

Глава I

ИНДИВИДУАЛИЗМ: ИСТИННЫЙ И ЛОЖНЫЙ*

Из восемнадцатого столетия и революции, как из общего источника, вышли два течения: первое вело людей к свободным институтам, тогда как второе направляло их к абсолютной власти.

Алексис де Токвиль

1

Проповедовать в наши дни какие бы то ни было четко сформулированные принципы общественного порядка — значит почти наверняка заработать ярлык оторванного от жизни доктринера. Стало считаться признаком беспристрастного ума, когда в социальных вопросах не придерживаются твердых принципов, но решают каждую проблему «как она есть сама по себе»; когда большей частью руководствуются целесообразностью и с готовностью идут на компромиссы между противоположными точками зрения. Однако у принципов есть способ утвердить себя, даже если они не признаются явно, а лишь подразумеваются отдельными решениями или присутствуют только в качестве смутных идей о том, что следует и чего не следует делать. Так и получилось, что под вывеской «ни индивидуализма, ни социализма» мы на деле быстро движемся от общества свободных индивидов к обществу полностью коллективистского толка.

* Двенадцатая финлеевская лекция, прочитанная в Университетском колледже, Дублин, 17 декабря 1945 г. Опубликована: Hodges, Figgis & Co., Ltd., Dublin, and B. N. Blackwell, Ltd., Oxford, 1946.

Я не только намереваюсь защитить определенный общий принцип социальной организации, но и постараюсь показать, что отвращение к общим принципам и предпочтение переходить от одного частного случая к другому являются собой плод движения, которое с «неизбежностью постепенности» ведет нас назад от общественного порядка, покоящегося на общем признании известных принципов, к системе, в которой порядок создается с помощью прямых приказов.

После опыта тридцати последних лет, похоже, уже не нужно доказывать, что без принципов мы начинаем просто плыть по течению. Прагматический подход, господствовавший в этот период, не только не усилил нашу власть над событиями, но фактически привел нас к такому положению вещей, которого никто не желал; и единственным результатом нашего пренебрежения принципами стало, по-видимому, то, что нами управляет логика событий, которую мы тщетно пытаемся игнорировать. Вопрос сейчас состоит не в том, нуждаемся ли мы в направляющих нас принципах, но скорее в том, существует ли еще хоть какой-то их набор, пригодный для общего употребления, которому мы могли бы при желании следовать. Где еще можно отыскать систему заповедей, способную дать нам ясное руководство в решении проблем нашего времени? Осталась ли где-нибудь последовательная философия, которая укажет нам не только моральные цели, но и верный способ их достижения?

Усилия, предпринимаемые церковью с целью выработки законченной общественной философии, и те абсолютно противоположные результаты, к которым приходят многие начинающие с одних и тех же христианских оснований, показывают, что религия сама по себе не дает нам ясного руководства в этих вопросах. Несмотря на то что упадок ее влияния, несомненно, является одной из главных причин нынешнего отсутствия у нас ясных интеллектуальных и нравственных ориентиров, возрождение религии не намного уменьшило бы потребность в пользующемся всеобщим признанием принципе общественного порядка. Мы все равно нуждались бы в политической философии, которая

шла бы дальше фундаментальных, но общих предписаний, предоставляемых религией и нравственностью.

Название, выбранное для этой главы, говорит о том, что такая философия, как мне кажется, все же существует. Речь идет о наборе принципов, внутренне присущих основной части западной, или христианской, политической традиции, которые, однако, не могут быть однозначно описаны каким-либо легко узнаваемым термином. Необходимо, таким образом, заново изложить все эти принципы, прежде чем мы сможем решить, в состоянии ли они еще служить нам в качестве практического руководства.

Трудность, с которой мы сталкиваемся, состоит не просто в том, что существующие политические термины отличаются заведомой двусмысленностью, и даже не в том, что для разных групп одно и то же понятие зачастую обладает почти противоположным смыслом. Гораздо более значим тот факт, что нередко употребление одного и того же слова создает впечатление общности людей, в действительности верящих в несовместимые или враждебные друг другу идеалы. В наши дни такие термины, как «либерализм» и «демократия», «капитализм» и «социализм», не символизируют больше никаких связанных систем идей. Они стали обозначать конгломераты совершенно разнородных принципов и фактов, которые исторический случай связал с этими словами, но которые имеют между собой мало общего помимо того, что их защищали в разное время одни и те же люди или вообще что они просто проповедовались под одинаковым названием.

Никакой другой термин не пострадал в этом отношении больше, чем «индивидуализм». Он не только был окарикатурен своими оппонентами до неузнаваемости — а нам всегда следует помнить, что большинству наших современников вышедшие сегодня из моды политические концепции известны только в изображении, созданном их противниками, — но и использовался для обозначения нескольких отдельных взглядов на общество, которые имели между собой так же мало общего, как и со взглядами, традиционно считавшимися их противоположностью. Действительно, когда

при подготовке этой работы я просмотрел несколько стандартных определений «индивидуализма», то почти пожалел о том, что вообще связал идеалы, в которые верю, с термином, которым так злоупотребляли и который так неверно понимали. Но что бы еще ни обозначалось термином «индивидуализм» помимо этих идеалов, есть две веские причины для закрепления его за теми воззрениями, что я намерен отстаивать: во-первых, эти воззрения всегда были известны под таким названием, пусть временами оно приобретало к тому же и какие-то иные значения; во-вторых, оно примечательно тем, что именно с целью выразить идею, противоположную индивидуализму, было придумано слово «социализм»¹. Именно систему, альтернативную социализму, я и предполагаю рассмотреть.

2

Прежде чем объяснить, что я понимаю под истинным индивидуализмом, полезно указать на интеллектуальную традицию, к которой он принадлежит. Развитие современного индивидуализма, который я попытаюсь защитить, началось с Джона Локка и в особенности с Бернарда Мандевиля и Дэвида Юма. В полную же силу он впервые заявил о себе в работах Джозайи Такера, Адама Фергюсона, Адама Смита и их великого современника Эдмунда Бёрка — человека, которого Смит охарактеризовал как единственного из всех известных ему людей, чьи мысли по экономическим предметам полностью совпали с его собственными, хотя ранее они

¹ По происхождению оба термина — «индивидуализм» и «социализм» — являются изобретением сен-симонистов, основоположников современного социализма. Сначала они ввели термин «индивидуализм» для обозначения конкурентного общества, против которого выступали, а затем придумали слово «социализм» для обозначения централизованно планируемого общества, в котором вся деятельность управляется по тому же принципу, что и на отдельной фабрике. О происхождении этих терминов см. мою статью «Контрреволюция науки»: *Economica*. VIII (new ser., 1941). P. 146. [Рус. изд.: *Хайек Ф. А. Контрреволюция науки*. М.: ОГИ, 2003. С. 137—252.]

никогда не общались². Я считаю, что в XIX веке наиболее полно истинный индивидуализм представлен в работах двух величайших историков и политических философов того времени — Алексиса де Токвиля и лорда Актона. Мне представляется, что эти два человека успешнее любых других известных мне авторов развили все лучшее из политической философии шотландских философов, Бёрка и английских вигов, тогда как экономисты классической школы XIX века или, по крайней мере, примыкающие к ней последователи Бентама и философы-радикалы все более подпадали под влияние индивидуализма другого рода, имевшего иные истоки.

Это второе и совершенно отличное от первого направление мысли, также известное как индивидуализм, представлено в основном французскими и другими континентальными авторами, что обусловлено, как мне представляется, той доминирующей ролью, какую играет в нем картезианский рационализм. Выдающимися представителями этой традиции являются энциклопедисты, Руссо и физиократы. По причинам, которые мы вскоре изложим, этот рационалистический индивидуализм всегда имел тенденцию перерождаться в противоположность индивидуализма — в социализм или коллективизм. Именно потому, что индивидуализм первого типа внутренне последователен, я утверждаю за ним название истинного индивидуализма, тогда как вторую его разновидность следует, вероятно, считать таким же значимым источником современного социализма, как и собственно коллективистские теории³.

² *Bisset R. Life of Edmund Burke* (2d ed., 1800), II, 429. Ср. также: *Dunn W. C. Adam Smith and Edmund Burke: Complimentary Contemporaries* // *Southern Economic Journal* (University of North Carolina). Vol. VII. No. 3 (January, 1941).

³ Карл Менгер, который в новейшие времена одним из первых сознательно возрождал методологический индивидуализм Адама Смита и его школы, был, вероятно, также первым, кто указал на связь между «проектной» теорией общественных институтов и социализмом. См.: *Menger C. Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften* (1883), особенно книгу VI, гл. 2, где он пишет о «прагматизме, который, вопреки намерению его представителей, неминуемо ведет к социализму». (Рус. пер.: *Менгер К.*

Мне трудно дать лучший образчик господствующей путаницы относительно смысла индивидуализма, нежели тот, что человека, которого я считаю одним из величайших представителей истинного индивидуализма, Эдмунда Бёрка, обычно (и справедливо) представляют главным оппонентом так называемого «индивидуализма» Руссо, чьи теории, опасался Бёрк, быстро разложат человеческое сообщество «на пыль и прах индивидуального бытия»⁴; а также то, что сам термин «индивидуализм» проник в английский язык через перевод одной из работ другого великого представителя истинного индивидуализма, Токвиля, использующего этот термин в своей работе «Демократия в Америке» для обозначения позиции, которую он считает предосудительной и отвергает⁵. Несомненно все же, что как Бёрк, так и Токвиль

Исследования о методах социальных наук и политической экономики в особенности // Менгер К. Избранные сочинения. М.: Территория будущего, 2005. С. 433.).

