

ЧЕЛОВЕК ЭКОНОМИЧЕСКИЙ КАК ПРОБЛЕМА ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

© 2017

Г.Б. Юдин

В 1836 году Джон Стюарт Милль, предлагая модель *homo oeconomicus* в качестве базы для политической экономики, писал: “Политическая экономия рассматривает человечество вовлеченным исключительно в приобретение и потребление богатства... Не потому (так получается), что всякий политико-эконом настолько глуп, чтобы предполагать, что человечество действительно устроено таким образом, а потому что в этом состоит способ, каким наука обязательно должна развиваться” [8, с. 322]. Прямой смысл этого утверждения кажется очевидным, но в действительности оно довольно обманчиво. Милль воздерживается от определения того, насколько человек соответствует утилитаристским представлениям о нем, и признает, что речь идет лишь о полезной научной абстракции. Но можно ли построить науку на модели, которая заведомо отказывается от претензий на то, что она схватывает что-то существенное в своем объекте? И что произойдет, если эта модель человека и основанное на ней знание будут использоваться в реальной хозяйственной деятельно-

сти? Что, если экономическая наука станет языком, на котором мы станем описывать свою хозяйственную жизнь, и ее предпосылки станут фундаментом нашего обычного взаимодействия? Не окажется ли тогда, что степень соответствия между моделью и реальностью может измениться, вопреки словам Милля?

Сегодня концепция “человека экономического” стала базовой для социально-научного знания: ее воздействие давно вышло за пределы экономической науки в узком смысле. Речь идет не только о том, что базовая модель экономической науки стала активно использоваться в социологии, политической науке, психологии; человек экономический давно вышел из академических кабинетов и шествует по миру [4]. Процесс экономизации, который стал одной из основных тем в антропологии, предполагает радикальное изменение самой человеческой природы [17].

Вопреки скромности ученых, научные модели вовсе не так безобидны: будучи частью культуры, они обладают перформативным воздействием на саму культуру.



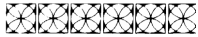
**МЕРА ВСЕХ
НАУК**



Юдин Григорий Борисович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Лаборатории экономико-социологических исследований НИУ ВШЭ, научный сотрудник Лаборатории социологии религии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. В журнале “Человек” публикуется впервые.
E-mail: gregloko@yandex.ru

Статья подготовлена в рамках проекта “Экономика как проблема: Теории границ экономического в политической и теологической мысли” при поддержке Фонда развития Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

67



Безусловно, “человек экономический” обладает наибольшей преобразующей силой из всех моделей, созданных до сих пор социальной наукой. В рамках этой абстракции разработаны наиболее сильные способы укорененности индивида в реальности: от экономических реформ, основанных на данной модели, до здравого смысла рядовых агентов, которые усваивают экономический здравый смысл и формируют свою жизнь в соответствии с ним.

Каковы следствия этого успеха homo oeconomicus? Для многих политических философов триумф экономики стал проблемой. Встраивание человека в утилитаристскую оболочку ставит под удар солидарность, способность к коллективному действию, а значит, — саму политическую природу человека. Что может защитить индивида от тоталитарной власти, если он отказывается от притязаний на политику? Экономизация грозит не только разъединением, но и последующим неконтролируемым пробуждением политического — именно поэтому консервативная мобилизация и рост ксенофобии обычно следуют за максимальной атомизацией.

Тема экономической трансформации политической жизни оказалась одной из основных для целого ряда влиятельных философских доктрин в XX—XXI веках. Политическая философия по необходимости стала экономической философией в силу того, что требуются объяснения природы экономического общества, в котором мы живем. Параллельно с этим возникает и вопрос о том, как экономическое, полностью закрывшее наш горизонт сегодня, может быть преодолено. Что может быть противопоставлено человеку экономическому? Что находится по другую сторону, в оппозиции экономическому, и вытеснено сегодня за пределы нашего воображения? Однако, чтобы ответить на этот

вопрос, следует сначала понять, каково место экономического человека в политике. И если, вопреки современной теории рационального выбора, экономический человек не способен на политическую деятельность, каким образом могут соотноситься политическое и экономическое?

В философии сегодня сформировался насыщенный словарь для обсуждения этих проблем. Этот словарь позволяет давать альтернативные описания реальности, противостоящие экономцентричному взгляду на мир, и усматривать политическое там, где оно скрыто от такого взгляда. Задача данного обзорного текста состоит в том, чтобы рассмотреть соотношения ключевых понятий в нескольких наиболее аналитически сильных экономико-философских доктринах последнего столетия.

