

ОЛЕГ КИЛЬДЮШОВ

Памяти Натальи Никитичны Козловой,
учившей видеть в событиях «Большой истории»
следы «маленьких людей»

«Невидимая рука»
и «хитрость разума»
Классическая версия парадокса
непреднамеренных последствий¹

Больше всего раздражают те исследования,
которые вскрывают родословную идей

Лорд Актон

¹ Представленный текст является фрагментом исследования некоторых концептуальных проблем дискурса модернизации, над которым автор работает в данный момент. В этой работе, опираясь на гегелевско-веберовскую традицию теории действия и некоторые достижения новейшей теории институтов, предпринимается попытка продемонстрировать проблематичность представления о возможности непосредственно управляемого развития типа «догоняющей модернизации» путем заимствования или «трансфера» институтов — ввиду зависимости их эффективности от фактического признания со стороны акторов. В центре внимания всего исследования находится систематический интерес к парадоксу непреднамеренных последствий, этому вечному гандикапу любых реформаторских устремлений (в России). При этом автор исходит из того, что изучение данного «эффекта Черномырдина» помимо теоретического отрезвления некоторых доморощенных мыслителей, по-прежнему переполненных наивно-прогрессистскими надеждами на возможность институционально «позаимствовать» свое будущее у других, может представлять определенный практический интерес для более реалистической реконструкции процессов российской модернизации.

Тема не-интенциональных² последствий интенционального действия, являющаяся важным элементом современной социальной теории, имеет свою собственную и долгую традицию в истории идей. Она привлекала внимание многих мыслителей задолго до того, как социология и социальная философия институционализировались в качестве отдельных дисциплин. Общим местом в историко-теоретическом развитии данного тематического комплекса является представление о том, что «смысл» индивидуальных действий в социальном контексте выходит за пределы индивидуальных интенций, а иногда может саботировать их. Начиная с 18 века, проблема непреднамеренных результатов даже стала центральной для тогдашней моральной и политической философии и ранней политэкономии. Одним словом, эта тема играет значительную роль уже у социально-философских предшественников социологии и изначально является устойчивым топом в дискурсе Модерна (Современности). Признание конститутивного характера незапланированных результатов действия для человеческого общежития представляется важнейшей предпосылкой превращения науки об обществе в самостоятельную дисциплину с собственным предметом. Т.е. важным является признание именно *принципиального* несовпадения между целями и результатами действий, поскольку такая перспектива на природу общественных институтов задает оптику, позволяющую отличать структурные моменты социального от акцидентальных, дифференцируя собственно анализ коллективного действия из той простой ситуативной логики, что лишь тавтологически переформулирует проблему комплексности социальных отношений.

Ведь практически любая, — даже самая «пересоциологизированная», говоря языком Марка Грановеттера, — теория общества признает, что история — это деятельность людей, преследующих в качестве сознательных индивидов свои цели. Но уже довольно рано выяснилась невозможность прямого переноса модели целерационального действия, разработанной применительно к индивидам, на такие коллективные субъекты, как социальные группы и человеческое общество в целом. Еще более ранними наблюдателями человеческой природы был сделан хотя и не совсем тривиальный, но все же не слишком неожиданный вывод: люди не всегда достигают целей своих действий. Т.е. относительно рано социальные мыслители обнаружили неизбежное следствие индивидуального самоопределения акторов — «столкновение воли, разрыв между индивидуальными намерениями и фактическим результатом».³ Предпосылкой (более) рефлексивной

² *Terminus technicus* «не-интенциональный» используется здесь в качестве синонима как «непреднамеренного», «побочного», так и «неожидаемого» и потому «неожиданного» (не-антиципированного), поскольку интенция актора вызвать своим действием позитивно оцениваемое состояние имплицитно содержит в себе ожидание того, что это действие приведет к позитивно оцениваемому состоянию.

³ Бауман З. Свобода. М., 2006. С. 58.

теории действия становится различие между субъективной интенцией и объективной ситуацией. Общим для ранних концепций можно считать следующее положение: в процессе интеракции между интенциями действия, их реализацией и социальным контекстом могут возникать незапланированные результаты действия, которые часто не совпадают или даже противоречат исходным целям индивидуальных акторов. Все они сходятся и в том, что теоретическую проблему институционализации социального следует решать исходя из индивида и его природы.⁴ Отталкиваясь от этого, достижение запланированных целей действия постоянно затруднено *принципиальной* «неполнотой» знания, обычными ошибками, ограниченным временным горизонтом, а также ценностными ограничениями.⁵ «Принципиальность» означает в данном случае то, что несовпадение интенций и их результатов не является случайностью вроде формулировки нереальных целей или выбора неадекватных средств их достижения, но имеет иную, более фундаментальную природу. Кстати, не-интенциональным дискурсивным результатом такого понимания социального является «имманентная» философия истории в духе Дж. Вико, когда люди «не ведают, что творят».⁶

Еще более интересный поворот данная проблема приобретает тогда, когда ситуация несколько модифицируется — если незапланированные результаты действия являются тем не менее положительными или желательными (независимо от того, кто дает эту оценку — сами акторы или внешний наблюдатель). Тем самым встает вопрос о возможных «латентных функци-

⁴ Например, см.: Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1996. Гоббс также считал, что научное социальное знание (моральная философия) может существовать лишь как наука о законах человеческой природы: «И наука об этих законах есть истинная и единственная моральная философия». См.: Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. М., 1989, 1990. Т. 2. С. 123.

⁵ Основываясь на этих соображениях, Карл Поппер, видевший подлинную задачу социального знания «в том, чтобы объяснить те вещи, которых никто не желал», довел данную модель до ситуационной логики социального действия, направленной против любых представлений о возможности планирования и управления историческими процессами. См.: Карл Поппер. Нищета историцизма. М., 1993. Глава 31. Ситуационная логика. Историческая интерпретация. С. 169–174.

⁶ Ср.: «Как рациональная метафизика учит, что *homo intelligendo fit omnia*, так и наша фантастическая метафизика показывает, что *homo non intelligendo fit omnia*; и второе может быть даже правильнее первого, так как человек посредством понимания проясняет свой ум и постигает вещи, а посредством непонимания он делает эти вещи из самого себя и, превращаясь в них, становится ими самими». См.: Вико Джамбаттиста. Основания новой науки об общей природе наций. М.-К., 1994. С. 147. Вико в своей теории общества, часто называемой *а-рационалистской*, скептически относится к «тайной мудрости» философов, исходя из того, что история осуществляется на уровне «простонародной мудрости» массы людей, которая творит ее бессознательно, посредством множества предрассудков, пребывая в постоянной борьбе материальных и властных интересов. Тем не менее он стремится обнаружить в противоречивом ходе «всех человеческих и гражданских вещей» некую имманентную закономерность, независимую от желаний отдельных людей. См.: Лифшиц М. Джамбаттиста Вико // Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. С. XI.

ях» действия (Роберт К. Мертон), трансцендирующих как сам мотив действия, так и его успех. Теперь познавательный интерес несколько смещается с достижения непосредственной цели действия (реализации его интенции) на более широкий социальный контекст. Смысл действия больше не ограничивается лишь получением конкретного результата, но заключается в производстве философски, социологически или исторически релевантной «прибавочной стоимости».⁷ Так, начиная с 17–18 века начинается утверждаться идея о том, что процесс общественной институционализации должен мыслиться, исходя из реальной природы человека со всеми его частными интересами и страстями, а не вопреки им. Именно таким образом проблематика «побочных последствий» эксплицитно обсуждается уже в трудах британских моралистов (в том числе Адама Смита) и Г.В.Ф. Гегеля.

Здесь передо мной не стоит задача сделать полный историко-философский обзор на данную тему, поскольку это могло бы стать предметом отдельного и весьма объемного исследования. Так, уже Р. Мертон в своей программной статье об *unanticipated consequences of purposive social action*⁸ указывает на существование значительной традиции обсуждения данной проблемы в философской и социологической мысли. Помимо классиков социологии Макса Вебера, Питирима Сорокина и Вильфредо Парето, в качестве своих предшественников он упоминает Никколо Макиавелли, Джамбаттисту Вико, Адама Смита и других политэкономов, а также Карла Генриха Маркса и Фридриха Энгельса, Вильгельма Вундта и других мыслителей. Так что при определенной дискурсивной оптике тему не-интенциональных последствий в той или иной форме можно обнаружить почти у любого крупного социального теоретика. Естественно, эта проблема артикулируется у каждого из них в специфической форме и с различной релевантностью для последующих дебатов. Кроме того, ее обсуждение в каждом случае неизбежно происходило в историко-литературном контексте соответствующей эпохи, например, в связи с проблемами зла (теодицеи) и моральной ответственности, свободы воли и предопределения, фатализма и телеологии, логического и нелогического поведения, социального предсказания и планирования, социальных циклов или же исторических «случайностей» и др. Соответственным образом, данная проблема или отдельные ее аспекты получили довольно различные формулировки в зависимости от фокуса познавательного интереса того или иного автора и его эпохи. Так, она известна под следующими названиями: парадокс последствий, судьба, ге-

⁷ Boris Holzer, "Gute Folgen, schlechte Folgen". Nebenfolgen, perverse Effekte und Externalitäten aus handlungstheoretischer Perspektive, Arbeitspapier 1 des SFB 536 Reflexive Modernisierung, München 2001. S. 3. В данном разделе в значительной мере развивается исследование темы, предложенной здесь Б. Хольцером, и (отчасти) используются его терминологические наработки.

⁸ Robert K. Merton, Die unvorhergesehenen Folgen zielgerichteter sozialer Handlungen // Hans Peter Dreizel (Hrsg.): Sozialer Wandel, Neuwied: Luchterhand, 1967, 2. Aufl. 1972. S. 169–183. (Оригинал: Unanticipated consequences of purposive social action // American Sociological Review (1936), 1(6), p. 894–904.)

терогенность целей, имманентная причина, диалектическое движение, принцип непредвиденности и даже творческий синтез. Огромный тематический охват проблемы, проявляющийся уже по самим ее обозначениям, возникшим в ходе истории мысли, и множество ее импликаций привели скорее к сокрытию того обстоятельства, что данный аспект социального взаимодействия неизменно привлекал к себе внимание многих блестящих умов прошлого. По мнению Мертона, это разнообразие — от теологических проблем до вопросов техники — стало настолько привычным, что часто упускается из виду структурное тождество обсуждаемых тем, не говоря уже о специальном систематическом анализе.⁹ Ввиду подобной многомерности проблемы в данном случае можно ограничиться обращением к наиболее знаменитым интеллектуальным предшественникам, у которых мотив «побочных последствий» присутствует особенно ярко: это представители британской моральной философии 18 века и Гегель.¹⁰

Несмотря на очевидную гетерогенность традиций, представленных данными фигурами, тем не менее в одном аспекте между ними наблюдается определенное совпадение взглядов, долгое время доминировавших в социально-философской дискуссии на эту тему. Общим местом для всех этих мыслителей является очевидность так называемой «благо-функциональности» или, пользуясь формулировкой Б. Хольцера, «*eu-функциональности*» эффектов вызываемых не-интенциональными последствиями индивидуального действия.¹¹

Британские моралисты: эгоизм на службе общества

...Establishments which are indeed the result
of human action but not the execution
of any human design.

