тем, чем мы при этом рискуем; он осуществляет это, вводя асимметрию между взглядом заключенного и тем фактом, что за ним наблюдают, между радикально неопределенным характером надзора (надзиратель в своей зарешеченной башне невидим) и чувством, что за ними постоянно наблюдают. Это средство «автоматизации власти», по выражению Фуко, то есть средство, превращающее власть в спонтанное движение, идеал умеренного управления⁵⁷. Паноптикон — это «a fabric of certainty», то есть «остов уверенности», и тем самым это «a fabric of security and of happiness»⁵⁸.

Достаточно изучить функцию, которую должен выполнять в этом исправлении расчета труд: чтобы избежать отрицательных последствий принудительного труда^ заключенные получают за него вознаграждение. Накапливая свои заработки и перечисляя заинтересованной стороне плату за причиненные убытки, они могут совершенствоваться в своем труде: «Идея образования и легитимного дохода постепенно заменит собой идею распушенности и мошеннических заработков»⁵⁹. Идея реадaptации подается как таковая: по выходу из паноптикона

освобожденные заключенные, если они того хотят, будут приняты во вспомогательном учреждении, представляющем собой нечто вроде промежуточного этапа между тюрьмой и жизнью в обществе, в котором они будут иметь возможность работать и жить, получать свою зарплату, выходить под залог, не нося на себе позорного клейма заключенного. Заключение под стражу — это прихожая рыночной экономики. Но это еще лучше видно на примере способов управления учениками в обычной школе или при управлении беднотой, осуществляемом английским Национальным благотворительным обществом. В середине 1790-х годов, в работах Бентама, посвященных бедным, их более или менее принудительный труд, в зависимости от контекста, рассматривается как основной источник их нравственности, который позволяет установить конкретные взаимоотношения между предпринимаемыми усилиями и вознаграждением. «Индустриальные дома», за которые ратует Бентам, то есть частные предприятия, организованные по модели паноптикона, предназначены преобразовать неимущего в работника и обеспечить оптимальный контроль за его работой, чтобы добиться наилучших результатов. Контроль должен касаться всех аспектов его поведения и сопровождаться строгим бухгалтерским учетом⁶⁰. Главная идея заключается в том, что полученная бедняком помощь может быть покрыта за счет выпускаемой им продукции. Целая серия «тактических» изобретений Бентама предполагала повысить контроль за каждым индивидуумом: от вездесущности надзирателя до различия в одежде, не забывая о заучивании воодушевляющих песен. Тело человека является объектом постоянного медицинского надзора, который позволяет составлять списки симптомов и подходящих лекарств, создавать регистры, в которых население поделено по критериям здоровья и физическим способностям. «Индустриальные дома» дают возможность постоянно изучать рабочую силу и потенциальные возможности их обитателей. Они — словно сгусток такого «биополитического» управления населением, которое характе-

ризует современные формы власти. Но, кроме того, тюрьма, как и «Индустриальные дома», является школой, которая устанавливает «полную систему образования», направленную на увеличение производительности. Бентам утверждает, что эти меры свойственны «высшему законодательству, которое управляет человеком с помощью шелковых нитей, окутывающих аффективные привязанности человека и присваивающих их себе»⁶¹. Сама безопасность, которую неимущий может обрести в том, что касается его ожиданий, будет для него залогом счастья и производительности. Идея не в том, чтобы навсегда запретить неимущих в специальных домах, но в том, чтобы подготовить их к некоторому социальному режиму, который делает из хорошо продуманных личных интересов опору для системы наказаний, но более того — инструмент по предупреждению девиантного поведения. Зарабатываемый неимущими небольшой капитал и оказываемое на них воспитательное воздействие самым оптимальным образом влияют на их социальную реадaptацию.

Одно дело установить, что свобода — это первый фактор процветания частных лиц и государства, и другое — рассуждать о том, каким образом следует устанавливать эту свободу индивидуальной деятельности, чтобы она производила ожидаемый от нее эффект. В этом смысле рефлексия о влиянии закона и режиме наказаний вовсе не чужда «либерализму», она даже единoсущна с ним. Спонтанный поступок, который еще надо поощрять, является не чем иным, как спонтанным контролем своего собственного поведения, производимым спонтанной и автоматической властью, которая должна осуществляться над каждым человеком. Вот откуда удивительная на первый взгляд эквивалентность между свободой и паноптическим отношением к власти: мы поступаем настолько «свободно», насколько внутренне усвоили тот факт, что с предосудительными поступками всегда неизбежно связаны определенные санкции. Для законодателя вся проблема заключается в том, чтобы эти санкции не блокировали полезную

деятельность, но наоборот, — поощряли бы ее. Что есть либерализм интересов, как не эта автоматизация власти с помощью расчета, понимаемого как самоконтроль? Речь идет не только о производственной дисциплине. Или, говоря точнее, различные виды производственных дисциплин являются всего лишь «собирательной» моделью функционирования новой общественной власти, основанной на поиске удовлетворения через страдание. Тюремное заключение, позволяющее надзирать за индивидуумом и аккумулировать знания о населении, обуславливает некую пограничную ситуацию, которая должна более или менее диффузным образом существовать в обществе, где контроль предполагает эту самую видимость человека, понимание одного человека другими, возможность общего предвосхищения ситуации, которая есть идеальное условие функционирования социального пространства пользы.

Заключение

К чему мы пришли?

«Человек экономический» не позади нас, он — перед нами; [...] Человек долго был чем-то другим, и не так давно стал машиной, сложной машиной расчета»¹. Диагностика Мосса не была доведена до конца (хотя ее можно было завершить еще в 1924 году), то есть до диагностики развития антропологических изменений, которые постепенно привели западные общества к новому экономическому человечеству. Почти век спустя вопрос можно поставить иначе. К чему привело западные общества это поступательное движение человека экономического? Некоторым радикально настроенным специалистам ответ на этот вопрос мог бы показаться совершенно очевидным. Разве когда-нибудь мы были настолько погружены в эту торговую пучину, так подчинены неоспоримым экономическим предписаниям, парализованы политическим фатализмом при виде мощи «экономических рынков», против которых осмеливаются выступать только смутьяны? На самом деле диагноз поставить не так просто, как кажется. И не так просто определить природу и вероятность возможного выхода из сложившейся ситуации.

Современное господство неолиберальной политики представляет собой специфическое обострение этой концепции, которую пугают с установлением такой формы общества, которая подчиняется принципу полезности. Теоретическая реф-

лексия должна быть направлена на тот долгий, глубинный и незаметный процесс, в результате которого возникла такая форма социальных отношений, новый нормативный режим и даже особенный *тип человека* — человек экономический, рождение которого и его первые шаги мы описали в нашей работе. Эта рефлексия является условием по-настоящему эффективной деятельности. Какой же урок можно извлечь из истории человека экономического, чтобы лучше понять наше собственное положение и осуществившиеся в истории перемены? Какой урок мы должны извлечь из этого обновления социальной критики?

Экономическое человечество в действии

Общее направление, в котором мы движемся, достаточно определено, если рассматривать организацию социальной жизни вне идеологий и проводимой политики. Экономический человек Запада характеризуется *изменением формы социальных связей*, выражаясь языком экономистов — «общей направленностью» («trend») цивилизации, без учета поверхностных перемен в расстановке политических сил и идеологий.

Я не буду говорить здесь о том, на что уже указывал: увидеть, понять, оценить этот переход общества к человеку экономическому — такова была задача классической социологии. Вопрос же фундаментальной социологии касался тех антропологических перемен, которые затронули западные общества в конце Средневековья и обусловили появление нового типа человека. Это вопрос, которым стоит задаться снова, вопрос о западном «Kultur Mensch»², выражаясь словами Макса Вебера³.

Человек экономический — это не человек политической экономии. Не она его придумала, и он ей не принадлежит. Она была всего лишь одним из мест его появления, концептуализации и распространения, прежде чем его редуцировали к «рациональному агенту» общей механики. Человек экономичес-

кий возникает в другом месте, он возникает в самом обществе; он зарождается в изменениях социальных отношений, это — воображаемый образ, существующий в совершенно различной литературе, а не только в трудах экономистов. Его появление связано с мифом, на котором основывается сама эта наука, чтобы установить законы *справедливого* мира и предписаний, позволяющих обществу *контролировать самое себя*. Человек экономический принадлежит не только экономике, он не является данностью этой экономики, он — данность абсолютно социальная, даже, может быть, *прежде всего* социальная. Дело в том, что он существует во всех областях рефлексии, определяющей тип человека. Перемены, которые мы пытаемся здесь понять, не ограничиваются только классической политической экономией, то есть границами деятельности производства, циркуляции и потребления товаров. Скорее, сама политическая экономия *обусловлена* установлением и расширением социальных отношений, посредниками которых выступают деньги, то есть отношений покупки и продажи рабочей силы, обуславливающих их использование, и отношений покупки и продажи товаров, формирующих потребление. История личного интереса и пользы достаточно ясно показывает, что коммерческая и финансовая природа этих свойственных капитализму отношений достаточно быстро стала общей формой человеческих взаимоотношений, а не только производственной и торговой среды. И современная экономическая наука, в сущности, просто заново открывает для себя то, что существовало уже в XVII веке.

Вот так открытие, скажете вы! Конечно, капитализм не сегодня перевернул с ног на голову социальные отношения и произвел эти глубокие перемены в самом человеке. Это давно известно, и мы обязаны этим Токвиллю, Марксу, Веберу и Зиммелю, а также многим другим, кто на это указывал. Но, возможно, сегодня не будет лишним напомнить об этом и попытаться лучше вникнуть в этот вопрос, чтобы понять, кем мы сами становимся.

Польза не только является составляющей частью «морали бакалейщика», которую обличал Маркс в «Капитале», она завладевает всеми ценностями и видами существования и требует от них подчинения. Все общественные институты, всякая рефлексия и мировоззрение поверяются ею. Она не отпускает от себя никого, ни бедных, ни богатых, ни рабочих, ни владельцев предприятий, ни детей, ни даже животных, ставя перед ними вопрос: каков взнос каждого в эту огромную производственную машину, в которую превратилось общество? Интересы людей пребывают в том потенциальном соответствии друг с другом, которое следует установить в обществе, чтобы прийти к наивысшему счастью. Польза включает в себя все. Это утверждается начиная с XVII века в классическом утилитаризме, и сама жизнь человека в обществе во всех ее аспектах, во всех отношениях, которые он поддерживает с окружающим миром, является местом этих перемен, зародившихся на Западе.

Сила утилитаризма, который навязывает нам столь общую категорию, как польза, чтобы мыслить через нее человеческие отношения, заключается в преодолении границ, установленных материальностью сельскохозяйственной или промышленной продукции, и в способности предвосхищения, уже начиная с XVIII века, будущих экономических и социальных перемен. Но кроме того, категория пользы редуцировала человека к простому средству производства. Это является центральным вопросом политической рефлексии Жоржа Батая о природе подчиняющегося пользе «гомогенного общества», о природе этого «полезного общества», как он еще его называет: «В глазах гомогенного общества каждый человек стоит того, что он производит, то есть человек перестает быть существованием-для-себя: он становится управляемой в известных границах функцией коллективного производства (составляющей существование-для-чего-то-другого, но не для-себя)»⁴. Это как раз значит понимать отношения полезности как специфическую западную особенность в плане социальной и политичес-

кой организации жизни, как преобладающий и нормативный способ отношений с другими людьми и общественными институтами.

В этом смысле капитализм — это не только форма производства. Это — цивилизация, то есть форма общества. Он основывается на аккумуляции полезных людей, рабочих и в то же время потребителей, обладающих нормализованной субъективностью, то есть адаптированной для тех требований, объектом которых они стали. Гуманистическая идея, согласно которой «человек — не такой товар, как другие», звучит то как отрицание капитализма, то как вызов ему — смотря кто это говорит. Но в этом-то и состоит «вопрос по существу».

Новый нормативный режим

Экономическое человечество не осталось позади нас, оно даже еще до конца не осуществилось. Оно находится в стадии развития. Запад продолжает свой крестовый поход, увлекая за собой другие цивилизации и определяя судьбу всей планеты. История показывает, что соответствие поведения человека некоторой нравственной модели перестало быть требованием трансцендентного закона и стало соотноситься с нормой социальной и экономической эффективности гораздо раньше, чем мы это полагали⁵. Мораль давно уже перестала обуславливаться подчинением универсальному закону или авторитету, в котором она брала свое начало; ее стали все больше понимать как светский расчет удовольствия и страдания или, выражаясь современным языком, прибыли и стоимости.

Эта новая нормативность в большей степени, чем думали раньше, предполагает политическую практику государства. Эта политическая практика не претендует на то, чтобы всем управлять; она стремится сделать так, чтобы люди по возможности управляли сами собой, были центром принятия решений и подчинялись логике своих собственных интересов. Утилитар-

ристское управление не сводится к управлению экономическому, оно стремится установить институциональные и регламентационные условия максимального невмешательства в дела (*laisser-faire*) индивидуумов. Эта практика управления основывается на идее, что человек способен сам просчитать то, что ему выгоднее всего сделать или приобрести. Она противна всякой априорной идее обусловленности человеческой деятельности. Парадокс заключается в том, что такое невмешательство предполагает довольно сложное искусство регуляции человеческого поведения и установление сети общественных институтов и различных центров нормализации социальной жизни, одной из первых исторических фигур которой, возможно, стало учреждение «Welfare State»⁶. Социальные общественные институты, от семьи до государства, трансформируются в предприятия по регуляции личных интересов, которые координируют и модифицируют их согласно нормам поведения, стремящимся подогнать эти интересы один к другому, сблизить их ради выполнения самых разнообразных задач коллективной максимизации: процент экономического роста, индекс женской фертильности, процент занятости населения, снижение числа гибнущих на дорогах, процент успешного обучения и так далее. Не трансцендентные нормы оправдывают общественные институты и организуют человеческий мир, а «биополитические» задачи, которые, как кажется, устанавливаются и регулируются формальными процедурами демократического общества, управляющего поведением экономических акторов, одновременно являющихся субъектами и объектами политики нормализации общественных институтов.

Такая перемена взгляда на поведение человека произошла не сама по себе. Как мы видели, она предполагала пересмотр всей системы антропологии. Новый нормативный режим характеризуется как раз тем местом, которое в ней занимает личный интерес в представлении о себе самом и в оправдании отношений с другими людьми. В этом смысле он является поворотным моментом истории социальных связей и индивиду-

ального «я». Новый режим образует резкий контраст с христианской концепцией божественного творения, согласно которой всякое бытие — это дар Господень. Старый нормативный режим христианской Европы существовал сам по себе и смешивался в сознании «простого верующего» с временем и пространством, что хорошо описано Бернардом Гретьюзеном⁷ Новый нормативный режим точно так же и по тем же причинам стремится стать для «простого пользователя» пространства полезности «тем миром, что окружает его» и указывает ему, каким он должен быть.

Этот новый режим норм неотделим от науки о человеке и обществе, пространство которой выходит далеко за пределы либеральной политической экономии. Его конститутивная аксиома требует, чтобы деятельность человека подчинялась «счетной машине», которая призвана регулировать ход этой деятельности во времени, делать ее предсказуемой для других расчетов и тем самым, как отмечал Вебер, превращать взаимодействие индивидуумов в мир относительной стабильности, основывающейся на ожиданиях с высокой степенью вероятности.

Эта арифметика удовольствия и страдания идеально выражает тот мир самоконтроля, в котором должен жить индивидуум, когда он окунается в универсум влекущих его к себе материальных благ, тревожности от возможных рисков, юридических правил, ограничивающих поле его деятельности, взглядов, следящих за социальным соответствием его поведения, словом, когда он входит в такое общество, которое является одним большим экономическим рынком, направленным на достижение наивысшего счастья.

Идеал индивидуального расчета отсылает нас к тем историческим переменам, которые ставят человека перед рядом альтернатив и призывают его сделать свой выбор. Освободившись от старых предписаний и традиций, он сталкивается лицом к лицу с самим собой, он сталкивается с ветвящейся структурой альтернатив, в которой ему все время приходится делать оптимальный выбор. Именно ради этого вырабатывается особая

технология расчета, имеющая своей целью определить новые нормы, которые будут решать судьбу человеческой деятельности. Ведь рынок — это не «природа», как отмечал Бентам. Свобода выбора, возможность расчета — это прежде всего средство рационализации контроля над индивидуумом, который заставляет его искать самые эффективные ресурсы, способные удовлетворить его желания. Политическая власть не имеет необходимости осуществлять постоянный надзор, издавать декретные рекомендации, без конца вмешиваться в индивидуальный выбор человека, раз этот выбор касается только его самого. Нужно только заверить индивидуума в том, что он сам будет чаще выбирать «good tendency», нежели «bad tendency»⁸, что в общем и целом он движется к своему наивысшему удовольствию, а не к наибольшему страданию. Раз удовольствия и страдания, надежды и опасения являются главными рычагами власти, власть может предоставить индивидууму свободный выбор, поскольку сам этот выбор спонтанно подчиняется принципу полезности, то есть достаточно обширному полю возможностей, которые раньше индивидууму не предоставлялись. Самодисциплина — это тайна моего «я»; индивидуум предполагает, что обязан только самому себе широтой наличного выбора и его спонтанностью, которые на самом деле предоставляет ему социальная система. Имманентность индивидуума в «спонтанных» социальных отношениях, то есть отношениях, созданных институционально, сама по себе достаточно эффективна, чтобы нормализовать его поведение. По крайней мере, это касается нормального человека, то есть человека «рационального» и «логичного».

Повторим, что западные общества отличаются этой *общей формой* установившихся в них социальных отношений. Эта форма лежит в основании изначального и постоянного формирования социального субъекта: она все время воспроизводится. У нее есть свои движущие силы и свой собственный ритм развития: у нее есть свой собственный «мотор». Она поощряет определенные явления культуры, образ жизни и мыш-

ления, которые усиливают ее и прислушиваются к ней. Она не требует для своего развития непосредственной аккумуляции капитала. Господствующие социальные отношения и соответствующие им ценности по-разному соотносятся с установлением «рыночности»: они могут опережать ее, подготавливать и сопровождать. Обычная критика, которая видит в независимой экономике нападающего на общество «агрессора», должна измениться. Социальные отношения полезности и приоритет удовлетворения личного интереса стали стимулами развития капитализма. Капитализм — это не только «причина» социальных перемен, но и их следствие. Модель экономического человека, как она представляется в институциональных построениях, отныне является конститутивным элементом специфических западных представлений об обществе (его *habitus*). Именно антропологические изменения стали главным вопросом. Только в их свете следует подходить к той ситуации, в которой мы живем.

Апогей неолиберализма

Отвечая на вопрос: «к чему мы пришли?», — мы бы погрешили против истины, если бы позволили себе восхищаться сегодняшним триумфом политического неолиберализма в мировом масштабе. Неолиберализм, конечно, оказал значительное влияние на длинную историю экономического человечества, он является его крайним выражением, его мощным ускорителем, каковых было немало, и поэтому он не является его окончательной формой. Что его характеризует, когда мы рассматриваем его составляющие, такие как приватизация и всеобщая конкуренция, так это отказ от того, что тормозило частный захват производственных ресурсов и средств исполнения власти как внутри национального пространства, так и в пространстве межнациональном. Динамика капитализма — и это не ново — заключается в постоянном расширении географичес-

кого и социального поля, в котором может разворачиваться деятельность по накоплению богатств, не учитывающая последствий, напрямую и косвенно связанных с экономическими результатами, на которые рассчитывают владельцы капиталов. «Вашингтонский консенсус», призывающий к повсеместному уважению свободного рынка, за последние двадцать лет основательно утвердился в сознании правительств господствующих стран и крупных межправительственных организаций как глобальное теоретическое выражение этой логики экспансии⁹. Неолиберальная политическая программа стремится сделать так, чтобы устранить те социальные, культурные и институциональные барьеры, которые оказывают сопротивление распространению торговых отношений и усилению власти собственников в обществе и на предприятиях. В крайних своих устремлениях неолиберализм представляется как особенно радикальная и догматическая форма классического экономического либерализма. Если осмелиться на параллели, то Адама Смита можно было бы опознать почти как еретика рядом с теми, кто в сегодняшнем западном мире является политическим и академическим «авторитетом». В практическом плане тем не менее неолиберализм XX века имеет тенденцию отторгиваться от всякого «манчестерского» натурализма¹⁰. Его скорее можно определить как форму сознательного конструктивизма, особенно в его сегодняшнем европейском варианте, целью которого является политическое формирование *рыночных экономических обществ*.

Перед такой универсальной радикальностью, таким догматическим конструктивизмом продолжать проявлять сдержанность в диагностике, как это делал в свое время Марсель Мосс, значит недооценивать происходящие перемены. Сегодняшний ход вещей напоминает раздел (enclosures) общинных земель («commons») в средневековой Англии, и это может вызвать чувство подавленности у того, кто это понимает. Кажется, что ничто уже не в силах остановить этот частный захват сферы общественных услуг, природных ресурсов, знаний, простран-

ства. Гнев Томаса Мора, обличающего бесчеловечный мир, в котором овцы раздирали людей, опустошали и разоряли поля, фермы и деревни, все еще актуален ¹¹.

Это ощущение фатальности и бессилия перед царством новых «обжор» с безграничными аппетитами, о которых говорил автор «Утопии», можно унять конформистской рефлексией, проповедующей безропотную покорность судьбе и приукрашивающей реальность. Критика все равно почти не слышна, потому что в международной академической среде господствует одна экономическая теория, а смелое отступничество единиц ничего не решает. Экономические факультеты университетов довольно часто оказываются той средой, в которой «рациональные агенты», по крайней мере находящиеся в учебниках и аудиториях, очень комфортно себя чувствуют и стараются максимизировать свою личную пользу: рисуя схемы на доске, легко доказывать равновесие между независимым выбором потребителей и предприятий. Именно в этом защищенном месте преподаватели, которые иногда являются государственными функционерами, могут лучше всего обличать общественное вмешательство в частные дела, играя при этом роль экспертов государственной администрации, когда она нуждается в научном совете, чтобы провести те политические решения, которые соответствуют рыночной логике. Поскольку «все вещи равны между собой», может возникнуть ощущение дежавю, то есть странного возвращения назад, во времена «экономических гармоний» середины XIX века, то есть еще одного апогея рыночных иллюзий.