Знаменательно, что уже физиократы перешли от рационалистического индивидуализма, с которого они начинали, не только близко к социализму (полно раскрытому в работе их современника Морелли «Кодекс природы» [1755]), но к проповедованию худшего вида деспотизма. «Государство делает с людьми все что захочет», — писал Бодо.

- ⁴ *Burke E. Reflections on the Revolution in France (1790)*, в *Burke E. Works (World's Classics ed.)*, VI, 105: «Таким образом, само человеческое сообщество всего через пару поколений искрошилось бы в пыль и прах индивидуального бытия и в конце концов рассеялось бы по всем четырем сторонам света». (Рус. пер.: Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. М.: Рудомино, 1993.) То, что Бёрк (как указывает А. М. Осборн в своей книге «Руссо и Бёрк» [Oxford, 1940], p. 23), сначала нападавший на Руссо за его крайний «индивидуализм», позднее напал на него за крайний коллективизм, не есть непоследовательность, а всего лишь результат того, что проповедь рационалистического индивидуализма и Руссо и всеми остальными неизбежно вела к коллективизму.
- ⁵ *Tocqueville A. de. Democracy in America*, trans. Henry Reeve. London, 1864. Vol. II. Bk. II. Ch. 2, где Токвиль определяет индивидуализм как «взвешенное и спокойное чувство, побуждающее гражданина изолировать себя от массы себе подобных и замыкаться в узком семейном и дружеском кругу. Создав для себя таким образом маленькое общество, человек перестает тревожиться обо всем об-

в самом главном стоят близко к Адаму Смиту, а уж ему-то никто не откажет в звании индивидуалиста; верно и то, что «индивидуализм», которому они противостоят, есть нечто совершенно отличное от индивидуализма Адама Смита.

3

Каковы же в таком случае характерные особенности истинного индивидуализма? В первую очередь это теория общества, попытка понять силы, определяющие общественную жизнь человека, и только во вторую — ряд политических максим, выведенных из подобного представления об обществе. Этого достаточно, чтобы опровергнуть наиболее нелепое из распространенных недоразумений — убеждение, что индивидуализм постулирует существование обособленных и самодостаточных индивидов (или основывает на этом предположении свои аргументы) вместо того, чтобы начинать с людей, чья природа и характер целиком обусловлены их бытием в обществе⁶. Если бы это было так, тогда он действительно не мог бы ничего добавить к нашему пониманию общества. Но основное утверждение индивидуализма

естве в целом» (Рус. пер.: *Токвиль А. де. Демократия в Америке.* М.: Прогресс, 1992. С. 373). В примечании к этому тексту переводчик приносит свои извинения за введение французского термина «индивидуализм» в английский язык и поясняет, что, насколько ему известно, «никакое английское слово не может быть точным эквивалентом данного выражения». Как указал Альбер Шац в упоминающейся ниже книге, использование Токвилем устоявшегося французского термина в таком особом смысле является полностью произвольным и ведет к серьезной путанице с устоявшимся значением.

⁶ В своем превосходном обзоре истории индивидуалистических теорий Альбер Шац делает верный вывод о том, что «...прежде всего мы с очевидностью понимаем, чем индивидуализм не является — как раз тем, чем его обыкновенно считают: системой обособленного существования и апологией эгоизма...» (*Schatz A. L'Individualisme économique et social* [Paris, 1907]. P. 558). Эта книга, которой я чрезвычайно обязан, заслуживает быть гораздо более известной как вклад не только в предмет, обозначенный в ее заглавии, но и вообще в историю экономической теории.

совершенно иное. Оно состоит в том, что нет другого пути к объяснению социальных феноменов, кроме как через наше понимание индивидуальных действий, обращенных на других людей и исходящих из их ожидаемого поведения⁷. Этот аргумент нацелен прежде всего против собственно коллективистских теорий общества, которые претендуют на способность непосредственно постигать социальные целостности (вроде общества и т.п.) как сущности *sui generis**, обладающие бытием независимо от составляющих их индивидов. Следующий шаг в индивидуалистическом анализе общества направлен против рационалистического псевдоиндивидуализма, который также на практике ведет к коллективизму. Он утверждает, что, прослеживая совокупные результаты индивидуальных действий, мы обнаруживаем, что многие институты, составляющие фундамент человеческих свершений, возникли и функционируют без какого бы то ни было замыслившего их и управляющего ими разума; что, по выражению Адама Фергюсона, «нации наталкиваются на учреждения, которые являются по сути результатом человеческих действий, но не результатом человеческого замысла»⁸;

⁷ В этом отношении, как правильно разъяснил Карл Прибрам, индивидуализм есть необходимый результат философского номинализма, тогда как коллективистские теории уходят корнями в традицию «реализма» (или, как недавно более точно назвал ее К. П. Поппер, «эссенциализма») (*Pribram K. Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie [Leipzig, 1912]*). Однако этот «номиналистский» подход присущ только истинному индивидуализму, тогда как ложный индивидуализм Руссо и физиократов, в соответствии с его картезианским происхождением, является последовательным «реализмом», или «эссенциализмом».

* Особого рода (*lat.*).

⁸ *Ferguson A. An Essay on History of Civil Society (1st ed., 1767). P. 187.* Ср. также: «Формы общества ведут свое происхождение от неясного и отдаленного начала; они возникают — задолго до рождения философии — из инстинктов, а не из размышлений человека... Мы приписываем предварительному замыслу то, что стало известным только из опыта, то, что никакая человеческая мудрость не могла предвидеть, и то, чего никакой авторитет — без согласия с настроениями и нравами своего времени — не мог бы дать возможность индивиду исполнить» (*Ibid. P. 187, 188*).

Небезынтересно сравнить эти места с похожими высказываниями, в которых современники Фергюсона выражали ту же основную идею британских экономистов XVIII в.:

Tucker, Josiah. Elements of Commerce (1756), перепечатано в: *Tucker, Josiah. A Selection from His Economic and Political Writings,* ed. R. L. Schuyler (New York, 1931). P. 31, 92: «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... Действительная цель настоящей главы, собственно, и состоит в том, чтобы показать, как универсальный движитель человеческой природы, себялюбие, может в рассматриваемом случае (как и во всех прочих) получить такую направленность, что будет служить общественным интересам благодаря тем усилиям, которые оно станет возбуждать при преследовании своего собственного интереса».

Smith, Adam. Wealth of Nations (1776), ed. Cannan, I, 421: «...направляя эту промышленность таким образом, чтобы ее продукт обладал максимальной ценностью, он преследует лишь собственную выгоду, причем 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. Преследуя свои собственные интересы, он часто более действенным образом служит интересам общества, чем тогда, когда сознательно стремится делать это». (Рус. пер.: *Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Соцэкгиз, 1962. С. 332.*) Ср. также: *Smith A. The Theory of Moral Sentiments (1795). Part IV (9th ed., 1801). Ch. I. P. 386.* (Рус. пер.: *Смит А. Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997.*)

Burke E. Thoughts and Details on Scarcity (1795) // Burke E. Works (World's Classics edn). VI, 9: «Милостивый и мудрый распорядитель всех вещей, который понуждает людей, хотя бы они того или нет, связывать при преследовании собственных эгоистических интересов общее благо со своим индивидуальным успехом».

После того как эти утверждения являлись предметом презрения и насмешек со стороны большинства авторов в течение последних ста лет (К. Э. Рэйвен не так давно называл цитируемое последнее утверждение Бёрка «вредной сентенцией», см.: *Raven C. E. Christian Socialism [1920]. P. 34*), интересно наблюдать, как один из ведущих теоретиков современного социализма усваивает выводы Адама Смита. Согласно А. П. Лернеру (*Lerner A. The Economics of Control. New York, 1944. P. 67*), первостепенная полезность ценового механизма для общества заключается в том,

а также, что спонтанное сотрудничество свободных людей часто создает вещи более великие, чем их индивидуальные умы смогут когда-либо постичь в полной мере. Это великая тема Джозайи Такера и Адама Смита, Адама Фергюсона и Эдмунда Бёрка, великое открытие классической политической экономии, ставшее основой нашего понимания не только экономической жизни, но и большинства подлинно социальных явлений.

Различие между этим взглядом, согласно которому большая часть порядка, обнаруживаемого нами в людских делах, есть непредвиденный результат индивидуальных действий, и другим, который возводит весь существующий порядок к преднамеренному замыслу, составляет первый глубокий контраст между истинным индивидуализмом британских мыслителей XVIII в. и так называемым индивидуализмом картезианской школы⁹. Но это только один аспект еще более широкого различия между взглядом, вообще оценивающим довольно низко роль разума в людских делах и утверждающим, что человек достиг всего несмотря на то, что он лишь отчасти руководим разумом, к тому же крайне ограниченным и несовершенным, и взглядом, согласно которому все люди всегда в полной и равной мере обладают

что «если он правильно используется, то побуждает каждого члена общества делать в погоне за собственной выгодой то, что соответствует всеобщему общественному интересу. В своей основе это великое открытие Адама Смита и физиократов».