*Adam Ferguson*¹²

У целого ряда британских мыслителей 18 века на передний план социального анализа выходит проблема общественного процветания, которое не столько *вопреки*, сколько именно *благодаря* частному интересу эгоисти-

⁹ Robert K. Merton, Die unvorhergesehenen Folgen zielgerichteter sozialer Handlungen. S. 169.

¹⁰ Именно эти две традиции поместил в центр своего исследования дискурса Современности французский историк идей и политический теоретик Пьер Розанваллон. См. его теоретически глубокую и изящно выполненную работу, недавно вышедшую по-русски: Розанваллон П. Утопический капитализм. История идеи рынка. М.: НЛО, 2007.

¹¹ Boris Holzer, "Gute Folgen, schlechte Folgen". S. 3.

¹² Adam Ferguson, An Essay on History of Civil Society (1st ed., 1767), p.187. (Рус. перевод: Адам Фергюсон. Опыт истории гражданского общества. М.: РОССПЭН, 2000. С.189.)

ческих акторов является основным положительным ненамеренным последствием агрегированного действия индивидов. Впервые тезис о том, что коллективные феномены суть не-интенциональный результат индивидуальных действий выдвигается у Бернарда Мандевилля в его знаменитой «Басне о пчелах» (1705), получившей окончательную форму в 1724 году. В ней этот английский философ-моралист в аллегорической форме показывает, как при множестве индивидуальных целеполаганий и возникающих отсюда взаимозависимостей эгоистические индивидуальные действия вызывают в качестве не-интенциональных социальных последствий такие позитивно оцениваемые общественные эффекты, как социальная интеграция и благосостояние. Наиболее сильным образом оно выражено идеей Мандевилля о том, что логика рынка превращает *private vices into public virtues*.¹³ В этом сочинении, в комментариях к стихотворению «Возроптавший улей, или мошенники, ставшие честными», на самом разнообразном материале демонстрируется и развивается основной парадокс, сформулированный этим замечательным полемистом: блага и процветание обществу приносят страсти и пороки его членов. Соглашаясь с Гоббсом в том, что люди от «природы» являются эгоистами и действуют, как правило, «ради пользы или славы, т.е. ради любви к себе, а не к другим»¹⁴, Мандевиль вовсе не считал природный эгоизм людей препятствием для создания и функционирования стабильного и процветающего общества. Ведь если человек есть «средоточие различных страстей», то социальные институты не могут быть ничем иным, кроме результата необходимым образом агрегированных страстей эгоистических акторов, — т.е. за завесой заботы индивидов о собственной выгоде и даже посредством таковой достигается позитивный социальный эффект. В дальнейшем опять же непредсказуемым образом основная идея этого сатирического памфлета через знаменитую «*invisible hand*» Адама Смита, — этого «Лютера политической экономии», по выражению Энгельса и затем Маркса, — нашла множество почитателей среди теоретиков, условно объединяемых в одно из ведущих направлений социально-экономической мысли — так называемый «экономический либерализм». Однако отношение Смита-моралиста к автору «Басни о пчелах» заметно отличается от отношения к нему Смита-политэконома: автора «Теории нравственных чувств» иногда шокируют выражения Мандевилля, хотя он и не разделяет мнения тех, кто слишком громко им возмущался. В глазах морального философа Смита с его базовым принципом «взаимной симпатии» Мандевиль слишком упрощает человеческую природу, абсолютизируя эгоистические черты в поведении людей¹⁵. Будущему

¹³ Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees*, ed. F.B. Kaye [Oxford, 1924]. (Рус. перевод: Мандевиль Б. Басня о пчелах. М., 2000.)

¹⁴ Гоббс Т. Избр. произведения: В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 301.

¹⁵ См.: Смит А. Теория нравственных чувств. М., 1997. По мнению Смита, Мандевиль неправ лишь в том, что он «считает все страсти порочными» (С. 302), именую «по-

же классику политической экономии явно импонировали многие идеи этого «социологического баснописца» и он использовал его разработки, представив их уже не в литературно-полюемической и парадоксальной форме, а рационально-дискурсивной.¹⁶ Вслед за Мандевилем Смит также не считал эгоистические интересы аморальными, признавая, что именно они «побуждают возделывать землю, заменять лачуги домами, сооружать огромные города, создавать науки и искусства, которые облагораживают и облегчают наше существование».¹⁷ Выдвинутая Мандевилем идея амбивалентности отношений между интенциями (антропологическими характеристиками) акторов и общественным прогрессом получила дальнейшее развитие в трудах многих мыслителей, поскольку этот принцип создавал рамочную возможность помыслить возникший социальный порядок капитализма с новым типом интеграции, т.е. основанный на непринужденном сотрудничестве эгоистических акторов.¹⁸ Основную же мысль Мандевиля об институциональном развитии можно выразить следующим пассажем: «...мы часто приписываем превосходству человеческого гения и глубине его проницательности то, что в действительности обязано долгому времени и опыту многих поколений, очень мало отличавшихся друг от друга по природным способностям и благоразумию».¹⁹ Здесь же он в еще более циничной форме формулирует свой парадокс непреднамеренного развития институтов: «Фун-

роком» всякое эгоистическое устремление и действие, тогда как то же корыстолюбие вовсе не порок. К тому же «какое общество может возникнуть, если им приняты бесчеловечные нравы?» (С. 209). Между тем примечательно, что в «Теории» понятие «невидимая рука» встречается несколько раз, тогда как в «Богатстве народов» — всего один!

¹⁶ Мееровский Б.В., Субботин А.Л. Бернард Мандевиль и его «Басня о пчелах» // Мандевиль Б. Басня о пчелах. М., 2000. С. 288–289. По сути, если на место пороков (*vices*) Мандевиля поставить знаменитый Смитов *self-interest* (своекорыстный интерес), мы получим коренное представление Смита о буржуазном обществе: если предоставить каждому индивиду разумно преследовать свой интерес, свою выгоду, то это будет способствовать богатству и процветанию всего общества.

¹⁷ Смит А. Теория нравственных чувств. С. 184.

¹⁸ Например, определенное эхо идей «Басни о пчелах» можно обнаружить у французских просветителей 18 века, хотя, разумеется, нет смысла утверждать о прямом и непосредственном влиянии Мандевиля. Так, автор теории «разумного эгоизма» Клод Адриан Гельвеций утверждал, что в большинстве своем люди заняты «исключительно своими интересами» и никогда не думают «об общем интересе». См.: Гельвеций К.А. Сочинения: В 2 т. М., 1973. Т. 1. С. 185. Поэтому, именно на интересе как источнике всех страстей и следует основывать общество, «заменяя языком интереса тот оскорбительный тон, который сообщали моралисты своим максимам». См.: Там же. С. 262–263. Еще более созвучно с идеями Мандевиля утверждение Жан Жака Руссо в трактате «Рассуждение о науках и искусствах» (1750): «наши науки и искусства обязаны своим происхождением нашим порокам». См.: Руссо Ж.Ж. Избр. Сочинения. М., 1961. Т. 1. С. 53.

¹⁹ Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees*, II, p. 142. Цит. по: Хайек Ф.А. Индивидуализм: истинный и ложный // Хайек Ф.А. Индивидуализм и экономический порядок. М.: Издательство, 2000.

дамент гражданского общества держится на том, что каждый вынужден пить и есть».²⁰

Дальнейший вклад в развитие данного подхода был сделан ранней политэкономией и теорией институтов. Уже такие шотландские просветители, как Джон Миллар, Давид Юм и Адам Фергюсон, озадачивались «мертоновскими» вопросами о социальном смысле индивидуальных действий. Прежде всего, этой теме посвящены размышления Фергюсона о гражданском обществе и государстве. Именно его формулировка проблемы, вынесенная в эпиграф данного параграфа²¹, несмотря на всю свою простоту, оказала серьезное влияние на дальнейшее развитие классической политэкономии. Идея о том, что институты спонтанно и/или в длительном историческом процессе возникают в качестве не-интенциональных результатов действия, открывала интеллектуальную перспективу разрешения проблемы социального порядка, альтернативную гоббсовскому Левиафану. Ведь в отличие от Гоббса, политические учреждения и законодательство, по Фергюсону, образовались не в результате чьего-то проекта или плана, но из инстинкта и интереса, т.е. стихийно. Прогресс общественных институтов последний объяснял конкретными частно-практическими потребностями, а не абстрактными общественно-теоретическими интересами: «Человечество, руководствуясь теми представлениями, которыми оно обладает в данный момент, достигает — в стремлении устранить неудобства и получить весомые и ощутимые преимущества — таких результатов, которых и не способно было предвидеть его воображение».²² Далее он демонстрирует данное положение традиционным для своего времени способом — мыслительным экспериментом (фиктивного) исторического прецедента, особенно близкого британскому правосознанию: «Человек, первым заявивший: “Это поле будет моим: я передам его своим потомкам”, — не знал, что стал основоположником гражданского права и политических учреждений».²³ Причем, согласно Фергюсону, в цивилизованном обществе эпохи Модерна ситуация принципиально не меняется, поскольку «даже в так называемый просвещенный век каждый шаг и каждое движение множества людей совершается с прежней слепотой относительно будущего».²⁴ Ис-

²⁰ Ibid., p. 350. Цит. по: Розанваллон П. Утопический капитализм. История идеи рынка. С. 72.

²¹ «...Установления, которые, несомненно, являются результатом человеческого действия, но не результатом человеческого замысла». (Перевод исправлен.) В сноске к абзацу, где находится данная фраза, Фергюсон дает отсылку к мемуарам французского писателя и общественного деятеля Жана Франсуа Поля де Гонди, кардинала де Реца (1613–1679). См.: Cardinal de Retz. Oeuvres. Ed. établie par M.-Th. Hipp et M. Pernot. <P>, 1984. (Рус. перевод: Кардинал де Рец. Мемуары. М.: Наука, 1997.)