Великие исторические перемены

Впечатление совершенно необратимого движения, конечно, ошибочно. Догматическое высокомерие правителей и докторов наук может исчезнуть вместе с практическими трудностями и систематической критикой. Невозможно запретить

думать, что социальные катаклизмы, политические конфликты, движения народных масс, к которым приведет мировое ослабление регулирования потоков товарооборота и финансовых сил, не говоря уже о глобальных рисках, нависающих над окружающей средой и всем человечеством, обяжут государства, более или менее скоординированные между собой, активно вмешиваться в эти процессы, чтобы встать на защиту наиболее важных потребностей социальных субъектов, страдающих от проводимой экономической политики.

Благодаря Карлу Поланьи мы знаем, что утопия саморегулируемого общества, как она представлялась в XIX веке, столкнулась с жесткой реальностью социальных кризисов и политических переворотов первой половины XX века. «Великое преобразование», поставившее государство в центр экономического регулирования капитализма, как показалось, окончательно положило конец иллюзиям экономического либерализма, пока в конце 1970-х годов не произошел его новый, неолиберальный всплеск. Поланьи ошибся. Он показал нам не окончательный разрыв, как он полагал, а вековое колебание истории западных обществ. Раз тесная связь между государством и рынком не вызывает сомнений начиная с эпохи Нового времени, следует заметить, что эта история переживает такие фазы развития, в ходе которых и та и другая политические тенденции, то есть политическое строительство торговой логики и новая институциональная консолидация социальных отношений, кажется, одерживают победу только на некоторое время, что не ускользнуло от пристального внимания Огюста Конта, который даже сделал из этого закон истории¹².

Эта пульсация истории не является ее простым повторением. Мы не в 1830 году, даже если ситуации похожи и рефлексия о них — тоже. Сегодняшняя неолиберальная фаза имеет другие характеристики. Куда, например, делся старый оптимизм, пророчащий нам эпоху счастья? Академическая экономика, опирающаяся на постулаты и методы «логической деятельности» экономического человека, кажется, не может

следовать за изменениями обществ и выработать хоть какую-нибудь приемлемую идеологию, которая бы позволила связать экономический рынок и некую великую цель всего человечества. Вульгаризация добродетелей свободного предпринимательства, свободного рынка и свободного товарообмена в средствах массовой информации напоминает скорее рекламный маркетинг и самую банальную пропаганду.

Экономические иллюзии Нового времени разбились о реальный мир, на что указывал Вебер в «Протестантской этике и духе капитализма». Образовалась некая пустота коллективных представлений. Неолиберальная политика, кажется, сводится к безоговорочному управлению «рынками», она послушна фатальности глобализации и гипнотически зачарована последними технологическими изобретениями промышленности. Адаптация — вот это ее ключевое слово.

Политический неолиберализм отличается от старого политического либерализма, который стремился освободить человека от всякого рода рабства. Его глашатаи восхваляли субъекта права, активного гражданина, личную свободу; эти задачи, кажутся *неуместными* в мире торговых войн, экономической охоты, онтологической неустойчивости и экологической тревоги. Словом, современный неолиберализм больше не несет в себе тех ценностей, которые задавали человеку смысл жизни, а обществу некоторое направление движения. Практическая эффективность политических предписаний заключена в очевидности построенного социального порядка, но утопии и надежды этих политических предписаний, а также их коллективная репрезентация общественного предназначения почти равны нулю. Это проявляется и в «политическом кризисе», и в «кризисе образования». «Современный человек» больше не верит в них. Он верит или, по крайней мере, должен верить только в самого себя.

Самопредприятие

Чем же становится человек экономический? Он достиг зрелого возраста, но изменились ли те положения, что обуславливали его существование с первых его шагов? На сегодняшний день он по-прежнему является бухгалтером и управляющим своих страданий и удовольствий, стоимости и прибыли. У него нет выбора и нет эйфории открытия нового мира, который нуждается в его организации. Слова изменились, реальность тоже. Современный человек экономический имеет две ипостаси — это человек-предприятие и человек-потребитель, и последнего, если верить Гари Беккеру, можно спутать с первым. Предприятие представляется нам универсальной формой человеческой деятельности, пригодной и для индивидуального субъекта и для крупных социальных образований. Нормативная рефлексия старается увеличить престиж предпринимательского менеджмента, то есть такого типа поведения, который должен стать привычкой западного индивидуума, «управляющего своей собственной жизнью». Согласно сегодняшним теоретическим представлениям индивидуум — это фирма, которая управляет своими возможными рисками, добывает необходимую стратегическую информацию и старается повсеместно максимизировать свое удовлетворение. Но раз каждый человек становится предприятием, то предприятие, в свою очередь, интегрирует в себя все аспекты человеческого поведения: оно хочет не только управлять рабочим временем человека и использовать его физические и интеллектуальные способности, но и управлять его желаниями, импульсами, ценностями, образованием и даже этикой. Да и само государство становится одним большим коллективным субъектом такого же типа, что и предприятие. И его надо модернизировать согласно правилам и духу капиталистической рационализации. Признак нашего времени — это высокие инстанции, разрабатывающие нормативный режим «new look»¹³, такие как Организация экономического сотрудничества и развития или Ев-

ропейская комиссия, приоритет которых — распространение этого «духа предпринимательства».

Наша эпоха характеризуется моралью индивидуальной «ответственности», которая пропорциональна коллективной безответственности: нужно «порицать пострадавших», осуждать все, что несовременно, непригодно, неэффективно, клеймить трудности, препоны, все, что может тормозить деятельность человека. Индивидуум должен стать «самопредприятием». Человек экономический продолжает меняться, не отрекаясь от своих корней. Несмотря на менеджерское «обновление» этого субъекта, его образ, сформированный в Новое время, остается неизменным. Ценности пользы вещей и человеческих отношений даже в большей степени, чем раньше, приложимы ко всем сферам деятельности субъекта, по крайней мере в идеале. «Неолиберальная культура», основывающаяся на игре личных интересов и культе индивидуальных достижений, является ярким выражением этих ценностей.

Эта рефлексия смешивает в нашем сознании то, что не удалось объединить либерализму XIX века. Разрывающийся между логикой врожденных прав и логикой правильно понятых личных интересов, между национальной принадлежностью и экономическими функциями, между социальной ответственностью и индивидуальной деятельностью, буржуазный человек был гражданином и в то же время торговцем. И Гегель и Маркс показали этот дуализм коллективного и личного интереса, хотя их взгляды и расходились в том, что касалось решения этой проблемы. Экономический человек огромного торгового общества, если смотреть на него с некоторой степенью отстраненности, остался утопией, так до конца и не реализованной. Приложение модели «культуры предприятия» ко всем социальным сферам человеческой деятельности, уничтожение границ между частными и общественными сферами деятельности, а также тесное сплетение предпринимательства с повседневной жизнью, кажется, открывают сегодня новые перспективы для унификации экономической и политической

сфер или, точнее говоря, для поглощения сферы политики сферой экономики и построения «общества предприятий», подчиняющегося принципу эффективности. Менеджмент даже, наверное, в большей степени, чем разработки экономических теорий, участвует в образовании этого гомогенного мира, в котором политический либерализм во всех его проявлениях становится какой-то невразумительной рефлексией.

Глобальная оценка человеческого поведения

Один из важных аспектов сегодняшних размышлений — это числовое выражение поведения человека на рабочем месте, во время досуга, во всех областях жизнедеятельности, то есть способ глобальной *оценки* человеческого поведения, продолжающего линию *парафразы* полезности, не ускользнувшей от внимательного взгляда Маркса. Если инженеры-экономисты и математики, стоящие у истоков маржиналистской революции, старались разрешить с помощью математических методов конкретные вопросы рентабельности, то сегодня дела обстоят иначе. Рыночное общество пытаются представить как нечто гомогенное, а значит, нужно анализировать весь комплекс человеческого поведения, которое, как предполагается, подчиняется расчету стоимостей и прибылей. Прибегая к парафразам, не связанным с цельной теорией человеческой природы, микроэкономика представляет свои гипотезы как общее место. Она довольствуется тем, что полагает, что экономический агент, потребитель, семья, работник и фирма — все ведут себя одинаково, то есть их поведение характеризуется рациональностью, поскольку все стремятся максимизировать свои выгоды с учетом тех ресурсов, которыми они располагают.

То, что является сильной стороной этого положения, является и современным уделом человека, как утверждала Ханна Арендт. Научная экономика, имеющая немало притягательных для теоретиков черт, оперирует математической формализа-

цией человеческих отношений, которые выражаются в числовых данных. Поддающиеся численному выражению отношения между количеством товаров, их стоимостью, товаропотоками и запасами продукции являются той объективной сферой, которая идеально подходит для использования математического инструментария. Соответствие между объектом и инструментом внушает доверие к этой науке расчета человеческого поведения, моделируемого по образцу финансовых форм товарообмена¹⁴.

Вопрос не в том, чтобы понять, имеют ли какую-нибудь теоретическую ценность эти микроэкономические работы утилитаристской направленности, но в том, чтобы понять, как эта теория соотносится с новым антропологическим пониманием человека, выходящим далеко за рамки «экономики». Арендт подчеркивала, что, хотя экономика и стала основной наукой о современном мире, она стала предсказуемой и последовательной только в относительно узкой сфере человеческой деятельности. И далее Арендт уточняла, что уже гораздо позднее это «вылилось в тотальную претензию социальных наук, которые, будучи “науками о человеческом поведении”, стремились редуцировать человека, понимая его как некое целое, к его деятельности, то есть низвести его до уровня животного, обусловленного предсказуемостью поведения»¹⁵. Единый подход ко всему поведению человека, на самом деле, возник задолго до бихевиоризма и административной социологии. История экономических взглядов на поведение человека развивалась не линейно. Сначала человек стал подчиняться закону расчета удовольствия и страдания, а затем оказался под микроэкономическим влиянием теории стоимости и прибыли. Конечно, от архаической теории удовольствия и страданий избавились как от пережитка мира человеческих страстей и сохранили только математическую форму человеческого поведения, обусловленного стремлением к максимуму во всем, к чему можно подходить с точки зрения предпочтения и выбора, то есть применять такой образ мыслей, который сравнивает преимущества и недостатки того или иного решения.

С этой точки зрения мы сделали тот шаг, о котором предупреждал Вебер. Общая «способность расчета» стремится стать единой формой нашего отношения к миру. Когда пропадает вера в счастье, остается только «стальная клетка» экономических механизмов и технических причинностей, организующих социальную жизнь и обуславливающих жизнь индивидуума. Личные интересы кристаллизуются в неподвижную систему социального взаимодействия. Всякая человеческая деятельность должна подчиняться формальным принципам и просчитываемым правилам ее организации, и какова бы ни была природа ее «производительности», она должна стремиться к максимуму эффективности, как и любое капиталистическое предприятие. «Организованный» индивидуум, а каждый является таковым, раз само общество является чем-то вроде огромного предприятия, должен подходить к своим поступкам с точки зрения количественной оценки этих поступков, то есть с точки зрения предприятия. В таком историческом контексте анализ человеческого поведения в терминах рациональной деятельности приобретает некоторый видимый реализм, по крайней мере пока не выявлен весь комплекс условий, превращающий социального субъекта в существо расчета и выбора.

Чему нас учит неолиберализм

Известно, что сегодня религиозные верования с успехом возвращаются и тем самым подрывают абсолютное господство принципа экономической и технологической реальности. Пробуждение религии, традиций и национального сознания, кажется, является тем компенсатором, в котором нуждается индивидуум ультра- или постмодерна, с каждым днем все больше обреченный на рациональный выбор¹⁶. В некоторых отношениях неолиберализм стоит на консервативных позициях, в частности по отношению к религиозным и нравственным ценностям, к «праздности» и к критике в свой адрес. Иногда даже

кажется, что он возвращает нас во времена пуританства. Такая негибкость, возможно, является признаком его слабости, способом заполнять образующиеся пустоты. Весьма поучительно изучать развитие экономического человечества, которое проходило далеко не линейно и состояло из чередования и чехарды идей и которое является не только делом политической экономии. Союз экономического либерализма и нравственного и культурного консерватизма является одной из возможных комбинаций «освобождения» индивидуальных интересов и интеграции человеческого поведения во всю совокупность социальных и политических отношений. Это, если угодно, и есть правое западничество, которое заключается в стимулировании торговых интересов и одновременном отказе от эволюции нравов и общественных институтов во имя ценностей традиций и религии. Другим его выражением, то есть неолиберализмом левого толка, является сочетание социального реформизма и культурного либерализма, но на него часто вообще не обращают внимания.

Такое чередование тенденций, связанное с теми переменами, о которых мы говорили выше, указывает нам на проблемы, связанные с установлением принципа полезности в качестве общей формы человеческих отношений. Это чередование существует, впрочем, давно, что можно увидеть на примере противоречивой судьбы бентамизма XIX века, который оказал свое влияние как на вульгарный манчестерский либерализм, так и на реформаторов социализма фабианского толка¹⁷ Таким образом, неолиберализм представляется чем-то вроде комбинации индивидуальных интересов и общественных требований, а не только возможным историческим выражением утилитаризма. Экономическое человечество продвигается вперед путем политических и нравственных противоречий.

Нельзя было бы понять современный язык «индивидуального права», если рассматривать его только как следствие революции прав человека. В основе разнообразных требований «прав индивидуума» лежит не только историческая работа над

декларацией об универсальных правах человека и гражданина, хотя и нельзя отрицать ее влияния. В политике и морали «индивидуальные права» проявляются и устанавливаются вовсе не во имя трансцендентности человека и не благодаря постепенному раскрытию человеческой сущности. Скорее их следует понимать как юридическо-нравственные одежды индивидуальных интересов, которые стремятся к своему признанию в общественном пространстве.

Следовало бы пересмотреть дихотомию между либерализмом прав человека и либерализмом личных интересов, существующую у Галеви и Фуко, а также у Дюркгейма, который противопоставляет нравственный индивидуализм и индивидуализм утилитаристский. Удивляет не столько их расхождение, сколько их тесное переплетение и игра масок, и особенно нечто вроде, если можно так выразиться, двуличности, которая у них наблюдается. Политически и нравственно корректный язык фундаментальных прав человека продолжает утверждать (особенно на старой почве французского республиканства) приоритет личных интересов над общественными институтами, понимаемыми как их инструментарий. Экономическое человечество носит на себе разные маски, что не вызывает ничего, кроме смятения умов.

Кризис социальной критики

Таким образом, важно различать виды современной неолиберальной политики и антропологическую рефлексию, которая разворачивается совершенно на другом уровне, имеет другой ритм развития, отмечена противоречивыми формами мышления и весьма обманчивым философским маскарадом. Именно сопоставляя тот момент, в котором мы живем, с медленным развитием экономического человечества, мы можем пересмотреть природу критических задач, которые нам надо решать. Современный неолиберализм во всем разнообразии

его теоретических источников, а также политических и социальных проявлений является специфическим этапом длительной трансформации западного человека. Ни больше, ни меньше. Когда современные политические и юридические программы сознательно разрушают те границы, которые раньше позволяли сдерживать распад социальных связей и поляризацию экономических ситуаций, когда они старательно разрушают те институциональные построения, которые были предназначены поддерживать в обществе социальную солидарность, они являются слепым выражением того далекого и мощного взрыва, который изменил лицо западных стран. Но поскольку речь идет о некотором моменте или апогее этих процессов, исследователь не может ограничиваться только непосредственной и конъюнктурной критикой неолиберальной политики. Его задача — как можно лучше понять антропологию человека экономического и ее проявления, понять этот современный *западный нормативный режим*, то есть то фундаментальное основание, которое лежит вне национальных границ и исторического развития.

С этой точки зрения, хотя рассматриваемый ими предмет и отличается от нашего, Болтански и Кьяпелло достаточно ясно показали, что определенная критика капитализма может не столько ослабить его, сколько укрепить¹⁸. Мне кажется, что генеалогия принципа полезности указывает на опасности той же природы.

Фундаментальная ошибка, которая была ошибкой марксистской критики, состояла в предположении, что развитие капитализма «обнажало» индивидуума, то есть избавляло его от лохмотьев «старика», чтобы подготовить появление «нового человека». На самом деле этот «новый человек» не был обновленным индивидуумом, он был человеком, на котором время оставило свою печать, результатом долгих культурных и политических перемен, черты которых, впрочем, имеют много общего с рыночным обществом, типичным продуктом которого он как раз и оказался. Ошибочно думать, что достаточно поме-

нять только экономическую структуру, то есть объект и цель политики. Представлять человека экономического так, как это делаем мы, значит, как раз наоборот, говорить о том, что весь человеческий опыт, все отношения, которые люди поддерживают друг с другом, управляются принципом полезности, а значит, если мы хотим обновить социальную критику, необходимо учитывать и антропологическую составляющую.

В сущности, мы переживаем момент, когда эта критика практически и теоретически себя исчерпала. Долгое время она подвергалась влиянию марксизма и не могла найти себе иного основания. Марксизм, эта основа рабочего движения, обрекал капитализм на перемены и гибель благодаря аккумуляции производительных сил. Новый человек, зарождающийся из крупной промышленности, являлся коллективным рабочим, готовым взять в свои руки «управление вещами». Сама идея, что новый человек, зарождающийся из исторического процесса, является не смертельным врагом капитализма, как мы это себе раньше представляли, а таким существом, которое под него подлаживается, если не сказать «обретает в нем свои выгоды», потому что сам является его продуктом, была идеей, на которую было наложено табу, потому что в политическом отношении она не способствовала мобилизации масс. И все же можно было избежать целого ряда иллюзий, если бы мы обратили внимание на некоторые теоретические тенденции, связанные с распространением «рыночного подхода» к рабочей силе и торговыми формами социального обмена.

Довольно длительное время эта критика разделяла самые фундаментальные послышки о западном экономическом человеке и стремилась выйти *за пределы универсального рынка*. Это не значит, что Марксу или его последователям не хватало ясности взгляда; как раз наоборот, самым проникновенным пониманием перемен в человеческих взаимоотношениях мы обязаны именно им. Это значит, что идея, согласно которой единственный выход из сложившейся ситуации заключается в необходимом преодолении капитализма (как

только этот капитализм установится во всем мире), долгое время обуславливала анализ развития общества и концепцию возможных способов выхода из этой производственной системы. «Прогрессистская» вера в экономическую безграничность осталась позади нас, вера, которую в 1734 году очень удачно выразил Жан Франсуа Мелон, со всей свежестью взгляда того времени: «Этот прогресс промышленности не имеет границ; надо полагать, что он будет только развиваться, потому что всегда будут возникать новые потребности, на которые сможет работать новая промышленность»¹⁹.

Капитализм и социальные связи

Марксистская теория очень хорошо продемонстрировала то, как накопление капиталов формирует новый «мир», как она конституирует соответствующий ему внешний и внутренний рынок, а также формирует индивидуумов этого «мира», чтобы они могли в нем «функционировать». Марксизм помогает нам понять, как этот самый «мир» становится миром, который существует *среди* людей, становится природой тех отношений, в которые вступает человек с другими людьми. Именно об этом писали некоторые авторы коммунистической направленности, такие как, например, Роза Люксембург, но их не услышали²⁰. Роза Люксембург показала, что капитализм непрерывно нуждается во внешнем пространстве, которое он мог бы ассимилировать. В этом она видела корни империализма. Для нее воспроизводство капитала в больших масштабах должно было осуществляться через экспроприацию предприятий мелких независимых производителей и замену их крупными промышленными предприятиями, которые бы отвечали в этом смысле положениям марксизма. Но это первичное накопление рабочей силы сопровождалось *производством новых потребителей*. Другими словами, рассматривая обе стороны этого накопления капитала, она способствовала тому, что по-

зднее получит свое развитие во «Франкфуртской школе», идеи которой как раз выражались в том, что вся совокупность условий человеческого существования подчиняется логике товарооборота. То есть достаточно было предположить, что эта ассимиляция затрагивает и внутреннее пространство.

Ленин считал этот тезис об «экономическом каннибализме» фундаментальной ошибкой²¹, но при этом, как хороший революционный стратег, отмечал, что эта идея ставила ряд специфических проблем в том, что касается самой возможности выхода из капиталистической системы. Одно дело полагать, как Маркс, что капитализм сам себе роет могилу, увеличивая число пролетариев и концентрируя их на крупных предприятиях, другое дело осознавать, что он открывает для себя новые пространства или что в то же время он создает новых субъектов, которые будут к нему адаптированы. Но думать так значит откладывать революцию на неопределенный срок.

Несмотря на всю ограниченность унаследованных от «Капитала» концепций, Роза Люксембург показала, что первичное накопление капитала на самом деле никогда не заканчивается, что оно сопровождает все этапы капитализма и смешивается в нашем сознании с капиталистическим развитием²². Ответственные институты, социальные отношения, традиции, образ жизни и деятельности — все это является теми границами, которые капитализм без конца раздвигает. Разрушается не только внешняя до-капиталистическая экономика, но разрушается и все, что находится внутри этих обществ и остается докапиталистическим, то есть связанным с предыдущим этапом капитализма. «Зависимость капитала от социальных условий» обявляет капитал без конца трансформировать общество, а для этого подчинять себе все общественные институты, которые он только может подчинить. Не политическое или военное насилие лучше всего помогает капитализму завоевывать новые внутренние пространства, а методы убеждения и субординации, которые он применяет для завоевания этого общества. Накопление капитала сопровождается накоплением полезных

людей. Формирование этих людей и те отношения, что они устанавливают друг с другом, тоже способствуют распространению капитализма. С этой точки зрения особенно стоит отметить интуицию молодого Маркса, который утверждал, что в капиталистическом обществе все человеческие отношения имеют тенденцию сводиться к отношению полезности и выстраиваются по модели оплаты «наличными», то есть напрямую.