⁹ Ср.: *Schatz A. L'Individualisme économique et social* [Paris, 1907]. P. 41—42, 81, 378, 568—569, особенно место, цитировавшееся им (p. 41, n. 1) из статьи Альбера Сореля (*Sorel A. Comment j'ai lu la „Reforme sociale“ // Réforme sociale. November 1, 1906. P. 614*): «Каким бы ни было в то время мое почтение, к тому же в значительной мере внушенное и опосредованное, к „Рассуждению о методе“, я уже знал, что из этого прославленного рассуждения проистекло столько же общественного безрассудства и метафизических нелепиц, абстракций и утопий, сколько и положительных установлений, что, ведя к Конту, оно привело также к Руссо». О влиянии Декарта на Руссо см. также: *Janet P. Histoire de la science politique* (3d ed., 1887). P. 423; *Bouillier F. Histoire de la philosophie cartésienne* (3d ed., 1868). P. 643; *Michel H. L'Idée de l'état* (3d ed., 1898). P. 68.

Разумом с большой буквы и все, чего достигает человек, есть прямой результат работы индивидуального разума и соответственно подчинено его контролю. Можно даже сказать, что первый взгляд — это продукт острого осознания ограниченности индивидуального ума и вызванного этим чувства смирения перед безличными и анонимными общественными процессами, посредством которых индивиды создают вещи более великие, чем доступно их пониманию, тогда как второй — это продукт неумеренной веры в силы индивидуального разума и вытекающего отсюда презрения ко всему, что не было им сознательно спроектировано и не вполне для него постижимо.

Антирационалистический подход, в соответствии с которым человек не высокорациональное и непогрешимое, а достаточно иррациональное и подверженное заблуждениям существо, индивидуальные ошибки которого корректируются только в ходе общественного процесса и которое стремится создать самое лучшее из очень несовершенного материала, представляет собой, вероятно, наиболее характерную черту английского индивидуализма. Мне кажется, что его преобладание в английской мысли обусловлено глубоким влиянием Бернарда Мандевиля, впервые ясно сформулировавшего эту центральную идею¹⁰.

¹⁰ Ключевое значение Мандевиля в истории экономической теории, долго не принимавшееся во внимание и оцененное по достоинству лишь несколькими авторами (в частности Эдвином Кэннаном и Альбером Шацем), теперь начинает признаваться в основном благодаря великолепному изданию «Басни о пчелах», которым мы обязаны покойному Ф. Б. Кэйе. Хотя главнейшие идеи Мандевиля уже обозначены в первом издании «Басни» 1705 г., решающая разработка, и в особенности полно выраженный взгляд на происхождение разделения труда, денег и языка, встречается только во II ее части, увидевшей свет в 1723 году (см.: *Mandeville, Bernard. The Fable of the Bees*, ed. F. V. Kaye [Oxford, 1924]. Pt II. P. 142, 287—88, 349—350). (Рус. пер. первой части: *Мандевилль Б. Басня о пчелах*. М.: Мысль, 1974.) Здесь есть место только для того, чтобы процитировать решающий пассаж из его обзора развития разделения труда, где он замечает, что «...мы часто приписываем превосходству человеческого гения и глубине его пронизательности то, что в действительности обязано долготу времени и

Чтобы полнее показать противоположность картезианского, или рационалистического, «индивидуализма» такому подходу, я приведу знаменитый пассаж из части II «Рассуждения о методе» Декарта. Он доказывает, что «часто творение, составленное из многих частей и сделанное руками многих мастеров, не столь совершенно, как творение, над которым трудился один человек». Далее он переходит к мысли (что примечательно — после того, как приводит пример с инженером, по плану которого возводится город) о том, что «народы, бывшие в полудиком состоянии и лишь постепенно цивилизовавшиеся и учреждавшие свои законы только по мере того, как бедствия от совершаемых преступлений и возникавшие жалобы принуждали их к этому, не могут иметь такие же хорошие гражданские порядки, как те, которые соблюдают установления какого-нибудь мудрого законодателя с самого начала своего объединения». И, доводя свою мысль до конца, Декарт добавляет, что, по его мнению, «Спарта была некогда в столь цветущем состоянии не оттого, что законы ее были хороши каждый в отдельности... но потому, что все они, будучи составлены одним человеком, направлялись к одной цели»¹¹.

Было бы интересно проследить дальнейшее развитие такого рода индивидуализма, связанного с идеей общественного договора и «проектными» теориями («design» theories)

опыту многих поколений, очень мало отличавшихся друг от друга по природным способностям и благоразумию» (Ibid. P. 142).

Стало уже привычным характеризовать Джамбаттиста Вико и его лозунг (обычно неверно цитируемый) — *homo non intelligendo fit omnia* — все творится человеком не разумеющим (Opere, ed., Ferrari [2d ed., Milan, 1854], V, 183), как начало антирационалистической теории общественных явлений, однако представляется, что Мандевиль не только опередил, но и превзошел его.

Вероятно, заслуживает упоминания и то, что не только Мандевиль, но и Адам Смит занимает почетное место в разработке теории языка, которая в столь многих отношениях поднимает проблемы, сходные по своей природе с теми, что ставят другие общественные науки.

¹¹ *Descartes R. A Discourse on Method* (Everyman's ed.). P. 10—11. (Рус. пер.: *Декарт Р.* Сочинения. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 256—257.)

общественных институтов от Декарта через Руссо и французскую Революцию, до специфически инженерного подхода к социальным проблемам, существующего в наши дни¹². Подобный очерк обнаружил бы, как картезианский рационализм постоянно оказывался серьезным препятствием на пути понимания исторических явлений и что он в значительной степени ответствен за веру в неумолимые законы исторического развития и за современный фатализм, который от нее произошел¹³.

Однако нам здесь важно только то, что данный взгляд, хотя и известный как «индивидуализм», являет собой полную противоположность истинному индивидуализму в двух решающих пунктах. В то время как в отношении псевдоиндивидуализма совершенно справедливо, что «представление о спонтанных социальных образованиях было логически невозможно для всех философов, бравших за отправной пункт отдельного человека и считавших, что он создает общества путем объединения своей частной воли с другой через формальный договор»¹⁴, истинный индивидуализм есть единственная теория, имеющая право утверждать, что делает формирование спонтанных социальных образований понятным. Тогда как «проектные» теории неизбежно ведут к заключению, что общественные процессы можно заставить служить

¹² О специфическом подходе к экономическим явлениям, свойственном инженерному сознанию, см. мою работу: *Hayek F. A. Scientism and the Study of Society // Economica. Vols IX—XI (new ser., 1942—1944), особ. XI, 34 ff.* [Рус. изд.: *Хайек Ф. А. Сциентизм и изучение общества // Хайек Ф. А. Контрреволюция науки. М.: ОГИ, 2003.*]

¹³ Со времени первой публикации этой лекции я познакомился с поучительной статьей Джерома Розенталя (*Rosenthal J. Attitudes of Some Modern Rationalists to History // Journal of the History of Ideas. Vol. IV. No. 4 [October, 1943], P. 429—456*), в которой довольно подробно описывается антиисторическая позиция Декарта и особенно его ученика Мальбранша и приводятся интересные примеры презрения, выразившегося Декартом в его «Разыскании истины посредством естественного света», к изучению истории, языка, географии и особенно классической литературы.

¹⁴ *Bonar J. Philosophy and Political Economy (1893). P. 85.*

людским целям, только если они поставлены под контроль индивидуального человеческого разума и тем самым прямоком ведут к социализму, истинный индивидуализм, напротив, полагает, что если предоставить людям свободу, они зачастую достигнут большего, чем мог бы спроектировать или предвидеть индивидуальный человеческий ум.

Эта противоположность между истинным, антирационалистическим, и ложным, рационалистическим, индивидуализмом пронизывает всю общественную мысль. Но поскольку обе теории приобрели известность под одним и тем же именем и частично потому, что на экономистов классической школы XIX в., в особенности на Джона Стюарта Милля и Герберта Спенсера, французская традиция повлияла почти так же сильно, как английская, всевозможные концепции и предположения, совершенно чуждые истинному индивидуализму, стали восприниматься как неотъемлемые части этого учения.

Вероятно, лучшим примером неверных представлений об индивидуализме Адама Смита и его единомышленников служит ходячая вера в то, что они выдумали пугало «экономического человека» и что их выводы подрываются их же предположением о строго рациональном поведении и вообще ложной рационалистической психологией. Конечно же, они были крайне далеки от предположений подобного рода. Будет куда правильнее сказать, что с их точки зрения человек по природе ленив и склонен к праздности, недальновиден и расточителен и что только силой обстоятельств его можно заставить вести себя экономно и осмотрительно, дабы приспособить его средства к его же целям. Но даже сказанное нами не точно передает чрезвычайно сложные и реалистические взгляды этих мыслителей на природу человека. Поскольку вошло в моду высмеивать Смита и его современников за их якобы ошибочную психологию, я готов, пожалуй, рискнуть и высказать мнение, что для любых практических задач мы все еще можем больше узнать о поведении человека из «Богатства народов», чем из большинства претенциозных современных трактатов по «социальной психологии».

