

ДАРЫО АНЦІСЭРЫ

ЛІБЕРАЛЬНЫЯ ПРЫНЦЫПЫ

**МІНСК
"Руно"
2004**

ДАРЬО АНЦІСЭРЫ

ЛІБЕРАЛЬНЫЯ ПРЫНЦЫПЫ

Мінск
"Руно"
2004

УДК 008
ББК 71.05
X 19

Тытул арыгінала: Dario Antiseri. *Principi liberali*.
Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003.

Пераклад з італьянскай.

“Лібералізм (...) ёсць палітыка, якая разглядае чалавека як сваю мэту. У гэтым яна супрацьлеглая сацыялізму, які разглядае чалавека як сродак дзеля дасягнення мэтай, пастаўленых кімсьці, хто ёсць над самім чалавекам – гэта можа быць грамадства, Дзяржава, урад, правадыр.”

Луіджы Эйнаўдзі

“Каб пазбегнуць незразумення, я хацеў бы канчаткова высветліць, што выкарыстоўваю заўсёды тэрміны “ліберал”, “лібералізм” і г. д. у тым сэнсе, у якім гэтыя тэрміны выкарыстоўваюцца цяпер у Англіі (...) Пад лібералам я маю на ўвазе не асобу, што мае схільнасць якой-небудзь палітычнай партыі, а проста чалавека, для якога ёсць важнымі асабістая свабода і які ўсведамляе небяспекі, што крыюцца ва ўсіх формах улады і адміністрацыі”.

Карл Р. Понэр

I.

МЕТАДАЛАГІЧНЫ ІНДЫВІДУАЛІЗМ

“Толькі індывідуум думае; толькі індывідуум разважае; толькі індывід дзейнічае”.

Людвіг фон Мізэс

АБАРОНЦА СВАБОДЫ адмаўляе несумяшчальную са свабодай ідэю, паводле якой над індывідуумам павінна існаваць нейкая іншая структура, напрыклад, Дзяржава, партыя або клас, нейкая іншая аўтаномная і незалежная ад індывідаў структура. Падтрымаць калектывісцкія канцэпцыі, увасобіць іх – зрабіць іх рэчаіснасцю – гэта лёгкае спракуса. Ідзеца пра несумяшчальную са свабодай спракусу, супраць якой паставіліся выдатныя прадстаўнікі “індывідуалісцкай” традыцыі.

КАРЛ МЭНГЕР (1840-1921): “Калектыў як такі не ёсць суб’ектам як цэлае, якое мае патрэбы, працуе, гандлюе ўдзельнічае ў канкурэнцыі; тое, што называецца “сацыяльнай эканомікай” не ёсць, такім чынам, эканамічнай дзейнасцю пэўнага грамадства ў прамым сэнсе слова. Сацыяльная эканоміка не ёсць феномен, аналагічны індывідуальным эканомікам, да якіх адносіцца таксама эканоміка фінансаў,

не ёсць рэччу, што супрацьпастаўляецца або суіснуе з індывідуальнымі эканомікамі. Па сваёй феноменальнай і найбольш агульнай форме яна з'яўляецца зусім своеасаблівай сумай многіх індывідуальных эканомік”.

МАКС ВЭБЭР (1864-1920): “Калі я зрабіўся ўрэшце рэшт сацыёлагам (...), дык перш за ўсё дзеля таго, каб канчаткова спыніць практыку, угрунтаваную на калектыўных канцэпцыях, якія заводзяць нас у пастку. Іншымі словамі, сацыялогія не можа развівацца інакш, як на аснове дзеянняў асобнага індывідума, некалькіх індывідаў альбо шэрагу асобных індывідаў. Менавіта па гэтай прычыне яна павінна прыняць строга “індывідуалістычныя” метады

ГЕОРГ СІМЭЛЬ (1858-1918): “Безумоўна, існуюць толькі індывіды, што плён чалавечай дзейнасці існуе ў рэчаіснасці толькі тады, калі гэты плён мае натуральную прыроду, і што стварэнні, пра якія мы гаворым, калі яны духоўнай прыроды, не жывуць інакш, як толькі ў розумах асобаў. Калі існуюць толькі індывідуальныя істоты, то як жа растлумачыць суперіндывідуальны характар калектыўных феноменаў, аб’ектыўнасць і аўтаномнасць сацыяльных формаў? Ёсць толькі адзін метады вырашэння гэтай аўтаномнасці. Каб цалкам усведаміць гэта, трэба прызнаць, што не існуе іншага па-за індывідамі”.