²² Адам Фергюсон. Опыт истории гражданского общества. С. 189.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

ходя из такого рода «стихийной» теории действия он переходит к теории институтов и делает далеко идущий вывод относительно качества самих институтов: «Ни одна конституция не является плодом всеобщего согласия, как ни одно правление не осуществляется по плану»²⁵. Более того, он проявляет значительный скепсис относительно самой возможности «социального планирования»: «Люди вообще склонны заниматься построением различного рода проектов и схем; но тот, кто возьмется строить планы за других, обнаружит, что у любого из людей, желающего самостоятельно строить свои планы, найдутся возражения против его планов».²⁶

При этом Фергюсон прямо связывает «ев-функциональность» побочных эффектов со сферой публичной артикуляции частных или даже противоположных политических интересов (естественно, в рамках парламентской демократии Британии 18 века): «В ходе межпартийных споров забываются интересы общества и даже принципы справедливости и благодушия; и все же подобное развращенное состояние не всегда ведет к фатальным последствиям. Соблюдение общественного интереса обеспечивается не радением за него всех людей, а тем, что каждый индивид со своей стороны решительно отстаивает собственный интерес».²⁷ Это функционально-динамическое понимание политической конкуренции позволяет Фергюсону сформулировать важнейший для теории демократии постулат относительно *checks and balances*: «Поэтому в свободных государствах мудрейшие из законов никогда, пожалуй, не принимаются под давлением интересов и воззрений какой-то одной организации: их выдвигают, им противостоят и улучшают самые разные силы; и в конце концов они становятся выражением того посредничества и компромисса, которые соперничающие партии вынуждены принять».²⁸ Да и сохранение самой политической свободы, по Фергюсону, возможно скорее как не-интенциональное следствие перманентной борьбы соперничающих групп, нежели благодаря сознательным усилиям по поддержанию конкуренции, «предпринимаемым внутри справедливого правительства»: «некоторые сегменты общества, каким бы ни было их классово-сословное положение, начинают — благодаря дисгармонии их притязаний и воззрений — играть роль взаимных сдержек и противовесов. Выдвигая в общественном собрании принципы и воззрения определенного политического свойства, защищая определенные интересы, эти сегменты общества вносят свою лепту в формирование и сохранение данного политического устройства».²⁹

²⁵ Там же. С. 190.

²⁶ Там же. С. 189.

²⁷ Там же. С. 196.

²⁸ Там же. С. 196–197.

²⁹ Там же. С. 195.

Данная идея спонтанно возникшего общественного блага, запечатленная Адамом Смитом в поэтическом образе «невидимой руки» столетиями позже помимо собственно проблемы не-интенциональных последствий, породила также идею об оптимальной самоорганизации общества (исключительно) посредством рынка. Таким образом, идея рынка реализует определенный идеал автономии акторов, обеспечивающий их социальное взаимодействие. Она отсылает нас к архетипу спонтанной, а потому антииерархической системы организации общества, лишенной всякой преднамеренности. Именно на этом основывается посылка о государственном невмешательстве, развитая в дальнейшем теоретиками неолитерализма Л. фон Мизесом и Ф. Хайеком³⁰. Самого же Смита *систематически* интересовало прежде всего то, что именно частный интерес может стать наиболее эффективным средством достижения всеобщего блага: «преследуя свои собственные интересы, он [человек] часто более действенным образом служит интересам общества, чем тогда, когда сознательно стремится делать это».³¹ И хотя Смит не был оригинален в своем стремлении отделить экономику от морали, поскольку помимо Мандевилля он наследовал более давней традиции,³² тем не менее подобная мысль, пусть даже почти прямо вытекающая из *common sense* новой эпохи, во все не обязательно должна была восприниматься его современниками в качестве серьезного основания научного дискурса с таким же автоматизмом, как это до сих пор представляется тем, кто все еще пребывает под мощным воздействием смитовской суггестии.³³ Исходя из того, что экономические трансакции основываются не на любви к ближнему, а на мотивах максимизации собственной выгоды (т.е. абсолютно эгоистических мотивах), Адам Смит дает свою знаменитую формулировку парадокса агрегации результатов индивидуальных действий эгоистических акторов: «[человек] обычно не имеет в виду содействовать общественной пользе и не сознает, насколько он содействует ей. <...> Он преследует лишь свою собственную выгоду, причем

³⁰ По Хайеку, для «истинного» (в отличие от «ложного») индивидуализма основополагающие общественные институты являются непредвиденным результатом взаимодействия множества людей и вырастают спонтанно. Более того: свобода индивида не только не противоречит возникновению порядка в обществе, но сама является его источником. См.: Хайек Ф.А. Индивидуализм: истинный и ложный // Хайек Ф.А. Индивидуализм и экономический порядок. М.: Издательство, 2000.

³¹ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 2007. С. 443.

³² Так, в качестве его предшественников Розанвал называет Хейлза в Англии, Монкретьена и Лаффемаса во Франции. См.: Розанваллон П. Утопический капитализм. С. 81.

³³ Ср. высказывание того же Хайека: «В мире, управляемом давлением организованных интересов, мы можем рассчитывать не на щедрость, разумность или понимание, но лишь на открытую личную заинтересованность в том, чтобы дать нам те институты, которых мы хотим. Проницательность и мудрость Адама Смита остаются в силе и сегодня». Цит. по: Лал Д. Непреднамеренные последствия. С. 273.

в этом случае, как и во многих других, он невидимой рукой направляется к цели, которая совсем и не входила в его намерения; при этом общество не всегда страдает от того, что эта цель не входила в его намерения». Более того, он выражает сомнения относительно общественной эффективности действий, выдаваемых их акторами за интенционально общепользные: «Мне ни разу не приходилось слышать, чтобы много хорошего было сделано теми, которые делали вид, что ведут торговлю ради блага».³⁴

Как уже говорилось, Смит был солидарен с МанDEVИЛЕМ в том, что достижение цели индивидуальными акторами станет эффективнее, если они будут ориентироваться не на симпатии к другим людям, а на их личные интересы, посылая партнерам по кооперации однозначный сигнал о готовности учитывать их потребности и нужды: «Человек постоянно нуждается в помощи своих ближних, но тщетно было бы ожидать ее лишь от их расположения. Он скорее достигнет своей цели, если обратится к их эгоизму и сумеет показать им, что в их собственных интересах сделать для него то, что он требует от них... Дай мне то, что мне нужно, и ты получишь то, что необходимо тебе».³⁵ Здесь можно заметить, что в данной стилизации акта прямого реципрокного обмена в качестве базового типа социального взаимодействия вновь со всей очевидностью проявляется то обстоятельство, что основной моделью для британских интеллектуалов эпохи бурного развития (торгового) капитализма являлась ситуация рыночного обмена, а референтной фигурой общественно релевантного актора — предприниматель, прежде всего, купец.³⁶ В то же время Адам Смит, проводший многие

³⁴ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 2007. С. 443. Ср.: «Поэтому всякое стремление к заботам о пользе общества, всякое пожертвование личными интересами ради всеобщего благополучия, по мнению МанDEVИЛЯ, есть настоящее притворство, которым обманывают людей, а те человеколюбивые и прославляемые добродетели <...>, представляются не более чем презренной сделкой между лестью, с одной стороны, и тщеславием — с другой». Смит А. Теория нравственных чувств. С. 298. Сам Смит не готов заходить так далеко в разоблачении социально-конформного поведения, и прежде всего потому, что, по его мнению, «решение этого вопроса не имеет важного значения для определения действительной добродетели, ибо само себялюбие может быть добродетельной побудительной причиной для поступка». (Там же.)

³⁵ Там же. С. 76–77.

³⁶ Именно ранний капитализм создал практические условия для общественно успешного поведения, основанного на свободном выборе опций действия в хозяйственной сфере, «раз-укореняя» (disembedding), по выражению Баумана, экономическую функцию, т.е. (в значительной мере) освобождая экономическую активность от всех прочих социальных институтов и норм. И хотя очевидно, что даже в экономической сфере абсолютное проявление свободы это скорее постулат или идеальный тип, нежели реальность, тем не менее ни в одной иной области свобода действия не приближается так близко к неограниченной самостоятельности, как в хозяйственных транзакциях. Именно поэтому капиталистическая экономика стала тем питомником, «где современная идея свободы была посеяна и выращена, а уж

годы своей жизни на службе в таможенном управлении в Эдинбурге³⁷, довольно трезво и даже иронично описывает данный антропологический тип и его меркантильные устремления в качестве основного социального интереса, указывая, что в эксплицитной форме мотивы служения общественному, как и иные виды альтруизма не характерны для данной исторически восходящей социальной группы: «подобные претензии не очень обычны среди купцов, и немного надо слов, чтобы уговорить их отказаться от них».³⁸

Между тем стоит согласиться с замечанием уже упоминавшегося Б. Хольцера, что — несмотря на самоочевидность подобных формулировок — следует с осторожностью говорить о благосостоянии общества как «латентной функции», если сравнить эту классическую версию мотива побочных последствий с более современными. Ведь, строго говоря, у Адама Смита речь не идет о таких непреднамеренных последствиях действий, которые саботировали или ставили под сомнение их подлинную цель. Скорее в центре интереса британских моралистов стояло то, что определенный институциональный порядок (например, рынок и иные культурные практики сложных обществ Нового времени) может *нейтрализовать* мотивы участвующих в нем индивидов. Так, на примере экономических трансакций современного им торгового капитализма они сделали верное социологическое заключение: в рамках определенного социального порядка как правило не имеют значения мотивы, которые были связаны с ними — будь-то альтруистические, эгоистические или какие-то иные. Ведь они каким-то образом не переходят в сами трансакции и тем самым не оказывают никакого долговременного влияния на сам порядок: хотя мотивы важны сами по себе, тем не менее социально-эпистемологически о них можно «забыть», имея в виду институциональную логику действий индивидов. Поэтому рефреном в «Богатстве народов» А. Смита проходит именно идея об общественной *ev-функциональности* свободной кооперации акторов, преследующих свои сугубо личные цели

затем привита к другим ветвям все более разветвленной социальной жизни». См.: Бауман З. Свобода. С. 63.

³⁷ Аникин А.В. Шотландский мудрец Адам Смит // Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 2007. С. 899–900.

³⁸ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. С. 443. Более того, Смит цинично признает, что новый класс предпринимателей-капиталистов превосходит предшествующую элиту лендлордов (крупных землевладельцев) «не столько в понимании ими общественных интересов, сколько в лучшем понимании ими своих собственных, чем это наблюдается у землевладельца». Поэтому парадоксальным, на первый взгляд, образом ко всем политическим инициативам этого класса он советует «всегда относиться с величайшей осторожностью», поскольку они исходят «от того класса, интересы которого никогда полностью не совпадают с интересами общества, который обычно заинтересован в том, чтобы вводить общество в заблуждение и даже угнетать его, и который действительно во многих случаях и вводил его в заблуждение и угнетал». (С. 282.)