Как бы там ни было, почти не вызывает сомнений, что Смита главным образом интересовало не столько то, чего человек мог бы время от времени достигать, когда он бывает на высоте, сколько то, чтобы у него было как можно меньше возможностей наносить вред, когда он оказывается несостоятелен. Вряд ли будет преувеличением утверждать, что основное достоинство индивидуализма, отстаивавшегося Смитом и его современниками, заключается в том, что это порядок, при котором дурные люди способны причинять наименьшее зло. Это социальная система, функционирование которой не требует, чтобы мы нашли добродетельных людей для управления ею или чтобы все люди стали лучше, чем они есть теперь, но которая использует людей во всем их разнообразии и сложности: иногда хорошими, иногда дурными, порой умными, но чаще глупыми. Их целью была система, предоставляющая свободу всем, а не только «добродетельным и мудрым», как того желали их французские современники¹⁵.

¹⁵ Бенн А. У. справедливо замечает: «У Кенэ следовать природе означало выяснять путем изучения окружающего нас мира и его законов, какое поведение наиболее способствует здоровью и счастью, а естественные права означали свободу следования установленному таким образом пути. Такая свобода принадлежит исключительно мудрым и добродетельным и может быть дарована только тем, кого опекающая власть в государстве соблаговолит признать таковыми. С другой стороны, у Адама Смита и его учеников природа означает всю совокупность импульсов и инстинктов, которые движут индивидуальными членами общества; они утверждают, что лучшие установления возникают благодаря свободной игре этих сил — при уверенности в том, что частичная неудача будет более чем компенсирована успехами в другом месте и что преследование каждым своего собственного интереса обернется наибольшим счастьем для всех» (*Benn A. W. History of English Rationalism in the Nineteenth Century*. 1906. Vol. I. P. 289).

Подробнее по этому вопросу см.: *Halévy E. The Growth of Philosophic Radicalism*. 1928. P. 266—270.

Противоположность между шотландскими философами XVIII в. и их французскими современниками выявляется также в недавней работе Глэдис Брайсон: *Bryson G. Man and Society: The Scottish Enquiry of the Eighteenth Century*. Princeton, 1945. P. 145. Она подчеркивает, что шотландские философы «все

Главной заботой великих индивидуалистов было действительно отыскать набор институтов, которые могли бы побуждать человека по его собственному выбору и на основании мотивов, направляющих его обычное поведение, вносить максимально возможный вклад в удовлетворение потребностей всех остальных; их открытием стало то, что система частной собственности обеспечивает такие побуждения в гораздо большей мере, чем это представляли до тех пор. Они не заявляли, однако, что эту систему невозможно далее улучшать и, еще менее, как утверждают те, кто ныне искажают их мысли, что, независимо от действующих институтов, существует «естественная гармония интересов». Они прекрасно сознавали конфликты индивидуальных интересов и подчеркивали настоятельную потребность в «правильно построенных институтах», когда «правила и принципы по согласованию соперничающих интересов и нахождению

хотели покончить с картезианским рационализмом с его упором на абстрактный интеллектуализм и врожденные идеи», и неоднократно отмечает «антииндивидуалистические» тенденции у Давида Юма (р. 106, 155) — используя слово «индивидуалистический» в том смысле, который мы здесь называем ложным, рационалистическим. Но иногда она впадает в распространенную ошибку, рассматривая их как «типичных представителей мысли того века» (р. 176). Еще существует чрезмерная склонность, главным образом в результате принятия немецкой концепции «Просвещения», считать взгляды всех философов XVIII в. сходными, тогда как во многих отношениях расхождения между английскими и французскими философами данного периода гораздо более серьезны, нежели сходство. Распространенная привычка смешивать воедино Адама Смита и Кенэ, вызванная прежней верой в то, что Смит был многим обязан физиократам, безусловно должна исчезнуть теперь, когда это убеждение было опровергнуто недавним открытием У. Р. Скотта (см.: *Scott W. R. Adam Smith as Student and Professor. Glasgow, 1937. P. 124*). Важно также, что побуждением к работе как для Юма, так и для Смита послужило, как сообщают, их неприятие Монтескье.

В работе Рудольфа Голдшайда (*Goldsheid R. Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft. Wien, 1905. S. 32—37*) можно найти заставляющий задуматься анализ различий между британскими и французскими социальными философами XVIII в., искаженный, однако, неприязнью автора к «экономическому либерализму» британцев.

компромиссов в том, что касается преимуществ»¹⁶, примирили бы конфликтующие интересы и исключали возможность предоставления какой-либо одной группе такой власти, которая позволила бы ей всегда ставить свои взгляды и интересы выше всех остальных.

4

В этих исходных психологических предпосылках есть один момент, который необходимо рассмотреть более полно. Поскольку убеждение, что индивидуализм одобряет и поощряет человеческий эгоизм, является одной из основных причин неприязни к нему со стороны столь многих людей и поскольку существующая здесь путаница вызвана реальными интеллектуальными затруднениями, мы должны тщательно исследовать смысл выдвигаемых им предположений. Безусловно, нельзя усомниться, что великие авторы XVIII в. преподносили, если воспользоваться их языком, в качестве «всеобщего движителя» именно «себялюбие» человека или даже его «свокорыстные интересы» и что в подобных выражениях они описывали прежде всего моральную позицию, которую считали широко распространенной. Эти термины, однако, не означали эгоизма в узком смысле, то есть озабоченности исключительно непосредственными нуждами своей собственной личности. «Я» (self), о котором, как предполагалось, только и заботятся люди, естественным образом распространялось на семью и друзей, так что для хода рассуждений этих авторов не имело бы никакого значения, если бы туда же оказалось включено что угодно, к чему люди реально питают интерес.

Гораздо более важным, чем эта моральная позиция, которую можно считать поддающейся пересмотру, является тот неоспоримый факт нашей умственной жизни, отменить который никому не под силу и который сам по себе представляет достаточное основание для выводов, сделанных

¹⁶ *Burke E. Thoughts and Details on Scarcity (1795) // Burke E. Works (World's Classics ed.). Vol. VI. P. 15.*

философами-индивидуалистами. Он заключается в конститутивной ограниченности знаний и интересов человека — в том, что человек не в состоянии знать больше крохотной частицы всего общества в целом и что, следовательно, мотивами для него могут становиться лишь ближайшие результаты его действий в той сфере, которая ему знакома. Когда речь идет о социальной организации, любые возможные расхождения в моральных установках людей оказываются гораздо менее значимы, чем тот факт, что человеческий ум может эффективно охватывать лишь явления того узкого круга, центром которого сам он является, и что, будь он полным эгоистом или совершенным альтруистом, те людские потребности, о которых он способен эффективно позаботиться, составляют крайне малую частицу нужд и потребностей всех членов общества. Стало быть, настоящий вопрос заключается не в том, руководствуется или должен ли руководствоваться человек эгоистическими побуждениями, но в том, можем ли мы позволить ему руководствоваться в своих действиях теми их непосредственными последствиями, которые он осознает и которые его волнуют, или же его следует заставить делать то, что представляется надлежащим кому-то еще, кто якобы обладает более полным пониманием значения этих действий для общества в целом.

К общепринятой христианской традиции, считающей, что человек должен иметь свободу следовать своей совести в вопросах нравственности, дабы его действия обладали каким-либо достоинством, экономисты добавили еще один аргумент: человек должен иметь свободу полностью использовать свои знания и мастерство, ему надо позволить руководствоваться своим интересом к определенным вещам, которые он знает и которые ему безразличны, дабы он настолько содействовал достижению общих целей общества, насколько это в его силах. Главная проблема для них — как превратить эти ограниченные интересы, фактически определяющие действия людей, в эффективные стимулы, побуждающие их добровольно вносить максимальный вклад в удовлетворение потребностей, находящихся вне поля их зрения. Экономисты поняли впервые, что уже возникший

рынок представлял собой действенный путь к тому, чтобы понудить человека принять участие в процессе, более сложном и широком, чем он в состоянии постичь, и что именно рынок направляет его к «цели, которая совсем и не входила в его намерения».

Было почти неизбежно, что авторы-классики при объяснении своей позиции начнут пользоваться языком, который непременно станут неверно понимать, и что таким образом они обретут репутацию людей, превозносящих эгоизм. Причина этого сразу же становится ясной, стоит нам попытаться передать правильный ход их мысли более простым языком. Если мы выразимся кратко, сказав, что люди руководствуются и им следует руководствоваться в своих действиях собственными интересами и желаниями, это немедленно будет неверно понято и переиначено в ложное утверждение, что они руководствуются и должны руководствоваться исключительно своими личными потребностями или эгоистическими интересами, тогда как мы имеем в виду, что им следует позволить стремиться к чему бы то ни было, что они находят желательным.

Еще одна вводящая в заблуждение фраза, используемая для того, чтобы подчеркнуть действительно важный момент, — это знаменитое предположение, что всякий человек лучше кого бы то ни было знает свои интересы. В подобной форме оно звучит неправдоподобно и не является необходимым для выводов индивидуалиста. Действительная их основа заключается в том, что никто не в состоянии знать, кто же знает это лучше всех, и единственный способ, каким можно это выяснить, — через социальный процесс, где каждому предоставлена возможность попытаться и удостоверить, на что он годен. Фундаментальная предпосылка здесь и во всех последующих рассуждениях — это безграничное разнообразие человеческих талантов и навыков и вытекающее отсюда неведение любого отдельного индивида относительно большей части того, что известно всем остальным членам общества вместе взятым. Или, если выразить эту фундаментальную мысль иначе, человеческий Разум с большой буквы не существует в единственном числе, как

данный или доступный какой-либо отдельной личности, что, по-видимому, предполагается рационалистическим подходом, но должен пониматься как межличностный процесс, когда вклад каждого проверяется и корректируется другими. Этот тезис не предполагает, что все люди равны по своим природным дарованиям и способностям, а означает только, что ни один человек не правомочен выносить окончательное суждение о способностях, которыми обладает другой человек, или выдавать разрешение на их применение.