В первой части мы обратимся к философии истории К. Поланьи, в которой понятие “экономического” играет ключевую роль. Мы укажем на аристотелианские корни базовой оппозиции между “социальным” и “экономическим”, которую использует Поланья, а также покажем проблематичность и двусмысленность его тезиса о том, что в условиях саморегулирующихся рынков экономика более не укоренена в обществе, но напротив, полностью подчиняет его себе. Далее покажем, что эта проблема иначе решается в концепции Х. Арендт, которая рассматривает модерн через призму вытеснения политического социальным, и тем самым задает иные базовые концептуальные соотношения. Для Арендт наложение экономического и социального оказывается главным элементом архитектуры современности и преодолеть это затмение можно только путем восстановления публичной жизни. С обоими указанными подходами полемизирует философия субъекта М. Фуко, в которой экономическое объявляется новой

формой человеческой социальности, которая без остатка переформирует субъекта модерна. Подход Фуко позволяет иначе посмотреть на множество атрибутов экономического общества и проследить его развитие; в то же время он не показывает, в чем может состоять альтернатива и как экономизм может быть преодолен. Дж. Агамбен, используя метод Фуко, анализирует истоки экономизации в период становления христианства и средствами политической теологии показывает, что базовые схемы экономического устройства общества закладываются в интерпретации христианского учения о Троице. Выход из клетки экономизма и дорога к восстановлению политического, таким образом, — в преодолении экономической теологии и переосмыслении некоторых теологических догматов, которые продолжают незаметно управлять современными секулярными обществами.

Автономизация экономики

Критика редукции политики к экономике озвучивалась в первой половине XX века несколько раз. Вероятно, наиболее последовательно эту линию развивал Карл Шмитт [12], а Макс Вебер указывал, что современный капитализм возникает в результате торжества специфической калькулятивной рациональности [3]. Систематическую картину экономизации, которая становится основной тенденцией и основным конфликтом современного мира, предложил Карл Поляни. В своей главной работе «Великая трансформация», написанной во время Второй мировой войны, Поляни ставит вопрос о том, почему стремительное индустриальное, технологическое и научное развитие европейского мира в течение нескольких веков привело к глобальным военным катастрофам [24].

С точки зрения Поляни, ответ следует искать в тотальном пространстве «саморегулирующихся рынков», которые стали считаться единственным и универсальным институциональным механизмом регулирования человеческого взаимодействия. Вера во всемогущество рынка пагубна, поскольку из-за нее в товар превращаются те элементы мира, которые по своей сути вовсе не предназначены для коммерциализации — деньги, земля, труд (Поляни называет их «фиктивными товарами») [ibid., p. 68]. Значение этих составляющих человеческого существования состоит в том, что они обеспечивают интеграцию сообществ, поддержание единства и предупреждение враждебности и разрушительной конкуренции между людьми. Когда земля, деньги и труд становятся предметом рыночного обмена, пропадают основания для совместного мирного существования людей, поскольку каждый видит в другом лишь соперника, в природном окружении видит только источник ресурсов, а человеческую конвенцию (примером которой являются деньги) начинает считать мерой всех вещей. Результатом становится крайняя атомизация людей. Вместе с тем, с точки зрения Поляни, в человеческой природе заложена тяга к социальному единству, потому человек не способен терпеть индивидуализм слишком долго. Чем сильнее исторические тенденции подталкивают его к обособлению от других, тем более страстно он ищет объединения, и в этом поиске приходит к наиболее простым и опасным решениям — этнической, расовой, национальной нетерпимости [ibid., p. 239].

Философия Поляни заметно перекликается с марксистским видением истории; в особенности в ней видно влияние трактовки марксизма, предложенной соотечественником Поляни Георгом Лукачем [5]. Исторический под-



ход последнего отвергает радикальные интерпретации теории изменения общества, согласно которым революция полностью меняет общественно-историческую форму и устанавливает принципиально новый порядок, в котором действуют иные силы. Вместо этого акцент делается на постепенном процессе коммодификации, который совершается по мере укрепления капитализма, так что капитализм не формируется одномоментно, а постепенно подчиняет своей логике все новые области человеческой жизни до тех пор, пока не доходит до самых ее оснований и не производит попытку подвергнуть их преобразованию в рыночные товары. Именно эту тенденцию распространения рынка Поланьи связывает с экономизацией, то есть постепенным подчинением человеческих взаимодействий законам экономической жизни.

Чему противопоставлено здесь экономическое? Что представляет собой тот естественный стандарт человеческого существования, который экономизация пытается подорвать? Здесь Поланьи вновь во многом перекликается с Марксом, который дает понять, что идеал хозяйства следует искать в его подчинении общественной жизни. Ориентиром для Маркса выступает Аристотель, который, в отличие от английской политэкономии, способен помыслить экономику так, чтобы ее действующими лицами не являлись изолированные индивиды, вовлеченные исключительно в товарно-денежные отношения [7, с. 154]. Для Маркса Аристотель показывает перспективу трансценденции капиталистического экономического порядка, дает инструментальный для того, чтобы помыслить ведение хозяйства, которое не противоречило бы поддержанию политического единства и создавало для членов общества неэгоистические стимулы.