Таким образом, речь идет не столько о том, чтобы понять, что первично — виды экономической практики или идеологические и культурные представления о ней, на что как раз довольно долго были ориентированы социальные и исторические науки. Речь идет о том, чтобы понять, как экономическая практика и идеологические представления о ней соотносятся с *общей формой той социальной связи*, которая сама по себе способствует распространению капитализма. Не только экономика диктует обществу и политике свои законы, она ведь не является единственной данностью или некоей внешней по отношению к ним сферой. Все человеческие отношения, какова бы ни была их природа и содержание, будь они «экономическими» или нет, переживают более или менее глубокие трансформации по модели отношений полезности и в соответствии с той социальной динамикой, которая не зависит непосредственно от накопления капитала.

Маркс был не единственным, кто в свое время указывал на это. Зарождающаяся классическая социология уже начала эксплуатировать эти идеи. Бальзак в своих романах даже сделал из них движущую силу нового общества. В XX веке большая часть философской и политической рефлексии тоже вращается вокруг этого вопроса. Но, возможно, никто лучше Арендт не сумел показать катастрофические последствия этого процесса гомогенизации обществ, подчиняющихся принципу полезности. Ее философия, весьма близкая классической социологии, очень верно ставит вопрос о либерализме и капитализме. Мы знаем, что она показывает растворение социальных связей в современных национальных пространствах. Все, что существ-

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

вует *между людьми*, отныне становится проблематичным и должно стать объектом нашего внимания, потому что именно деградация человеческих отношений лежит в основе самых трагических событий XX века, то есть тоталитаризма и антисемитизма, этих заболеваний социальных связей. Социальная пустота, ничто, излишества, исключение и уничтожение «бесполезных для окружающего мира» людей являются параметрами тех социальных отношений, которые люди поддерживают между собой²³. В этом огромном пространстве пользы, каким стало общество, осуждается все, что бесполезно.

С другой стороны, «*inter esse*»²⁴ ставится под сомнение господством индивидуального интереса, который подчиняет себе и разрушает общественные институты. Потому что, если следовать парадоксу, который предчувствовал уже Токвиль, индивидуум, оставшись один на один со своим собственным интересом, поддается влиянию этой воображаемой и всеохватывающей сущности и отворачивается от общественной и политической жизни, которую он мог бы вести. Общественные институты, сам язык становятся чистыми «инструментами» на службе замкнутого цикла производства и потребления, участвуя тем самым в слепом процессе накопления капитала. Если Маркс видел в экономическом развитии средство и необходимое условие человеческого освобождения, Арендт видит в нем установление не-человеческой жизни, то есть жизни, подчиненной «неестественному увеличению естественного»²⁵. Экономика, которая раньше имела отношение только к частной сфере, то есть к «*οπηκος ποηος*»²⁶, стала самим принципом гражданского общества. Как экономика может обнаружить правила своего функционирования в самой себе? То, что должно было окружать и регулировать сферу производства ради целей высшего порядка, больше не функционирует. Польза установилась как единственный смысл, который может привести нас только к бессмыслице, потому что все «функционирует» на одном и том же уровне, в циклическом и безграничном повторении, не имеющем больше никакого отношения к принципу высшего порядка.

Другой способ мыслить и жить

Нужно воздать должное Арендт за то, что она порвала с фатальной идеей, ведущей нас к неизбежному установлению универсума, подчиненного принципу полезности. То, что было сделано, всегда можно разрушить; мы не обязаны идти *до конца* процесса разрушения социальных связей. Опыт тоталитаризма XX века и осознание рисков разрушения социальных связей вынудили нас отказаться от «оптимистической» перспективы *преодоления универсального рынка*, описанного марксизмом XIX века. Осознание «глобальных рисков», нависающих над окружающей средой и человеком, увеличивает насущность перемен, которые таюже диктуются развитием самой экономики. Раньше мы были вынуждены понимать экономику как деятельность по преобразованию природы ради обеспечения человеческих потребностей. Теперь же мы понимаем, что экономика прежде всего является сферой взаимных и по-разному оцениваемых услуг, в которой человек — это всего лишь полезная для другого человека вещь; экономика таким образом обуславливает социальное пространство, где труд и удовлетворение стали соизмеримыми сущностями.

Решиться на перемены или нужно дождаться новой политики, которая утвердит человека как свою конечную цель? Традиция сопротивления существует уже давно; она обновляется из поколения в поколение, и к ней принадлежат, нравятся это или нет, как лучшие философы политического либерализма, так и самые горячие защитники Страны Советов. Разве Арендт не показала связь между Токвилем и Розой Люксембург, связь, которую многие не смогли увидеть?

Но о какой другой политике может идти речь, если не о «политике социальных связей», о «политике общества», основывающейся на том, что избежало экономической обусловленности? Во Франции теория такой политики ведет скромное, но все же давнее существование, она отразилась в работе Мосса «Очерк о даре», первым крупным выступлением против со-

временного утилитаризма, работах Жоржа Батая, конечно же, и продолжается сегодня в психоанализе лакановского типа, а также в самой антиутилитаристской социологии. Ее приоритет — беспокоить экономическую антропологию, не впадая при этом в ностальгию по социальным универсумам прошлого. Она противопоставляет заинтересованному «я» концепцию субъекта желаний, а математической максимизации удовольствий — чувство взаимности. Но прежде всего она дает нам совершенно другой образ человеческого субъекта, не имеющий ничего общего с самодостаточным нормативным индивидуумом, хозяином своего собственного «я». Традиция этой мысли, в сущности, ставит проблему невозможности личного счастья в обществе коллективного производства. Эта проблема, поставленная как Дюркгеймом, так и Фрейдом, хотя они и описывали симптомы этого социального заболевания по-разному, была особенно хорошо сформулирована Лаканом: «Понятно, что увеличение той роли, которую играет в нашем существовании “я”, в полном соответствии со способствующей этому утилитаристской концепцией человека, приводит к еще большему утверждению человека в качестве индивидуума, то есть к изолированности души, стремящейся к своей изначальной покинутости»²⁷.

Настоящая критика утилитаризма должна, конечно же, осуществляться через желание, понимаемое как сущность человека, то есть в плане субъективации, образа жизни, отношения к *иному*. Мы уже видели, что политическая экономия ограничила желание личным интересом. Она утверждает желание и находит в нем свою опору, но только для того, чтобы приручить его в качестве рассчитанного и социально приемлемого интереса. А ведь сама сущность желания заключается в преодолении ограничений нашего «я» и индивидуального самоуправления расчета²⁸. Человеческое желание, изуродованное, канализованное, сведенное к несчастному наслаждению материальными благами потребления, прячется в бессознательном, в искусстве, в революционной политике, то есть в местах иного типа отношений к другим людям и к самому себе.

История происхождения утилитаризма ставит политический вопрос о том, «как строить общество», на который человечество призвано отвечать в исключительные моменты своей истории, когда оно решает свою судьбу; оно должно уметь преодолевать интересы текущего момента. Но также она ставит важнейший этический вопрос о том, «как быть человеком», на который каждому следует отвечать, преодолевая ту экономическую функцию, на которую он обречен.

Примечания

Введение

¹ См. нашу предыдущую работу: Ch. Laval, *L'ambition sociologique: Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*, MAUSS, La Découverte, 2002. Работы, печатающиеся в «La revue du MAUSS», продолжают линию классической социологии, лежащую в основе всей современной социологии.

² Живущих в таких обществах индивидуумов Жак Лакан называет «такими же продуктами потребления, как и все остальное» (J. Lacan, *Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse*, séance du 17 décembre 1969, Le Seuil, 1991, p. 35). [См. также: Лакан Ж. Книга 17 Изнанка психоанализа. М.: Гнозис/Логос, 2008. — *Прим. ред.*]

³ Карл Полаanyi, анализирувавший цикличность развития обществ, показал важность «практического утилитаризма» экономических отношений, «который окончательно выработал представление западного человека об обществе и о самом себе». В результате в экономической теории и практике стало невозможно «избавиться от ошибочного вывода о том, что человек “экономический” столь же “реален”, как и экономическая система, воплощающая собой “реальное” общество» (K. Polanyi, «La fallace de l'économisme», *Bulletin du MAUSS*, 18 juin 1986, p. 18, 20).

⁴ J. Lacan, *op. cit.*, séance du 11 février 1970, p. 92.

⁵ G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, vol. 6, Vrin, 1985, p. 1745.

⁶ J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, The Works of Jeremy Bentham*, 11 vol., John Bowring ed., Edinburgh, 1838—1843, vol. I, p. 1.

⁷ D. Hume, *Enquêtes sur les principes de la morale*, in: *Essais et traités sur plusieurs sujets*, IV, Vrin, 2002, p. 136.

⁸ Ален Кайе как раз характеризует утилитаризм как «фундамент западной мысли или, в более широком смысле, всякой современной мысли, то есть всякого учения, порывающего с религиозными и традиционалистскими основаниями» (A. Caillé, *La démission des clercs*, La Découverte, 1993, p. 116).

⁹ В книге «Немецкая идеология» Маркс писал о представлении человеческих отношений в эпоху становления буржуазии как отноше-

ний полезности и даже отводил в этом процессе центральное место Иеремии Бентаму: «Это полное подчинение всех существующих отношений отношениям полезности, то есть безусловное их установление как сущности всех прочих отношений мы впервые обнаруживаем у Бентама, когда после французской революции и развития крупной промышленности буржуазия выступает уже не в качестве некоего особого класса, а в качестве того класса, условия существования которого являются условиями существования всего общества» (К. Марх, *Œuvres*, III, La Pléiade, Gallimard, p. 1301).

¹⁰ U. Beck, *La société du risque*, Aubier, 2001, p. 291. [См. также: Бек У. Общество риска. М.: Прогресс Традиция, 2000. — Прим. ред.]

¹¹ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 1744; 1745.

¹² Токвиль очень точно охарактеризовал эту утилитаристскую мораль, в том виде, в каком он мог ее наблюдать в Америке.

¹³ С.А. Helvétius, *De l'esprit*, Discours troisième, chap. XXVIII, Fayard, 1988, p. 394.

¹⁴ Idem., *De l'homme*, tome II, section IX, chap. 2, Fayard, 1989, p. 754, note (a).

¹⁵ См.: Th. Macauley, «Bentham's Defence of Mill: Utilitarian System of Philosophy», *Edinburgh Review*, vol. 49 (98), June 1829, работа перепечатана в книге: J. Bentham, *Critical Assessments*, vol. I, ed. Bhikhu Parekh, Routledge, 1993, p. 329—353. Маколей отмечает трюизм и тождественность языка, характеризующие философскую систему утилитаризма, философию, на его взгляд фривольную и «бесполезную», которая способна производить только высказывания, типа человек осуществляет свою деятельность ради своего наивысшего счастья, а значит, он должен осуществлять эту деятельность ради своего наивысшего счастья; человек должен делать то, что он делает; он делает то, что должен делать. Принцип полезности всегда тавтологичен, потому что, согласно этому принципу, «каждый знает, что делать, и рекомендует делать то, что делает каждый человек».

¹⁶ M. Mauss, «Essai sur le don», in: *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1969, p. 272. [См. также: Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М.: «Восточная литература» РАН, 1996. — Прим. ред.]

Глава 1. Преобразование жизненных основ

¹ F. Guicciardini, *Del modo di assicurare lo stato ai Medici*, in: *Scritti politici e Ricordi*, ed. R. Palmarocchi, Laterza, 1932, p. 274, цит. no: Ch. Lazzeri, «Introduction», in: H. de Rohan, *De l'intérêt des princes et des Etats de la chrétienté* (1638), PUF, 1995, p. 80.

² «Интерес не обманет» (англ. — *Прим. пер.*).

³ Более развернутый анализ становления этого понятия можно найти в работе: С. Lazzeri, *op. cit.*, а также в: А.О. Hirschman, *Les passions et les intérêts*, PUF, 1980.

⁴ Термин Альберта Хиршмана. См.: А.О. Hirschman, *op. cit.*, p. 9.

⁵ В финансовом отношении французское слово «интерес» (*intérêt*) означает «процент, получаемый от сделки, ссуды» и так далее, а в XVII—XVIII веках — процент ростовщика, то есть корыстный интерес и осуждаемый обществом финансовый заработок (*прим. пер.*).

⁶ С.А. Helvétius, *De l'homme*, *op. cit.*, tome I, section II, chap. 16, p. 229.

⁷ *Ibid.*, tome II, section IX. Названия некоторых глав трактата «О человеке» говорят сами за себя: «Интерес заставляет уважать в себе даже жестокость, которую мы ненавидим у других людей»; «Интерес вынуждает уважать преступления»; «Интерес вынуждает нас чтить пороки покровителя» и так далее.

⁸ Цит. по: L. Ornaghi, *Il concetto di «interesse»*, Giuffrè Editore, 1984, p. 7, сама же цитата взята из: F. Guicciardini, *Ricordi*, Firenze, 1951, p. 230.

⁹ С. Lazzeri, «Introduction», in: H. de Rohan, *De l'intérêt des princes*, *op. cit.*, p. 10. См. также: L. Ornaghi, *op. cit.*, p. 4.

¹⁰ L. Ornaghi, *ibid.*, p. 5 (автор ссылается на толковый словарь Эмиля Литтре).

¹¹ См. об этом: M. Fonley, *L'économie antique*, Editions de Minuit, 1987, а также: A. Berthoud, *Aristote et l'argent*, François Maspero, 1981.

¹² «Крематистика» (*krêmatistikê*) — термин Аристотеля. См., например, «Политику» Аристотеля (*прим. пер.*).

¹³ «Utilitas» — лат. «полезность, польза, благо, выгода» (*прим. пер.*).

¹⁴ См.: J. Gaudemet, «*Utilitas publica*», in: С. Lazzeri et D. Reynié (éd.), *Politique de l'intérêt*, Presses universitaires franc-comtoises, 1998, p. 7—11.

¹⁵ См.: R.H. Tawney, *Le religion et l'essor du capitalisme*, Librairie Marcel Rivière, 1951, p. 39.

¹⁶ J. Le Goff, *La bourse et la vie, économie et religion au Moyen Age*, rééd. Pluriel, 1997, p. 9.

¹⁷ См.: А.Ж. Гуревич, *Les catégories de la culture médiévale*, Gallimard, 1983, p. 27. [См.: Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972. С. 23. — *Прим. ред.*]

¹⁸ J. Le Goff, *La bourse et la vie*, *op. cit.*, p. 28 et sq.

¹⁹ См.: Idem., *La naissance du Purgatoire*, Gallimard, 1981. Чтобы предупредить всякий причинный детерминизм, Ле Гофф подчеркивает, что «ростовщик в чистилище — это еще не капитализм».

²⁰ Святой Амвросий дает следующее определение ростовщичества: «Быть ростовщиком значит получать взамен больше, чем было отдано».

²¹ J. Le Goff, *La bourse et la vie*, *op. cit.*, p. 49 et sq.

²² Idem., *Pour un autre Moyen Age*, Gallimard, 1979, p. 47. [См. также: *Ле Гофф. Ж Другое Средневековье*. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. — *Прим. ред.*]

²³ В трактате «О семье» Леон Баттиста Альберти, в форме урока для детей, напоминает нам, что у человека в его распоряжении есть только три вещи: состояние, тело, но прежде всего — время. Не терять своего времени — вот высшая добродетель человека раннего итальянского Возрождения (L.B. Alberti, *I Libri della famiglia*, ed. Ruggiero Romano et Alberto Tenenti, Einaudi, 1969).

²⁴ J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age*, *op. cit.*, p. 70.

²⁵ Idem., *La civilisation de l'Occident médiéval*, Champs Flammarion, 1997, p. 240. Автор цитирует в этой книге английскую клятву XIV века: «Бог создал клириков, рыцарей и землепашцев, а Сатана — буржуа и ростовщиков».

²⁶ Цит. в: J. Le Goff, *Marchants et banquiers du Moyen Age*, PUF, 1993, 8-е édition, p. 80.

²⁷ F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV—XVIII-e siècle*, tome 2, «Les jeux de l'échange», Armand Colin, 1988, p. 52. [См. также: *Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII века. Т. 2: Игры обмена*. М.: Прогресс, 1988. — *Прим. ред.*]

²⁸ См.: J. Le Goff, *Marchants et banquiers...*, p. 22-23.

²⁹ H. Pirenne, *Histoire économique de l'Occident médiéval*, Desclée de Brouwer, 1951, p. 268—269. См. также: A. Saporì, *Le marchand italien au Moyen Age*, Paris, Armand Colin, 1952, p. XXIV—XXV.

³⁰ См.: F. Braudel, *op. cit.*, p. 201.

³¹ По этой теме существует классическая работа Жоржа Эспинаса (G. Espinas, *Les origines du capitalisme*, 1, *Sire Jehan Boinebroke*, Librairie Emile Raoust, 1933), в которой он описывает распространение экономического, общественного и политического влияния некоего богатого торговца суконными изделиями и помощника бургомистра из Дуэ, жившего в конце XIII века. Эспинас так описывает систему Буанброка: «Добиваться максимума прибыли, выплачивая минимум заработной платы, вытягивать из производителей все их силы, платя им по возможности меньше или просто больше обкрадывая их; забирать себе как

можно больше из того, что законно причитается мелким служащим за ту работу, которую он один может им дать и которую они выполняют для него одного, — такова очевидная и постоянная задача усилий “капиталистического” предпринимателя, стремящегося к еще большей прибыли и еще большему убытку для людей, которые на него работают. Капиталист — это паук, сидящий в центре своей паутины» (р. 218).

³² См.: A. Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*, Clarendon Press, Oxford, 1978, p. 188-192.

³³ Итальянское слово «algorismo» обозначает собственно арифметику, искусство письменного, то есть абстрактного счета, тогда как «abbaco» — это наглядный счет на особенным образом размеченных табличках (*прим. пер.*).

³⁴ P. Jeannin, *Les marchants au XVIe siècle*, Le Seuil, 1957, p. 131.

³⁵ *Ibid*, p. 136.

³⁶ *Ibid*, p. 193.

³⁷ C. Вес, *Les marchants écrivains à Florence, 1375—1434*, Mouton, 1967, p. 277.

³⁸ Ph. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Le Seuil, 1975, p. 32 et sq. [*Арьерс Ф. Человек перед лицом смерти. М.: Прогресс, 1992. — Прим. ред.*]

³⁹ См.: J. Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-dela. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age*, Ecole française de Rome, 1980.

⁴⁰ *Ibid*, p. 347—349.

⁴¹ *Ibid*, p. 434—435.

⁴² См.: Y. Renouard, *Les hommes d'affaires italiens du Moyen Age*, Armand Colin, 1968, p. 224—225.

⁴³ *Ibid*, p. 226.

⁴⁴ *Ibid*, p. 231.

⁴⁵ С. Вес, *op. cit.*, p. 311.

⁴⁶ *Ibid*, p. 320.

⁴⁷ A.J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 148. [См.: Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. С. 134. — *Прим. ред.*]

⁴⁸ См.: С. Вес, *op. cit.*, p. 279 et sq., а также: J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age, op. cit.*, p. 78—79.

⁴⁹ «Люди», но также «родственники, домочадцы» (итал. — *Прим. пер.*).

⁵⁰ «Род, родовая община» (лат. — *Прим. пер.*).

⁵¹ «Кузнец своего счастья», дословно это выражение значит «творец [своей] судьбы», но в данном контексте его можно понять и как «творец своего состояния», то есть имущества (лат. — *Прим. пер.*).

⁵² С. Вес, *op. cit.*, p. 325.

⁵³ «Образ мыслей» (лат. — *Прим. пер.*).

⁵⁴ Цит. по: A.J. Gourevitch, «Le marchant» in: J. Le Goff (sous la dir.), *L'homme médiéval*, Le Seuil, 1989, p. 271.

⁵⁵ Shaftesbury, *Characteristics of Men*, 1711, цит. по: A.O. Hirschman, p. 38.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ См.: LA. Mckenzie, «Le droit naturel et l'émergence de l'idée d'intérêt dans la pensée politique au début de l'époque moderne: François Guichardin et Jean de Silhon», in: C. Lazzeri et D. Reynié, *op. cit.*, p. 121—124.

⁵⁸ A.J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, p. 153.

⁵⁹ R.H. Tawney, *op. cit.*, p. 103 et sq.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 104.

⁶¹ P. Jeannin, *op. cit.*, p. 168—169.

⁶² A. Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (далее — *RDN*), Livre III, chap. IV, trad. P. Taïeb, PUF, 1995, p. 471.

Глава 2. Полезное как средство политической консолидации

¹ Л. Орнаги подчеркивает это: «Интерес является фундаментальным термином-концептом современного политического словаря» (L. Ormaghi, *op. cit.*, p. 4).

² См. по этому вопросу работу: F. Fourquet, *Richesse et puissance, une généalogie de la valeur (XVIe—XVIIIe siècle)*, La Découverte, 1989. Большая заслуга автора в том, что он критикует такую историю экономической мысли, в которой, на манер схоластов, различают «торговую» и «либеральную» теории и полностью противопоставляют их друг другу.

³ См. об этом: E.H. Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, Gallimard, 1989; O. Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, Cambridge University Press, 1900, а также: G. Post, *Studies in Medieval Legal Thoughts, 1100—1300*, Princeton University Press, 1964.

⁴ «Благо народа — высший закон» (лат. — *Прим. пер.*).

⁵ «Corps politique» (*франц.*) — дословно «политическое тело», то есть государство.

⁶ Историки средневековой политической философии подчеркивают важность трактата «Поликратикус» Иоанна Солсберийского, который определяет общественный интерес как интерес государственный.

⁷ «Общественное благо» (лат. — *Прим. пер.*).

⁸ «Часть вместо целого» (лат. — *Прим. пер.*).