Здесь, пожалуй, стоит заметить, что только потому, что все люди в действительности не являются одинаковыми, мы можем рассматривать их как равных. Если бы все люди были совершенно одинаковы в своих дарованиях и склонностях, нам надо было бы относиться к ним по-разному, чтобы достичь хоть какой-то формы социальной организации. К счастью, они неодинаковы, и только благодаря этому дифференциация функций не нуждается в том, чтобы ее устанавливало произвольное решение некоей организующей воли. При установлении формального равенства перед законами, применяемыми ко всем одинаково, мы можем позволить каждому индивиду самому занять подходящее ему место.

В этом, собственно, и состоит вся разница между равным отношением к людям и попытками сделать их равными. В то время как первое есть условие свободного общества, второе означает, по выражению Токвиля, «новую формулу рабства»¹⁷.

5

Осознание ограниченности индивидуального знания и тот факт, что никакой человек или небольшая группа людей не может обладать всей полнотой знаний кого-либо другого,

¹⁷ Эта фраза вновь и вновь используется Токвилем при характеристике последствий социализма. См., в частности: *Oeuvres complètes*, где он пишет: «Если бы, в конце концов, мне пришлось предложить общую формулу, передающую, чем мне представляется социализм в его целостности, я бы сказал, что это новая формула рабства».

приводит индивидуализм к его главному практическому заключению: он требует строгого ограничения всякой принудительной или исключительной власти. Его возражения, однако, направлены только против использования принуждения для создания организации или ассоциации, но не против ассоциации как таковой. Индивидуализм далек от того, чтобы противостоять добровольному ассоциированию; напротив, его доводы основываются на представлении, что многое из того, что, по распространенному мнению, может быть осуществлено только с помощью сознательного управления, можно гораздо лучше достичь путем добровольного и спонтанного сотрудничества индивидов. Таким образом, последовательный индивидуалист должен быть энтузиастом добровольного сотрудничества — во всяком случае, пока оно не вырождается в насилие над другими людьми и не приводит к присвоению исключительной власти.

Истинный индивидуализм — это, безусловно, не анархизм, являющий собой всего лишь еще один плод рационалистического псевдоиндивидуализма, которому истинный индивидуализм противостоит. Он не отрицает необходимости принудительной власти, но желает ограничить ее — ограничить теми сферами, где она нужна для предотвращения насилия со стороны других и для того, чтобы свести общую сумму насилия к минимуму. Надо признать, что, хотя все философы-индивидуалисты согласны, вероятно, с этой общей формулой, они не всегда достаточно содержательно высказываются по вопросу ее применения в конкретных случаях. Здесь не слишком-то помогает столь неверно понимаемый оборот, как «laissez faire», которым так много злоупотребляли, или еще более старая формула — «защита жизни, свободы и собственности». Фактически, поскольку оба этих выражения наводят на мысль, что мы можем оставить все как оно есть, они могут оказаться еще хуже, чем отсутствие ответа вообще; они, безусловно, не говорят нам, в каких сферах желательна и необходима деятельность правительства, а в каких нет. Тем не менее решение, может ли индивидуалистическая философия служить нам практическим руководством, должно в конечном счете зависеть от того, позволяет ли она нам

разграничить то, что относится к компетенции правительства, от того, что к ней не относится.

Мне представляется, что некоторые общие правила такого рода, обладающие самой широкой применимостью, прямо вытекают из основных принципов индивидуализма: если каждый человек должен использовать свои личные знания и мастерство для достижения интересующих его целей и если он, действуя таким образом, должен вносить максимально возможный вклад в удовлетворение потребностей, выходящих за пределы его кругозора, то явно необходимо, во-первых, чтобы он имел четко очерченную сферу своей ответственности и, во-вторых, чтобы относительная важность для него различных результатов, которых он может достигать, соответствовала относительной важности для других людей тех последствий его деятельности, которые ему неизвестны и носят более отдаленный характер.

Обратимся сначала к проблеме определения сферы индивидуальной ответственности и отложим на время вторую проблему. Если человек должен быть свободен, чтобы полностью использовать свои знания и мастерство, то разграничение сфер ответственности не должно принимать форму предписывания ему определенных целей, которых он должен стараться достичь. Это было бы скорее навязыванием специфических обязанностей, нежели определением границ сферы ответственности. Это также не должно принимать форму передачи ему специфических ресурсов, отобранных некоей властью, что почти в той же мере лишало бы его выбора, как и навязывание ему определенных задач. Если человеку надлежит применять свои собственные дарования, то сфера его ответственности должна определяться в результате его собственной деятельности и планирования. Решение данной проблемы, которое люди постепенно раскрыли и которое предвосхищает появление государственного правления (government) в современном смысле, состоит в признании неких формальных принципов — «постоянного закона, общего для каждого в этом обществе»¹⁸, то есть правил,

¹⁸ *Locke J. Two Treatises of Government. 1690. Bk II. Chap. 4, §22:*

которые прежде всего и позволяют человеку проводить различие между «моим» и «твоим» и с помощью которых он и его собратья могут устанавливать, что составляет его сферу ответственности, а что — чью-либо еще.

Фундаментальная противоположность между правлением посредством правил, основная цель которых состоит в информировании индивида, что есть сфера его ответственности, в пределах каковой ему надлежит отстраивать свою жизнь, и правлением посредством приказов оказалась в последние годы настолько затемнена, что ее необходимо рассмотреть более подробно. Этот вопрос затрагивает не что иное, как различие между свободой в рамках закона и использованием законодательного механизма, будь то демократический или нет, для упразднения свободы. Суть не в том, что за действиями правительства должен стоять какой-либо руководящий принцип, но в том, что его деятельность должна сводиться к одному: заставлять индивидов соблюдать принципы, которые им известны и могут учитываться в их решениях. Это означает следующее: то, что индивид может или не может делать, и то, что, как он ожидает, станут или не станут делать его собратья, должно зависеть не от каких-то отдаленных и косвенных последствий его действий, но от непосредственных и легко распознаваемых обстоятельств, которые предположительно ему известны. Перед ним должны быть правила, касающиеся типических ситуаций и определенные в терминах того, что может быть знакомо действующим лицам безотносительно к отдаленным последствиям каждого конкретного случая, — правила, которые, если они постоянно соблюдаются, в большинстве случаев будут действовать благотворно, пусть даже в «затруднительных случаях» (*hard cases*), которые, по известной поговорке, «рождают плохие законы» (устанавливают неудачные прецеденты), этого и не происходит.

«Свобода людей в условиях существования системы правления заключается в том, чтобы жить в соответствии с постоянным законом, общим для каждого в этом обществе и установленным законодательной властью, созданной в нем». (Рус. пер.: Локк Дж. Сочинения. М.: Мысль, 1988. Т. 3. С. 274—275.)

Главнейший принцип, лежащий в основании индивидуалистической системы, состоит в том, что она использует всеобщее признание некоторых универсальных принципов как средство создания порядка в общественных делах. Она противоположна такому правлению посредством принципов, которое, к примеру, подразумевается одним современным проектом контролируемой экономики, предлагающим как «фундаментальный организационный принцип... чтобы в каждом конкретном случае применялись средства, которые лучше всего служат интересам общества»¹⁹. Полная нелепость так говорить о принципе, когда весь смысл сказанного сводится к тому, что править должен не принцип, а голая целесообразность, и когда все ставится в зависимость от того, что именно власти декретируют в качестве «интересов общества». Принципы — это средство предотвращать столкновения конфликтующих устремлений, а не набор фиксированных целей. Наше подчинение общим принципам необходимо, поскольку в своей практической деятельности мы не можем исходить из полного знания и исчерпывающей оценки всех ее последствий. Покуда люди не обладают всеведением, единственный способ дать свободу индивиду — это очертить с помощью таких общих правил ту сферу, в пределах которой решение будет принадлежать ему самому. Свободы не может быть, когда правительство не ограничено каким-то определенным кругом деятельности, но может использовать свою власть любым образом, если это служит поставленным целям. Как указал давным-давно лорд Актон, «едва только какая-то единственная вполне определенная цель провозглашается высшей целью государства, будь то классовые преимущества, безопасность или могущество страны, наибольшее счастье наибольшего числа людей или борьба за утверждение какой-либо спекулятивной идеи, государство тотчас и с неизбежностью становится абсолютным»²⁰.

¹⁹ *Lerner A.* The Economics of Control. New York, 1944. P. 5.

²⁰ *Lord Acton.* Nationality (1862) // The History of Freedom and Other Essays. 1907. P. 288. (Рус. пер.: *Лорд Актон.* Очерки становления свободы. Л.: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 124.)