Если Маркс видит в аристотелевском описании античного ойкоса потенциал для преодоления рынка, то Поланьи настроен менее революционно и тяготеет к реформаторским решениям. Идеалом Поланьи является поддержание баланса между рыночным обменом и другими формами интеграции хозяйства, а именно, перераспределением и реципрокным (взаимнообусловленным) обменом (моделью для последнего выступает дарообмен, который получил сильное теоретическое объяснение в антропологии Бронислава Малиновского [6]). Поланьи признает функциональность рыночного обмена: некоторые предметы целесообразно коммерциализировать, поскольку их обращение было бы затруднено без рыночной конкуренции. Однако не следует допускать, чтобы коммерциализации подвергались сами основания человеческой коллективной жизни: ни базовые потребности человека, ни «фиктивные товары» не могут быть отданы на откуп рынку без того, чтобы подорвать основания человеческой социальности. Поланьи выступает с позиций социал-демократического реформизма и ищет возможностей поддержания общественного равновесия с помощью сочетания разных форм интеграции хозяйства [9].

При этом историческая драма, с точки зрения Поланьи, состоит в том, что в определенные моменты развития человеческих обществ рынки начинают претендовать на автономию и отказываются подчиняться общей логике политической жизни. В мировой истории выделяются два ключевых эпизода эмансипации рынков. Впервые это происходит в античной Греции V–IV веков до н.э., как раз во времена Аристотеля. Поланьи предложил новую интерпретацию аристотелевских взглядов на экономику, которая резко изменила область исследований античного

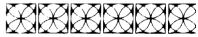
хозяйства. По мнению Поланьи, Аристотель наблюдал период автономизации экономики от политической жизни, при том что “экономика” тогда еще не имела подобного названия. Основной конфликт между “искусством ведения домохозяйства” (собственно “экономикой”) и “искусством наживать состояние” (“хрематистикой”), который Аристотель обсуждает в первой книге “Политики”, — это конфликт между хозяйственной жизнью, подчиненной этическим критериям политического совместного бытия, бытия на благо полиса, и хозяйственной жизнью, претендующей на независимость, на собственные критерии, которые сводятся к преумножению богатства ради него самого [15, р. 23, 31].

Поланьи вводит термин “укорененность”, чтобы обозначить это напряжение: если сначала экономика полностью подчинена законам политической жизни, то постепенно она начинает автономизироваться, “разукореняться”, и уже не имеет в виду совместное бытие. Эта концепция автономной экономики формирует наше современное понятие “экономического”, которое Поланьи называет “формальным” в силу того, что оно отсылает исключительно к принципу рационального распоряжения ограниченными ресурсами, и совершенно индифферентно к содержательным целям, которые преследует эта рациональность. Даже если эти цели демонстративно эгоистичны и грозят разрушением человеческого сообщества, бедностью для соотечественников, отсутствием доступа к общественным благам, — все это безразлично для экономического формализма. Аристотель, напротив, стремился сформулировать “содержательный” подход к экономическому — такой, при котором хозяйство является социально выработанным инструментом удовлетворения человеческих потребностей, и эти потребности не

должны ставить саму социальность под сомнение.

Второй эпизод “разукоренения”, с точки зрения Поланьи, происходит в XVIII веке в результате промышленной революции. В условиях радикального изменения общественной структуры и подрыва традиционных сообществ (крестьянский образ жизни терпит поражение перед лицом жизни фабричной, городской) возникает вопрос о новых моделях интеграции общества, борьбы с распространяющейся нищетой (пауперизмом) и ответственности за жизнь индивида. Как показывает Поланьи, именно в этот момент происходит формирование утилитаризма, который предлагает в качестве рецепта управления новым обществом принцип *laissez-faire*: каждый индивид начинает рассматриваться как обладающий своими собственными интересами, к максимизации которых он стремится, а рыночная среда между ними позволяет им конкурировать за дефицитные ресурсы и за счет этого создает стимулы к борьбе за выживание. Рынок объявляется естественным механизмом балансировки интересов, панацеей от болезней общества того времени. Весь XIX век рыночная логика распространяется по всему обществу, коммодификация подчиняет себе все новые взаимодействия, а люди все сильнее чувствуют изоляцию друг от друга. Теперь, по выражению Поланьи, “вместо экономики, укорененной в социальных отношениях, социальные отношения укоренены в экономической системе” [24, р. 57]. Так выстраивается сцена для будущего консервативного реванша: в индивидах зреет тоска по коллективной жизни, и именно она приведет к возвращению социального в самых радикальных формах.

Отчаянное высказывание Поланьи, в соответствии с которым в какой-то момент экономизация захватывает так далеко, что экономика



оказывается полностью разукорененной, вызывает у интерпретаторов много проблем [15; 20]. В самом деле, доктрина Поланьи основывается на аристотелианской антропологической предпосылке, согласно которой человек всегда является “политическим животным”, и эту часть его природы невозможно устранить. Безграничная экономизация поэтому становится насилием над человеческим естеством, что рано или поздно приводит к ответной реакции. “Экономическое” (в формальном смысле слова) противостоит “социальному”, а подчинение человека взаимодействию закону рынка — опасная утопия, которая смещает институциональный баланс, порождает бесконтрольный эгоизм, неравенство, ненависть, а в конечном счете, ведет к катастрофе. Однако, как следует в таком случае понимать идею “полной разукорененности” экономики? Значит ли это, что экономизация способна до такой степени трансформировать человеческую природу, что она будет полностью подчинена экономической логике максимизации ресурсов? Этот вопрос принципиален для понимания места экономики в современных обществах, однако Поланьи не дает на него развернутого ответа.