⁹ О номинализме см.: G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, vol. V et vol. VI, édition Béatrice, Paris, Droz, 1946, à dâêæ: J. Largeault, *Enquête sur le nominalisme*, Vrin, 1971.

¹⁰ «По благодати» (лат. «1-е послание св. Ап. Павла к коринфянам» 3:10. — *Прим. пер.*).

¹¹ «По естеству» (лат. «Послание к Римлянам» 11:24. — *Прим. пер.*).

¹² См.: C. Lazzeri, «Introduction», in: H. de Rohan, *De l'intérêt des princes et des Etats de la chrétienté*, *op. cit.*, p. 69-70.

¹³ С этой точки зрения все теории современной власти, которые утверждают, что современное государство обязано нести ответственность за жизнь, здоровье и процветание населения, обретают опору в утилитаризме. Можно, например, вспомнить о работах Мишеля Фуко, Жюль Дел'за, Антонио Негри или Джорджо Агамбена, посвященных биовласти. Мишель Фуко так резюмировал задачи этого нового типа «государственного управления» или «правительственности» («gouvernamentalité») всего человечества: «От стремления способствовать спасению людей в мире ином мы переходим к идее, что их надо спасти в этом мире. И тогда слово “спасение” предстает перед нами в другом свете: оно означает здоровье, благополучие (то есть приемлемый уровень жизни, материальный достаток), безопасность, страхование от несчастных случаев» (M. Foucault, *Deux essais sur le sujet et le pouvoir*, in: H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, NRF, Gallimard, 1987, p. 306). В другой работе он еще сильнее подчеркивал важность проблематики интереса в «управленческой практике»: «Интерес как сознание каждого составляющего население индивидуума и интерес как интерес населения, каковы бы ни были интересы и чаяния индивидуумов, которые это население составляют, — вот что будет целью и основным инструментом управления населением. Это — рождение нового искусства или, во всяком случае, абсолютно новой тактики и техники управления» (M. Foucault, *Dits et Ecrits*, II, Quarto, Gallimard, p. 652).

¹⁴ Джон Александр Ганн объясняет успех понятия «интерес» в политике, выдвигая гипотезу, согласно которой само слово достаточно «универсально», чтобы обозначать как «интересы Англии», так и интересы торговца на рыночной площади. Эта смысловая гибкость позволяет говорить о согласии частных и общественных интересов, чего не позволяли другие понятия, бывшие в ходу в XVII веке, такое как, например, «государственное соображение» (см.: J.A. Gunn, *Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century*, London, Routledge and Kegan Paul, Toronto, University of Toronto Press, 1969).

¹⁵ R.H. Tawney, *op. cit.*, p. 19.

¹⁶ W. Petty, *The Economic Writings*, ed. Charles Henry Hull, Augustus M. Kelley, 1899, p. 181. Уильям Петти (1623—1687), которого Маркс считал отцом классической политической экономии в Англии, главным образом известен как автор «Политической арифметики» (опубликованной в 1690 году). В своих работах он первый, то есть до А. Смита и Ф. Хатчесона, заговорил о роли разделения труда в экономическом процветании. Вслед за ним Чарльз Давенант (1656—1714) и его друг Грегори Кинг (1648—1712) продолжили размышлять об управлении и экономической статистике.

¹⁷ См.: M. Foucault, «La technologie politique des individus», in *Dits et Ecrits*, II, 1976—1988, *op. cit.*, p. 1632 et sq.

¹⁸ Фридрих Мейнеке (F. Meinecke, *L'idée de la raison d'Etat dans l'histoire des temps modernes*, Genève, Droz, 1973, p. 82) предлагает вернуться к периоду борьбы между Францией и Испанией в господстве над Италией, чтобы понять всю важность противоречий или общности интересов в той ситуации, когда многим государствам угрожала одна слишком сильная нация. Это обстоятельство вызывало почти естественную игру государственных союзов ради установления равновесия сил. Именно это определило идею научной механики в политике, куда более подходяще, нежели старая органо-логическая концепция. См. об этом: M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, Cours au Collège de France, 1977—1978, Gallimard-Le Seuil, 2004, leçon du 22 mars 1978, p. 293—314.

¹⁹ См.: F. Fourquet, *op. cit.*, p. 166—167. Давенант является автором небольшой работы с весьма поучительным названием: «Опыт о способах и средствах снабжения на войне» (*Essay upon Ways and Means of Supplying the War*) или еще такой: «Опыт о мире на родине и войне за рубежом» (*Essays upon Peace at Home and War Abroad*).

²⁰ См.: F. Meinecke, *op. cit.*, p. 31 et sq.

²¹ См., в частности: M. Senellart, *Machiavélisme et raison d'Etat*, PUF, 1989. Согласно недавним исследованиям, понятием «государственного интереса» в современной политической рефлексии мы скорее обязаны Гишардену. См. об этом: L.A. Mckenzie, «Le droit naturel et l'émergence de l'idée d'intérêt dans la pensée politique au début de l'époque moderne: François Guichardin et Jean de Silhon», in: *op. cit.*, p. 128.

²² G. Botero, *Della ragione di Stato (libri dieci)*, Venise, 1589, et Rome, 1590.

²³ См.: A. Murray, *op. cit.*, p. 205.

²⁴ G. Botero, *Raison et Gouvernement d'Etat en dix livres*, trad. française G. Chappuys, 1599, p. 4. Цит. по: M. Foucault, *Sécurité, Territoire...*, *op. cit.*, note 20, p. 256.

²⁵ См. примечания Мишеля Фуко: *Ibid*, p. 248 et sq.

²⁶ Боккалини (1556—1613) — автор книги «Bilancia politica». См.: F. Meinecke, *op. cit.*, p. 74, а также: M. Senellart, *op. cit.*, p. 77.

²⁷ Цит. по: F. Meinecke, *op. cit.*, p. 69 et 70.

²⁸ D. Reynié, «De la raison d'Etat à la politique démocratique: le gouvernement de l'opinion selon Machiavel et Botero», in: C. Lazzeri, D. Reynié, *op. cit.*, p. 72—73.

²⁹ H. de Rohan, *De l'intérêt...*, Seconde partie, *op. cit.*, p. 187.

³⁰ A. Palazzo, *Discorso del governo et della ragion vera di stato*, Venise, 1606, цит. в: M. Senellart, *op. cit.*, p. 59.

³¹ Th. Hobbes, *Le citoyen ou Les fondements de la politique*, § 6, Garnier-Flammarion, 1982, p. 231.

³² О корпусе таких сочинений см.: W. Letwin, *The Origins of Scientific Economics, English Economic Thought, 1660—1776*, Methuen & Co Ltd.

³³ Государственное управление явилось предметом многих серьезных работ, особенно в Германии в XVII и XVIII веках. Йохан Хайнрих Готтлоб фон Юсти дает ей такое определение: «Под управлением [police] мы понимаем законы и правила, касающиеся внутренней жизни некоего государства, которое стремится укрепить и увеличить свое могущество, правильно использовать свои силы, доставить счастье своим подданным, одним словом, развивать торговлю, финансы, сельское хозяйство, добычу угля, древесины, умножение лесов и т.д., ведь счастье государства зависит от мудрости, с которой все это управляется» (*Eléments généraux de police*, trad. Eidous, Paris, Librairie Rozet, 1769, introd., § 2, p. 18, цит. по: M. Foucault, *Sécurité...*, *op. cit.*, p. 337, note 8).

³⁴ См.: D. Wood, *Medieval Economic Thought*, Cambridge University Press, 2002, p. 118.

³⁵ См.: A. Murray, *op. cit.*, p. 194 et sq.

³⁶ A. de Montchrestien, *Traité de l'économie politique*, réed. Plon, 1889, p. 12.

³⁷ *Ibid*, p. 16.

³⁸ *Ibid*, p. 22.

³⁹ *Ibid*, p. 100.

⁴⁰ По Сенеллару, именно начиная с Гоббса происходит разделение юридического плана суверенности и плана управления в большей степени «экономического» или административного порядка — разделение, которое позднее можно обнаружить у Ж-Ж Руссо. См.: M. Senellart, *op. cit.*, p. 39.

⁴¹ W. Petty, Préface a *Political Arithmetick*, in: *op. cit.*, p. 244. Петти разделяет эту веру в возможность все измерить благодаря ученым Королевского общества, которые предаются «настоящей оргии меры», по

словам историка Уильяма Летвина (W. Letwin, *The Origins of Scientific Economics, English Economic Thought, 1660—1776, op. cit.*, p. 99).

⁴² Речь идет о знаменитом эдикте Людовика XIV, направленном как раз против нищих и праздношатающих. М. Фуко подробно анализирует это в работе «История безумия в классическую эпоху» (*прим. пер.*).

⁴³ G. Botero, *op. cit.*, цит. по: M. Senellart, *Machiavélisme et raison d'Etat, op. cit.*

⁴⁴ Machiavel, *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, II, 23, p. 577, цит. по: M. Senellart, *Les art de gouverner*, Le Seuil, 1995, p. 20.

⁴⁵ Cardinal de Retz, *Mémoires*, tome 1, seconde partie, Livre de poche, 1965, p. 76.

⁴⁶ A.O. Hirschman, *Les passions et les intérêts, op. cit.*

⁴⁷ D. Hume, «Du raffinement dans les arts», in: *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais*, PUF, éd. Robel, 2001, p. 455.

⁴⁸ См.: A.O. Hirschman, *op. cit.*, p. 49. Памфлет Маршамонта Недхэма называется «Интерес не солжет, или Взгляд на истинные интересы Англии» (1659), цит. по: J.A. Gunn, *op. cit.*, p. 44.

⁴⁹ D. Hume, *De l'indépendance du parlement*, (1742), цит. по: A.O. Hirschman, «Le concept d'intérêt», in: *Vers une économie politique élargie*, Les Editions de Minuit, 1986, p. 11.

⁵⁰ Цит. по: A. Morize, *L'apologie du luxe au XVIIIe siècle et «Le Mondain» de Voltaire*, rééd. Slatkine, Genève, 1970, p. 117.

⁵¹ См.: J.A. Gunn, *op. cit.*, p. 41.

⁵² *Ibid.*, p. 3.

⁵³ P. Paxton, *A Discourse Concerning the Nature, Advantage and Improvement of Trade* (1704), p. 19. Цит. по: J.A. Gunn, *op. cit.*, p. 245.

⁵⁴ *Discourses upon Trade* (1691).

⁵⁵ Этот трактат был позднее переведен и издан под заголовком «Мемуары Яна де Витта» (*Mémoires de Jean de Witt*, La Haye, 1709).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 2.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 166.

⁶¹ См.: J.O. Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth-Century England*, Princeton University Press, 1978.

⁶² Лаззери различает четыре таких принципа, призванных направить личные интересы на общественное благо, сделать это общее благо их конечной целью: принцип самоограничения, переориентации, комбинирования и вознаграждения. C. Lazzeri, «Introduction», in: Henri de Rohan, *De l'intérêt des princes, op. cit.*, p. 94. См. также: C. Lazzeri, «Peut-

on composer les intérêts? Un problème éthique en politique dans la pensée du XVIIe siècle», in: C. Lazzeri, D. Reynié, *op. cit.*, p. 149 et sq.

⁶³ *Ibid.*, p. 30—31; 335 et sq.

⁶⁴ См.: J.A. Gunn, *op. cit.*, p. 252.

⁶⁵ Цит. по: F. Fourquet, *op. cit.*, p. 129.

⁶⁶ D. Hume, «Du commerce», in: D. Hume, *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais, op. cit.*, p. 428.

⁶⁷ A. Smith, *RDN*, Livre III, chap. IV, *op. cit.*, p. 467.

Глава 3. Всеобщая коммерция, или Нравственный парадокс

¹ См. об этом: N.Z. Davis, *Essai sur le don dans la France du XVIIe siècle*, Le Seuil, 2003.

² H. Gouhier, *L'anti-humanisme au XVIIe siècle*, Vrin, 1987.

³ Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Albin Michel, 1995, p. 11. Филипп Селлье убедительно демонстрирует навязчивость идеи об уходящем времени, разращении человека, непрочности мира, отсутствии всякой твердой опоры, отсутствии уверенности в себе и прочных социальных связей, непостоянстве сердца, которые показывают реальность ощущения исторических перемен тем или иным автором, жившим тринадцатью веками ранее и свидетельствующим об этих грандиозных переменах.

⁴ J. Esprit, *La fausseté des vertus humains* (1678), rééd. Aubier, 1996, p. 309. Эта идея была широко распространена у моралистов, как об этом свидетельствует следующее высказывание Дамьена Миттона: «Люди никогда не хвалят что-то просто так, незаинтересованно. Им хочется что-то получить взамен, чтобы тот, кого они нахваливают, чем-то за это заплатил» (*Moralistes du XVIIe*, Bouquins, Robert Laffont, p. 87). Туже мысль можно найти у мадам де Сабле: «Общество и даже дружба большинства людей — это всего лишь коммерция, которая действительна, пока в том есть нужда» (*Moralistes du XVIIe*, Maxime № 77, p. 254). Ларошфуко тоже не упускает возможность использовать экономические метафоры, когда, например, говорит о дружбе: «Из всех видов торговли торговля самолюбием — самая лучшая: она меньше всего обещает и приносит наибольшую прибыль». Максима № 89, не включенная в издание Национальной библиотеки, но процитированная в: S. Latouche, «Utilitarisme noble et anti-utilitarisme des nobles: l'ambiguïté du duc de La Rochefoucauld», *Revue du MAUSS*, semestrielle, № 6, 2^e semestre 1995.

⁵ T. Boccalini, *Ragguagli*, vol. 1, p. 89. Цит. по: D. Taranto, «Raison d'Etat et raison d'intérêt dans la pensée politique italienne de Botero à Sapri», in: C. Lazzeri, D. Reynié, *op. cit.*, p. 101.

⁶ H. Gouhier, *op. cit.*, p. 111.

⁷ B. Pascal, *Ecrits sur la Grâce*, in: *Ceuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, 1976, p. 949.

⁸ *Ibid.*, p. 986—987.

⁹ B. Pascal, *Pensée 370*, in: *Ceuvres complètes, op. cit.*, p. 1184—1185.

¹⁰ Idem., *Lettre à Monsieur et Madame Périer* (1651), in: *op. cit.*, p. 496.

¹¹ A. Arnauld, P. Nicole, *Logique*, Champs Flammarion, 1978, p. 112. [См. также: Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить. М.: Наука, 1991. — *Прим. ред.*]

¹² В пандан известной идет Поля Бенишу о «развенчании героя», которую он вывел в книге «Мораль Великого века» (P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Idées/Gallimard, 1976), Жан Лафон тоже говорит о Ларошфуко как о «разрушителе добродетелей» (см.: J. Lafond, *La Rochefoucauld, augustinisme et littérature*, Klincksieck, 1977, p. 91).

¹³ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article «Fausseté des vertus humains», Garnier, 1987, p. 198.

¹⁴ Многие исследователи подчеркивают, что у Ларошфуко тесно переплетаются этика благородства, которая презирает малые добродетели во имя «великих устремлений», и почти светский вариант августианства.

¹⁵ Вольтер противопоставляет Жаку Эспри свою логику: «Мой друг, что же такое добродетель? Быть добродетельным значит творить добро: сделай нам добро, и этого хватит. А мы простим тебе побудившие тебя к тому причины» (Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. «Fausseté des vertus humains», *op. cit.*, p. 199).

¹⁶ О человеческой комедии и развитии этой темы в XVII веке см.: J. Lafond, *op. cit.*, p. 60—61.

¹⁷ J. Esprit, *op. cit.*, p. 70.

¹⁸ *Ibid.*, p. 78.

¹⁹ *Ibid.*, p. 141.

²⁰ *Ibid.*, p. 204.

²¹ *Ibid.*, p. 213.

²² *Ibid.*, p. 233.

²³ *Moralistes du XVIIe*, Maxime № 28, *op. cit.*, p. 249.

²⁴ J. Esprit, *op. cit.*, p. 70.

²⁵ B. Pascal, *Pensées*, 130, in: *Ceuvres complètes, op. cit.*, p. 1123.

²⁶ *Ibid.*, p. 1125.

²⁷ Цит. по: C. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, PUF, 1993, p. 151 et sq.

²⁸ См.: J. Esprit, *op. cit.*, chap. XX, «Le désintéressement».

²⁹ *Ibid.*, p. 256.

³⁰ P. Nicole, in: *Œuvres philosophiques et morales*, Georg Olms Verlag, 1970, p. 185.

³¹ B. Pascal, *op. cit.*, p. 1123.

³² B. Pascal, *Pensées*, 575, in: *op. cit.*, p. 1275.

³³ C. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, *op. cit.*, p. 10 et sq.

³⁴ F. de La Rochefoucauld, *Maximes*, édition de J. Truchet, Garnier, p. 4.

³⁵ P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, *op. cit.*

³⁶ N. Elias, *La société de cour*, Champs-Flammarion, 1997. [Элиас Н. Придворное общество. М.: Языки славянской культуры, 2002. — Прим. ред.]

³⁷ Люсьен Гольдманн показал, что законодатели относились к этой придворной лжи без какой-либо снисходительности. См.: L. Goldmann, *Le Dieu caché, étude sur la vision tragique dans les «Pensées» de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Tel, Gallimard, 1976. [Гольдманн Л. Сокровенный бог. М.: Логос, 2001. — Прим. ред.]

³⁸ См.: P. Bénichou, *op. cit.*, p. 174.

³⁹ B. de Mandeville, *Fable des abeilles*, première partie (notée I), remarque R. Vrin, 1998, p. 154.

⁴⁰ «Valeur» — очень емкое понятие, это и храбрость, и достоинство, и ценность, и стоимость. Автор часто играет полисемией этого слова. Здесь и ниже он как раз и показывает сложный путь этого понятия от значений «мужества» и «достоинства» к «ценности» и «стоимости» (Прим. пер.).

⁴¹ D. Mitton, *Pensées sur l'honnêteté*, in: *Moralistes du XVIIe*, *op. cit.*, p. 89.

⁴² A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*, Garnier-Flammarion, 1988, p. 50—51.

⁴³ F. de La Rochefoucauld, *Maxime 121*, *op. cit.*

⁴⁴ Некоторые положения веберовской теории протестантской этики можно приложить и к янсенизму, в частности тот факт, что сама неясность божественного решения является следствием особенного требования морали, которое кальвинист навязывает сам себе.

⁴⁵ J.-F. Senault, *De l'usage des passions* (1641), rééd. Fayard, 1987, цит. по: A.S.J. Levi, *French moralists, The theory of the Passions 1585 to 1649*, Oxford, Clarendon Press, 1964, p. 227. Сено, который имел большой успех, кажется важным связующим звеном между «Августином» Янсения и трудами янсенистов второй половины XVII века.

⁴⁶ P. Bénichou, *op. cit.*, p. 188.

⁴⁷ H. Gouhier, *op. cit.*, p. 73.

⁴⁸ P. Sellier, *op. cit.*, p. 207.

⁴⁹ B. Pascal, *Pensées*, in: *op. cit.*, p. 1160.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 1163.

⁵¹ J. Domat, *Traité des Lois civiles*, tome I, chap. IX et X, Paris, Théodore Le Gras, 1723, p. X—XIV.

⁵² P. Nicole, *Ceuvres philosophiques et morales*, *op. cit.*, p. 179.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 180.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 181.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 181—182.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 182—183.

⁵⁸ *Ibid.*, «De la grandeur», p. 398.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ В трактате «О христианской вежливости» Николь указывает на взаимность чувств: «Ведь мы знаем, благодаря нашему собственному существованию, что любим тех, кто любит нас, или же любим, или делаем вид, что любим, других людей, чтобы привлечь к себе их любовь. Это основание человеческой вежливости, которая есть всего лишь подобие торговли самолюбием, торговли, при которой мы пытаемся привлечь к себе любовь других людей, сами показывая им нашу привязанность. Христианская вежливость заключается в том, чтобы любить Бога в других людях, но не для того, чтобы тебя полюбили другие, а из любви божьей» (Nicole, *op. cit.*, p. 268).

⁶² *Ibid.*, p. 185.

⁶³ В этом смысле можно даже утверждать, как это делал Пьер Бейль, что общество атеистов будет не менее живуче, чем общество язычников, поскольку и те и другие лишены благодати. См. главу 4.

⁶⁴ См.: *Moralistes du XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 85; 1068, а также: S. Latouche, *art. cit.*, p. 48.

⁶⁵ C. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, *op. cit.*, p. 182—184.

⁶⁶ Abbé d'Ailly, *Pensées diverses*, in: *Moralistes du XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 261.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 262.

⁶⁸ H.A. Grubbs, *Damien Mitton (1618—1690), Bourgeois bonnête homme*, Princeton University Press et PUF, Princeton et Paris, 1932.

⁶⁹ D. Mitton, *Pensées sur l'honnêteté*, in *Moralistes du XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 85.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 85.

⁷¹ *Ibid.*, p. 86.

⁷² *Ibid.*, p. 88.

⁷³ P. Bayle, *Continuation des pensées diverses*, CXIX, in: *Ceuvres diverses*, III, Georg Olms, Verlagbuchhandlung, 1966, p. 354.

⁷⁴ J.-J. Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Quatrième partie, Lettre XII, *Ceuvres complètes*, II, La Pléiades, Gallimard, 1990, p. 493.

⁷⁵ J.-F. Senault, *op. cit.*, p. 28.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 148.

⁸⁰ См.: C. Lazzeri, «Pascal (1623—1662): le bonheur inaccessible», in: A. Caillé, C. Lazzeri, M. Senellart (sous la dir. de), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique : le bonheur et l'utilité*, La Découverte, 2001, p. 327.

⁸¹ P. Bayle, *Œuvres diverses*, II, *op. cit.*, p. 250.

⁸² *Ibid.*, p. 386.

⁸³ P. Bayle, *Pensées diverses*, CXLV, in: *Œuvres diverses*, III, *op. cit.*, p. 94.