6

Тем не менее если наш главный вывод состоит в том, что индивидуалистический порядок покоится на принуждении (enforcement) к соблюдению абстрактных принципов, а не к выполнению конкретных приказов, то все еще остается открытым вопрос, какого рода общие правила нам нужны. Допуская осуществление властных полномочий в основном одним-единственным методом, такой порядок предоставляет вместе с тем почти безграничное поле для человеческой изобретательности в конструировании наиболее эффективного набора правил. И хотя наилучшие решения конкретных проблем в большинстве случаев приходится открывать с помощью опыта, все-таки в том, что касается желательных характеристик и содержания таких правил, мы можем многое почерпнуть из общих принципов индивидуализма. Из сказанного прежде всего следует один важный вывод, а именно: поскольку правила должны служить для индивидов указателями при выстраивании их собственных планов, они должны устанавливаться так, чтобы оставаться в силе долгое время. Либеральная, или индивидуалистическая, политика, по существу, должна быть политикой долговременной. Нынешняя мода сосредоточиваться на краткосрочных результатах, оправдывая это тем доводом, что «в долгосрочном периоде все мы мертвы»*, неизбежно ведет к опоре

* Это выражение, ставшее крылатым, принадлежит Дж. М. Кейнсу. В нем обыгрывается введенное А. Маршаллом различие между долго- и краткосрочным периодом. (В долгосрочном периоде изменению поддаются затраты как постоянных, так и переменных факторов производства, в краткосрочном — только переменных.) Мысль Кейнса состоит в том, что поскольку в «очень» длительном периоде никого из нас уже не будет в живых, постольку при выработке политического курса во внимание следует принимать только его непосредственные, ближайшие результаты. Эта позиция была совершенно неприемлема для Ф. Хайека, всегда выступавшего за такое институциональное устройство, которое, несмотря на неизбежную ограниченность временного горизонта отдельных членов общества, побуждало бы их учитывать прежде всего долгосрочные последствия принимаемых решений. Ср. также: наст. изд., с. 320. — *Прим. науч. ред.*

на приказы, исходящие из конкретных сиюминутных обстоятельств, вместо правил, сформулированных в терминах типических ситуаций.

Нам нужна, однако, гораздо более определенная помощь для построения пригодной правовой рамки — и нам ее оказывают основополагающие принципы индивидуализма. Попытка заставить человека при преследовании своих собственных интересов вносить как можно больший вклад в удовлетворение потребностей других людей не только приводит к общему принципу «частной собственности». Она помогает нам также определить, каким должно быть содержание прав собственности в отношении разного рода вещей. Для того чтобы, принимая решения, индивид учитывал все порождаемые ими материальные последствия, нужно так определить упомянутую мной «сферу ответственности», чтобы она охватывала с максимально возможной полнотой все прямые последствия его действий в отношении получаемого другими людьми удовлетворения от подконтрольных ему вещей. Там, где речь идет о движимом имуществе или, как выражаются юристы, «движимости», это достигается в общем с помощью простого понятия о собственности как исключительном праве пользования конкретной вещью. Однако в связи с землей возникают гораздо более сложные проблемы, когда признание принципа частной собственности дает нам очень мало, пока мы точно не установим, какие права и обязанности собственность включает. А когда мы обращаемся к таким недавно возникшим проблемам, как контроль за воздушным пространством или передачей электроэнергии, изобретениями или произведениями литературы и искусства, ничто, кроме обращения к рациональному обоснованию (*rationale*) принципа частной собственности, не поможет нам решить, какой должна быть в каждом конкретном случае сфера контроля или ответственности индивида.

Я не могу здесь углубляться далее в увлекательную проблему о наиболее подходящей для эффективной индивидуалистической системы правовой рамке или входить в обсуждение многочисленных вспомогательных функций, выполняя которые правительство может намного повысить

эффективность индивидуальной деятельности, например содействуя распространению информации и устраняя неопределенность, которой действительно можно избежать²¹. Я упоминаю их только для того, чтобы подчеркнуть, что, помимо простого принуждения к соблюдению норм гражданского и уголовного права, у государства есть дополнительные (причем ненасильственные) функции и они вполне поддаются оправданию с точки зрения индивидуалистических принципов.

Остается, однако, один момент, который я уже упоминал, но который столь важен, что на нем следует остановиться особо. Он состоит в том, что любой работоспособный индивидуалистический порядок должен быть построен таким образом, чтобы не только относительное вознаграждение, ожидаемое индивидом от того или иного употребления своих способностей и ресурсов, соответствовало относительной полезности результатов его усилий для других людей, но и чтобы это вознаграждение соответствовало объективным результатам его усилий, а не их субъективным достоинствам.

²¹ Действия, которые правительство может целенаправленно предпринимать по сокращению той неопределенности для индивида, которая действительно поддается устранению, — это вопрос, породивший столько путаницы, что я боюсь оставлять в тексте краткое упоминание о нем без хотя бы некоторых дополнительных разъяснений. Суть дела в том, что хоть и легко защитить отдельного человека или отдельную группу от потерь, которые могут быть вызваны непредвиденными изменениями, мешать людям замечать эти изменения, когда они произошли, значит просто перекладывать эти потери на плечи других людей, но не предотвращать их. Если, например, капитал, вложенный в очень дорогостоящий завод, защищен от обесценения под влиянием новых изобретений благодаря запретам на их внедрение, то это повышает защищенность владельцев данного завода, но лишает общество выгод от новых изобретений. Или, другими словами, если мы сделаем поведение людей более предсказуемым, мешая им приспосабливаться к непредвиденным изменениям в их знаниях о мире, реально это не сократит неопределенность для общества в целом. Подлинное сокращение неопределенности состоит всегда в увеличении знания и никогда — в препятствовании использованию людьми новых знаний.

Эффективный конкурентный рынок удовлетворяет обоим данным условиям. Тем не менее именно в связи со вторым из них наше личное чувство справедливости так часто восстает против безличных решений рынка. И все же, если индивиду надо иметь свободу выбора, он неизбежно должен нести риск, с этим выбором связанный, и вознаграждаться не в зависимости от добродетельности или порочности его намерений, но исключительно исходя из ценности полученных результатов для других людей. Мы должны прямо признать, что сохранение индивидуальной свободы несовместимо с полным удовлетворением наших стремлений к распределительной справедливости.

7

Хотя теория индивидуализма способна, таким образом, внести определенный вклад в технику построения соответствующей правовой рамки и в усовершенствование институтов, сложившихся спонтанно, особое значение она, конечно, придает тому факту, что та часть нашего общественного порядка, которая может или должна быть сознательным продуктом человеческого разума, представляет лишь малую толику всех сил общества. Иными словами, государство, воплощающее преднамеренно организованную и сознательно контролируруемую власть, должно составлять только небольшую часть гораздо более богатого организма, называемого «обществом», обеспечивая лишь ту правовую рамку, в пределах которой свободное (и, следовательно, не «управляемое сознательно») сотрудничество людей имело бы максимальный простор.

Это влечет за собой определенные выводы, где истинный индивидуализм опять-таки резко противостоит ложному индивидуализму рационалистического толка. Первый из них заключается в том, что сознательно организованное государство, с одной стороны, и индивид, с другой, вовсе не считаются единственными реальностями, что предполагало бы необходимость последовательного искоренения всех промежуточных образований и ассоциаций (это и было одной из целей французской Революции). Непринудительные

обычаи и условности, присущие социальному взаимодействию, рассматриваются как неотъемлемые факторы сохранения упорядоченной работы человеческого общества. Второй вывод состоит в том, что индивид, участвуя в общественных процессах, должен хотеть и быть готовым приспособливаться к переменам и подчиняться обычаям и условностям, которые не являются плодом сознательного замысла, существование которых в отдельных случаях может не поддаваться разумному объяснению и которые часто представляются ему непонятными и иррациональными.

Мне нет нужды продолжать разговор о первом моменте. Было бы излишне еще раз подчеркивать, что истинный индивидуализм утверждает ценность семьи и любых совместных усилий небольшой общины или группы, что он убежден в необходимости местной автономии и добровольных ассоциаций и что его доводы действительно в значительной мере основаны на том, что многого, для чего обращаются обычно к принудительной деятельности государства, можно скорее добиться при помощи добровольного сотрудничества. Не может быть большей противоположности этому, чем ложный индивидуализм, который хочет растереть все эти небольшие группы до атомов, ничем между собой не скрепленных, кроме навязанных государством принудительных правил, и который пытается сделать все общественные связи предписываемыми вместо того, чтобы использовать государство прежде всего для защиты индивида от присвоения прав на принуждение более мелкими группами.

Для функционирования индивидуалистического общества столь же важны, наряду с этими более мелкими объединениями людей, те традиции и обычаи, которые складываются в свободном обществе и, не будучи принудительными, создают гибкие и обычно соблюдаемые правила, делаая поведение окружающих людей достаточно высоко предсказуемым. Готовность подчиняться таким правилам не только когда человек понимает их обоснованность, но до тех пор, пока он не находит веских доводов против них, является важнейшим условием постепенной эволюции и совершенствования норм социального взаимодействия. Готовность

обыкновенно подчиняться результатам общественного процесса, который никем не замышлялся и оснований которого может никто не понимать, также есть необходимое условие возможности обходиться без принуждения²². То, что существование общепринятых условностей и традиций позволяет группе работать вместе эффективно и без трений при гораздо меньшей степени формальной организации и принуждения, чем группе, не имеющей такой общей подосновы, — это, конечно, банальность. Однако обратное утверждение хотя и менее привычно, но, вероятно, не менее справедливо: похоже, только в обществе, где условности и традиции сделали поведение человека в значительной мере предсказуемым, насилие может быть сведено к минимуму²³.