Социальное против политического

В то время как Поланьи сосредотачивается на конфликте между “ойкосом” и “хрематой” как двумя взаимно независимыми принципами организации хозяйственной жизни, Ханна Арендт обращает внимание на другой, не менее значимый для античной жизни, конфликт — конфликт между “ойкосом” и “полисом”. Поланьи не усматривает между политической жизнью сообщества и регуляцией домохозяйства противоречия: если жизнь домохозяйства подчинена политическому благу, и преум-

ножение состояния производится достойным образом, который укорашает гражданина полиса, то ойкос и полис находятся в гармонии. Однако уже классический конфликт, который разыгрывается в “Антигоне” Софокла, дает понять, что дело обстоит намного сложнее. Фактически требования, которые предъявляет к индивиду его семья (род) и его политическое сообщество, могут входить в столкновение. Если же добавить сюда возможность организации полиса по принципу отеческой власти (деспотия), как это происходит в случае с Креонтом, то действующий субъект оказывается в ситуации множественной лояльности [9].

Для Арендт политическая жизнь — это в первую очередь жизнь публичная, открытая коммуникации с окружающими по поводу общего блага. С точки зрения республиканского идеала, достойная гражданина деятельность — не просто деятельность на благо полиса, но деятельность, осуществляемая в активной полемике с согражданами. Ключевая интенция Арендт состоит в прояснении отношений между “теоретической” и “политической” жизнью [2, с. 30]. Политическая жизнь базируется на способности действия и способности речи, которые вместе составляют обусловленность человеческого бытия в мире. Эта “вторая” жизнь человека с необходимостью совершается совместно в сильном смысле слова: она не только требует соприсутствия других людей в моем мире и ориентации на них, но и противостоит всякой приватной жизни, в которой я выстраиваю лишь мой “одним обитаемый мир” [там же, с. 32]. В строгом смысле слова человек как таковой аполитичен, политическое измерение возникает между людьми [14, р. 95].

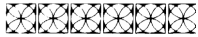
Эта оппозиция показывает, почему для Арендт напряжение чувствуется уже в самой идее ой-

коса как частной жизни, скрытой от жизни полиса и противопоставленной ей. Полис предполагает усстранение всякого “семейного” единства, поскольку перекрывает его единством высшего порядка, и только за счет этого способен поместить человека в мир совместного действия и совместной речи. Ойкос является царством необходимости (в противовес полису как царству свободы): здесь происходит биологическое воспроизводство человека и его рода. Общий принцип координации этих двух областей состоит в том, что “удовлетворение жизненных нужд внутри домашнего хозяйства создает условия для свободы в полисе” [2, с. 42]. Арендт тем самым восстает против одного из ключевых элементов нововременной политической мысли, идеи о том, что государство и, шире, политический порядок нужны для обеспечения человеческих нужд и максимизации (экономического) благосостояния. Обращаясь к античному идеалу, она демонстрирует, что политика не может быть утилитарной.

Отсюда вытекает радикальная переразметка понятий в сравнении с тем, что мы находим у Поланьи. Для Поланьи социальное и политическое выступают почти синонимами: полис — это сообщество, которое становится возможным благодаря политической природе человека. Арендт, напротив, настаивает на том, что приравнивание “политического” к “социальному” (которое видно уже в использовании латинского *animal sociale* для характеристики человека) — величайшая политическая трагедия. Само появление сферы “социального” представляет собой новацию в отношении древнегреческой жизни и обозначает, на самом деле, растяжение логики экономического на все политическое пространство. В результате такой экстраполяции мы приходим к тому, что “всякий национальный организм и всякое политическое об-

щественное образование мы понимаем в виде семьи, представляя ведение и упорядочение всех их дел и каждодневных занятий по типу гигантски разросшегося аппарата домашнего хозяйства” [там же, с. 39]. Иными словами, то, что мы называем “политикой”, в собственном смысле слова является дополитикой, то есть экономикой. Термин “социальный” поэтому окказывается на стороне “экономического”, он противостоит политической жизни и символизирует подчинение публичного пространства законам частного. В результате отмирает ключевая часть жизни человека — его способность к публичному действию и публичной речи, к коммуникации с другими. Они становятся ненужными и лишними в мире, подчиненном инструментальным соображениям удовлетворения нужд.