в рамках общественного разделения труда.³⁹ В результате подобного сотрудничества на добровольной основе возникает новая институциональная среда современного (капиталистического) типа, для создания и поддержания которой не требуется вмешательства внешних сил, ограничения свободы человеческой деятельности, общественного принуждения или дидактического наставления.⁴⁰ В этом заключается социально-теоретическая инновация британских мыслителей, маркирующая разрыв с классическими для философской традиции представлениями о том, что *общественное благо* возможно лишь в *благом обществе*, т.е. в той мере, в какой оно основывается на мудрости властителя или же на моральных учениях философов.⁴¹ Важнейшая проблема этих теоретиков Модерна — помыслить светское, при всех оговорках секуляризированное или, говоря словами Макса Вебера, «расколдованное» общество, причем как общество *sui generis*, т.е. общество самоконституированное, самоинституционализированное, не основанное ни на каком внешнем порядке. Их интеллектуальная «наглость» заключалась в позитивном признании индивидов в качестве самодостаточных социальных агентов, а не неких де-

³⁹ Один из крупнейших либеральных теоретиков 20 века Милтон Фридман говорит в этой связи, что «экономическая деятельность ни в коей мере не является единственной сферой человеческой деятельности, где непреднамеренным итогом сотрудничества множества людей, преследующих свои собственные интересы, оказывается сложная и тонкая структура». (См.: Фридман М., Фридман Р. Свобода выбирать: наша позиция. М.: Новое издательство, 2007. С. 39.) В подтверждение этого тезиса он приводит примеры языка, развития научного знания и культурных ценностей и обычаев, возникших на основе добровольного обмена, спонтанного взаимодействия, а не сознательного планирования.

⁴⁰ К тому же Реформация положила конец общепринятому (от Аристотеля до Фомы Аквинского) представлению о том, что в рамках общества возможен и потому необходим поиск всеобщего согласия относительно целей добродетельного общества, учреждением которого занимается политика. Ведь теперь даже в границах Западной цивилизации имелись значительные расхождения в понимании целей земной жизни, вплоть до готовности исправить «заблуждения» своих современников и даже соплеменников при помощи аутодафе: т.е. любая претензия конкретного мировоззрения на универсальность оспаривалась конкурирующими религиозно-идеологическими представлениями в пределах того же самого западного универсума идей, институтов и действий. См.: Лал Д. Непреднамеренные последствия. С. 122–123. Теоретический ответ Гоббса и особенно Локка на этот вызов заключался в том, что власть правителю дается для защиты жизни, свободы и процветания его подданных. При этом он не устанавливает никакого содержательно конкретного представления о благой жизни, так как в этом вопросе подданные могут следовать своим собственным убеждениям.

⁴¹ Как известно, именно этот круг идей лег в основу концепции учреждения новой нации рациональных эгоистов, выраженной Томасом Джефферсоном в американской Декларации независимости. Этот документ впервые в истории человечества эксплицитно утвердил право индивида руководствоваться своими собственными интересами и ценностями, «к числу которых относятся жизнь, свобода и стремление к счастью». См.: Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательство / Под ред. О.А.Жидкова. М.: Прогресс, Универс, 1993.

фицитарных существ, являющихся лишь частицами более обширной мозаики (исторически и культурно трансцендентного). Адам Фергюсон формулирует это следующим образом: «Для древних греков или римлян индивид был ничем, а общество — всем. Для современных же представителей столь многих европейских наций индивид есть все, а общество — ничто».⁴² Причем этим он вовсе не пытается оспаривать очевидность общественной природы человека, но находит новое решение проблемы *pars pro toto* применительно к социуму: «Если верно все сказанное выше об отношении части к целому, и если главной целью существования индивидов является благо общества, то верно и то, что великой целью гражданского общества является счастье индивидов... <...> Интересы общества и его членов легко поддаются взаимопримирению».⁴³

Для предшествовавшей общественно-политической мысли способность индивидов к самостоятельному суждению, пониманию собственных интересов и принятию соответствующих им решений была сопряжена с серьезными подозрениями, поэтому само наличие у акторов эгоистических интересов традиционно заставляло мыслителей искать неких коллективных гарантий устойчивости и безопасности социального порядка. Это классическое — условно «гоббсовское» — решение проблемы в виде надындивидуальной инстанции предполагало подавление тех аспектов индивидуального поведения, что противоречили принципам совместного существования и потому представляли собой угрозу социальному порядку (на языке 17–18 века: «животные инстинкты» или «страсти» (аффекты)). Ведь считалось, что лишь когда эти антисоциальные атрибуты будут надежно устранены или поставлены под контроль, лишь тогда люди станут завершенными, полноценными индивидами. По мнению Баумана с этим тесно связан дуализм современной индивидуальности: «с одной стороны, это естественная, неотчуждаемая принадлежность каждого человека; однако, с другой стороны, это нечто подлежащее формированию, дрессуре, воздействию со стороны законов и властей, выступающих от имени "общего блага" всего общества».⁴⁴ Для Смита и его современников вместо вполне обоснованно казавшихся незыблемыми привычных истин и постулатов этой, «платоновской», линии понимания природы социального основополагающим становится социально-аналитический подход, парадоксальный с точки зрения морального понимания общества, поскольку теперь утверждается представление о том, что при определенных условиях можно отказаться как от поисков идеального правителя, так и от планов воспитания идеальных граждан. Ведь все это (больше) не является необходимым для установ-

⁴² Адам Фергюсон. Опыт истории гражданского общества. С. 103.

⁴³ Там же. С. 106.

⁴⁴ Бауман З. Свобода. М., 2006. С. 55.

ления и стабильного существования процветающего общества, которое может возникать даже из таких не столь возвышенных мотивов, как эгоизм: «Не от благожелательности мясника, пивовара или булочника ожидаем мы получить обед, а от соблюдения ими своих собственных интересов. Мы обращаемся не к их гуманности, а к их эгоизму и никогда не говорим им о наших нуждах, а об их выгодах. Никто, кроме нищего, не захочет зависеть главным образом от благоволения своих сограждан».⁴⁵

Анализируя происхождение многих институтов, — совокупных результатов индивидуальных действий, — составляющих фундамент человеческих свершений, шотландские просветители, в том числе Адам Фергюсон пришли к выводу, что те возникли и функционируют без какого бы то ни было замыслившего их и управляющего ими разума: «Общественные формы происходят из некоего туманного далека; они возникают, прежде всякой философии, из инстинктов, а не из спекуляций. Толпа в своих поступках, установлениях руководствуется наличной ситуацией, и редко когда удастся свернуть ее с этого пути и заставить следовать плану, созданному кем-то одним».⁴⁶ В этом смысле Фергюсон призывает критически относиться к традиционным для исторического прошлого представлениям о мифическом или реальном герое как культуртрегере: «Поэтому мы с осторожностью должны воспринимать традиционные истории о древних законодателях и основателях государств. Имена их прославлялись в течение долгого времени, люди восторгались планами, предполагаемыми авторами которых были они; а все, что реально происходило в ту далекую эпоху и являлось, вероятно, следствием конкретной ситуации, сплошь и рядом преподносится как воплощение их замыслов».⁴⁷ Он объясняет широкое распространение этой модели фиктивного культурного героя как «отца-основателя» именно ее элементарной простотой каузального соотнесения акторов и культурных артефактов: «Автор и его произведение связаны друг с другом наподобие причины и следствия. Это простейшая модель, в рамках которой можно рассматривать становление наций: в этом случае мы приписываем некоему предварительно составленному плану то, к чему возможно было прийти лишь путем проб и ошибок, то, чего не могла предугадать никакая человеческая мудрость, то, к чему бы не смогла склонить людей никакая власть, не будь она сама проникнута духом и характером эпохи».⁴⁸

Мысль о довольно скромной роли разума — к тому же всегда несовершенного и даже ограниченного — в величайших человеческих деяниях, представляющаяся сегодня почти тривиальной, вряд казалась

⁴⁵ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. С. 77.

⁴⁶ Адам Фергюсон. Опыт истории гражданского общества. С. 189.

⁴⁷ Там же. С. 190.

⁴⁸ Там же. С. 190–191.

таковой тогда, когда она была впервые сформулирована.⁴⁹ Поражающим на первый взгляд образом подобное представление получило развитие именно в рамках политэкономии 18 века — века Просвещения! Открытие классической политической экономией того факта, что спонтанное сотрудничество свободных людей часто приводит к созданию культурных артефактов (в т.ч. и к институциональному развитию), невозможных в рамках непосредственно интенционального коллективного действия, надолго определило развитие многих направлений не только социальной, но и экономической теории, причем как тематически, так и методологически. Данная теоретическая инновация ранней политэкономии и теории институтов заключалась в комбинировании интеллектуальной перспективы на общество как на спонтанный порядок с обоснованием социальной эффективности не-интенциональных институтов. Ведь вовсе не сразу должно было для всех стать очевидным то, что непреднамеренное, по сути, развитие общественных институтов является исторически более привилегированным, нежели рационально разработанные проекты. Как уже говорилось, подобное представление о социальном порядке как о (в значительной степени) непредвиденном результате индивидуальных действий проходит красной нитью в трудах ряда блестящих британских мыслителей 18 века: Адама Фергюсона, Исаии Такера, Эдмунда Берка и Адама Смита. Главной задачей этих теоретиков социально «прирученного» индивидуализма и эгоизма было объяснение функционирования институтов, которые могли бы побуждать человека вносить максимально возможный вклад в удовлетворение общественных интересов — причем по собственному выбору и на основании мотивов, направляющих его обычное, «частное» поведение. Но это вовсе не означало для названных британцев, что данная спонтанная социальная система по определению является идеальной и не нуждается в дальнейшем улучшении, или что возможна некая «естественная гармония интересов», что обычно выводится из данных посылок. Поэтому не удивительно, что Фридрих Хайек, понимавший себя в качестве наследника этой традиции, был вынужден уже в 20 веке постоянно бороться с традиционными содержательными искажениями (чистоты) этой социально-теоретической позиции, всячески отрицая часто приписываемые ей подобные социально-наивные представления, поскольку в данной теории речь как раз и шла о необходимости «пра-

⁴⁹ В поисках авторитетных сторонников своей «спонтанной» теории институтов Фергюсон приводит высказывание Оливера Кромвеля о том, что человек никогда не заходит так далеко, как в тех случаях, когда не знает, куда идет. По мнению Фергюсона, эти слова лидера английской революции 17 века «тем более справедливы в применении к сообществам, так как в них заключено признание того, что великие революции случались безо всякого намерения произвести данные перемены и что даже лучшие из политиков не знают, куда заведут государство их проекты». См.: Там же. С. 189–190.