Глава 4. Крутой поворот философии

¹ J.-F. Melon, *Essai politique sur le commerce*, Amsterdam, 1734, p. 129—130.

² См. об этом: S. Meyssonier, *La balance et l'horloge, La genèse de la pensée libérale en France au XVIIIe siècle*, Les éditions de la passion, 1989, p. 65.

³ P. Bayle, *Pensées diverses*, CXLV, in: *Œuvres diverses*, III, *op. cit.*, p. 93—94.

⁴ См. об этом: E. Labrousse, *Pierre Bayle, op. cit.*, p. 107—108.

⁵ *Ibid.*, p. 115—116.

⁶ P. Bayle, *Nouvelles lettres critiques*, CXLV, in: *Œuvres diverses*, II, *op. cit.*, p. 274.

⁷ *Idem*, *Continuation des pensées diverses*, in: *Œuvres diverses*, III, *op. cit.*, p. 361.

⁸ Эта поэма, насчитывающая 433 стиха и озаглавленная «The Grumbling Hive: or, Knaves turn'd Honest», то есть «Ропщущий улей, или Плуты становятся добродетельными», при первом своем издании не вызвала никакого интереса, но именно она легла в основу вышедшей в 1714 году «Басни о пчелах, или Частные пороки — общественные выгоды» и была с одобрением встречена публикой в начале XVIII века. В 1723 году Мандевиль переиздал басню с «Дополнительными замечаниями» и двумя новыми работами: «Опыт о милосердии и благотворительных школах» и «Исследование о природе общества». Работы Мандевиля преследовали несколько целей. Отчасти они были направлены против тех, кто, на манер Шефтсбери в его «Характеристике людей, нравов, мнений, времен», верит в добрую природу человека. Но они также были направлены против «консерваторов» («*tories*») и их надзо-

ра за благотворительными школами. Вот это как раз и явилось предметом скандала, полемики, юридического преследования Мандевилья и неверных толкований басни.

⁹ B. de Mandeville, *Recherche sur la nature de la société*, Babel, Actes Sud, 1998, trad. Lucien Carrive, p. 75.

¹⁰ Мандевиль добавляет латинский девиз «Lux ex tenebris» («Свет из тьмы»).

¹¹ *Ibid*, p. 79.

¹² B. de Mandeville, *Fable I*, Vrin, 1998, p. 30. Мы используем оба тома, вышедшие под общ. ред. Л. и П. Каррив. Тома соответственно пронумерованы I и II.

¹³ *Ibid*, p. 33.

¹⁴ *Ibid*, замечание G, *Fable I*, p. 75.

¹⁵ Чтобы вызвать у ученика стыд и помешать ему совершать плохие поступки, учитель нравственности взывает к его гордости.

¹⁶ B. de Mandeville, *Fable I*, p. 39.

¹⁷ *Ibid*, Préface, p. 24-25.

¹⁸ *Idem.*, Deuxième dialogue, *Fable II*, Vrin, 1991, p. 60.

¹⁹ *Ibid*, p. 74.

²⁰ «Басню о пчелах» осудил королевский суд Мидлсекса как посягающую на Бога и короля, при этом даже высказывались мнения, что она могла навлечь на Англию чуму.

²¹ В «Письмах к Иберникусу» Хатчесон показывает, что тезис Мандевилья может иметь по меньшей мере пять различных прочтений. См. об этом: P. Carrive, *La philosophie des passions chez B. De Mandeville*, Atelier national de reproduction des thèses, Lille, tome I, 1983, p. 74—75.

²² Практически синоним «self-love», себялюбие (англ. — *Прим. пер.*).

²³ Полетт Каррив показала, что Мандевиль хорошо знал и труды Ларошфуко и труды Жака Эспри. Мандевиль приписывает Эспри третью максиму Ларошфуко, которую цитирует в примечании «Т» своей «Басни» (см.: B. de Mandeville, *Fable I*, p. 177). Цитата, приписанная известному теологу, такова: «Какие бы открытия мы ни совершили в стране себялюбия, там остается еще много неведомых земель».

²⁴ Мандевиль часто заимствует мысли у других авторов, как это можно увидеть на следующем примере: «Человек все организует вокруг себя и любит или ненавидит только по отношению к самому себе. Всякий человек — это небольшой мир в себе, и все, насколько им позволяет их разумение и способности, стараются сделать это “я” счастливым. Вот что является ежедневным трудом каждого человека и, похоже, целью его существования. Отсюда следует сделать вывод о том,

что люди при своем выборе детерминированы своим пониманием счастья и что никто не предпримет никакого действия, если в этот момент это действие не кажется ему самым подходящим» (B. de Mandeville, *Quatrième dialogue, Fable II*, p. 151).

²⁵ *Troisième dialogue, ibid.*, p. 113.

²⁶ *Ibid.*, p. 117.

²⁷ *Ibid.*, p. 119—120.

²⁸ «Искусное управление» (англ. — *Прим. пер.*).

²⁹ См.: P. Carrive, *op. cit.*, tome I, p. 265 et sq.

³⁰ B. de Mandeville, *Recherche sur l'origine de la vertu morale, Fable I, op. cit.*, p. 46.

³¹ *Ibid.*, p. 49.

³² См.: замечание O, in: *ibid.*, p. 121.

³³ Мандевиль сам говорит об этом «видимом парадоксе» в трактате: *Recherche sur la nature de la société, op. cit.*, p. 75.

³⁴ *Ibid.*, p. 57.

³⁵ J. Lafond, *L'homme et son image, morales et littérature de Montaigne à Mandeville*, Honoré Champion, 1996, p. 450.

³⁶ Цит. по: J. Lafond, *op. cit.*, p. 452.

³⁷ См. главу 133 «Разных мыслей». О влиянии Бейля на Мандевиля см.: E. Labrousse, *Pierre Bayle, op. cit.*, p. 117, прим. 50. Возможно, Бейль был преподавателем Мандевиля в Амстердаме.

³⁸ См.: J. Lafond, *op. cit.*, p. 457—458.

³⁹ См.: Voltaire, article «Luxe», in: *Dictionnaire philosophique*, Garnier, 1987, p. 291.

⁴⁰ D. Hume, «Du raffinement dans les arts», in: *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais, op. cit.*, p. 442.

⁴¹ *The life of Samuel Johnson*, année 1778, цит. по: P. Carrive, *La philosophie des passions chez B. de Mandeville, op. cit.*, tome I, p. 91.

⁴² См. на эту тему комментарий П. Каррив (P. Carrive, *op. cit.*, p. 84—85).

⁴³ A. Smith, *Théorie des sentiments moraux*, PUF, 1999, p. 412.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 415.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 416.

⁴⁶ J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, vol. I, chap. X, § 13, *op. cit.*, p. 49. Среди моралистов Бентам также упоминает Ларошфуко, Мандевиля и Гельвеция.

⁴⁷ См.: A. Schatz, *L'individualisme économique et social*, Paris, Armand Colin, 1907, p. 62—63. Шатц говорит, что «Басня о пчелах» — это «фундаментальное произведение, в котором можно найти зачатки экономической и социальной философии индивидуализма», но в то же время констатирует, что «имя Мандевиля не упоминается ни одним учебником истории по экономической теории».

⁴⁸ A. Smith, *Théorie...*, *op. cit.*, p. 408 et sq.

⁴⁹ K. Marx, *Matériaux pour l'économie*, *Œuvres*, II, *op. cit.*, p. 401, цит. по: P. Carrive, *op. cit.*, tome I, p. 409.

⁵⁰ Выражение «разделение труда», возможно, берет свое начало у Мандевиля. Смит использовал его, не уточнив авторство. А идея технического разделения труда есть уже у Уильяма Петти в «Политической арифметике».

⁵¹ B. de Mandeville, *Recherche sur l'origine de la vertu morale*, *op. cit.*, p. 73.

⁵² В «Собрании писем по усовершенствованию земледелия и торговли» (1681) Джон Хоутон утверждает, что «те, кто склонен к расточительству, гордыне, тщеславию и роскоши, приносят больше богатства королевству, нежели убытков своему состоянию» (J. Houghton, *A Collection of Letters for the Improvement of Husbandry and Trade*, vol. 1, p. 52), цит. по: P. Carrive, *op. cit.*, tome I, p. 430. В 1691 году, в «Речи о торговле» Дадли Норт выдвигает ту же идею, как, впрочем, и Монтескье в «Персидских письмах» (*Lettres persanes*, CVV).

⁵³ B. de Mandeville, *Fable I*, *op. cit.*, p. 33.

⁵⁴ См.: замечание L, in: *ibid.*, p. 90.

⁵⁵ Замечание Q, in: *ibid.*, p. 151.

⁵⁶ G. Berkeley, *The Querist, containing Several Queries proposed to the Consideration of the Public*, I, № 44, Dublin, 1725, p. 10.

⁵⁷ См.: P. Carrive, *op. cit.*, tome I, p. 451.

⁵⁸ См.: замечание B, in: *ibid.*, p. 56 et sq.

⁵⁹ См.: A. Morize, *L'apologie du luxe au XVIIIe siècle et «Le Mondain» de Voltaire*, *op. cit.* Вольтер прочел «Басню о пчелах» в Лондоне и знал о спорах вокруг идей Мандевиля.

⁶⁰ См.: *Défense du mondain, ou l'Apologie du luxe*, воспроизведено в книге: A. Morize, *op. cit.*, p. 153.

⁶¹ См.: R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Albin Michel, rééd. 1994.

⁶² См.: A. Morize, *op. cit.*, p. 69.

⁶³ N. Barbon, *Discourse of Trade* (1690), rééd. Johns Hopkins Press, 1905.

⁶⁴ J.-F. Melon, *op. cit.*, p. 134.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 138.

⁶⁶ D. Hume, *op. cit.*, p. 446.

⁶⁷ См. также об экономической апологии роскоши, вынуждающей нас трудиться, у Монтескье: Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CVI.

⁶⁸ См. об этом: J.C. Maxwell, «Ethics and Politics in Mandeville», *Philosophy*, vol. 26, июль 1951.

Глава 5. Апология экономической деятельности, похвала страсти

¹ «Тварь трудящаяся» (лат. — *Прим. пер.*).

² «Тварь деятельная» (лат. — *Прим. пер.*).

³ A. Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, PUF, 1992, p. 112.

⁴ D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Aubier, 1983, Introduction, p. 58—59.

⁵ Автор «Робинзона Крузо» и сам является чудесным примером «self-made man» («человека, который добился всего сам». — *Прим. пер.*) и пуританского предпринимателя, которого Вебер мог бы взять как пример духа капитализма. Иногда забывают о том, что Дефо, для которого «главным делом жизни было зарабатывание денег», оказал влияние на Бенджамина Франклина, в частности, своим «Эссе о прожестках», в котором можно найти немало элементов, позаимствованных впоследствии и Вебером.

⁶ См.: M.E. Novack, *Economics and the fiction of D. Defoe*, University of California Press, 1962.

⁷ Названия трактатов трилогии Гоббса (*прим. пер.*).

⁸ T. Hobbes, *Léviathan*, Sirey, chap. VI, p. 57.

⁹ *Ibid.*, p. 58.

¹⁰ *Ibid.*, chap. IX, p. 95.

¹¹ T. Hobbes, *Le citoyen*, I, X, Garnier-Flammarion, 1982, p. 97.

¹² *Ibid.*, XIII, XV, p. 238—239.

¹³ M. Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976. [См. также: Фуко М. Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине. М.: Магистриум, Касталь, 1996. — *Прим. ред.*]

¹⁴ Holbach, *Système de la nature*, Londres, 1970.

¹⁵ F. Galiani, *Della moneta*, 1750, ed. Scrittori classici italiani di economia politica, 1803, а также: F. Galiani, *De la monnaie* (1751), édition G.H. Bousquet et J. Crisafulli, Librairie Marcel Rivière, 1955, p. 50.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Gallimard, 1990, p. 422—423.

¹⁷ «Одиннадцатый тезис Фейербаха», о котором говорил Маркс, весьма неоднозначен. Он породил легенду, согласно которой до Гегеля и Маркса философия была прежде всего «размышлением» и «попыткой понять мироустройство». В действительности же уже английские и французские философы XVIII века стремились не «истолковать мир», а — преобразовать его.

¹⁸ С.А. Helvétius, *De l'esprit*, Discours troisième, chap. VI, *op. cit.*, p. 269.

¹⁹ Idem, *De l'homme*, Section II, chap. VIII, tome I, *op. cit.*, p. 184.

- ²⁰ *Ibid.*, Section IV, chap. IV, tome I, p. 337.
- ²¹ Idem, *De l'esprit*, Discours second, chap. XV, *op. cit.*, p. 150.
- ²² *Ibid.*, Discours troisième, chap. V, p. 262.
- ²³ *Ibid.*, chap. V, p. 265.
- ²⁴ *Ibid.*, chap. VI, p. 269.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 241.
- ²⁶ *Ibid.*, Discours troisième, chap. XXI, p. 362.
- ²⁷ *Ibid.*
- ²⁸ *Ibid.*, Discours troisième, chap. XXIII, p. 368.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 369.
- ³⁰ *Ibid.*, Discours troisième, chap. XVIII, p. 347.
- ³¹ Idem, *De l'homme*, Section VI, chap. XV, tome II, *op. cit.*, p. 578.
- ³² *Ibid.*, Section VI, chap. XVII, vol. II, tome II, p. 581—582.
- ³³ Idem, *De l'esprit*, Discours troisième, chap. XXX, p. 413.
- ³⁴ *Ibid.*, chap. XXIX, p. 403 и *De l'homme*, Section VI, chap. XVII, tome II, p. 582.
- ³⁵ *Ibid.*, Discours quatrième, chap. XVI, p. 551.
- ³⁶ *Ibid.*, Discours troisième, chap. XVII, p. 341.
- ³⁷ *Ibid.*, chap. XXII, p. 364.
- ³⁸ Idem, *De l'homme*, Section IX, chap. II, tome II, p. 748.
- ³⁹ Idem, *De l'esprit*, Discours troisième, chap. XII, p. 305.
- ⁴⁰ Она утверждала, что Гельвеций — «это человек, который раскрыл людские секреты», цит. по: J.C. Augendre, in: article «Helvétius», *Dictionnaire des philosophes*, PUF, 1984.
- ⁴¹ Примечательно, что в современном русском языке термин «проектёр» употребляется только в ироническом смысле, что передает присущий этим людям и их «проектам» некоторый дух авантюризма и вкус к риску (*прим. пер.*).
- ⁴² См.: «Lettre à Adam Smith», in: J. Bentham, *Défense de l'usure, ou Lettres sur les inconvénients des lois qui fixent le taux de l'intérêt de l'argent*, trad. de l'anglais par Saint-Amand Bazard, Paris, Malher, 1828.
- ⁴³ *Ibid.*, p. 174—175.
- ⁴⁴ См. об этом в книге: А. Rabinbach, *Le moteur humain, l'énergie, la fatigue et les origines de la modernité*, La Fabrique, 2004.
- ⁴⁵ С.А. Гельветий, *De l'esprit*, Discours second, chap. XVII, *op. cit.*, p. 163—164.
- ⁴⁶ S. Jevons, *The Theory of Political Economy*, London, MacMilland and co., 2nd ed, 1879, p. 25.
- ⁴⁷ *Ibid.*, p. 101.
- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 23, а также: F.Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics, An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*, Kegan Paul and Co, London, 1881.

⁴⁹ S. Jevons, *op. cit.*, p. 27. Госсен, прародитель этих идей, о чем долгое время забывали, уже в начале XIX века в книге «Развитие законов общественного обмена и вытекающих отсюда правил общественной торговли» вывел фигуру такого индивидуума с максимизаторскими устремлениями.

⁵⁰ H.H. Gossen, *Exposition des lois de l'échange et des règles de l'industrie qui s'en déduisent*, édition critique de la traduction faite en 1879 par Léon Walras en collaboration avec Charles Secrétan du livre *Entwickelung der Gesetze des Menschlichen Verkehrs und der daraus fließenden Regeln für menschliches Handeln* (1854), Paris, Economica, 1995.

⁵¹ См.: F.Y. Edgeworth, *op. cit.*, p. 6.

Глава 6. Аксиоматика экономики

¹ Отрывок из текста 1724 года, см.: «On the Baseness of Ingratitude», in: W. Lee, *Daniel Defoe: His Life and Recently Discovered Writings*, III, London, John Camden Hotten, 1869, p. 346.

² S. Jevons, *The Theory of Political Economy*, *op. cit.*, p. 43.

³ *Ibid.*, p. 29.

⁴ T.R. Malthus, *Principes d'économie politique*, Calmann-Lévy, 1969, p. 103.

⁵ K. Marx, *L'Idéologie allemande*, in: *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 1297.

⁶ E.B. de Condillac, *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre*, éd. Guillaumin, 1847, I, I, p. 255.

⁷ A.R.J. Turgot, *Valeurs et monnaies*, in: *Ecrits économiques*, Calmann-Lévy, 1970, p. 239.

⁸ J.-B. Say, *Traité d'économie politique*, 6^e éd., 1841, Livre I, chap. I, p. 57.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Idem., *Cours d'économie politique et autres essais*, Garnier-Flammarion, 1996, p. 102.

¹¹ *Ibid.*, p. 108.

¹² Idem., *Epitome des principes fondamentaux de l'économie politique*, éd. Guillaumin, 1841, p. 606.

¹³ E.B. de Condillac, *Le commerce et le gouvernement*, *op. cit.*, p. 250—251.

¹⁴ L. Walras, *Eléments d'économie politique pure, ou Théorie de la richesse sociale*, Pichon et Durand-Auzias, 1926, 3^e leçon, p. 45.

¹⁵ T.R. Malthus, *Principes d'économie politique*, *op. cit.*, p. 242.

¹⁶ F. Galiani, *Della moneta*, *op. cit.*, et trad., p. 51.

¹⁷ J.-B. Say, *Catéchisme d'économie politique*, in: *Cours d'économie politique et autres essais*, *op. cit.*, p. 315—316.

¹⁸ J.-B. Say, *Cours d'économie politique...*, *op. cit.*, p. 139.

¹⁹ *Traité d'économie politique*, *op. cit.*, Livre III, chap. I, p. 435.

²⁰ См. В. *Traité d'économie politique*, *op. cit.*, Livre I, chap.VI I, p. 84—85.

²¹ А. Smith, *Richesse des nations (RDN)*, Livre I, chap. V, *op. cit.*, p. 99.

²² L. Walras, *op. cit.*, p. 45—46.

²³ A.R.J. Turgot, *Valeurs et monnaies*, *op. cit.*, p. 234.

²⁴ F. Hutcheson, *Système de philosophie morale*, 1770, Lyon (parution en anglais de 1755), tome II, I, IV, p. 89.

²⁵ Невозможно понять интеллектуальную ситуацию в Англии начала XIX века, когда фактически сливаются в единое целое бентамизм и рикардиизм, если не учесть, что оба эти направления имели одну и ту же теоретическую основу.

²⁶ Мы полностью согласны с интерпретацией Катрин Ларрер, которая считает, что не стоит видеть в понятиях труда и трудовой стоимости начало теоретического модернизма. См.: С. Lagèrre, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, PUF, 1992, p. 317—318.

²⁷ R. Cantillon, *Essai sur la nature du commerce en général*, Londres, Fletcher, 1755, p. 36.

²⁸ Петти, как это верно подметил Маркс, давно подготовил почву для того, чтобы денежное обращение можно было поставить в зависимость от производства. Вот что он говорит о торговцах: «Значительную часть из них, которая по всей справедливости не имеет никакого права получать от общества что бы то ни было, можно было бы исключить, потому что это — всего лишь своего рода игроки, которые играют между собой продуктами труда бедноты, а сами при этом ничего не производят, только и делая, что распределяя кровь и питательные соки по венам и артериям общества, то есть распределяя продукцию земледелия и мануфактур» (W Petty, *A Treatise of Taxes and Contributions*, London, 1667, цит. по: К. Маркс, *Théories sur la plus-value*, I, p. 413).

²⁹ А. Smith, *RDN*, *op. cit.*, I, I, p. 1.

³⁰ F. Galiani, *Della moneta*, *op. cit.*, et trad., p. 50.

³¹ *Ibid.*, p. 61.

³² Idem., *Dialogue sur le commerce des blés*, Londres, 1770, p. 28.

³³ J.J.L. Graslin, *Essai analytique sur la richesse et sur l'impôt*, Londres, 1767, p. 24.

³⁴ A.R.J. Turgot, *op. cit.*, p. 238.

³⁵ *Ibid.*, p. 239.

³⁶ *Ibid.*, p. 240.

³⁷ *Ibid.*, p. 241.

³⁸ E.B. de Condillac, *op. cit.*, p. 253.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ A. Smith, *RDN*, *op. cit.*, p. 33 и 36.

⁴¹ A.R.J. Turgot, *op. cit.*, p. 240.

⁴² Жан-Жозеф Гу справедливо замечает, что не понимать точности этого определения пользы значит «серьезно недооценивать то, что действительно подвергалось сомнению в экономическом основании, то есть занижение антропологической радикализации капитализма» (J.-J. Goux, *Frivolité de la valeur, essais sur l'imaginaire du capitalisme*, Blusson, 2000, p. 170).

⁴³ D. Ricardo, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, Garnier-Flammariion, 1993, p. 52.

⁴⁴ K. Marx, *Grundrisse*, 1, 10/18, UGE, 1972, p. 164.

⁴⁵ J.-B. Say, *Cours d'économie politique et autres essais*, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁶ Idem., *Traité d'économie politique*, *op. cit.*, p. 448.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 449.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 451.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 455.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 451—452.

⁵¹ *Ibid.*, p. 462.

⁵² Джевонс напоминает, что Бентам разрабатывал количественное определение удовольствия и страдания, в частности, в работах «Предложение по составлению закона» («Proposal Codification», 1822) и «Таблица побудительных причин деятельности» («Table of the Springs of Action»). См.: Préface to the Second Edition, *Theory of Political Economy*, p. XXVIII.