Теоретический проект Арендт нацелен на то, чтобы вернуть политическое измерение человеческого существования, которое было утрачено в результате экономизации. Однако если с точки зрения Поланьи возвращению подлежит чувство сообщества, моральная неприемлемость тотальной маркетизации, то Арендт нацелена на реабилитацию публичности, политической речи, полемической коммуникации и самоотверженного действия. Фактически здесь противостоят друг другу коммунистическая и республиканская программы: они объединены стремлением препятствовать экономизации человека, однако если для коммунизма решение видится в разумном укреплении социальной плотности, то республиканизм стремится восстановить публичную дискуссию по поводу общего блага и совместного действия по его поддержанию. При этом республиканская позиция заведомо выталкивает потребности и необходимость в мир семьи, в область дополитического, в то время как коммунистический



подход фокусируется на нерыночных способах удовлетворения потребностей. Если для Арндт распространение семейной организации на человеческое общество таит в себе страшную угрозу — угрозу деспотии, — то Поланьи полагает, что до некоторой степени чувство принадлежности к большой общей семье необходимо для поддержания равновесия и предупреждения вражды в обществе.

Экономическое знание и экономическая власть

Философия Поланьи и Арндт в той или иной степени базируется на гипотезе об искажении человеческой природы в условиях современной экономизации, и это может вызывать закономерные упреки в том, что обе концепции страдают от абсолютизации антропологических предпосылок. Если становление человека экономического, которое мы наблюдаем в последние столетия, обозначает радикальное изменение человеческой сущности (или, выражаясь языком Арндт, человеческой обусловленности), почему не предположить, что эта трансформация затрагивает всего человека без остатка? Именно таким путем идет в своей генеалогии экономического Мишель Фуко, который заведомо отказывается от претензий на демонстрацию некой “правды” о человеческой природе, из которой следовало бы, что экономизация “неаутентична”.

Фуко обращает внимание на то, что экономизация переворачивает само наше понимание истины. Экономическая логика так сильна не потому, что она особенно эффективна, а благодаря своей способности сформировать новое понятие эффективности. Как отмечает Фуко, повсеместность рынка связана с тем, что рынок в определенный момент становится

новым “местом установления истины” [18, р. 33]. Экономическое знание преуспевает именно благодаря тому, что ему удается сформировать картину мира, в которой противоборствующие силы противостоят друг другу на рынке, а он определяет баланс между ними и демонстрирует их соотношение. В этой физикалистской картине мира рынок — лишь естественная зона взаимодействия природных явлений [14]. Исход рыночного противостояния оказывается выражением природных законов: он показывает, что заслуживает жизни, а что не пользуется спросом и потому должно умереть. Такое представление об истине не является чем-то само собой разумеющимся, оно возникает в конкретных исторических условиях в XVIII веке и с тех пор в значительной степени определяет, что мы склонны считать истиной о человеческой природе и социальном мире.

Легко увидеть, что с точки зрения этой рыночной, экономической истины, экономизация в принципе не может быть объявлена неподлинной и нарушающей человеческую природу. У экономической логики свои законы и свои руководящие вопросы: она интересуется конкурентоспособностью, производительностью и объемом ресурсов, и, используя эти критерии, она неизбежно приходит к тому, что именно то, что способствует максимизации полезности, наиболее естественно. И поскольку такая концепция истины, или “эпистема”, как называет ее Фуко, сегодня является доминирующей, то нет шансов противопоставить ей какую-то иную, более аутентичную трактовку человеческого естества.

Сила экономического знания, значимость которого предвидел Милль, связана с его способностью подчинять своей логике общественные отношения, с его восторженностью в отношении власти.

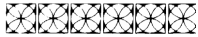
Вместе со становлением экономики происходит становление экономического субъекта, который соответствует новому типу правления. Индивиды, обладающие собственными интересами и максимизирующие свою полезность в рыночном взаимодействии друг с другом, — так выглядит новый образ общества, который предлагает политическая экономия на рубеже XVIII–XIX веков, и эта конструкция позволяет по-новому посмотреть на задачи правителя. Если в раннее Новое время правитель задавал себе вопрос: “Во что я имею право вмешиваться?”, и для ответа на это вопрос существовал юридический дискурс, то теперь вопрос звучит иначе: “Во что мне целесообразно вмешиваться?”, и ответ на него следует искать в политической экономии. Страх стать нелегитимным уступает страху стать неэффективным: плохой правитель — не тот, кто тиранит своих подданных, а тот, кто вмешивается в работу естественных рыночных механизмов и искажает их действие [18, p. 15]. Управлять экономическим человеком следует не путем насилия и принуждения, а путем помещения его в рыночные условия, где у него формируются собственные интересы, которые он станет преследовать в конкуренции с остальными.

Поскольку экономическому знанию и экономическому правлению соответствует совершенно новый субъект, природа человека меняется полностью. Собственно, эта пластичность человека дает Фуко основания оспаривать антропологический эссенциализм как таковой: если природа способна трансформироваться без остатка, само различие “естественного” и “неестественного” теряет смысл [19]. Экономическое становится сущностью современной политики, оно полностью вытесняет прежние формы власти. Политическая жизнь разыгрывается сегодня в терминах экономики, ключевыми

оказываются вопросы об индивидуальном и общем благосостоянии, о росте валового продукта, о производительности, конкурентоспособности и достатке. Обойти эти вопросы с помощью апелляции к политическим добродетелям (решение Арендт) или к солидарности (решение Поланы) невозможно, поскольку вопросы о политическом единстве вне экономического роста исключаются самой структурой современной рациональности.