вильно построенных институтов», т.е. правилах и принципах, необходимых для согласования конфликтов интересов, неизбежно возникающих в процессе интеракции между эгоистически мотивированными акторами: «Главное не в том, чтобы уничтожить или ослабить себялюбие, но в том, чтобы придать ему такую направленность, при которой оно может способствовать общественному интересу при преследовании своего собственного». ⁵⁰ Ввиду значительных моральных и интеллектуальных затруднений, вызываемых у нас подобными гимнами эгоизму, здесь необходимо уточнить, что, постулируя в качестве «всеобщего движителя» «своекорыстные интересы» или «себялюбие», названные мыслители 18 века понимали «я» (*self*) вовсе не в узком, современном смысле. Эти термины тогда еще не означали озабоченности исключительно непосредственными интересами своей собственной личности, но распространялись на расширенную семью, родственников, друзей и ближайшее социальное окружение (и шире — на все что, что люди могут идентифицировать со своим реальным интересом). К тому же, говоря о таком базовом человеческом инстинкте, как «одинаковое у всех людей, постоянное и неисчезающее стремление улучшить свое положение», ⁵¹ Смит, естественно, понимал под «положением» не только материальное благосостояние. Он и его современники имели в виду значительно более широкое представление об успехе, включая те общественные ценности, что положили начало широкой филантропической деятельности. ⁵² В этом смысле трудно не согласиться с российским автором В. Колпаковым, заметившим в одной из своих недавних работ, что для Смита очевидностью являлась необходимость погружения и самого экономического анализа в общественно-политический и нравственно-этический контекст своей эпохи. ⁵³

⁵⁰ Josiah Tucker, *Elements of Commerce* (1756) // Josiah Tucker, *A Selection from His Economic and Political Writings*, ed. R.L. Schuyler (New York, 1931), p. 31. (Цит. по: Хайек Ф.А. Индивидуализм и экономический порядок. М.: Изограф, 2000. С. 27.)

⁵¹ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. С. 350.

⁵² Фридман М., Фридман Р. Свобода выбирать: наша позиция. М.: Новое издательство, 2007. С. 168. В другом месте Фридман указывает на ошибочность узкого понимания «личного интереса» как исключительной заинтересованности в немедленном материальном вознаграждении и связанных с этим частых обвинений экономической теории в нереалистичности концепции «экономического человека», который представляет собой лишь своеобразный калькулятор: «личный интерес» — это не близорукий эгоизм. Это на самом деле интересы участников, их ценности, цели, которые они преследуют. Ученый, пытающийся раздвинуть границы своей дисциплины, миссионер, стремящийся обратить неверующих в истинную веру, филантроп, желающий оказать поддержку нуждающимся, — все они преследуют свои интересы, как они их представляют, как они их понимают в соответствии со своими ценностями». (С. 41–42.)

⁵³ Колпаков В.А. Социально-эпистемологические проблемы современного экономического знания (экономическая наука эпохи перемен). М., 2008. С. 137. Выше, на с. 97 данного сочинения, исследователь делает ироничное замечание по поводу ны-

Несмотря на эту важную оговорку в рамках принципа методологического индивидуализма Смита и его современников в качестве действующего социального агента рассматривался конкретный индивид, основное социальное поведение которого сводилось к хозяйственной деятельности среди массы таких же «разумных эгоистов». Поэтому тот же Фергюсон, обращаясь в традициях своего времени к античному опыту, и там обнаруживал контрафактический характер исторических преданий о рационально-волевой природе знаменитых институтов классических цивилизаций древности: «вероятно, формы правления этих государств явились следствием стечения обстоятельств и гениальности народов, а не осуществлением проектов отдельных людей; а прославленные и государственные мужья, почитаемые за отцов-основателей, лишь возглавляли массы, чья деятельность была направлена на создание данных институтов. Именно массы оставили потомству имена немногих прославленных личностей, указав на них как на авторов тех установлений, которые те застали уже существующими и которые помогли им сформировать их собственный талант, как и таланты прочих сограждан».⁵⁴ Так, прибегая к примеру Древнего Рима, он иронично замечает по поводу этой величайшей цивилизации древности, что «Вечный город» был зачат «по тому же нехитрому замыслу, что и любое древнее общество», и что своим возвышением был обязан обычным практическим действиям его жителей, так как он «надежно совершенствовался в процессе принятия его гражданами текущих задач и принимал политические очертания по мере того, как занимался согласованием притязаний возникших в государстве партий».⁵⁵

Систематически на нововременном культурно-политическом и социально-социальном материале эта мысль была далее развита Адамом Смитом, чей основной познавательный интерес был направлен на решение именно данного вопроса: каким образом частный интерес может стать наиболее эффективным механизмом достижения всеобщего благоденствия.⁵⁶ Очевидно, что Смита интересовало глав-

нешних «смитианцев» в том духе, что признание *ev-функциональности* рынка — это единственная точка соприкосновения Адама Смита с его сегодняшними последователями, поскольку «прежде всего, Смит, в отличие от нынешних неолибералов, был глубоким контекстуалистом».

⁵⁴ Адам Фергюсон. Опыт истории гражданского общества. С. 191–192.

⁵⁵ Там же. С. 192.

⁵⁶ Справедливости ради стоит признать, что А. Смит — в отличие от некоторых своих последователей, особенно наших доморожденных — не был либеральным фундаменталистом-«рыночником», так как прекрасно отдавал себе отчет относительно пределов (непреднамеренной) общественной *ev-функциональности* частного интереса в результате кооперации рациональных эгоистов, гимном которой обычно принято считать его «Богатство народов». Поэтому, перечисляя остающиеся за правительством функции, он называет «основание и содержание таких общественных учреждений и общественных работ, которые, буду-

ным образом не столько то, что человек может совершить в силу своих добродетелей, а скорее то, каким образом минимизировать вред, который он может нанести обществу, будучи не на высоте человеческого достоинства. Таким образом, интеллектуальная энергия здесь была направлена на обоснование возможности социального порядка, при котором дурные намерения людей могли причинить наименьшее зло. Для успешного функционирования этой социальной системы не требуется подбор наиболее благодетельных людей или улучшения всех остальных. Она использует людей во всем их разнообразии и сложности: с добрыми и дурными намерениями, умных и глупых (последних — гораздо чаще). Эта моральная индифферентность социальной онтологии А. Смита созвучна с юмовским решением проблемы генезиса самой морали, которую Д. Юм соотносил скорее с опытом и традицией, нежели с божественным или разумным началом, поскольку «чувство справедливости и несправедливости не проистекает из природы, но возникает искусственно, хотя и с необходимостью, из воспитания и человеческих отношений».⁵⁷ В своих сочинениях этот величайший скептик-либерал 18 века противопоставляет свою версию происхождения устойчивых социальных связей не только мифу о существовании некоего изначального единства общества, но и влиятельному на тот момент дискурсу общественного договора, критикуя сам принцип сознательного и волевого руководства социальными процессами.⁵⁸ Происхождение общественных конвенций он обосновывал личным интересом в ходе сотрудничества акторов, преследующих свои собственные цели, поскольку после установления определенной моральной нормы именно этот «личный интерес оказывается первым мотивом нравственности, но симпатия к общественному интересу является источником нравственного одобрения,

чи, может быть, в самой высокой степени полезными для обширного общества в целом», не могут быть организованы отдельными лицами или небольшими группами, так как прибыль от них никогда не сможет возместить издержки отдельному лицу или небольшой группе. (См.: Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. С. 675–676.) Кроме того, он также выступал за улучшение положения низших слоев населения, поскольку то, «что ведет к улучшению условий существования большинства, никоим образом не может быть признано вредным для целого. Ни одно общество, без сомнения, не может процветать и быть счастливым, если значительнейшая часть его членов бедна и несчастна». (Там же. С. 130.)

⁵⁷ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1996. С. 524.

⁵⁸ Говоря о чисто спекулятивном характере подобного типа политического теоретизирования, Юм иронично восклицает по поводу «строителей лучших миров», многочисленных уже в его время: «Но если бы эти мыслители взглянули пошире на мир, они бы не увидели в нем ничего, что хоть в малейшей степени соответствует их идеям или может гарантировать осуществление столь изящной и глубокомысленной системы». См.: Там же. С. 659.

сопровождающего эту добродетель».⁵⁹ Как известно, дружба Смита с Дэвидом Юмом оказала влияние на них обоих, и последний, уступая младшему другу по глубине и оригинальности разработки экономических вопросов, в то же время стимулировал многие важные идеи своего молодого коллеги.⁶⁰ Так, он продемонстрировал не только роль морали в поддержании социальных скреп общества, но и то, что она в свою очередь зависит от традиций общества и форм социализации. Причем для обоснования этих исторически обусловленных и функционально необходимых норм нет нужды привлекать ни Бога, ни Разум.⁶¹

Образ саморегулирующегося общества с самого начала не ограничивался сферой экономики, и стремление к гражданскому обществу *sui generis* до сих пор составляет основу значительной части современных экономических и политических представлений. Модели, образованные по смитовскому образцу, получили широкое распространение в экономических и социологических теориях, прочно гарантируя мотиву не-интенциональных последствий место в концептуальном инструментарии современного знания об обществе. Правда, здесь возникает следующая проблема: как в принципе объяснить ту структуру действия, функционирование которой в рынке является для Смита просто исходной предпосылкой.⁶² Ведь для него и сам

⁵⁹ Там же. С. 540. По Юму, именно это заставляет родителей «с самого раннего возраста внушать своим детям принцип честности и приучать их рассматривать соблюдение тех правил, что поддерживают общество, как нечто ценное и достойное, а их нарушение считать низким и подлым». С. 539–540.

⁶⁰ Грязнов А.Ф. Разумный скептицизм в жизни и философии // Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1996. С. 5.

⁶¹ Ср.: «После того как люди из опыта узнали, что свободное проявление их эгоизма и ограниченного великодушия делает их совершенно непригодными для общества, и в тоже время заметили, что общество необходимо для удовлетворения самих же этих эффектов, они естественно пришли к самоограничению посредством таких правил, которые могут сделать их взаимные сношения более безопасными и удобными. Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 539.

⁶² Следует заметить, что смитовцы 20 века, настаивающие на преимуществе рыночного способа социального регулирования, не слишком продвинулись в этом дальше образа «невидимой руки», нейтральной по природе и имеющей абстрактно-объективистский характер. При всех вариациях у них неизменно присутствует идея «скрытого бога», например, у того же М. Фридмана, утверждающего, что система ценообразования действует настолько хорошо, что справляется с задачей координации без всякого централизованного управления, не нуждаясь при этом ни в общении людей между собой, ни в их любви друг к другу. Показатель ее эффективности — то, что мы даже не вспоминаем о ней большую часть времени: «Цены, формирующиеся в процессе добровольных сделок между покупателями и продавцами — короче говоря, на свободном рынке, — могут координировать деятельность миллионов людей, преследующих свои обособленные интересы, таким образом, каждый при этом получает выгоду. Идея, что экономический порядок может возникнуть как непреднамеренный и результат действий множества людей, преследующих собственные интересы, была поразительна в его

рамочный социальный порядок свободной кооперации заинтересованных друг в друге акторов-участников реципрокного обмена результатами своего труда также является культурным артефактом спонтанного общественного развития: «Разделение труда, приводящее к таким выгодам, отнюдь не является результатом чьей-то мудрости, предвидевшей и осознавшей то общее благосостояние, которое будет порождено им; оно представляет собою последствие — хотя очень медленно и постепенно развивающейся — определенной склонности человеческой природы, которая отнюдь не имела в виду такой полезной цели, а именно склонности к мене, торговле, к обмену одного предмета на другой».⁶³ Далее он добавляет, что «эта самая склонность к обмену породила первоначально и разделение труда»⁶⁴, как, впрочем, и все остальные общественные институты, поскольку «каждый человек живет обменом или становится в известной мере торговцем, а само общество превращается, так сказать, в торговый союз».⁶⁵ Т.е. помимо восхищения от того, что свободное сотрудничество рациональных эгоистов есть эффективный способ социализации индивидов, мы находим у Смита идею спонтанного самоконституирования общества посредством разделения труда, включая институционализацию автономии самих акторов, реализуемой через их взаимозависимость.