Это приводит меня ко второму моменту: к необходимости индивидуального подчинения анонимным и внешне иррациональным социальным силам в любом сложном обществе,

²² Различие между рационалистическим и истинно индивидуалистическим подходами хорошо видно из разнообразных мнений, выразившихся французскими наблюдателями по поводу видимой иррациональности английских общественных институтов. Например, жалобы Анри де Сен-Симона на то, что «сотни томов *in folio*, мельчайшим шрифтом, не хватило бы, чтобы перечислить все органические несообразности, существующие в Англии» (*Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*. Paris, 1865—1878. Т. XXXVIII. P. 179), Токвиль парирует тем, что «...эти странности англичан могут иметь какое-то отношение к их свободам» (*Tocqueville A. L'Ancien régime et la révolution*. 7th ed.; Paris, 1866. P.103). (Рус. пер.: *Токвиль А.* Старый порядок и революция. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 61.)

²³ Нужно ли еще раз цитировать Эдмунда Бёрка, чтобы напомнить читателю, каким важнейшим условием возможности существования свободного общества он считал силу моральных правил? «Подготовленность людей к гражданской свободе прямо пропорциональна их расположенности накладывать моральные цепи на собственные аппетиты; и пропорциональна тому, насколько их любовь к справедливости выше их жадности; пропорциональна тому, насколько их здравое и трезвое мышление выше их тщеславия и самонадеянности; пропорциональна тому, насколько они расположены предпочитать советы мудрых и добродетельных лести плутов» (*Burke E. A Letter to a Member of the National Assembly [1791] // Burke E. Works [World's Classics edn]. Vol. IV. P. 319*).

где последствия деятельности всякого человека выходят далеко за рамки его кругозора, — подчинения, которое должно включать не только признание правил поведения как имеющих силу, без выяснений, что именно зависит от их соблюдения в каждом конкретном случае, но и готовность приспособиваться к переменам, причины которых могут быть совершенно непонятны человеку, но при этом глубоко влиять на его судьбу и открытые перед ним возможности. Именно против этих вещей склонен восставать современный человек, если ему не продемонстрировать, что их необходимость покоится на «основании, ясном и очевидном для каждого индивида». Однако тут-то понятное желание вразумительных объяснений и порождает иллюзорные требования, которые никакая система не в состоянии удовлетворить. У человека в сложном обществе нет другого выбора, как только между приспособлением к тому, что должно казаться ему слепыми силами социального процесса, и подчинением приказам вышестоящих. Пока ему знакома только жесткая дисциплина рынка, он вполне может считать предпочтительным управление со стороны какого-либо более могучего человеческого ума; но, испробовав это, он вскоре обнаруживает, что первое все-таки оставляет ему хоть какой-то выбор, тогда как последнее не дает никакого, и что лучше иметь выбор между несколькими неприятными альтернативами, чем быть принудительно загнанным в какую-то одну.

Нежелание терпеть или уважать любые общественные силы, которые нельзя счесть плодом разумного замысла, будучи важнейшей причиной нынешней жажды всеобъемлющего экономического планирования, является, в сущности, лишь одним из аспектов более общего движения. Мы встречаем ту же тенденцию в области нравов и обычаев, в желании заменить существующие языки искусственным и во всем современном подходе к процессам, управляющим ростом знания. Убеждение, что только синтетическая система нравственности, искусственный язык или даже искусственное общество имеют право на существование в век науки, равно как и растущее нежелание подчиняться любым моральным нормам, чья полезность не доказана рационально,

или соблюдать обычаи, чьи разумные основания не видны, — это проявления все той же исходной установки, требующей, чтобы любые виды социальной активности выступали как части единого согласованного плана. Они представляют собой следствие все того же рационалистического «индивидуализма», жаждущего во всем видеть продукт сознающего индивидуального разума. Они, конечно же, не являются детищем истинного индивидуализма и могут даже затруднять или делать невозможной работу истинно индивидуалистической системы. В самом деле, великий урок, который дает нам на этот счет философия индивидуализма, состоит в том, что, хотя и нетрудно разрушить добровольные формирования, составляющие незаменимую опору свободной цивилизации, нам может оказаться не по силам сознательно воссоздать такую цивилизацию после того, как ее фундамент был разрушен.

8

Положение, которое я попытаюсь доказать, хорошо иллюстрируется следующим очевидным парадоксом: хотя немцев обычно считают очень послушными, их нередко характеризуют и как крайних индивидуалистов. Не без оснований этот так называемый немецкий индивидуализм зачастую приводят как одну из причин, почему немцам никогда не удавалось развить свободные политические институты. В рационалистическом смысле слова немецкая интеллектуальная традиция в своем настаивании на развитии «самобытной» личности, которая во всех отношениях была бы продуктом сознательного выбора самого индивида, действительно поощряет тип «индивидуализма», мало известный где-либо еще. Я хорошо помню, как сам был удивлен и даже шокирован, когда, еще молодым студентом, при первом знакомстве с английскими и американскими сверстниками обнаружил, насколько они были готовы считаться во всех внешних проявлениях с общепринятыми условностями вместо того, чтобы, как мне казалось естественным, гордо быть непохожими и оригинальными почти во всем. Если вы сомневаетесь

в значимости моего личного опыта, то найдете полное ему подтверждение в большинстве немецких дискуссий по поводу, например, английской системы закрытых школ (взять хотя бы известную книгу Дибелиуса об Англии²⁴). Вновь и вновь вы будете сталкиваться с той же вызывающей удивление склонностью к добровольному подчинению и обнаруживать контраст со стремлением молодого немца развить «самобытную» личность, в мельчайших проявлениях выражающую то, что он счел правильным и истинным. Этот культ особой, отличающейся от всех индивидуальности, несомненно, глубоко уходит корнями в немецкую интеллектуальную традицию, а через влияние некоторых величайших ее представителей, особенно Гёте и Вильгельма фон Гумбольдта, он проник далеко за пределы Германии и ясно виден в трактате Дж. С. Милля «О свободе».

Этот сорт «индивидуализма» не только не имеет ничего общего с истинным индивидуализмом, но в действительности может оказаться серьезным препятствием для слаженной работы индивидуалистической системы. Приходится оставить открытым вопрос, можно ли заставить успешно работать свободное, или индивидуалистическое, общество, если люди слишком «индивидуалистичны» в превратном смысле, если они совершенно не склонны добровольно подчиняться традициям и условностям и если они отказываются признавать все, что не спроектировано сознательно или рациональность чего не может быть продемонстрирована всем и каждому. Понятно, во всяком случае, что преобладание «индивидуализма» такого сорта часто заставляло людей доброй воли отчаиваться в возможности достижения порядка в свободном обществе и даже вынуждало их требовать диктаторского правления, наделенного властью навязывать обществу порядок, который оно не в состоянии создать само.

В Германии, в частности, это предпочтение организации сознательной и соответствующее презрение к организации спонтанной и неконтролируемой подкреплялось сильнейшей склонностью к централизации, которую породила борьба за

²⁴ *Dibelius W. England* (1923). P. 464—468, английский перевод 1934 г.

объединение нации. В стране, где имевшиеся традиции носили по сути местный характер, стремление к единству подразумевало систематическое противодействие почти всему, что выросло спонтанно, и неуклонное замещение этого искусственными учреждениями. Поэтому нам не следовало, вероятно, так уж сильно удивляться, что в процессе, метко названном современным историком «отчаянным поиском традиции, которой у них не было»²⁵, немцам было уготовано кончить созданием тоталитарного государства, навязавшего им то, чего, как они чувствовали, им не хватало.

9

Если верно, что прогрессирующая тенденция к централизованному контролю над всеми общественными процессами есть неизбежный результат подхода, настаивающего на том, что все должно быть аккуратно спланировано и являть собой видимый невооруженным глазом порядок, то верно также, что эта тенденция ведет к созданию условий, при которых только всесильное центральное правительство способно сохранять порядок и стабильность. Концентрация всех решений в руках власти сама по себе порождает такое положение вещей, когда та структура, которая еще остается у общества, оказывается навязанной ему государством, а индивиды становятся взаимозаменяемыми единицами, не имеющими иных определенных и устойчивых отношений друг с другом, кроме установленных организацией, объемлющей всё и вся. На жаргоне современных социологов такой тип общества стал известен как «массовое общество» — несколько обманчивое название, поскольку характерные признаки подобного общества являются не столько результатом просто больших чисел, сколько результатом отсутствия у него какой-либо спонтанно сложившейся структуры, кроме той, что навязана ему сознательной организацией, его неспособности углублять свою внутреннюю дифференциацию с вытекающей отсюда зависимостью от

²⁵ *Vermeil E. Germany's Three Reichs. London, 1944. P. 224.*

власти, целенаправленно его формирующей и перекраивающей. Это связано с большими числами лишь постольку, поскольку в крупных странах процесс централизации будет гораздо быстрее достигать момента, когда сознательная организация сверху задушит спонтанные формирования, основанные на контактах более близких и личных, чем те, что могут существовать в крупных единицах.