Новая политическая матрица построена на том компоненте, который Арендт с позиций античности называет дополитическим — на удовлетворении естественных потребностей, получении удовольствия, максимизации биологической жизни. Подавление собственно политического элемента в человеке, тяги к единству, усиливает его животную сторону. Экономическая модель предполагает редукцию человека к физиологическим потребностям: политическое объединение оказывается инструментальным для индивидов и осмысленным только в том случае, если позволяет увеличить индивидуальную полезность. Власть экономики — это одновременно и власть биологии, поскольку две эти дисциплины сообщают одну непротиворечивую правду о человеке. Соответственно, экономическое правление — это управление индивидами, нацеленными на максимизацию своих животных потребностей: на потребление, укрепление здоровья, расширение биологических возможностей, продление жизни [18, p. 46]. Объектом такого правления является жизнь как таковая, очищенная от прежнего политического измерения, поэтому Фуко называет его “биополитикой”.

Вопрос, который при этом остается нерешенным, связан с возможностью выйти за пределы биополитики. Даже если мы знаем, что сегодня логика выживания,



максимизации биологической жизни, становится базовой и лежит в основании экономического правления, нас все же преследует призрак политического бытия, которого нам недостает в этом экономическом мире. Как можно к нему прорваться? Схема Фуко не только делает невозможным ответ на данный вопрос (у нас нет эпистемологических оснований, чтобы посмотреть за пределы нашего сегодняшнего взгляда на мир), но и заставляет удивляться тому, что этот вопрос, несмотря ни на что, возникает. В самом деле, каждая эпистема тотальна, она не лучше и не хуже прочих, а значит, поставить изнутри эпистемы вопрос о ее преодолении нельзя. Откуда же тогда берется наша неудовлетворенность недостатком политики? Звучат ли в нас последние отзвуки славного прошлого, которые не хотяя сдаваться перед натиском экономического, или же это все-таки говорит неустранимый элемент нашей природы, напоминающий нам о том, что мы политические животные?

Существует несколько версий ответа на поставленный вопрос. Некоторые интерпретаторы полагают, что Фуко хорошо понимал, что его модель исключает всякую трансценденцию, а потому вовсе к ней не стремился и довольствовался теми формами свободы, которые предоставляет индивиду экономизированный мир [26]. Однако по меньшей мере один элемент теории Фуко не позволяет довольствоваться таким прочтением. С точки зрения французского философа, либеральная мысль претерпела существенное изменение за время своего возникновения. Если ранний экономический либерализм исходил из того, что рынок — естественная форма координации людей, и задача государства состоит лишь в том, чтобы следить за сохранностью рынка и не вмешиваться в естественный ход вещей, то в середине

XX века возник иной взгляд, согласно которому индивиды склонны в погоне за собственными целями разрушать рынок, а потому требуется постоянно производить и насаждать рыночные механизмы, которые в противном случае будут замещены неэффективными альтернативами [18, р. 66–69]. Этот переход Фуко обозначает как эволюцию от либерализма к неолиберализму и с его помощью объясняет тягу к агрессивному формированию рынков в областях, где их прежде никогда не было, — в образовании, здравоохранении и даже в области человеческих отношений. Однако такой подход означает, что неолиберальная рыночная политика постоянно совершает насилие над человеческой природой и господство экономики сегодня держится на силе, которую нельзя назвать иначе как “противоестественной”. И пускай Фуко не дает понять, как с этой силой можно бороться, ее враждебность человеческой природе все же возвращает нас к антропологическому вопросу, который, каждый на свой лад, решают Поланьи и Арендт.

Границы экономической теологии

Чтобы решить проблему преодоления экономизма, требуется найти архимедову точку, которая позволила бы взглянуть на процесс экономизации со стороны и в то же время опереться на нечто, что присутствовало бы в нашем текущем опыте. Дж. Агамбен пытается обнаружить подобную точку опоры в той исторической ситуации, в которой запущился процесс экономизации, поскольку именно там должна находиться развилка, где все могло пойти иначе. С точки зрения Агамбена, прямого последователя Фуко, анализ французского философа концептуально верен, но исторически ограничен. Искать корни замеще-

ния политического экономическим следует не в XVII–XVIII веках, как делают Фуко и Поланьи, а значительно раньше.

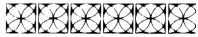
Агамбен заостряет оппозицию между политическим и экономическим, обращаясь к античному противопоставлению *bios/zoé* [1, с. 8]. В то время как первое из этих понятий соответствует достойной, политической жизни полноценного гражданина полиса, второе отсылает к животной жизни, необходимой для сохранения и воспроизводства человеческого существования. Именно жизнь в аспекте *zoé* составляет объект биополитики; Агамбен использует выражение “голая жизнь”, позаимствованное у Вальтера Беньямина. С точки зрения итальянского философа, превращение правления в управление голой жизнью состоялось уже в поздней античности, и поэтому доставшиеся нам в наследство от античного мира политические структуры несут на себе биополитический отпечаток, так что идеализировать их, как это делает Арндт, опрометчиво.