Естественно, что в дальнейшем развитии темы непреднамеренного институционального развития изумление тем парадоксом, что *private vices* чудесным образом трансформируются в *public benefits*, сменяется вопросом действительно теоретического объяснения данного социального феномена. Центр исследовательского интереса со временем стратегически смещается к задаче аналитического описания перехода с микро— на макроуровень (т.н. проблема агрегации индивидуального действия), методологически — к трудно разрешимой проблеме совмещения принципов методологического индивидуализма (предпосылка свободы действий рациональных индивидов) с признанием общественной природы человека, всегда действующего в рамках существующей социальной структуры (знаменитое ζῶον πολιτικόν Аристотеля). Говоря языком современной теории, речь идет о проблеме адекватной реконструкции взаимодействия микро— и макроуровней действия, т.е. об объяснении трансформации действий отдельных индивидов в коллективные результаты действия.⁶⁶

время и остается таковой и по сей день». См.: Фридман М., Фридман Р. Свобода выбирать. С. 27–28.

⁶³ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. С. 76.

⁶⁴ Там же. С. 77.

⁶⁵ Там же. С. 82.

⁶⁶ Coleman J. S. (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press. Ch. 1. (Нем. перевод: Coleman, James S. (1991): *Grundlagen der Sozialtheorie*, 3 Bde. München: Oldenbourg-Verlag. Kap. 1.)

„Die Wahrheit der Absicht ist nur die Tat selbst.“

G. W. F. Hegel⁶⁸

Как уже говорилось выше, если вопрос фокусируется на том, чтобы систематически реконструировать эффективность институтов, возникших в результате не-интенционального действия, то центр познавательного интереса неизбежно смещается к проблеме латентной функции, трансцендирующей как мотив, так и результат этого действия.⁶⁹ Тем самым маркируется решающий этап на пути к современной социальной и экономической теории. И важнейший вклад в нее внес именно «идеалист» Георг Вильгельм Фридрих Гегель, осуществивший перевод интеллектуальных интуиций ранней политэкономии и теории институтов на язык философской рефлексии Современности.⁷⁰ Блестящим примером здесь может служить знаменитая гегелевская «*List der Vernunft*»,⁷¹ что развертывается в истории независимо от индивиду-

⁶⁷ В реконструкции гегелевского понимания предмета и метода социального анализа я в основном придерживаюсь «прагматистской» интерпретации мысли Гегеля, предложенной немецким философом Пирмином Штекелер-Вайтхофером. Например, см.: Pirmin Stekeler-Weithofer, *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*. Paderborn, 1992; ders., *Philosophie des Selbstbewußtseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005. Эта интерпретация несколько лет назад оказалась в центре острых дебатов «о Гегеле» между профессором Штекелером и известным немецким историком философии Гербертом Шнедельбахом. См.: „Streit um Hegel. Eine Diskussion zwischen Pirmin Stekeler-Weithofer und Herbert Schnädelbach.“ In: Peter Moser (Hrsg.): *Information und Philosophie*, Heft 5/2000, S. 70–78.

⁶⁸ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979 (*Theorie-Werkausgabe*) Bd. 3, S. 130.

⁶⁹ Ср.: «Но существуют необходимые последствия, которые связаны с каждым поступком, даже если я совершаю нечто единичное, непосредственное, и которые суть тем самым содержащееся в нем всеобщее. Последствия, которые можно было бы предотвратить, я, правда, предвидеть не могу, но я должен знать всеобщую природу единичного деяния». Г.В.Ф. Гегель. *Философия права*. М., 1990. С. 163.

⁷⁰ Гегель познакомился с работами британских мыслителей еще в Бернский период (1793–1796), причем некоторых из них он прямо упоминает в своих работах. Его первый биограф Карл Розенкранц также сообщает о его занятиях британской политэкономией во Франкфурте в 1799 году. См.: Rosenkranz Karl. *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Original Berlin 1844, reprint Darmstadt 1998. S. 85. Прямое влияние этих штудий на раннюю мысль Гегеля неоднократно отмечалось в литературе. Например, см.: Lukács G. *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*. Frankfurt / Main: Suhrkamp Verlag 2000; Хабермас Ю. *Труд и интеракция. Заметки к гегелевской «философии духа» йенского периода* // Хабермас Ю. *Техника и наука как идеология*. М.: Праксис, 2007.

⁷¹ «Хитрость разума» заключается в том, что «не всеобщая идея противопоставляется чему-либо», но «частные интересы вступают между собой в борьбу», тогда как первая «не подвергается опасности, поскольку «она остается недостижимой и не-

альных интенций. Механизм этого развертывания чрезвычайно прост: частный интерес неразрывно связан с «обнаружением всеобщего, потому что всеобщее является результатом частных и определенных интересов и их отрицания». ⁷² Исходя из этого Гегель был уверен, «что во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получаются еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают; они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется еще и нечто *дальнейшее* (*ein Ferneres*), нечто такое, что скрыто содержится в них, но не осознавалось ими и входило в их намерения». ⁷³ Для гегелевской версии «ев-функциональной» перспективы на не-интенциональные последствия важным является то, что они тем не менее представляют собой нечто, «внутренне связанное» с самим действием. Таким образом они не являются контингентными, хотя индивидуальные акторы — участники определенного сообщества действия (граждане государства) — суть частные лица, целью которых является их сугубо личный интерес, «поскольку же эта цель опосредована всеобщим, которое представляется им средством, то она может быть ими достигнута только постольку, поскольку они сами определяют свои желания, воление и действия всеобщим образом и делают себя звеном этой связующей цепи». ⁷⁴

Разумеется, это *Ferneres* для Гегеля есть объективация мирового духа, что часто слишком просто понимается как нечто мистическое (некая эманация логоса в неоплатоническом духе) или квазитеологическое (секуляризированная трансформация пантеизма). В своей прежней, религиозной, форме эта идея действительно уже давно была озвучена. При этом поколения европейских интеллектуалов, с восхищением наблюдая культурное развитие человечества, отдавали себе отчет в том, что лишь немногие из людей сознательно (интенционально) стремились к служению некому высшему и всеобъемлющему или божественному замыслу. Старое божество, одновременно явленное (персонифицированное) и сокрытое (трансцендентное), воспринималось ими как некий шифр безличного (не-интенционального) духа культуры, который направляет историческое развитие и придает ему смысл: «дело в том, что человек является целью в себе самом лишь благодаря тому божественному началу, которое имеется в нем и которое сперва было названо разумом, а поскольку оно проявляется в деятельности и само себя определяет, — свободой». ⁷⁵ То, что в христианской традиции обозначается тер-

вредимой на заднем плане». Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 2000. С. 84.

⁷² Там же.

⁷³ Там же. С. 79–80.

⁷⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 231.

⁷⁵ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. С. 85.

мином «бог», а у Гегеля — «мировой дух» или «дух времени»,⁷⁶ означает лишь признание следующего очевидного факта: в каждом конкретном случае не столько *я*, *ты* или *они* замысливаем и совершаем нечто особенное, но *мы*, весь ход нашей жизни рамочно уже (пред)определен духом времени как некоего рода метасубъектом истории. На языке Гегеля это есть выражение зависимости индивидуальной интенциональности, рациональности и автономии акторов от целостности культурной традиции, поскольку даже «эгоистическая цель, обусловленная таким образом в своем осуществлении всеобщностью, обосновывает систему всеобщей зависимости, так что средства к существованию и благо единичного и его правовое наличное бытие переплетены со средствами существования, благом и правом всех, основаны на этом и только в этой связи действительны и обеспечены».⁷⁷ Именно в этом заключена «хитрость разума»: История ставит частные, сиюминутные и даже низменные человеческие цели на службу высшему замыслу. Все это придает новое, реалистическое или даже социологическое содержание, казалось бы, мистической идее безличного духа или Разума, руководящего и придающего смысл в основе своей слепому, иррациональному поведению людей, действующих в своей неизбежно ограниченной перспективе.⁷⁸

Гегель стремится учесть все «непредвиденные побочные эффекты», рассматривая их как нормальное состояние, неизбежное в рамках общественного разделения труда, а не как некую девиацию в развитии гражданского общества.⁷⁹ Ведь коллективные действия и культурное развитие, — как форм общественной жизни в целом, так и критериальной базы моральных суждений в частности, — не являются непосредственно *я*-интенциональными и предсказуемыми именно вследствие свободы действующих персон.⁸⁰ Другими словами, философия Гегеля одновременно является как страстной защитой субъективности, так и кри-

⁷⁶ Ср. там же: «и мы утверждаем, <...> что религиозность, нравственность и т.д. вытекают именно из этого источника и развиваются на этой почве и тем самым возвышаются над внешней необходимостью и случайностью».

⁷⁷ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 228.

⁷⁸ Эрнест Геллнер, Разум и культура. Историческая роль рациональности и рационализма. М.: Московская школа политических исследований, 2003. С. 103–114.

⁷⁹ Например, прямым следствием любой социальной дифференциации для Гегеля является не только повышение эффективности общественной организации вроде роста богатства, но и усиление процесса отчуждения, поскольку она приводит «к разрознности и ограниченности особенного труда и тем самым к зависимости и нужде связанного с этим трудом класса, а отсюда и к неспособности чувствовать и наслаждаться всей свободой, и особенно духовными преимуществами гражданского общества». См.: Г.В.Ф. Гегель. Философия права. С. 271.

⁸⁰ Очевидно, что таким образом понятый Гегель вовсе не нуждается в знаменитом «переворачивании», предпринятом Марксом и Энгельсом. Ср.: «...для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков...». См.: Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Соч. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 3. С. 25.