⁵³ В предисловии к первому изданию «Теории политической экономии» Джевонс вполне определенно говорит о том, что экономика должна основываться на расчете удовольствия и страдания и что она может стать таковой, если даст точные количественные определения понятиям пользы, стоимости, труда, капитала. Поскольку экономика имеет дело с количеством, говорит он, она вправе быть математической наукой. Впрочем, пусть робко и не сразу, но она и начала быть таковой, по крайней мере с XVIII века. Еще до Бентама многие экономисты, даже если исключить из этого списка Дюпюи, Курно и Госсена, делали первые попытки такой формализации.

⁵⁴ См.: T.W. Hutchison, *A Review of Economic Doctrines, 1870—1929*, Oxford, Clarendon Press, 1953, p. 42 et sq. Йозеф Шумпетер, который не жаловал Бентама и классических утилитаристов, справедливо заметил, что классические утилитаристы были сильнее последующих теоретиков экономики, потому что в определение наивысшего блага интегрировали понятие будущего. В этом отношении стоит заметить, что многие современные теоретики экономики «заново открыли» для себя и

«заново интегрировали» в свои теории то, что «чистая теория» в свое время исключила: предвосхищение, информацию, межличностные сравнения, внешние экономические факторы, проблемы, поставленные сцеплением индивидуальных предпочтений. Программа реинтеграции этих понятий еще, впрочем, не завершена.

⁵⁵ Цит. по: T.W. Hutchison, *op. cit.*, p. 109.

⁵⁶ Цит. по: *ibid.*, p. 112.

⁵⁷ Чтобы получить более общую картину, см.: V. Guerrien, *L'économie néo-classique*, «Repères», La Découverte, 1989.

⁵⁸ S. Jevons, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁹ В предисловии ко второму изданию «Теории политической экономики» Джемсонс набрасывает генеалогию математического подхода к пользе, который восходит к Хатчесону. Кроме Бентама он также упоминает Дюпюи, Курно и Госсена как его прямых предшественников.

⁶⁰ L. Walras, *Eléments d'économie politique pure*, *op. cit.*, p. 52.

⁶¹ V. Pareto, *Manuel d'économie politique*, Librairie Droz, *Œuvres complètes*, tome VII, 1981, p. 18.

⁶² *Ibid.*, p. 18.

⁶³ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁵ *Idem.*, p. 157.

⁶⁶ «Ophélimité» — это слово происходит от греческого слова «φελίμων», то есть «польза, выгода»; ср. также «ωφελίμος» — «полезный человек» (*прим. пер.*).

⁶⁷ *Idem.*, *Cours d'économie politique*, Librairie Droz, édition G.-H. Bouquet et G. Busino, 1964, p. 3.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 3.

⁷⁰ *Idem.*, *Manuel d'économie politique*, *op. cit.*, p. 40.

⁷¹ *Ibid.*, p. 160.

⁷² См.: J.A. Schumpeter, *Histoire de l'analyse économique*, vol. III, Gallimard, p. 397 et sq.

⁷³ См.: L. Walras, *Théorie générale de la société*, in: *Etudes d'économie sociale*, *Economica*, vol. IX, p. 29sq.

⁷⁴ Выражение Жан-Жозефа Гу, см.: J.-J. Goux, «L'utilité: équivoque et démoralisation», *La revue du MAUSS*, № 6, 2^e semestre 1995, p. 106—124, воспроизведено также в: J.-J. Goux, *Frivolité de la valeur, essais sur l'imaginaire du capitalisme*, *op. cit.*, p. 169—187. Многими изложенными здесь идеями мы обязаны как раз этой работе.

⁷⁵ T. Hobbes, *Léviathan* (p. 76), цит. по: K. Marx, *Théories sur la plus-value*, *op. cit.*, I, p. 411.

⁷⁶ F. Galiani, *Della moneta*, *op. cit.*, p. 59.

Глава 7. О расчете как самодисциплине

¹ См.: J. Bentham, *Works, op. cit.*, vol. I, p. 90.

² E. Coumet, «La théorie du hasard est-elle née par hasard?», *Annales, Economies, sociétés, civilisations*, mai-juin 1970, p. 574–598.

³ D. Hume, *Traité de la nature humaine, op. cit.*, p. 62.

⁴ См. об этом: J.-P. Cléro, *La philosophie des passions chez David Hume*, Klinksieck, 1985.

⁵ D. Hume, *op. cit.*, p. 197.

⁶ *Ibid.*, p. 217.

⁷ В статье «Вероятность» «Энциклопедии» Дидро и д'Аламбера авторы делают выводы из применения такого расчета, в частности, для администрирования и даже организации государства: «Тем самым мы показали, что опыт прошлого является основой будущей вероятности, что мы имеем основания ожидать событий, которые бы соответствовали тому, что мы часто наблюдали в прошлом, и что чем чаще мы наблюдали подобные события, тем с большим основанием мы их ожидаем. Этот принцип и здесь понятен, насколько полезны физика, политика и вообще все, что касается общественной жизни, — выражен в точных таблицах, которые в длинной цепочке событий устанавливают пропорцию между теми событиями, которые происходят одним и тем же образом, и теми, что происходят иначе» (*Encyclopédie*, vol. 13, p. 395).

⁸ *Ibid.*, p. 220.

⁹ См.: J. Bentham, *A Table of The Springs of Action, Works*, vol. I, éd. J. Bowring, p. 205, а также в издании Амнона Голдворта — J. Bentham, *Deontology*, Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 5 et sq. Об этой важнейшей работе Бентама см.: A. Dube, *The Theme of Acquisitiveness in Bentham's Political Thought*, Garland Publishing, London-New-York, 1991, p. 75 et sq. *Table...*, p. 10.

¹⁰ *Jeremy Bentham's Economic Writings*, ed. W. Stark, vol. I, London, 1952, p. 95.

¹¹ J. Bentham, *The Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, Prometheus Books, 2003, p. 74.

¹² Здесь мы резюмируем то, что было подробно изложено в работе: C. Laval, *Jeremy Bentham, les artifices du capitalisme*, «Philosophie», PUF, 2003.

¹³ J. Bentham, *Table...*, *op. cit.*, p. 90.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ На эту тему см.: J. Bentham, *Défense de la liberté sexuelle, Ecrits sur l'homosexualité*, Mille et Une Nuits, trad. Evelyne Meziani, postface Christian Laval, 2003.

¹⁶ Idem., *Works, op. cit.*, vol. IX, p. 41.

¹⁷ «Corporalisation», то есть определение человека через его «тело» («corps»), в этом смысле особенный интерес представляет также термин «корпорация», то есть «собрание тел» (*прим. пер.*).

¹⁸ Idem., *Traité de législation civile et pénale* (édition E. Dumont), vol. I, 1802, p. 112.

¹⁹ Idem., *Traité de législation civile et pénale*, vol. II, p. 18.

²⁰ Idem., *Table of the Springs of Action*, in: *Deontology*, ed. Amnon Golworth, Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 58.

²¹ C. Beccaria, *Des délits et des peines*, éd. De 1856, p. 119, цит. по: M. Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 106.

²² J. Bentham, *Works, op. cit.*, vol. III, p. 438.

²³ Неопубликованный при жизни манускрипт, написанный около 1782 года, см.: E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, vol. 1, PUF, 1995, p. 309.

²⁴ *Ibid.*, p. 309. Это, конечно, не единственная подобная точка зрения. Кант тоже будет использовать этот прием.

²⁵ B. Pascal, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader, Œuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, p. 595.

²⁶ E. Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives* (1763), in: *Œuvres philosophiques*, vol. I, La Pléiade, Gallimard, p. 276—277.

²⁷ A. Marshall, *Principes d'économie politique*, trad. F. Sauvaire-Jourdan, V. Giard et E. Brière, 1906—1909.

²⁸ J. Bentham, *The Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind, op. cit.*, p. 74—75.

²⁹ Idem., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in: *Works, op. cit.*, vol. I, chap. IV, 6.

³⁰ E. Dumont, «Discours préliminaire», in: J. Bentham, *Traité de législation civile et pénale, op. cit.*, vol. I, p. 30.

³¹ См. об этом: M. Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.* [См. также: Фуко М. Надзирать и наказывать. М.: Ad Marginam, 1999. — *Прим. ред.*]

³² Здесь мы опираемся на два издания. В основном используется издание: J. Bentham, *La Déontologie ou science de la morale*, deux volumes, trad. V. Laroche, Librairie Charpentier, 1834. Эта книга обозначается дальше буквой «D», за которой следует цифра I или II, в зависимости от тома. Это — перевод «Деонтологии», вышедшей в издательстве Bowring, составленный самим Боурингом достаточно свободным образом на основании манускриптов, которые по большей части не сохранились, а также на основе разговоров с самим Бенгхамом, секретарем которо-

го он был. Этот перевод был недавно переиздан (éditions Encre marine, 2006, présentation F. Dagognet). Но мы также используем научное издание сохранившихся манускриптов, подготовленное А. Голдвортом (A. Goldworth).

³³ J. Bentham, *Déontologie* (D), I, p. 17—18.

³⁴ D, II, p. 37.

³⁵ D, I, p. 19—20.

³⁶ D, II, p. 38.

³⁷ D, II, p. 95.

³⁸ D, I, p. 77.

³⁹ D, I, p. 107—108.

⁴⁰ D, II, p. 26.

⁴¹ D, I, p. 193.

⁴² F.Y. Edgeworth, *op. cit.*, p. 15—16.

⁴³ *Ibid.*, p. 10—12.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 413. О теории налогов Эджуорт и Шумпетер говорили следующее: «Это просто воскресший бентамизм или, точнее говоря, бентамизм, воскресший в лучшем качестве» (p. 415).

⁴⁵ Шумпетер ясно это видел и утверждал, что было бы рискованно снова вводить в теорию трансцендентность общей воли. См.: J.A. Schumpeter, *op. cit.*, vol. III, p. 417.

⁴⁶ S. Jevons, *The Theory of Political Economy*, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁷ G.S. Becker, *Treatise on the Family*, Harvard University Press, 1993, p. 5.

Глава 8. Спонтанный порядок личных интересов

¹ См. об этом развернутый анализ в: A. Schatz, *L'individualisme économique et social*, Paris, Armand Colin, 1907, p. 32.

² J. Vanderlint, *Money answers all things*, London, 1734, цит. по: Schatz, p. 33.

³ P. Nicole, *De la grandeur...*, *op. cit.*, p. 399.

⁴ *Ibid.*, p. 399—400.

⁵ *Ibid.*, p. 400.

⁶ P. Le Pesant de Boisguillebert, *Traité des grains*, chap. X, in: Daire, *Economistes financiers du XVIIIe siècle*, Ed. Guillaumin, 1843, p. 390.

⁷ P. de Boisguillebert, *Dissertation sur la nature des richesses, de l'argent et des tributs* (date incertaine, après 1697), in: Daire, *op. cit.*, p. 405.

⁸ *Ibid.*, p. 404.

⁹ *Ibid.*, p. 409.

- ¹⁰ F. Hutcheson, *Système de philosophie morale*, op. cit., tome I, III, IV, p. 483.
- ¹¹ A. Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, op. cit., p. 278.
- ¹² См. об этом: J. Mathiot, *Adam Smith, Philosophie et économie*, PUF, 1990.
- ¹³ См.: N. Waszek, *L'Ecosse des Lumières, Hume, Smith, Ferguson*, PUF, 2003.
- ¹⁴ A. Smith, *Théorie des sentiments moraux* (далее TSM), trad. M. Biziou, Cl. Gautier, J.-F. Pradeau, coll. Léviathan, PUF, 1999, p. 122—123.
- ¹⁵ Idem, *Richesse des nation (RDN)*, op. cit., p. 15.
- ¹⁶ *Ibid*, Livre I, chap. II, p. 16.
- ¹⁷ Idem, *TMS*, op. cit., p. 257. См. англ. издание: A. Smith, *Theory of Moral Sentiments*, ed. D.D. Raphael et A.L. Macfie, Liberty classic, 1982, B. IV, I, II, p. 184—185.
- ¹⁸ Idem, *RDN*, Livre IV, chap. II, p. 510—513.
- ¹⁹ См. об этом: M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France, 1978—1979, 2004, p. 282—283.
- ²⁰ A. Smith, *TSM*, op. cit., p. 327—328.
- ²¹ См. об этом замечания Якоба Винера: J. Viner, «Adam Smith and Laissez-Faire», in: *Essays on the Intellectual History of Economics*, ed. D.A. Irwin, Princeton, New Jersey, 1991, p. 90—91.
- ²² *Ibid*, p. 88—89.
- ²³ A. Smith, *TSM*, op. cit., note p. 126—127.
- ²⁴ A. Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, op. cit., p. 263.
- ²⁵ A. Smith, *RDN*, Livre I, chap. II, p. 15.
- ²⁶ Idem, *TSM*, p. 140.
- ²⁷ *Ibid*, p. 140—141.
- ²⁸ *Ibid*, p. 141.
- ²⁹ *Ibid*, p. 142.
- ³⁰ См.: Idem, *RDN*, Livre III, chap. I, p. 435: «При равной или почти равной прибыли, большинство людей предпочитают использовать свой капитал скорее чтобы улучшить плодородность земли, нежели для развития мануфактур или внешней торговли». См. также: Livre III, chap. IV, p. 475.
- ³¹ *Ibid*, Livre I, chap. II, p. 16.
- ³² *Ibid*, Livre III, chap. I, p. 436.
- ³³ *Ibid*, Livre I, chap. IV, p. 25.
- ³⁴ *Ibid*, Livre IV, *Introduction*, p. 481.
- ³⁵ *Ibid*, Livre IV, chap. VIII, p. 785.
- ³⁶ *Ibid*, Livre V, chap. III, p. 1035, а также: Livre IV, chap. VIII, p. 784.
- ³⁷ См.: J. Viner, «Adam Smith and Laissez-Faire», in: op. cit.
- ³⁸ A. Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, op. cit., III^e partie, chap. 4, p. 240.

³⁹ A. Smith, *RDN*, Livre IV, chap. VIII, p. 784.

⁴⁰ См.: Idem., *Lectures on Jurisprudence*, ed. R.L. Meek, D.D.R. Raphael, P.G. Stein, Clarendon Press, 1978. Согласно Смиту, который в «Лекциях по юриспруденции» воспроизводит французский анекдот о господине д'Арженсоне, полиция имела следующий девиз: «Безопасность, чистота, дешевизна».

⁴¹ Idem., *RDN*, Livre V, chap. I, p. 815.

⁴² *Ibid*, Livre I, chap. XI, p. 298; см. также chap. X, p. 150.

⁴³ J.-B. Say, *Cours d'économie politique et autres essais*, *op. cit.*, p. 145—146.

⁴⁴ *Ibid*, p. 152.

⁴⁵ A. Smith, *RDN*, Livre IV, chap. V, p. 610.

⁴⁶ J.-B. Say, *Cours complet d'économie politique pratique*, éd. Guillaumin, 1852, p. 1.

⁴⁷ *Ibid*, p. 2.

⁴⁸ *Ibid*, p. 3.

⁴⁹ *Ibid*, p. 31.

⁵⁰ *Ibid*, p. 88.

⁵¹ *Ibid*, p. 87.

Глава 9. Общество взаимного надзора

¹ «*Doux commerce*», то есть и «приятная коммерция», и «приятные взаимоотношения». Французское слово «*commerce*» означает и «торговлю», и «деловые или общественные отношения» (это значение устанавливается в XVI веке, но сегодня считается устаревшим), обоими этими значениями играют многие цитаты этой главы (*прим. пер.*).

² J. Locke, *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest, and Raising of the Value of Money*, Londres, 1692, p. 4.

³ «В вопросах кредита необходимо следить за малейшими нашими поступками. Удары вашего молотка, которые в пять часов утра или в восемь часов вечера звенят в ушах вашего кредитора, вселяют в него спокойствие на полгода вперед, но если он увидит вас за бильярдом или услышит ваш голос в трактире в тот час, когда вы должны бы быть за работой, он завтра же пошлет к вам за своими деньгами и будет требовать их, пока не увидит всей суммы. Этими мелочами вы показываете ему, держите ли вы в мыслях свои обязательства; именно так вы приобретаете репутацию порядочного и честного человека и тем самым увеличиваете доверие (кредит) к вам» (B. Franklin, *Conseils à un jeune négociant*, 1748, цит. по: M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*).

⁴ N. Barbon, *A Discourse of Trade*, *op. cit.*, p. 13.

⁵ T. Sheridan, *A Discourse of the Rise and Power of Parliaments*, 1677, p. 255, цит. по: J.O. Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth-Century England*, Princeton University Press, 1978, p. 188.

⁶ W. Temple, *Observations upon the United Provinces*, p. 190, цит. по: Appleby; *op. cit.*, p. 189.

⁷ Французское слово «*crédit*», как, впрочем, и английское «*credit*», означает одновременно и «кредит» в коммерческом смысле, то есть «предоставление чего-либо в долг», и «доверие» (*прим. пер.*).

⁸ D. Hume, *Enquêtes sur les principes de la morale*, in: *Essais et traités sur plusieurs sujets*, *op. cit.*, p. 66.

⁹ *Ibid.*, p. 79.

¹⁰ *Ibid.*, p. 94.

¹¹ *Ibid.*, p. 127.

¹² *Ibid.*, p. 130.

¹³ *Idem.*, *Traité de la nature humaine*, III, *La morale*, II, section VI, Garnier-Flammarion, 1993, p. 133.

¹⁴ *Ibid.*, III, II, section V, p. 125.

¹⁵ *Ibid.*, p. 127.

¹⁶ *Ibid.*, p. 129.

¹⁷ *Ibid.*, p. 133.

¹⁸ J. Bentham, *Deontology*, p. 176 (об этой книге Бентама см. выше сноску 32 к главе 7).

¹⁹ *Idem.*, *Deontology*, *op. cit.*, (далее обозначаемый *D*), I, p. 199.

²⁰ D. Hume, *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais*, PUF, éd. Robel, 2001, p. 719.

²¹ J. Bentham, *D*, II, p. 46.

²² *D*, II, p. 49.

²³ *D*, II, p. 52.

²⁴ *D*, II, p. 158.

²⁵ *D*, II, p. 189.

²⁶ *D*, II, p. 296—297.

²⁷ *Idem.*, *Works*, vol. IX, *op. cit.*, p. 130.

²⁸ *Idem.*, *D*, II, p. 53.

²⁹ *Idem.*, *Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, *op. cit.*, p. 104.

³⁰ *Idem.*, *Works*, *op. cit.*, vol. II, p. 497.

³¹ *Idem.*, *D*, II, p. 52—53.

³² Гельвеций и Бентам высоко ценили выражение «суд общественного мнения», выражение, довольно распространенное в XVIII веке, которое само по себе указывает на сдвиги источников нормативнос-

ти. Мона Озуф в книге «Человек регенерированный. Эссе о Французской революции» показала, что общественное мнение формировалось в судах и что сама эта тема выходит далеко за рамки утилитаристских трактатов (см.: М. Ozouf, *L'homme régénéré, Essais sur la Révolution française*, Gallimard, 1989).

³³ D. Hume, «Sceptique», in: *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais, op. cit.*, p. 322, 326.

³⁴ J. Bentham, *D*, II, p. 162.

³⁵ *D*, II, p. 30—31.

³⁶ М. Ozouf, *op. cit.*, p. 38.

³⁷ J. Bentham, *D*, I, p. 123.

³⁸ *D*, I, p. 122—123.

³⁹ *Idem.*, *Oeuvres*, vol. 1, p. 215 (здесь мы используем издание Дюмона, вышедшее в Брюсселе в 1829 году).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 215.

⁴¹ *Ibid.*, p. 216.

⁴² *Ibid.*, p. 215.

⁴³ *Ibid.*, p. 216.

⁴⁴ М. Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 174.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 210.

⁴⁶ См.: А. Brunon-Ernst, *Le Panoptique des pauvres. Jeremy Bentham et la réforme de l'assistance en Angleterre*, Paris, PSN, 2007.

⁴⁷ М. Foucault, *op. cit.*, p. 209.

⁴⁸ Юбер Дрейфюс и Поль Рабинов различают в работах Фуко «генеалогию современного индивидуума как объекта» и «генеалогию современного индивидуума как субъекта». Эти темы рассматриваются соответственно в главах VII и VIII книги: Н. Dreyfus, P. Rabonow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, 1987.

⁴⁹ Фуко не закрыл эту тему работой «Надзирать и наказывать». В другой работе, «Рождение биополитики», он видит в Бентаме основателя власти, ориентированной на жизненную норму, то есть теоретика «биополитики» (М. Foucault, *Cours au Collège de France. 1978—1979*, Gallimard-Seuil, 2004).

⁵⁰ J. Bentham, *Panoptique*, Postface de C. Laval, Mille et Une Nuits, 2002, p. 11.

⁵¹ В этом отношении Жиль Делёз был, возможно, не столь двусмыслен, как Фуко, — в частности, Делёз и Гваттари утверждают, что «именно деньги и рынок являются настоящей полицией капитализма» (G. Deleuze, Guattari, *Anti-Œdipe*, Éditions de Minuit, p. 284. [См. также: Делёз Ж., Ф. Гваттари. Анти-Эдип. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. — Прим. ред.]) Это делает не очень понятным другое его утверждение о

том, что «общество контроля» хронологически следует за «обществом дисциплинарным».

⁵² J. Bentham, *D*, II, p. 169.

⁵³ *Idem*, *Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, *op. cit.*, p. 54.

⁵⁴ «Глас народа» (лат. — *Прим. пер.*).