Ключевым для Агамбена становится вопрос о том, “какими путями и по каким причинам власть на Западе приняла форму *oikonomia*” [13, р. XI]. Но как найти на него ответ, если Агамбен прав и экономизация была запущена гораздо раньше появления секулярной экономической науки? Нам придется иметь дело с исторической эпохой, когда осмысление мира велось преимущественно или исключительно на языке теологии, и искать теологические истоки экономики — анализировать функции понятия *oikonomia* в иудео-христианской традиции.

Чтобы решить эту задачу, Агамбен прибегает к методу политической теологии. Эта область знания, которая сегодня становится все более популярной [25], основывается на идее Карла Шмитта, высказанной в одноименной

работе еще столетие назад. Как показал Шмитт, “все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия” [11, с. 57]. Исходя из этой максимы, чтобы понять содержание сегодняшнего политического мышления, необходимо вернуться в эпоху формирования ключевых теологических понятий. Речь не идет при этом о том, чтобы заниматься теологией в собственном смысле этого слова (хотя понимание богословских понятий является здесь необходимым). Политическая теология — это секулярный исторический анализ того, каким образом богословские понятия структурируют политическое мышление и политическую реальность.

Исходя из этой методологии, чтобы понять, как мы очутились в экономическом мире, где основной ипостасью человека является *homo oeconomicus*, следует обратиться к теологическому содержанию понятия *oikonomia*. Агамбен строит свой аргумент на анализе полемики между Шмиттом и Эриком Петерсоном. Петерсон выдвинул против проекта Шмитта сильное возражение: говорить о политической теологии, то есть о параллелизме между теологическими и политическими понятиями, можно только до момента появления учения о Троице в христианстве. После того как в христианской теологии происходит развитие тринитаризма, все прямые аналогии между богом и правителем теряют смысл. Убеждение в том, что секулярную власть можно обосновать ссылкой на власть единого бога над миром, — это, с позиций христианской теологии, ересь (хотя и регулярно возникающая в церковной истории) [22]. Агамбен признает силу критического аргумента Петерсона и соглашается, что учение о Троице не оставляет пространства для примитивных концепций власти, исходящих из того, что поскольку бог един и



всесилен, на земле также должен править всесильный и всевластный монарх. Однако Агамбен не согласен, что это ликвидирует политическую теологию как таковую: в своей критике монотеизма Петерсон не учел, что параллелизм между теологией и секулярной политикой может сохраняться, при этом характер мирской власти будет отражать отношения внутри Троицы [13, р. 72].

Как показывает Агамбен, внутреннее упорядочение отношений между элементами Троицы в раннем христианстве начинает обозначаться с помощью термина *oikonomia*. Если апостол Павел использует этот термин преимущественно в античном смысле, для обозначения порядка в области домохозяйства, то у Тертуллиана и Ипполита Римского, основоположников учения о Троице, *oikonomia* обозначает внутренний порядок отношений между элементами тройственного божества [ibid., р. 36]. Тема, которая возникает на этом этапе и развитие которой Агамбен прослеживает через всю историю Западного христианства, — это предустановленный порядок, административная организация жизни, отражающая упорядоченность отношений между божественными ипостасями. Иными словами, Агамбен обращает внимание на то, что параллелизм между христологическими доктринами и представлениями о природе секулярной власти сохраняется, однако поскольку базовым элементом учения о Троице является идея предустановленного порядка, то и “правление” выстраивается с опорой на эту идею. Именно поэтому идеал либеральной политической экономии — саморегулирующийся рынок. Он не требует никакого вмешательства правителя и, по меткому наблюдению Шмитта, схватывается принципом “король царствует, но не правит”, который, в свою очередь, выражает теологическое пред-

ставление о Боге; последний властвует над миром, но не вмешивается в течение дел, поскольку дела всегда следуют некоторому заранее определенному им порядку [11, с. 11].

Подход Агамбена позволяет получить ответ сразу на несколько вопросов. Во-первых, благодаря акценту на развитии учения об *oikonomia* в патристике удается понять, как античная экономика (искусство управления домохозяйством) меняет свой смысл, а слово приобретает привычное для нас значение. Именно вместе с появлением тринитаризма происходит то тревожащее Ханну Арендт растяжение принципов жизни домохозяйства на все мироздание, и отдельные люди начинают восприниматься как элементы этого законосообразного мироустройства, которые действуют строго по предписанному божественным законам и благодаря своим законосообразным действиям реализуют божественный замысел.

Во-вторых, Агамбен указывает на те составляющие нашего экономического мышления, связь которых с экономизацией неочевидна. Убежденность в непреложности экономических законов, которая подобна божественному закону, играет ключевую роль в вытеснении политики экономикой. Наше представление, в соответствии с которым мир столь же жестко управляется экономическими законами, как и законами естествознания (те и другие, по сути, — формулы для божественного замысла), и эти законы не могут быть преодолены, решительным образом сковывает наши возможности преодоления экономизации. Экономико-теологическая основа нашего мышления не позволяет осознать контингентность этих законов, их ограниченность определенными социально-историческими обстоятельствами, и помыслить альтернативные условия, в которых эти законы перестанут

действовать. Чем сильнее экономическое знание и экономическая политика пытаются сегодня дистанцироваться от связи с теологией, тем сильнее эта связь в действительности и тем в большей степени они черпают свою легитимность из мировоззрения, заложенного на заре Западного христианства патристикой.