Неудивительно, что в XIX веке, когда эти тенденции впервые отчетливо заявили о себе, противостояние централизации стало одной из основных забот философов-индивидуалистов. Это противостояние особенно заметно в трудах двух великих историков, которых я ранее выделил как ведущих представителей истинного индивидуализма в XIX веке, — Токвиля и лорда Актона; оно нашло отражение в их симпатиях к малым странам и к федеративному устройству больших. В наше время есть еще больше оснований полагать, что малые страны вскоре станут последними оазисами, сохраняющими свободное общество. Может быть, уже слишком поздно, чтобы остановить неотвратимый ход прогрессирующей централизации в более крупных странах, настолько далеко зашедших по пути создания такого массового общества, что деспотизм начинает в конце концов представляться последним спасением. Смогут ли хотя бы малые страны избежать такой судьбы, зависит от того, останутся ли они свободными от яда национализма, являющегося и стимулом, и результатом все того же стремления к обществу, сознательно организуемому сверху.

Отношение индивидуализма к национализму, интеллектуально являющемуся не чем иным, как близнецом социализма, заслуживает специального обсуждения. Здесь я могу только упомянуть, что фундаментальное различие между тем, что в XIX веке считалось либерализмом в англоговорящем мире, и тем, что носило это название на континенте, тесно связано с их происхождением от истинного индивидуализма и ложного рационалистического индивидуализма соответственно. Только либерализм в английском смысле всегда противостоял централизации, национализму и социализму, тогда как либерализм, господствовавший на континенте,

содействовал всем трем. Я должен, однако, добавить, что в этом отношении, как и во многих других, Джон Стюарт Милль и произошедший от него более поздний английский либерализм принадлежат по меньшей мере в равной степени и континентальной, и английской традиции; и я не знаю лучшего освещения фундаментальных расхождений между ними, чем критика лордом Актоном уступок, сделанных Миллем националистическим тенденциям континентального либерализма²⁶.

10

Расхождение между двумя видами индивидуализма обнаруживается еще по двум пунктам, и здесь наиболее показательна та позиция, которую заняли лорд Актон и Токвиль по отношению к тенденциям, выступившим в то время на первый план, — их взгляды на соотношение демократии и равенства. Истинный индивидуализм не только верит в демократию, но вправе утверждать, что демократические идеалы происходят из основных принципов индивидуализма. Тем не менее, хотя индивидуализм утверждает, что всякое правление должно быть демократическим, у него нет суеверного преклонения перед всемогуществом решений большинства. В частности, он отказывается признать, что «абсолютная власть может — в случае получения ее из рук народа — быть столь же легитимной, как и конституционная свобода»²⁷. Он убежден, что при демократии не менее, чем при любой другой форме правления, «сфера действия принудительных распоряжений должна быть ограничена жесткими рамками»²⁸; он особенно враждебно относится к наиболее роковому и опасному из всех ходячих ложных представлений о демократии — убеждению, что нам надлежит принимать мнения большинства

²⁶ *Lord Acton. Nationality (1862) // The History of Freedom and Other Essays. 1907. P. 270—300. (Рус. пер.: Лорд Актон. Очерки становления свободы. L.: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 102—138.)*

²⁷ *Lord Acton. Sir Erskine May's Democracy in Europe (1878) // Lord Acton. The History of Freedom. P. 78.*

²⁸ *Lord Acton. Lectures on Modern History. 1906. P. 10.*

как истинные и обязательные для дальнейшего развития. Хотя демократия основывается на конвенции, что мнение большинства является решающим в отношении коллективных действий, отсюда не следует, что сегодняшнее мнение большинства должно приниматься всеми — даже если бы это оказалось необходимо для достижения целей большинства. Напротив, все оправдание демократии покоится на том факте, что с течением времени сегодняшнее мнение ничтожного меньшинства может стать мнением большинства. Я серьезно считаю, что один из наиболее важных вопросов, на который политической теории предстоит найти ответ в ближайшем будущем, состоит в том, чтобы нащупать демаркационную линию между теми сферами, где взгляды большинства должны быть обязывающими для всех, и теми, где, напротив, надо дать простор мнению меньшинства, если это может привести к результатам, лучше удовлетворяющим потребности людей. Помимо того, я убежден, что там, где затронуты интересы конкретной отрасли коммерции, мнение большинства всегда будет реакционным и косным и что достоинство конкуренции состоит именно в предоставлении меньшинству возможности восторжествовать. В тех случаях, когда меньшинство может достигать этого без какого-либо применения силы, оно всегда должно иметь такое право.

Нет лучшего способа выразить общее отношение истинного индивидуализма к демократии, чем процитировать еще раз лорда Актона. Он писал: «Истинно демократический принцип, что никто не должен властвовать над народом, означает, что никто не сможет ограничить его власть или уклониться от нее. Истинно демократический принцип, что народ не должен принуждаться делать то, что ему не нравится, означает, что ему никогда не придется терпеть то, что ему не нравится. Истинно демократический принцип, что воля каждого человека должна быть освобождена от оков настолько, насколько возможно, означает, что свободная воля всего народа не будет скована ничем»²⁹.

²⁹ *Lord Acton. Sir Erskine May's Democracy in Europe // Lord Acton. The History of Freedom. P. 93—94.*

Однако, когда мы обращаемся к равенству, следует сразу сказать, что истинный индивидуализм не является эгалитарным в современном смысле слова. Он не видит причин пытаться делать всех людей равными — в отличие от того, чтобы обращаться с ними как с равными. Индивидуализм глубоко враждебен любым предписанным привилегиям, всякой защите — законом или силой — любых прав, не основанных на правилах, равно применимых ко всем людям; и он отказывает также правительству в праве налагать ограничения на то, чего может достичь талантливый или удачливый человек. Он равно враждебен любым попыткам жестко ограничивать положение, которого могут достигать индивиды — независимо от того, используется при этом власть для увековечения неравенства или для создания равенства. Его главный принцип заключается в том, что ни один человек или группа людей не должны обладать властью решать, каков должен быть статус другого человека, и он считает это настолько существенным условием свободы, что им недопустимо жертвовать для удовлетворения нашего чувства справедливости или нашей зависти.

С точки зрения индивидуализма не могло бы, по-видимому, существовать никакого оправдания даже тому, чтобы заставлять всех индивидов начинать с одних и тех же стартовых позиций, не давая им пользоваться теми преимуществами, которые они ничем не заработали, как, например, появление на свет от родителей более умных или более добросовестных, чем в среднем. В этом индивидуализм действительно менее «индивидуалистичен», чем социализм, поскольку считает семью столь же легитимной единицей, как и индивида. Это верно и в отношении иных групп, как, например, языковых или религиозных общин, которым совместными усилиями удается в течение долгого времени сохранять для своих членов материальные или моральные стандарты, до которых далеко остальному населению. Токвиль и лорд Актон говорят об этом в один голос. Токвиль писал: «Демократия и социализм не имеют ничего общего, кроме одного слова — равенство. Отметим, однако, различие: тогда как демократия добивается равенства

в свободе, социализм добивается равенства в ограничениях и рабстве»³⁰. И Актон присоединился к нему, считая, что «глубочайшей причиной, сделавшей французскую Революцию столь гибельной для свободы, была ее теория равенства»³¹ и что «благоприятнейшая возможность из когда-либо открывавшихся миру... была упущена из-за страсти к равенству, погубившей надежды на свободу»³².

11

Можно было бы долго еще разбирать другие различия между двумя традициями мысли, которые, хотя и носят одинаковое имя, разделены фундаментально противоположными принципами. Но я не должен позволять себе далеко отклоняться от своей основной задачи — проследить до самых истоков возникшую из-за этого путаницу и показать, что существует одна последовательная традиция — согласны вы со мной или нет в том, что она есть «истинный» индивидуализм, — являющаяся во всяком случае единственным видом индивидуализма, который я готов отстаивать и который, я считаю, действительно можно последовательно защищать. Так позвольте мне вернуться в заключение к тому, с чего я начал: фундаментальная позиция истинного индивидуализма состоит в смирении перед процессами, благодаря которым человечество достигло вещей, которых никто не замыслил и не понимал и которые действительно превосходят своей мощью индивидуальный разум. В данный момент важнейший вопрос заключается в том, будет ли человеческому разуму позволено и далее развиваться как части этого процесса, или же ему предстоит опутать себя оковами, сотворенными им самим.

³⁰ *Tocqueville A. de. Oeuvres complètes. Т. IX. P. 546.*

³¹ *Lord Acton. Sir Erskine May's Democracy in Europe // Lord Acton. The History of Freedom. P. 88.*

³² *Lord Acton. The History of Freedom in Christianity (1877) // Lord Acton. The History of Freedom. P. 57. (Рус. пер.: Лорд Актон. Очерки становления свободы. L.: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 98.)*

Индивидуализм учит нас, что общество — это нечто более великое, чем человек, только пока оно свободно. Пока оно контролируется или управляется, оно ограничено мощностью контролирующих его или управляющих им индивидуальных умов. Если современное мышление, в своей самонадеянности не относящееся с уважением ни к чему, что не контролируется сознательно индивидуальным разумом, не поймет со временем, где надо остановиться, мы можем, как предупреждал Эдмунд Бёрк, «быть совершенно уверены, что все вокруг нас будет постепенно приходить в упадок, пока наконец наши дела и интересы не сморщатся до размеров наших мозгов».