⁵⁵ Таковы, например, случаи ростовщичества или гомосексуальности (которым Бенгам посвятил две отдельные работы), когда они рассматриваются как преступления. См.: J. Bentham, *Défense de la liberté sexuelle, Ecrits sur l'homosexualité*, *op. cit.*

⁵⁶ Чтобы лучше понять этот надзор, который может осуществляться кем угодно, Фуко как раз говорит о «демократизации исполнения власти» (M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France. 1973—1974*, *op. cit.*, p. 78) [См. также: Фуко М. Психиатрическая власть. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973—1974 учебном году. СПб.: Наука, 2007. — *Прим. ред.*]

⁵⁷ Биографы иногда связывают это с пережитыми им неприятностями, которые в конце концов привели к провалу проекта создания Паноптикона. Но утверждать это значило бы забыть о том, что движущие причины новой власти уже кроются в самом этом проекте, как это справедливо отметил Фуко: все могут надзирать за надзирателями, да и сама тюрьма находится под надзором общественности.

⁵⁸ «Немногочисленный правящий класс» (англ. — *Прим. пер.*).

⁵⁹ J. Bentham, *Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, *op. cit.*, p. 55.

⁶⁰ О свободе прессы и публичных дебатов см.: J. Bentham, *Garanties contre l'abus de pouvoir*, édition et traduction M.-L. Leroy, Editions Rue d'Ulm, 2001, p. 50.

⁶¹ *Ibid*, p. 104.

⁶² Имеется в виду возможность публики наблюдать заседания различных государственных учреждений, например французского Национального собрания, в заседаниях которого, например, еще в конце XVIII века участвовал Карамзин (*прим. пер.*).

⁶³ См.: M.-L. Leroy, «Liberté, droits et démocratie dans l'utilitarisme de Bentham», in: *Garanties*, *op. cit.*, p. 236, а также: J.-P. Cléro, *Manuel de sophismes politiques*, LGDJ, 1996.

⁶⁴ J. Bentham, *D*, I, p. 124.

⁶⁵ См. об этом примечания Клеро в предисловии к «Фрагменту об управлении» (J. Bentham, *Fragment sur le gouvernement*, suivi de *Manuel de sophismes politiques*, LGDJ, 1996, p. 25).

⁶⁶ «Многочисленные подданные» (англ. — *Прим. пер.*).

⁶⁷ См.: S.G. Engelmann, «“Indirect Legislation”: Bentham’s Liberal Gouvernement», *Polity*, vol. XXXV, № 3, april 2003 (p. 369—388), p. 380.

Глава 10. Инструментарий счастья

¹ E.B. de Condillac, *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l’un à l’autre*, *op. cit.*, I, VI, p. 266.

² D. Stewart, *Eléments de la philosophie de l’esprit humain*, Genève, J. J. Paschard, 1808, p. 325.

³ M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966, p. 40 et sq. [См. также: Фуко М. Слова и вещи. СПб.: А-Сад, 1994. — Прим. ред.]

⁴ D. Stewart, *op. cit.*, tome I, chap. IV, 3.

⁵ Жан Ларжо справедливо отмечает постепенное исчезновение старой рефлексии на эту тему (J. Largeault, *Essai sur le nominalisme*, *op. cit.*).

⁶ D. Stewart, *op. cit.*, p. 280.

⁷ J. Locke, *Essai sur l’entendement humain*, III, IX, § 21. В книге второй Локк уточняет: «Но при более близком рассмотрении я нахожу, что существует настолько тесная связь между идеями и словами и что наши отвлеченные идеи и общие слова настолько постоянно соотносятся друг к другу, что невозможно ясно и определенно говорить о нашем знании, заключенном в языковых суждениях, не рассмотрев предварительно природы, употребления и значения языка» (*Essai sur l’entendement humain*, II, XXXIII, § 19, Vrin, 1989, p. 321).

⁸ G. Berkeley, *Notes philosophiques*, *op. cit.*, 717, p. 119.

⁹ *Ibid.*, 642, p. 109.

¹⁰ J. Locke, *Essai sur l’entendement humain*, *op. cit.*, I, II, § 3, а также: *MS Marginalia lockiana*, 1699, p. 67 (cité par Fraser). См. также: *Essai*, II, XXVIII, § 5, p. 279.

¹¹ Сильвен Ору показал, что эта «трехчастная структура» преследовала рефлексию о языке на всем протяжении XVIII века. См.: S. Auroux, *L’Encyclopédie, «grammaire» et «langue» au XVIIIe siècle*, Mame, 1973, а также: S. Auroux, *La sémiotique des Encyclopédistes*, Payot, 1979.

¹² «Практическое использование жизни» (англ. — Прим. пер.).

¹³ Идея «действенного языка» выдвинута Уильямом Уорбертоном в «Опытах о египетских иероглифах» (W. Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens*, trad. en français en 1744). См. недавнее издание: P. Tort, Aubier-Flammarion, 1978, I, § 8, p. 118 et sq.

¹⁴ E.B. de Condillac, *Traité des sensations*, *Ceuvres philosophiques*, vol. I, PUF, 1947, p. 239.

¹⁵ *Ibid.*, p. 228.

¹⁶ Idem, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, IV, I, § 9, p. 43, in: *Œuvres philosophiques*, vol. I.

¹⁷ *Ibid.*, vol. I, p. 403. Это уподобление размышления искусству разговора было отмечено Стюартом (D. Stewart, *op. cit.*, p. 288).

¹⁸ A. Smith, *Considérations sur la première formation des langues et le différent génie des langues originales et composées*, Paris, Baillio et Colas, An IV, p. 66—67. Отметим, что Смит, как и в случае с разделением труда, не видит преимуществ в таком улучшении языка. По Смицу, оно приводит к утрате красот и гармонии древних языков.

¹⁹ См.: W. Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens*, *op. cit.* (précédé de *Transfigurations, archéologie du symbolique*, par P. Tort). См. также: F. Markovits, *L'ordre des échangistes*, PUF, 1986, p. 113 et sq.

²⁰ Мы уже подчеркивали, насколько Кондильяк важен для истории концепции «представления» во Франции XVIII века. Нужно напомнить, что учение Кондильяка вызвало настоящее неприятие у некоторых официальных философов XIX века и, в частности, Виктора Кузена. Опала Кондильяка будет длиться долго. Его «Учебный курс» будет снова опубликован только в 1948 году. Тем не менее некоторые мыслители, такие как Тэн, во второй половине XIX века займутся переоценкой его наследия вопреки Кузену. Это, по-видимому, оказало очень большое влияние на структурализм Соссюра, если верить Гансу Аарслеффу (см.: H. Aarsleff, «Condillac, Taine et Saussure», in: *Condillac et les problèmes du langage*, Editions Slatkine, 1982, p. 165 et sq.).

²¹ S. Auroux, *op. cit.*, et P. Tort, «Dialectique des signes chez Condillac», in: *La pensée hiérarchique et l'évolution*, Aubier, 1982.

²² Condillac, *De l'art de penser*, in: *Œuvres philosophiques*, vol. I, *op. cit.*, p. 733.

²³ См.: «La sémiotique de Condillac ou la pensée dans la pensée», in: H. Aarsleff, *Condillac et les problèmes du langage*, *op. cit.*

²⁴ M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit.*, p. 185 et sq.

²⁵ S. de Grammont, *Le Denier royal, traité curieux de l'or et de l'argent*, Paris, 1620, p. 46—47 (цит. по: M. Foucault, *op. cit.*, p. 187—188).

²⁶ E. B. de Condillac, *Le commerce et le gouvernement...*, *op. cit.*, p. 253. См.: P. Tort, «Condillac, l'économie et les signes», in: *Condillac et les problèmes du langage*, *op. cit.*, p. 421 et sq. В примечании на с. 435 автор справедливо указывает на антивещественный характер субъективной теории ценности, которую в этом отношении следует сблизить с теорией Маркса.

²⁷ A.R.J. Turgot, *Valeurs et monnaies*, *op. cit.*, p. 238.

²⁸ E.B. Condillac, *Le commerce et le gouvernement...*, *op. cit.*, p. 398.

²⁹ A.R.J. Turgot, *Valeurs et monnaies*, *op. cit.*, p. 233.

³⁰ *Ibid.*, p. 234.

³¹ Женеви́ев Брикман (G. Brykman, *Berkeley ou le voile des mots*, Vrin, 1993) показывает, что у Беркли существует определенное напряжение между «когнитивистским» определением языка на манер Локка (без идей нет слов) и прагматической концепцией дискурса. Она сближает его теорию с теорией Остина. Теория Беркли очень хорошо изложена в манускрипте «Введения» к его «Принципам».

³² *Ibid.*, p. 209 et sq.

³³ *Ibid.*, p. 175.

³⁴ *Ibid.*, p. 176.

³⁵ *Ibid.*, p. 177.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ С точки зрения датировки выглядит довольно странным помещать «лингвистический поворот» философии в конец XIX века.

³⁸ Идея, которая позднее обнаружится у Бентама, различающего два языка — материальный и нематериальный.

³⁹ G. Berkeley, *Notes philosophiques*, op. cit., 176, p. 45.

⁴⁰ *Ibid.*, 405, p. 76.

⁴¹ J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, op. cit., III, X, 2. Валоризация практики приводит к тому, что приоритет отдается народу, а не ученым элитам и «знатным особам». Беркли становится на сторону народного здравого смысла толпы, нации, ирландцев. Он даже расхваливает внутренне присущую народу мораль: «Люди низкого происхождения знают, что такое спокойствие и довольствие, с которыми не могут сравниться никакие преимущества знатного происхождения или большого состояния» (*Siris, Œuvres*, IV, § 106, PUF, 1996, p. 182).

⁴² Айер утверждает, что Беркли следует рассматривать как предтечу аналитической философии (A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, chap. 2, p. 62—78).

⁴³ См.: W.V.O. Quine, «Five Milestones of Empirism», in: *Theories and Things*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.

⁴⁴ См.: J. Bentham, *De l'ontologie et autres textes sur les fictions*, édition par Ph. Schofield, J.-P. Cléro et C. Laval, Points-Seuil, 1997.

⁴⁵ В издании 1930 года опубликовано нескольких очень важных манускриптов по этому вопросу: *Bentham's Theory of Fictions*, ed. C.K. Ogden, K. Paul. Trench, Trubner & Co, 1932.

⁴⁶ J. Bentham, *Of Laws in General*, appendix B, part I, sous la dir. de H.L.A. Hart, 1970, p. 278—279.

⁴⁷ *Idem*, *Works*, op. cit., vol. VIII, p. 188.

⁴⁸ Бентам отмечает, что понятие «fictitious entity» [«вымышленная сущность»]. — *Прим. пер.*] возникает у него после чтения д'Аламбера и Вольтера: «Д'Аламбер — это автор произведений, в которых я почерп-

нул идею такого различия: “вымышленная сущность” — это выражение, которое он использует для обозначения такого рода предметов, которые я стал называть “fictitious entity”. Такое же различие типов предметов можно найти в трудах Вольтера, где он пишет о способностях разума». Тем не менее в указанной Бентамом книге д’Аламбера, «Литературные и философские сочинения», этого термина нет.

⁴⁹ Idem., *Logical arrangements and instruments of discovery*, *Works*, *op. cit.*, vol. III.

⁵⁰ «По роду и [специфическому] различию» — формула Аристотеля (лат. — *Прим. пер.*).

⁵¹ Idem., *Logical arrangements and instruments of discovery*, *op. cit.*

⁵² «Говорят, что слово представлено парафразой, не когда это слово выражается другими словами, а когда целое предложение, элементом которого является и это слово, выражено через другое предложение, слова которого выражают простые идеи или могут разрешаться в более непосредственных простых идеях, нежели в предыдущем предложении» (*Fragments sur le gouvernement*, chap. V, p. 165, note 142, LGDJ, 1996).

⁵³ J. Bentham, *Logical arrangements and instruments of discovery*, *op. cit.*

⁵⁴ J. Harris, *Hermes or a Philosophical Inquiry concerning Language and Universal Grammar*, London, 2^e ed., 1765.

⁵⁵ См.: O. Smith, *The Politics of Language*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

⁵⁶ J. Burnett (Lord Monboddo), *Of the Origin and Progress of Language*, 6 volumes, J. Balfour, 1774—1792.

⁵⁷ Бентам не раз упоминает его как одного из своих предшественников. Согласно Куайну (W.V.O. Quine, *Theories and Things*, 1982, p. 67—68), Джона Хорна Тука следует рассматривать как первого из «пяти пограничных столбов» современного эмпиризма, то есть эмпиризма двух последних столетий. Вторым таким «пограничным столбом» является сам Бентам. Согласно этой интерпретации, поворот эмпиризма начинается как раз с этого смещения рефлексии от идей к словам, которую Куайн связывает с Туком. Бентам еще больше способствовал этому смещению, настаивая своей теорией вымысла и анализом парафразы на контекстуальном определении смысла слов.

⁵⁸ J.H. Tooke, *Diversions of Purley*, 1786, I, p. 317 (rééd. Routledge and Thoemes-Press, 1996).

⁵⁹ Бентам употребляет это выражение в «Таблицах побудительных причин деятельности».

⁶⁰ См.: J. Bentham, *Works*, vol. IX, и современное издание «Конституционного кодекса» (J. Bentham, *Constitutional Code*, éd. F. Rosen and J.H. Burns, Oxford Clarendon Press, 1984). См. также наш комментарий: С. Laval, *Jeremy Bentham, Le pouvoir des fictions*, «Philosophies», PUF, 1994, p. 100 et sq.

⁶¹ Цит. по: М. Mack, *J. Bentham, an Odyssey of Ideas, 1748—1792*, London, Heinemann, 1962, p. 218.

⁶² «Отчетов» (англ. — *Прим. пер.*).

⁶³ J. Bentham, *Works, op. cit.*, vol. IX, p. 45—46.

Глава 11. Политическая фабрика экономического человека

¹ См. об этом: М. Foucault, *Naissance de la biopolitique, op. cit.*, p. 42.

² Хиршман и Сенеллар подробно анализировали эти положения в своих работах.

³ J. Bentham, «Discours préliminaire» rédigé par E. Dumont, *Traité de législation civile et pénale, op. cit.*, 1, p. 30.

⁴ «Искусственное» и «вымышленное» (англ. — *Прим. пер.*).

⁵ См.: J.-Ph. Damiron, *Mémoires sur Helvétius*, rééd. Slatkine, 1966.

⁶ С.А. Helvétius, *Premier Discours*, Fayard, 1988, chap. IV, p. 45.

⁷ Discours second, chap. II, p. 58.

⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁹ *Ibid.*, p. 56.

¹⁰ Discours second, chap. V, p. 79.

¹¹ Гельвеций определяет разум как «собрание идей и их новых сочетаний».

¹² Discours second, chap. XIII, p. 130.

¹³ Discours second, chap. VI, p. 84.

¹⁴ Discours second, chap. XI, p. 115.

¹⁵ См.: А. де Токвилье, *L'ancien régime et la révolution, op. cit.*, chap. 1, livre III, «Comment, vers le milieu du XVIIIe siècle, les hommes de lettres devinrent les principaux hommes politiques du pays et des effets qui en résultèrent» («О том, как в середине XVIII века литераторы стали главными политическими деятелями страны, и о тех последствиях, которые от этого произошли». — *Прим. пер.*).

¹⁶ Discours second, chap. XIII, p. 133.

¹⁷ Discours second, chap. XV, p. 152.

¹⁸ *Ibid.*, p. 150.

¹⁹ Discours second, chap. XVII, p. 163.

²⁰ Discours troisième, chap. VI, p. 268.

²¹ *Idem.*, *De l'homme, op. cit.*, tome I, section III, chap. IV, p. 317.

²² Гельвеций, известный своим сладострастием и любовью к светским развлечениям, оставил целый ряд посланий, стихов и манускриптов на эту тему. См.: А. Keim, *Helvétius, sa vie et son œuvre*, Slatkine reprints, 1970, p. 141 et sq.

²³ С.А. Helvétius, *De l'esprit*, Discours quatrième, chap. XVII, *op. cit.*, p. 553.

²⁴ *De l'homme*, *op. cit.*, tome I, section II, chap. VII, p. 171.

²⁵ *Ibid.*, chap. X, p. 191.

²⁶ *Ibid.*, p. 193.

²⁷ J. Bentham, *Fragments sur le gouvernement*, *op. cit.*, p. 123, а также: *Article on utilitarianism*, in: *Deontology*, *op. cit.*, p. 290.

²⁸ Idem., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (сокращенно — *IPML*), *Works*, *op. cit.*, vol. I, p. XII.

²⁹ Idem., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (*IPML*), *Works*, *op. cit.*, vol. I, p. 1.

³⁰ *Ibid.*, Préface au *Fragments sur le gouvernement*, *op. cit.*, p. 104.

³¹ *Ibid.*

³² Idem., *Fragments sur le gouvernement*, in: *Works*, *op. cit.*, vol. I, p. 227.

³³ Idem., Préface au *Fragments sur le gouvernement*, *op. cit.*, p. 104.

³⁴ Idem., *IPML*, vol. I, I.

³⁵ В примечании к «Введению в принципы морали и законодательства», добавленном в 1822 году, Бентам объясняет, что это выражение предпочтительнее выражения «принципа полезности», потому что «слово “польза” не столь определенное, как слово “счастье” или “блаженство”, выражает идеи удовольствия и страдания и не дает нам возможность рассматривать количество задействованных интересов» (*IPML*, I, note 1). Само это выражение принадлежит не Бентаму, а Хатчесону (см.: E. Halévy, *op. cit.*, vol. I, p. 23; 31). При этом Бентаму кажется, что он позаимствовал его у Джозефа Пристли (J. Priestley, *An essay on the First Principles of Government...*), но у Пристли его нет. Возможно, Бентам позаимствовал его из трактата Беккариа «О преступлениях и наказаниях», переведенной на английский в 1767 году.

³⁶ Напомним, что термины «максимизация», «минимизация», как и термины «интернациональный» и «деонтология», — это неологизмы, принадлежащие Бентаму.

³⁷ См.: J. Bentham, *Constitutional Code*, *Works*, *op. cit.*, vol. IX.

³⁸ *Idem.*, *Deontology*, *op. cit.*, p. 294.

³⁹ *Idem.*, *Table of the Springs of Action*, in *Deontology*, *op. cit.*, p. 69.

⁴⁰ Мы подробно анализировали это в книге: С. Laval, *Jeremy Bentham, les artifices du capitalisme*, *op. cit.*

⁴¹ «Будь спокоен» (англ., *прим. пер.*).

⁴² Цит. по: F. Rosen, «Bentham et la liberté négative», in: *Regards sur Bentham*, éd. Par K. Mulligan et R. Roth, Librairie Droz, 1993, p. 62.

⁴³ J. Bentham, *Traité de législation civile et pénale*, *op. cit.*, vol. II, p. 31—32.

⁴⁴ См., например: J. Bentham, *Défense de la liberté sexuelle*, *Ecrits sur l'homosexualité*, *op. cit.*

⁴⁵ См.: F. Rosen, *Bentham, Byron and Greece, Constitutionalism, Nationalism, and Early Liberal Political Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 34.

⁴⁶ J. Bentham, *A Table of the Springs of Action*, in *Deontology*, *op. cit.*, p. 110.

⁴⁷ *Idem.*, *Works*, *op. cit.*, vol. II, p. 477.

⁴⁸ *Idem.*, *Of Laws in General*, ed. H.L.A. Hart, University of London, The Athlone Press, 1970, p. 245—246. Об этом можно посмотреть примечания Стефана Энджелманна (S. Engelmann, in: *art. cit.*, p. 374).

⁴⁹ *Idem.*, *Ceuvres*, vol. I, p. 186 (rééd. Bruxelles, 1829, 3 volumes, Louis Hauman et Compagnie). Составление и перевод «Трактата о гражданском и уголовном законодательстве» было осуществлено в 1802 году. О косвенном законодательстве речь идет как раз в четвертой части «Принципов уголовного кодекса».

⁵⁰ То есть «неизвестная страна» (лат. — *Прим. пер.*).

⁵¹ *Ibid.*, p. 194.

⁵² M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 108—109.

⁵³ J. Bentham, *Ceuvres*, *op. cit.*, vol. I, p. 228.

⁵⁴ См.: J. Bentham, *Panoptique*, édition et postface de C. Laval, Mille et Une Nuits, 2002.

⁵⁵ С этой точки зрения Фуко иногда неправильно понимают. Он видит в паноптической тюрьме не «фантастическую структуру» совершенного заточения. Для него это скорее абстрактная модель всякого отношения власти: «Это диаграмма механизма власти, приведенная к своей идеальной форме; ее функционирование, лишенное каких бы то ни было помех, сопротивления или трения, может быть хорошо представлено как чисто архитектурная и визуальная система: на самом деле, это — фигура политической технологии, которую можно и должно рассматривать вне ее специфического использования» (M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 207).

⁵⁶ J. Bentham, *Ceuvres*, *op. cit.*, p. 246—247.

⁵⁷ M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 203.

⁵⁸ «Остов безопасности и счастья» (англ. — *Прим. пер.*).

⁵⁹ M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 249.

⁶⁰ См.: A. Brunon-Ernst, *Le Panoptique des pauvres. Jeremy Bentham et la réforme de l'assistance en Angleterre*, Paris, PSN, 2007.

⁶¹ J. Bentham, *Essays on the Subject of the Poor Laws*, 1796, in: *Writings on the Poor Laws*, ed. M. Quinn, Oxford, Clarendon Press, 2001, p. 136, цит. по: A. Brunon-Ernst, *op. cit.*, p. 69. Эта цитата отчасти объясняет сравнение паноптикона с паутиной, а охранника — с пауком, которое сделал Эдмунд Бёрк.

Заключение

¹ M. Mauss, «Essai sur le don», in: *Sociologie et anthropologie, op. cit.*, p. 272.

² «Культурный человек» (нем. — *Прим. пер.*).

³ Речь не идет об индивидууме вообще, который зачастую растворяется в общем определении индивидуализма. Классическая социология в этом отношении строже, поскольку она различает различные типы индивидуализма и показывает его утилитаристскую природу.

⁴ G. Bataille, «La structure psychologique du fascisme», *Critique sociale*, n° 9, septembre 1933, p. 159 (réédition 1983).