Заключение

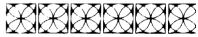
Два основных достижения экономической философии последних ста лет состоят, во-первых, в демонстрации исторической ограниченности управляемого экономическими законами мира, а во-вторых, в обнаружении и разъяснении конфликта между политическим и экономическим. Экономические законы отнюдь не являются общим знаменателем всех человеческих обществ; они возникают одновременно как научная доктрина и как способ организации общества, а впоследствии предъявляют претензии на выражение истины о политической организации человеческого взаимодействия. Экономическое общество противостоит собственно политическому потенциалу человека, оно редуцирует человека до животной жизни, усиливает вражду между людьми, запускает неконтролируемую тоталитарную реакцию и приводит к глобальным катастрофам, которые ставят человеческий род на грань выживания. Поэтому для современной политической философии экономика становится препятствием, которое следует объяснить и преодолеть.

Вместе с тем сегодня экономическое мышление слилось со здоровым смыслом. Не каждый обыватель способен сформулировать экономические законы, но почти каждый руководствуется в повседневной жизни критериями, которые эти законы продвигают. Если пользоваться языком Милля, не каждый из нас — политэконом,

однако каждый склонен развивать именно ту часть человеческой природы, которая становится прототипом для модели “человека экономического”. Это создает для политической философии серьезный вызов: как выйти за пределы нашего нынешнего экономического мышления, чтобы найти путь к возвращению политики? Одновременно, если философия ставит себе задачу предложить политически действенное решение, она должна ответить и на другой вопрос: на какие элементы нашего нынешнего опыта мы можем опираться, чтобы преодолеть экономизацию? Тенденции последнего времени все более настойчиво требуют ответов на эти вопросы, и именно поэтому экономика и экономическая природа человека выдвигаются на роль ключевой проблемы современной политической мысли.

Литература

1. Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.
2. Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000.
3. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
4. Лаваль К. Человек экономический. Эссе о происхождении неолиберализма. М.: Новое литературное обозрение, 2010.
5. Лукач Г. Овеществление и сознание пролетариата // История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. М.: Логос-Альтера, 2003.
6. Малиновский Б. Аргонавты Западной части Тихого океана. М.: РОССПЭН, 2004.
7. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. М.: АСТ, 2001.
8. Милль Дж.С. Об определении предмета политической экономии; и о методе исследования, свойственном ей // Основы политической экономии с



некоторыми приложениями к социальной философии. М.: Эксмо, 2007.

9. *Поланьи К.* Экономика как институционально оформленный процесс // Экономическая социология. 2002. Т. 3. № 2.

10. *Софокл.* Антигона. Ростов н/Дону: Феникс, 1997.

11. *Шмитт К.* Политическая теология // Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000.

12. *Шмитт К.* Римский католицизм и политическая форма // Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000.

13. *Agamben G.* Homo Sacer. The kingdom and the glory: For a theological genealogy of economy and government. Stanford: Stanford University Press, 2011.

14. *Arendt H.* Introduction into politics // The promise of politics. N.Y.: Schocken Books, 2005.

15. *Aristotle.* Politics / Trans. by H. Rackham. L.: W. Heinemann Ltd., Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.

16. *Block F.* Karl Polanyi and the writing of "The great transformation". Theory and Society. 2003. Vol. 32. No. 3.

17. *Çalışkan K., Callon M.* Economization // Economy and Society. 2009. Vol. 38. No. 3; 2010. Vol. 39. No. 1.

18. *Foucault M.* Naissance de le biopolitique. P.: Gallimard; Seuil, 2004.

19. *Foucault M.* The Chomsky-Foucault debate on human nature. N.Y., L.: The New Press, 2006.

20. *Gemici K.* Karl Polanyi and the antinomies of embeddedness // Socio-Economic Review, 2008. Vol. 6. No. 1.

21. *Mirowski P.* More heat than light. Economics as social physics: Physics as nature's economics. Cambridge; N.Y.; Melbourne: Cambridge University Press, 1989.

22. *Peterson E.* Monotheism as a political problem: A contribution to the history of political theology in the Roman Empire // Theological Tractates. Stanford: Stanford University Press, 2011.

23. *Polanyi K.* Aristotle discovers the economy // Ed. by K. Polanyi, C. Arensberg, H. Pearson. Trade and market in the early empires. Glencoe: The Free Press, 1957.

24. *Polanyi K.* The great transformation. The political and economic origins of our time. Boston: Beacon Press, 2001.

25. *Scott P., Cavanaugh W.* (eds.) The Blackwell Companion to Political Theology. N.Y.: Wiley, 2003.

26. *Zamora D., Behrent M.* Foucault and Neoliberalism. N.Y.: John Wiley & Sons, 2016.