тикой «атомистического» представления, будто «в действительности» социальный мир строится из каким-то образом скоординированных отдельных действий отдельных индивидов, а любое *мы* реально есть лишь группа отдельных личностей, как и наше коллективное знание возникает лишь в результате простого объединения частных знаний.⁸¹ Дух эпохи, т.е. культурная традиция определенного общества выступают по Гегелю в качестве силы, хитроумно направляющей все действия людей на службу великому делу — постоянно усиливающемуся сближению Разума и действительности. Он еще в молодости (1798) пришел к пониманию этого, когда указывал на то, «сколь слепы те, кто полагает, что можно сохранить учреждения, конституции, законы, живой дух которых исчез и которые не соответствуют более нравам, потребностям и взглядам людей».⁸² Поэтому для Гегеля неадекватными являются представления об институциональном развитии, в соответствии с которыми «формы, к которым не проявляют более интереса рассудок и чувство, достаточно могущественны, чтобы и впредь служить узами, объединяющими народ».⁸³ Вместо того чтобы связывать результаты действий или событий со всевозможными природно-каузальными и индивидуально-телеологическими «потому что» и «для того чтобы» гегелевская теория социального действия реконструирует развитие релевантных форм практики, обнаруживая реальные основания их коллективного признания, в т.ч. рефлексивную аргументацию их «разумности».⁸⁴

В качестве примера такой рефлексивной реконструкции социальных процессов Гегель называет именно политическую экономию, «одну из тех наук, которые возникли в новейшее время, на его почве. Ее развитие выявляет тот интересный факт, как мысль (см. Смит, Сэй, Риккардо) отыскивают в бесконечном множестве единичностей, которые предстают перед ней, простые принципы предмета, действующий в нем и управляющий им рассудок».⁸⁵ Он явно восхищен интеллектуальными достижениями классической политэкономии в понимании новой социальной реальности, прежде всего ее способностью постигать всеобщее в хаосе эгоистических интенций, когда пишет в «Философии права» (§ 189): «Но этот переизбыток произвола порождает всеобщие опреде-

⁸¹ Pirmin Stekeler-Weithofer, «Die Wahrheit des Bewusstseins ist das Selbstbewusstsein» — Hegels Weg zur konkreten Selbstbestimmung in der Enzyklopädie, in: Res Cogitans — Electronic Journal of Philosophy (at the University of Southern Denmark, Odense), Miscellaneous, Nr. 4 — Vol. 1 — 31.12.2007, S. 58–86.

⁸² Гегель. О внутренних отношениях в Вюртемберге нового времени, прежде всего о недостатках конституции, касающихся управления магистратов. 1798 // Гегель. Политические произведения. С. 50.

⁸³ Там же.

⁸⁴ См.: Pirmin Stekeler-Weithofer, Normative Kulturentwicklung oder evolutiver Zivilisationsprozess? — in: Nikos Psarros, Pirmin Stekeler-Weithofer, Georg Vobruba (Hg.), Entwicklung sozialer Wirklichkeit, Velbrück Verlag, Weilerswist 2003.

⁸⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 234.

ления, и все, что кажется рассеянным и лишенным мысли, удерживается необходимостью, которая сама собой выступает. Обнаружение этой необходимости — задача политической экономии, науки, которая делает честь мысли, так как она отыскивает законы, действующие в массе случайностей».⁸⁶

В этом смысле гегелевскую (социальную) философию можно понимать как творческое развитие исследовательской программы Адама Смита и его коллег и как систематическое переосмысление ее интуиций и предпосылок⁸⁷. В том же месте «Философии права» он так формулирует свой теоретический интерес: «Интересно проследить, как все связи оказывают здесь обратное действие, как группируются особенно сферы, как они влияют на другие сферы и в свою очередь испытывают с их стороны содействие или препятствие. Прежде всего достойно внимания это взаимодействие, в которое сначала не верится, ибо кажется, что все предоставлено произволу единичного; оно имеет сходство с планетной системой, которая всегда являет взору лишь неправильные движения. Но законы которой все-таки могут быть познаны».⁸⁸

Автономная личность действует согласно ее собственным представлениям из субъективной перспективы. Но рациональность и успешность этого действия непосредственно связаны с коллективными (универсальными) представлениями о социальном действии как таковом. В этом заключается фактическое основание любых институтов и практических форм, в том числе в так называемых «свободных» культурах современного типа, существующих в рамках автономной кооперации. Тем самым субъективно интенциональные или объективно (пред)данные формы действия контролируются на предмет их адекватности нормам «разума», а индивид «освобождается» от некоего альтруистического долга, т.к. любое индивидуально-эгоистическое действие «уже» вписано в стабильный социальный контекст. Поэтому в рамках гегелевской теории действия человеческие страсти, представлявшие серьезную проблему для политической антропологии 17–18 веков, становятся важными, но все же «техническими» параметрами, которые следует «принимать к сведению»: «они разыгрываются и осуществляют свои цели сообразно своему естественному определению и создают человеческое общество, в котором они дают праву и порядку власть над собой».⁸⁹

В этом проявляется антииндивидуалистская или скорее антиатомистская оптика гегелевского взгляда на базовую структуру человеческого действия: «Осуществляя свои цели, я сохраняю свою субъективность, но вместе с тем этим осуществлением своих целей как их объ-

⁸⁶ Там же. С. 234–235.

⁸⁷ Розанваллон П. Утопический капитализм. С. 178.

⁸⁸ Г.В.Ф. Гегель. Философия права. С. 235.

⁸⁹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. С. 79.

ективацией я снимаю эту субъективность как непосредственную, тем самым как эту мою единичную субъективность. Эта, таким образом, тождественная мне внешняя субъективность есть воля других. Почва существования воли — теперь субъективность, и воля других есть одновременно другое для меня существование, которое я придаю своим целям. Осуществление моих целей обладает поэтому в себе этим тождеством моей воли и воли других — оно имеет позитивное отношение к воле других».⁹⁰

Таким образом, инструменталистский интенционализм рассматривает действия людей на слишком «высоком» уровне абстракции индивида. Ведь очевидно, что превращение человека в рациональное, инструментально мыслящее и ситуативно-ориентирующееся существо протекает несколько иначе, чем появление богини Афины из головы Зевса и в полном вооружении. В этом смысле П. Штекелер-Вайтхофер даже говорит о том, что способ существования рациональности в обществе, особенно социокультурные формы практики, в большей степени мистифицируется интенционализмом Макса Вебера, нежели холизмом Гегеля.⁹¹ Последний убедительно показывает, что жизнь индивидуального актора включена в коллективные практики конкретного культурного сообщества действия, предполагающего наличие сложной системы разветвленных отношений, в которую интегрирован каждый социальный агент. Поэтому он *per definitionem* не может преследовать сугубо «индивидуальную» цель,⁹² поскольку, говоря высоким гегелевским штилем, «истина единичного есть всеобщее, и определенность поступка есть для себя не изолированное до внешней единичности, а всеобщее содержание, заключающее в себе многообразие связей».⁹³

В социальной системе, состоящей из функционально связанных друг с другом институтов и структур, любое действие вызывает множество переплетенных последствий в различных частях системы: «поступок, перемещенный во внешнее бытие, всесторонне развивающееся сообразно своим связям в последовательности внешней необходимости, ведет к многообразным последствиям. Последствия как образование, имеющее своей душой цель поступка, суть его (принадлежащее поступку), но вместе с тем поступок <...> отдан во власть внешним силам, которые приводят с ним в связь нечто совершенно другое, чем то, что он есть

⁹⁰ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 158.

⁹¹ Pirmin Stekeler-Weithofer, Normative Kulturentwicklung oder evolutiver Zivilisationsprozess?

⁹² Представление о сугубо индивидуальной или «приватной» целерациональности столь же нелепо, как и представление об индивидуальном языке, как показывает знаменитый мыслительный эксперимент Витгенштейна. Или, говоря словами Шопенгауэра, каждый человек может поступать как хочет, но не может хотеть как хочет.

⁹³ Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 164.

для себя, и перемещают его, заставляя переходить в отдаленные, чуждые ему последствия».⁹⁴

Ввиду этого Гегелю представляется проблематичной мысль о частной интенциональной рациональности одного или многих Робинзонов Крузо. Ведь для него очевидно, что невозможно рационально создавать и нормативно контролировать *все формы* речи, действия и жизни, — а тем более основополагающие — путем заключения неких имплицитных или эксплицитных договоров, проектов или планов. «Первым разрывом в поступке является разрыв между тем, что составляло умысел, и тем, что налицо суще и совершено; вторым — между тем, что существует внешне как всеобщая воля и внутренним особенным определением, которое я ему придаю; наконец, третье состоит в том, чтобы намерение было и всеобщим содержанием».⁹⁵ Но поскольку любое развитие всегда *направлено*, т.е. протекает (развивается) в определенном «направлении», поэтому всегда существует теоретическая опция для телеологии или провидения, даже если не имеется никакого интенционального субъекта, который задумывает и реализует это развитие. Оно есть не что иное, как агрегация целей и идей, индивидуальных и коллективных проектов, их реализации и признания. Тем не менее, описание развития человеческой истории неизбежно принимает форму телеологического объяснения, даже если очевидно, что изменениям не предшествовало никакое индивидуальное или коллективное планирование интенционального типа...

Следует согласиться, что в рамках гегелевского понимания истории вовсе не игнорируются «желания и интересы, воля и сознание людей в той мере, в какой помимо них в истории ничто не происходит. С другой стороны, все в истории осуществляется “через людей”, но не людьми».⁹⁶ Сам Гегель выражает эту мысль свойственным ему образом: «Во главе всех действий, следовательно, и имеющих всемирно-историческое значение, стоят индивиды в качестве осуществляющих субстанциальное субъективностей. Поскольку они выступают как живые воплощения субстанциального деяния мирового духа и тем самым непосредственно тождественные этому деянию, оно остается для них скрытым и не служит им объектом и целью».⁹⁷

Однако данное соображение вовсе не должно пониматься как гегелевский отказ от идеи возможного «влияния» на коллективное действие путем собственных аргументов и действий. Здесь речь идет лишь о структурных границах подобного влияния, ведь его успех или неуспех зависит от признания, т.е. свободного решения других автономных ак-

⁹⁴ Там же. С. 162. Отсюда прямо вытекает ключевая для дискурса Модерна проблема субъекта как проблема соотнесения последствий с действиями акторов и границ их ответственности.

⁹⁵ Там же. С. 160.

⁹⁶ Перов Ю.В., Сергеев К.А. «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности // Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. С. 50.

⁹⁷ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 372.