⁵ Среди классических социологов, показавших одну из сторон этой новой реальности, был, конечно же, Макс Вебер, который лучше всех проанализировал произошедшие перемены в работе «Протестантская этика и дух капитализма».

⁶ «Государство всеобщего благосостояния», термин, возникший в Англии, в послевоенные годы (*прим. пер.*).

⁷ См. первые страницы книги: V. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Tel, Gallimard, 1977

⁸ «Верное направление» и «неверное направление» (англ. — *Прим. пер.*).

⁹ «Вашингтонский консенсус» — это выражение, которое использовал экономист Джон Уильямсон, чтобы указать на рекомендации по проведению экономических либеральных реформ, задуманных американским правительством и крупными международными финансовыми и торговыми организациями. См.: J. Williamson, «What Washington Means by Policy Reform», *Latin American Adjustment: How Much Has Happened*, sous la dir. de J. Williamson, Institute for International Economics, Washington, 1990.

¹⁰ Имеются в виду теоретические положения так называемой «Манчестерской школы», возникшей в Англии в 30-е годы XIX века (*прим. пер.*).

¹¹ T. More, *L'utopie*, Garnier-Flammarion, 1987, p. 100.

¹² Не так давно Хиршман предложил теорию такого чередования политических тенденций (A.O. Hirschman, *Bonheur privé, action publique*, Fayard, 1983).

¹³ Здесь — «новой политики» (англ. — *Прим. пер.*).

¹⁴ См.: G. Simmel, *La philosophie de l'argent*, Quadrige, PUF, 1999.

¹⁵ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Agora, 1994, p. 84.

¹⁶ О характере этого религиозного пробуждения см. работы Марселя Гоше, в частности: M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Folio-Essais, Gallimard, 2001.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹⁷ Речь идет о Фабианском обществе, основанном в 1884 году, которое ставило себе задачу преобразовать капиталистическое общество в социалистическое (*прим. пер.*).

¹⁸ L. Boltanski, E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, NRF Essais, Gallimard, 1999. [Перевод этой книги осенью выходит в издательстве «Новое литературное обозрение». — *Прим. ред.*]

¹⁹ J.-F. Melon, *op. cit.*, p. 108.

²⁰ За исключением немногих, кто проявил достаточно интеллектуальной независимости по отношению к догмам социал-демократии и сталинизма. Прежде всего приходит на ум группа «Социальной критики», сформировавшаяся вокруг Бориса Суварина, к которой принадлежал и Жорж Батай.

²¹ H. Arendt, *Vies politiques*, coll. Tel, Gallimard, 1986, p. 50. Арендт воздала должное Розе Люксембург и извлекла из ее работ свою собственную концепцию общественного пространства.

²² R. Luxembourg, *Œuvres*, III, *L'accumulation du capital* (I), Petite collection Maspero, 1972, p. 49.

²³ H. Arendt, *op. cit.*, p. 32.

²⁴ Буквально «быть между, в промежутке» (лат. — *Прим. ред.*).

²⁵ Цит. по: A. Amiel, *Hannah Arendt, Politique et événement*, PUF, 1996, p. 108.

²⁶ «Искусству ведения домашнего хозяйства» (греч. — *Прим. пер.*).

²⁷ J. Lacan, «L'agressivité en psychanalyse» (1948), in: *Écrits*, Le Seuil, 1966, p. 122.

²⁸ В «Проклятой доле» Батай пишет: «Понятие интереса само по себе противоречит желанию» (G. Bataille, *La part maudite*, Points-Seuil, 1970, p. 70). [См. также: *Батай Ж. Проклятая доля*. М.: Гнозис-Логос, 2003. — *Прим. ред.*]

От переводчика

Мы решили отказаться от готовых переводов цитируемых в этой книге авторов, так как сравнительно часто существующие переводы на русский недостаточно точно отражают то, ради чего автор этой книги их цитирует. Книга строится вокруг нескольких ключевых понятий, таких как «интерес», «польза», «удовольствие», «расчет» и так далее, которые по мере развития философии и экономической науки указывают на разное внутреннее содержание выражаемых ими концептов. Поэтому в цитатах важно иметь возможность увидеть, *как* использовался тот или иной термин у разных авторов, а для этого необходимо сохранить присутствие этих терминов, переводя их более или менее унифицированным образом. Так, например, в переводах Ларошфуко французское слово «интерес» часто передается как «своекорыстие» (что, в общем, справедливо в виду нравоучительного характера произведений французских моралистов), то есть термином, который в современном русском языке имеет достаточно пейоративный и морализаторский оттенок, тогда как во французском слово «интерес» имеет негативное содержание только как «своекорыстие» ростовщика, но в остальном несет в себе или достаточно нейтральную, или даже положительную коннотацию. Другими словами, переводить французское слово «интерес», например, русскими словами «своекорыстие», «корысть» и так далее — значит до некоторой степени предвосхищать, а иногда даже искажать мысль тех авторов, которые своими размышлениями способствовали семантическим трансформациям того или иного понятия.

Именной указатель

- Абеляр 288
Августин, Блаженный 27, **85, 88, 89, 111, 393**
Агамбен, Джорджио 385
Айер, Алфред Джулс 415
Альи, аббат д' 103, 108
Альберти, Леон Батиста 37, 46, 382
Амвросий, Святой 382
Арендт, Ханна 137, 138, 282, 365, **366, 374—376, 420**
Аристотель 31, 238, 299, 312, 381
Арно, Антуан 87, 90, 391
- Барбон, Николас 132, 257
Батай, Жорж 420, 421
Бейль, Пьер 109, 112, 115—116, 125, 393, 396
Бек, Кристиан 42, 380
Беккариа, Чезаре 149, 151, 212, 219, 220, 317, 418
Беккер, Гари Стэнли 228, 229, 363
Бенишу, Поль 97, 102, 391
Бентам, Иеремия 12, 13, 48, 76, 127, 128, 151, 160—162, 169, 171, 193—194, 200, 202, 204, 207—209, 211—214, 216, 218—222, 224, 228—229, 256, 258, 261—262, 264—266, 268, 270—272, 274, 276—281, 285, 287—288, 301—304, 306, 309—310, 315—320, 322, 330—334, 336—341, 343—345, 347—348, 357, 380, 397, 402, 403, 405, 406, 410, 411, 414, 415, 416, 417, 418
Беркли, Джордж 130, 182, 283, 286, 288—291, 298—301, 405, 414, 415
Боккалини, Траяно 65, 86, 387
Болтански, Люк 370
Босвелл, Джеймс 126
Ботеро, Джованни 44, 60, 64—65, 72, 106
Брикман, Женеьев 414
Бродель, Фернан 382
Буагильбер, Пьер 179, 234
Бёрк, Эдмунд 419
Бэкон, Фрэнсис 45, 137
- Вальрас, Леон 171, 174, 195, 196, 199, 225
Вандерлинг, Якоб 232
Вебер, Макс 6, 10, 26, 28, 51, 52, 73, 139, 140, **256, 351; 352, 356, 362,**
367, 393, 398, 419

- Виллани, Джованни 44
 Вильямсон, Джон 420
 Винер, Якоб 243, 250, 407
 Вольтер 92, 93, 126, 131—132, 134, 391, 397, 415
- Галеви, Эли 243, 369
 Галиани, Фердинандо 149, 172, 180—181, 200, 296
 Ганн, Джон Александр 386
 Гвиччардини, Франческо 26, 30
 Гегель, Георг Вильгельм Фридрих 12, 15, 19, 145, 150—151, 167, 202, 329, 364
 Гельвеций, Клод Адриан 12, 20, 21, 29, 149, 150—159, 162, 169, 202, 222, 258, 261, 280, 317, 319—323, 325—330, 336, 397, 399, 410, 417
 Гизо, Франсуа 117
 Гишарден, Франсуа 387
 Гоббс, Томас 22, 67, 71, 141, 142—146, 149, 200, 210, 280, 286, 288, 388, 398
 Гольбах, Поль-Анри, барон д'12, 148—149
 Госсен, Герман Генрих 400, 403
 Гоше, Марсель 420
 Грален, Жан Жозеф Луи 181—182, 185
 Грамон, Сципион де 296
 Гретьюзен, Бернар 356
 Гу, Жан-Жозеф 402, 404
 Гуйе, Анри 85, 87
 Гуревич, Аарон 50, 381, 383
- Давенант, Чарльз 63, 386, 387
 Дефо, Даниель 139, 141—142, 160, 161, 165, 398,
 Делез, Жиль 385, 411
 Декарт, Рене 106
 Джевонс, Стэнли 163, 165—166, 169, 171, 178, 193—~~195~~, ~~226~~—~~227~~;
 402, 403
 Джонсон, Самуэль 126
 Домат, Жан 84, 103, 104
 Дрейфюс, Юбер 411
 Дюдеффан, Мари де Виши-Шамрон, ~~маркиза~~ 158
 Дюмон, Этьен 219, 318, 345, 410
 Дюркгейм, Эмиль 231, 252, 369, 377
- Жаннен, Пьер 40
- Зиммель, Георг 352
 Зомбарт, Вернер 40, 47

- Кайе, Ален 15, 379
 Кальвин, Жан 88
 Кант, Иммануил 215, 405
 Кантильон, Ричард 179—180
 Каррив, Полетт 395, 396, 397
 Кагель, Робер 338
 Кагель де Сен-Пьер, Шарль-Иренс **151**:
 Кейнс, Джон Мейнард 129, 130
 Клеро, Жан-Пьер 412
 Кинг, Грегори 63, 235, 386
 Коббет, Уильям 307
 Кольбер, Жан-Батист 68
 Конт, Огюст 230, 252, 361
 Кондильяк, Этьен Бонно де 148, 156, 168, 170, ~~184—185, 283, 286—~~
 287, 291—293, 295, 297, 306, 311, 330, 413
 Констан, Бенжамен 202
 Куайн, Уиллард ван Орман 301, 416
 Курт, Питер де ла 79, 235
 Кьяпелло, Эв 370
- Лабрюйер, Жан де 116
 Лагранж, Жозеф-Луи 226
 Лаццери, Кристиан 30, 390
 Лакан, Жак 19, 377, 379
 Ламетри, Жюльен Офре де 148
 Ларошфуко, Франсуа де 91—92, 94—95, 97, ~~103, 111, 121, 131, 321,~~
 391, 396, 397
 Лафон, Жан 391
 Лафонтен, Жан 118
 Ле Гофф, Жак 35—37, 382
 Лейбниц, Готфрид Вильгельм 288
 Летвин, Уильям 389
 Локк, Джон 141, 142, 146, 148, 152, 156, 256, 283, 284, ~~286, 288—290,~~
 293, 295, 299, 301, 308, 321, 330—331, 412, 414
 Люксембург, Роза 372—373, 376, 420
- Мейнеке, Фридрих 386
 Макиавелли, Никколо 63—65, 72
 Маколей, Томас 22, 380
 Мальтус, Томас Роберт 167, 171, 172, 174
 МанDEVиль, Бернард де 68, 78, 99, 117—131, 133, 165, 231, 240, 242,
 395—397, 426,
 Маркс, Карл 6, 8, 15, 19, 54, 129, 141, 150, 151, 159, 166, 167, 174, 177,
 190, 200, 224, 352, 353, 364, 365, 370, 373—375, 379, 386, 399,
 401, 414

- Маршалл, Альфред 215, 216, 228
 Мопертюи, Пьер-Луи Моро де 214, 215
 Мосс, Марсель 14, 23, 350, 359, 376, 380
 Мелон, Жан-Франсуа 76, 114, 131—134, 372
 Менгер, Карл 171
 Милль, Джон Стюарт 48, 108, 171, 193, 195, 225, 285
 Миттон, Дамьен 99, 108, 109, 131, 391
 Монбоддо, Джеймс Барнетт, лорд 308, 309
 Монтень, Мишель 214
 Монтескье, Шарль-Луи 53, 131, 154, 256, 324, 327, 387, 398:
 Мор, Томас 360
- Недхэм, Маршамонт 389
 Негри, Антонио 385
 Ньютон, Исаак 148, 149, 317
 Николь, Пьер 90, 96, 97, 104, 106, 108, 112, 116, 125, 129, 233, 391, 393
 Ницше, Фридрих 102
 Норт, Дадли 67, 79, 132, 235, 397
- Огден, Чарлз Кей 302
 Орнаги, Лоренцо 31, 384
 Ору, Сильвен 413
- Пакстон, Питер 78
 Палаццо, А. 67
 Парето, Вильфредо 196, 197
 Паскаль, Блез 21, 87—90, 95, 96, 103, 108, 111, 112, 125, 205, 214
 Пейн, Томас 251
 Петти, Уильям 61, 63, 76, 132, 165, 179, 180, 230, 234, 386, 388, 397, 401
 Платон 202, 307
 Плутарх 116
 Поланьи, Карл 8, 15, 284, 361, 379
- Рабинов, Поль 411
 Ренуар, Ив 44
 Рец, Жан-Франсуа Поль де Гонди, кардинал 73
 Рикардо, Давид 166, 171, 177, 189, 190, 193
 Роган, герцог де 62, 66, 75—78
 Руссо, Жан-Жак 109, 131, 269, 388
- Сабле, Мадлен де Сувре, маркиза де 94, 103, 391
 Сад, Донасьен Альфонс Франсуа, маркиз де 159
 Свифт, Джонатан 160
 Селлье, Филипп 390

- Сен-Сиран, Жан Дювержье де Оранн, аббат де 102
 Сен-Симон, Клод-Анри 151, 313
 Сенеллар, Мишель 64, 388, 416
 Сено, Жан-Франсуа 102, 109, 110, 393
 Сент-Эвремон, Шарль Маргетель де Сен-Дени де 131, 132
 Сидгвик, Генри 225
 Смит, Адам 14, 52, 68, 81, 83, 121, 127, 129, 160, 171, 174, 179, 180,
 186—188, 203, 204, 231, 232, 236—252, 256, 261, 280, 231, 359,
 386, 397, 408, 413, 427
 Спиноза, Барух де 142
 Стендаль, Анри 152, 327
 Стюарт, Дугальд 287, 288, 288, 413
 Суварин, Борис 420
 Сэй, Жан-Батист 169—171, 173, 174, 176, 190—192, 202, 251—253

 Темпл, Вильям 257
 Токвиль, Алексис де 100, 155, 230, 325, 352, 375, 376, 380
 Тоуни, Ричард Генри 50, 60
 Тук, Джон Хорн 308, 416,
 Тюрго, Анн Робер Жак 169, 175, 182, 183, 184, 187, 188, 296, 297

 Уилкинс, Джон 291
 Уорбертон, Уильям 294, 295, 413

 Фейербах, Людвиг 399
 Фергюсон, Адам 137, 237, 250
 Фома Аквинский 38, 57
 Фуко, Мишель 73, 147, 272—274, 278, 285, 286, 296, 316, 338, 344,
 346, 369, 385, 387, 388, 398, 406, 411, 412, 419
 Франклин, Бенджамин 37, 41, 256, 284, 398
 Фрейд, Зигмунд 377

 Харрис, Джеймс 307
 Хартли, Дэвид 149
 Хатчесон, Фрэнсис 177, 237, 386, 395, 403
 Хиршман, Альбер Отто 61, 74, 139, 140, 150, 381, 416, 420
 Хоутон, Джон 397

 Цицерон 33, 158,

 Чайльд, Джозиа 82

 Шатц, Альбер 397
 Шеридан, Томас 257

Шефтсбери, Антони Эшли Купер, граф 48, 395

Шиффоло, Жак 43

Шумпетер, Йозеф 160, 226, 403, 406,

Эджуорт, Фрэнсис Исидро 163, 193, 195, 225, 226, 406,

Элиас, Норберт 73, 98, 100, 392

Энджелманн, Стефан 418

Эпикур 33, 110, 132, 162, 202

Эспинас, Жорж 382

Эсприт, Жак 95, 96, 103

Юм, Дэвид 13, 48, 74, 76, 82, 126, 133, 138, 140, 202, 203, 205, 206,
207, 209, 222, 236, 238, 240, 251, 258, 259, 261, 262, 267, 274, 280,
286, 288, 312, 312, 331,

Юсти, Йохан Хайнрих Готтлоб фон 388

Янсений, Корнелий 102, 393

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	5
Твердая вера	7
Экономическое становление человека	9
Основы антропологических перемен	11
Социальный и исторический факт	15
Нормативное основание нового человечества	19
Признаки заболевания и борьба с ним	22
<i>Глава 1</i>	
ПРЕОБРАЗОВАНИЕ ЖИЗНЕННЫХ ОСНОВ	26
Страсти по обогащению	31
Крутой поворот средневековой философии	35
«Возмутители спокойствия»	38
Счет и расчет	39
Заоблачная бухгалтерия	42
Оправдание прибыли	43
Новый мир	47
<i>Глава 2</i>	
ПОЛЕЗНОЕ КАК СРЕДСТВО ПОЛИТИЧЕСКОЙ КОНСОЛИДАЦИИ	53
От общества к индивидууму	55
Могущество государства, сила страстей	58
«По государственному соображению»	62
Политика как экономическое «управление»	66
Экономика на службе общественного умиротворения	71
Управлять людьми, правя их интересами	75
Сочетание интересов и ограничение управленческой власти	77
Принцип организации	80
<i>Глава 3</i>	
ВСЕОБЩАЯ КОММЕРЦИЯ, ИЛИ НРАВСТВЕННЫЙ ПАРАДОКС	84
Янсенистская антропология	87
Ничтожность человека	89
Разоблачение личных интересов	91
Ложь незаинтересованности	95

Критика дворянской этики	97
Рынок почета	99
Желание на страже порядка	103
Отладить корыстолюбие	106
Недостаточность религии	111
<i>Глава 4</i>	
КРУТОЙ ПОВОРОТ ФИЛОСОФИИ	114
Царство мошенников	115
Басня Мандевиля	117
Замысел Мандевиля	119
Искусное управление	123
Критика Мандевиля	125
Роль экономики у Мандевиля	129
Мандевиль наизнанку, или Новая экономическая мораль	131
От августинианства к утилитаризму	135
<i>Глава 5</i>	
АПОЛОГИЯ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ, ПОХВАЛА СТРАСТИ	137
Робинзониада Запада	141
Сила желания	143
Тело — источник страстей	146
Гельвеций: апология сильных страстей	150
Эпоха проектов	159
Теория максимизации	162
<i>Глава 6</i>	
АКСИОМАТИКА ЭКОНОМИКИ	165
Общая аксиоматика ценности	168
Царство количества	171
Ценность и ощущения	175
Польза как научный концепт	188
Сопrotивление морали	190
Маржиналистские расчеты и политика	193
Наука о «человеке экономическом»	195
<i>Глава 7</i>	
О РАСЧЕТЕ КАК САМОДИСЦИПЛИНЕ	202
Шансы и риски	205
Мораль и научная политика	210
Денежный эквивалент удовольствия и страдания	213
Комбинирование обстоятельств	216
Расчет как самоконтроль	218

ОГЛАВЛЕНИЕ

Деонтология	221
Рациональность как форма нормативности	224
<i>Глава 8</i>	
СПОНТАННЫЙ ПОРЯДОК ЛИЧНЫХ ИНТЕРЕСОВ	230
Конституирующее отсутствие и Провидение	232
Естественный порядок	234
Революция Адама Смита	236
Действительные причины	238
Невидимая рука и имманентность	240
Молчание Бога	243
Общество торговцев	246
Ограничение управления	248
Зарождение догматизма	251
<i>Глава 9</i>	
ОБЩЕСТВО ВЗАИМНОГО НАДЗОРА	255
Общество взаимного одобрения и смысл личного интереса	256
Взаимозависимость	261
Повсеместный контроль	266
Взаимный надзор	269
Высказываться о поведении	275
Надзирать за правительством	277
<i>Глава 10</i>	
ИНСТРУМЕНТАРИЙ СЧАСТЬЯ	282
Польза и общественные институты	284
Вездесущность инструментария	285
Язык как инструмент мысли	286
Язык денег	296
Эффективность языка	298
Бентам и теория вымысла	301
Язык и интерес	305
<i>Глава 11</i>	
ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФАБРИКА ЭКОНОМИЧЕСКОГО ЧЕЛОВЕКА	314
Политические уловки и человеческая деятельность	315
Гельвеций — философ общественной пользы	319
Индивидуальный интерес и общественная польза	321
Приоритет общественного блага	325
Роль образования и законодательства	328
Бентам и управление людьми	330
Управлять — значит объединять частные и общественные интересы	334

Гарантировать надежду	337
Ориентировать интересы	342
Исправлять интересы плохого расчета	345
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	
К чему мы пришли?	350
Экономическое человечество в действии	351
Новый нормативный режим	354
Апогей неолиберализма	358
Великие исторические перемены	360
Самопредприятие	363
Глобальная оценка человеческого поведения	365
Чему нас учит неолиберализм	367
Кризис социальной критики	369
Капитализм и социальные связи	372
Другой способ мыслить и жить	376
<i>Примечания</i>	379
<i>От переводчика</i>	422
<i>Именной указатель</i>	423

Кристиан Лаваль
Человек экономический
Эссе о происхождении неолиберализма

Дизайнер обложки
А. Рыбаков
Редактор
И. Калинин
Корректоры
Э. Корчагина, О. Семченко
Компьютерная верстка
С. Петров

Налоговая льгота —
общероссийский классификатор продукции
ОК-005-93, том 2;
953000 — книги, брошюры

ООО Редакция журнала
«Новое литературное обозрение»
Адрес редакции:
129626, Москва, И-626, а/я 55
Тел./факс: (495) 229-91-03
e-mail: real@nlo.magazine.ru
<http://www.nlobooks.ru>

Формат 60x90/16
Бумага офсетная № 1
Печ. л. 27. Тираж 2000. Зак. № 2131
Отпечатано в ОАО «Типография “Новости”»
105005, г. Москва, ул. Фр. Энгельса, 46