торов, деятельность которых обусловлена «частными интересами, специальными целями или, если угодно, эгоистическими намерениями».⁹⁸ В результате их агрегации «среди последствий находятся также вторгшиеся извне и привходящие случайно, не имеющие никакого отношения к природе поступка».⁹⁹

Формы практики не просто *делаются* людьми, но совместно создаются их участниками и акторами на основе коллективно разделяемого знания в рамках культурной традиции. Ведь любое индивидуальное и даже самое эгоистическое действие зависит от социально опосредованного знания, что предполагает существование соответствующей *мы-группы* лиц, составляющих «нравственное сообщество».¹⁰⁰ Поэтому построение социального порядка путем героических усилий отдельных «дискретных» индивидов *à la* Робинзон Крузо теоретически абсурдно и практически невозможно. На своем специфическом языке Гегель формулирует данную структурную зависимость индивидуальной интенциональности от коллективных практических форм как развитие противоречия, «содержащегося в необходимости конечного», как переход в наличном бытии необходимости в случайность и наоборот. Поэтому действовать, говорит он, «и означает с этой стороны отдать себя во власть этого закона».¹⁰¹ Говоря о социальных результатах индивидуальных действий, Гегель показывает всю наивность подобного рода исторической телеологии: «Какие последствия случайны и какие необходимы, остается неопределенным из-за того, что внутренняя необходимость выступает в конечном как внешняя необходимость, как отношение друг к другу в наличном бытии единичных вещей, которые в качестве самостоятельных встречаются внешним образом и безразличны друг к другу. <...> Последствия как собственное имманентное формирование поступка открывают лишь его природу и суть не что иное, как он сам; поэтому поступок не может отречься от них...».¹⁰²

Тезис Гегеля можно сформулировать следующим образом: историческое объяснение культурного развития обладает особой формой, не имеющей ничего общего ни с природной каузальностью, ни с *я-интенциональностью*, поскольку «существуют необходимые последствия, которые связаны с каждым поступком, даже если я совершаю нечто единичное, непосредственное, и которые суть тем самым содержащееся в нем всеобщее».¹⁰³ Позже социологи назовут это латентной

⁹⁸ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. С. 75.

⁹⁹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 163.

¹⁰⁰ В этой связи П. Штекелер-Вайтхофер верно подметил, что члены любого подобного сообщества должны быть «моральными» по крайней мере в той степени, чтобы соблюдать нормы, запрещающие лгать, поскольку иначе невозможно никакое надежное знание.

¹⁰¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 163.

¹⁰² Там же. С. 162.

¹⁰³ Там же. С. 163.

функцией или функциональностью, лишь переформулировав постулат о том, что люди, руководствуясь своими всецело эгоцентричными интересами, на самом деле, пусть и невольно, служат «высшему», т.е. гораздо более общим, основополагающим и долговременным историческим целям. В «Иенской реальной философии» Гегель прямо ссылается на Смита, подтверждая его фундаментальное открытие примером универсального характера богатства: «Каждая отдельная единица, будучи внешней по отношению к этому моменту, убеждена, что действует исходя из своего эгоистического интереса <...>, но если рассмотреть этот момент извне, он предстает таким, что польза каждого служит пользе всех, и в своем труде каждый трудится равным образом для всех, как и для себя и как все для него».¹⁰⁴

Это имеет для Гегеля прямое отношение к пониманию природы государства и общества современного типа: в существующем «лишь в современном мире» гражданском обществе,¹⁰⁵ «каждый для себя цель, все остальное для него ничто. Однако без соотношения с другими он не может достигнуть своей цели во всем их объеме: эти другие суть поэтому средства для цели особенного. Но особенная цель посредством соотношения с другими придает себе форму всеобщего и удовлетворяет себя, удовлетворяя вместе с тем устремления других к благу»¹⁰⁶. Трудно не заметить в этом месте § 182 раздела «Гражданское общество» знакомые мотивы парадокса непреднамеренных последствий, разработанные еще британской политэкономией и теорией институтов. В целом гегелевская формулировка эффекта «невидимой руки», превратившаяся в ходе его мыслительной работы по прояснению базовых понятий человеческого общежития в «хитрость разума», может быть понята как философский перевод разработок, сделанных по линии Мандевиль — Фергюсон — Смит: «Особенность, ограниченная всеобщностью, есть единственная мера, при помощи которой каждая всеобщность способствует своему благу».¹⁰⁷ То есть здесь налицо определенная преемственность в основных мотивах и риторических фигурах. По словам Пьера Розанваллона, «сила гегелевской мысли связана с тем, что она есть одновременно плод восхищения английской политэкономии и результат сопротивления этому восхищению».¹⁰⁸

¹⁰⁴ Гегель Г.В.Ф. Йенская реальная философия // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 2. М., Мысль, 1972. С.232–234.

¹⁰⁵ П. Розанваллон в своем исследовании подчеркивает то, что столь часто используемый Гегелем термин *bürgerliche Gesellschaft* он позаимствовал у шотландцев, поскольку это есть не что иное, как калька с *civil society* британской традиции. Правда французский исследователь затрудняется точно назвать источник: либо у Фергюсона, либо у Стюарта. См.: Розанваллон П. Утопический капитализм. С. 176.

¹⁰⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 228.

¹⁰⁷ Там же.

¹⁰⁸ Розанваллон П. Утопический капитализм. С. 179.

Гегелевская попытка концептуализации осуществляемой современностью универсализации человека выявила базовую амбивалентность новой институциональной среды, в которой мыслят, говорят и действуют люди эпохи Модерна. Для Гегеля гражданское общество, т.е. свободный (рыночный) обмен в рамках разделения труда, с одной стороны, впервые конституирует пространство самореализации личности, а с другой — тут же неизбежно разрушает его своими «побочными последствиями»: политическая эмансипация с ее индивидуальной свободой и социальной мобильностью «не-интенциональным образом» приводит к институционализации отчуждения. Предложенное им решение проблемы политической антропологии Современности через признание всех и каждого всеми и каждым в рамках государства как нравственной тотальности, — чаще всего ложно понятое как «этатистское»,¹⁰⁹ — основано на признании конститутивного характера не-интенциональных результатов социальной и экономической деятельности индивидов. В его версии подобное стремление признать Современность целиком означает преодоление ложной оппозиции между государством и обществом, основанной на оптическом обмане редукции мира человеческих отношений к сфере накопления богатства. Гегелевская реабилитация политического в ходе преодоления либерального горизонта представлений об обществе как о рынке не означает «державного» преодоления гражданского общества, поскольку он понимает государство как реализацию уже наличествующего и действующего разума в Истории. По меткому выражению П. Розанваллона, в социологической утопии Гегеля реализуется «то, что рынок обещает, но не исполняет».¹¹⁰

Вместо послесловия

«Хотели, как лучше, а получилось — как всегда»

В.С. Черномырдин

В последующей истории проблемы можно заметить значительную эволюцию, особенно в оценке роли этих последствий в социальной стабилизации. Так, по мнению Зигмунта Баумана, в дальнейшем «внимание философов обратилось к повсеместному конфликту между мораль-

¹⁰⁹ В этом смысле трудно найти пример более несправедливой критики Гегеля, впрочем, вполне обусловленной «спецификой» его способа артикуляцией своих идей, нежели раздраженное недоумение-приговор Карла Маркса: «Переход особого интереса на ступень всеобщего не совершается сознательно посредством государственного закона, а совершается против сознания, как опосредованный случай, но ведь Гегель хочет видеть везде в государстве реализацию свободной воли!». См.: Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Изд-во полит. литературы, 1955. Т. I. С. 283.

¹¹⁰ Розанваллон П. Утопический капитализм. С. 187.

ной свободой и социальными требованиями». ¹¹¹ В результате этого смещения фокуса практические последствия столкновения воли артикулировались как «овеществленная, безразличная, подобная природе прочность и упругость социальной реальности», которая существует независимо от наших желаний. Т.е. вслед за первоначальной оптимистической наивностью пришло интеллектуальное «отчаяние, наступившее после краха этого оптимизма». ¹¹² Возникшие к концу 19 века теории деятельности и действия попытались связать человеческую свободу выбора, которая вовсе не означала свободу достижения задуманного результата, с неокончательным и потому управляемым характером самой внешней детерминации. Лучше всего различия в понимании статуса не-интенциональных результатов действия прослеживаются при сравнении более ранних концепций с понятийным рядом «последствия» — «риски» — «угрозы», активно используемым в теории рефлексивной модернизации Ульриха Бека. Согласно этому автору центральным здесь является вопрос соотношения явного и неявного знания. ¹¹³ В современной формулировке проблемы не-интенциональных последствий артикулируются сами фундаментальные условия современного индивидуализма, этого *conditio humana* наших дней: «плюрализм, гетерогенность, раскоординированность социальных сил, которая создает как необходимость, так и возможность индивидуального выбора, субъективной мотивации и персональной ответственности». ¹¹⁴ Т.е. изменения коснулись как теоретико-стратегической, так и нормативной оценки «побочных последствий»: несколько упрощая, можно сказать, что большинство классических концепций исходили из общественной функциональности побочных эффектов социального действия и подчеркивали тем самым их *порядко-образующую* роль (в качестве основы социального). Позднейшие теории, напротив, подчеркивали заключенный в них потенциал *угрозы социальному порядку*. ¹¹⁵

Нетрудно заметить, насколько подобные идеи интуитивно представляются гораздо более адекватными русскому историческому опыту, нежели оптимизм классиков *ev*-функционального подхода к проблеме непреднамеренных социальных эффектов, возникающих, говоря по словам Ивана Грозного, «по многоятежному человеческому хотению, но отнюдь не по Божьему изволению». Ведь историю России можно представить в виде прерывистой последовательности попыток модернизации, т.е. попыток привести страну и людей к Современности, по

¹¹¹ Бауман З. Свобода. М., 2006. С. 58.

¹¹² Там же.

¹¹³ Ulrich Beck, Knowledge or unawareness? Two perspectives on 'reflexive modernization' // World Risk Society, Cambridge 1999; ders., Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a. M.: 1986. (Рус. перевод: Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000.)

¹¹⁴ Бауман З. Свобода. М., 2006. С. 58.

¹¹⁵ Boris Holzer, "Gute Folgen, schlechte Folgen". S. 2.

крайней мере, начиная с петровских реформ и заканчивая ельцинскими. Одним словом, какая-то странная череда огромных человеческих усилий (как лидеров, так и самого народа), предпринятых, как водится, с самыми благородными намерениями, правда, осуществляемых не всегда достойными средствами. Но тем не менее эти попытки модернизировать страну всегда заканчивались одним неизменным результатом: полным провалом или профанацией всего начинания. Кто-то даже цинично заметил, что из всех реформаторских начинаний того же Петра единственное нововведение, что нашло отклик в душах русских людей и по сей день выполняется не только в соответствии с буквой, но и с духом царского указа — это празднование Нового года...

Печальная судьба *всех* попыток реформировать Россию по «злостному хотению разуму», цитируя того же Грозного, вызывает странное ощущение происходящего в нашей стране на протяжении веков — то, что известно под красивым французским названием *déjà vu*, что в буквальном переводе всего-навсего означает «уже виденное». И действительно где-то мы уже видели такие не-интенциональные результаты, как провал замысла, извращение идеи, крах проекта. Осталось установить или просто вспомнить — где именно. Ведь еще Платон учил, что знание есть припоминание.

Как бы то ни было, пристальное изучение подобных не-интенциональных последствий интенциональных действий и процессов, их *ев-*функциональности и, что не менее важно, их социальной дисфункциональности (как на уровне феноменологического описания, так и структурного объяснения) может представлять собой определенный интеллектуальный капитал, который нельзя недооценивать тем, кто все еще всерьез надеется на возможность *другого* будущего России.