ЛЮДВІГ ФОН МІЗЭС (1881-1973): “Ход гісторыі вызначаецца дзеяннямі індывідаў і вынікамі гэтых дзеянняў”. “Толькі індывід думае; толькі індывід разважае; толькі індывід дзейнічае”; такім чынам, “мы павінны дзеля навукі зыходзіць з дзеяння індывіда. таму што яно ёсць адзінай рэччу, якую мы можам усведаміць непасрэдна. Ідэя, што грамадства можа дзейнічаць або выяўляць сябе незалежна ад дзеянняў індывідаў – гэта абсурд”.

ФРЫДРЫХ А. ФОН ГАЕК (1899-1992): Хто адмаўляецца танцаваць ад суб'ектыўных канцэпцый, якія ў рэшце рэшт вызначаюць дзеянні асобаў, той рэгулярна робіць (...) якраз тую памылку, якой прапануе пазбегнуць; на самой справе, канчае тым, што трактуе як рэальныя істоты пэўныя злучнасці, якія ёсць усяго толькі распаўсюджанымі абстракцыямі і абагульненнямі".

КАРЛ Р. ПОПЭР (1902-1994): "Казаць пра грамадства — гэта значыць рэзка збівацца ў бок. Зразумела, можна карыстацца паняццямі, як грамадства альбо грамадскі лад; але мы не павінны забываць, што йдзеца толькі пра дапаможныя паняцці. Што існуе на самой справе, дык гэта людзі, добрыя і кепскія — спадзяемся, што апошніх не надта шмат. Існуюць, такім чынам, чалавечыя істоты, сярод іх дагматыкі, крытычныя, баязлівыя, працавітыя ды іншыя. Гэта ёсць тое, што існуе сапраўды". Існуюць людзі, якія ствараюць, перадаюць і змяняюць ідэі, выклікаючы сваімі дзеяннямі вынікі, да якіх яны імкнуліся, і вынікі адвольныя. Існуюць толькі людзі, "а тое, што не існуе, дык гэта грамадства. Людзі, аднак, вераць у яго існаванне і ў выніку абвінавачваюць ва ўсім грамадства і грамадскі лад". Гэта ёсць, кажа Попэр, "адна з найгоршых памылак — верыць, што нейкая абстрактная рэч ёсць канкрэтнай. Тады гэта найгоршая ідэялогія".

І ўрэшце думкі двух католікаў і адной свецкай асобы: Фрэдэрыка Басціята і дона Луіджы Стурца, а таксама Нарбэрта Бобія.

ФРЭДЭРЫК БАСЦІЯТ: "Мы з цяжкасцю разумеем тое, што вызначаецца словам "Дзяржава". Думаем, што гэтая ўстойлівая персаніфікацыя Дзяржавы ёсць найбольш дзіўная, найбольш прыніжальная з містыфікацый".

ЛУІДЖЫ СТУРЦА: "Мая пазіцыя ясная: я супраць

“сацыялагістаў” нахшталт Дуркхайма, якія з грамадства робяць рэч ў сабе, супраць “інстытуцыяналістаў” нахшталт Арыёна, якія робяць з інстытуцыі рэч ў сабе, , супраць арганізацыяністаў, якія робяць з сацыяльных арганізмаў рэч ў сабе. Я перакананы, што грамадства як нешта канкрэтнае ёсць суіснаваннем індывідаў, якія сведама супрацоўнічаюць дзеля агульнай мэты, і што ні грамадства, ні яго інстытуцыі альбо яго органы не маюць *un quid tertium* жывой іпастасі, не ёсць рэчаіснасцю, адрознай ад рэчаіснасці індывідаў, якія аб’ядналіся і дзейнічаюць дзеля агульнай мэты (...) Хто дзейнічае і хто пакутуе, дык гэта індывіды, якія аб’ядналіся”.

НАРБЭРТА БОБІЯ: “Пазбаўцеся ад індывідуалістычнай канцэпцыі грамадства. І вы больш не здолееце апраўдваць дэмакратыю як форму ўлады”.

2.

ЭПІСТАМАЛАГІЧНАЯ ПАМЫЛКОВАСЦЬ

*“Рацыянальнай з’яўляецца асоба, для
якой больш важна спазнаць нешта,
чым мець рацыю”.*

Карл Р. Попэр

“Над тымі, хто шукае праўду, няма ніякай чалавечай ўлады; а калі хто спрабуе ўсталяваць сваю ўладу, з яго смяюцца богі”. Гэта эпістамалагічнае пасланне Альбэрта Эйнштэйна; тое ж самае ад Карла Попэра: “Усе нашы веды могуць быць памылковымі, яны заснаваны на здагадках (...) Навука можа памыляцца, таму што навука ёсць чалавечая”. І яшчэ: пазбегнуць памылкі – нагадвае Попэр – гэта ідэальнае няшчасце; калі мы сустракаемся з цяжкімі праблемамі, то можам лёгка памыліцца; важна – і гэта ёсць тыпова чалавечая з’ява – вучыцца на сваіх памылках. Вызначаная і пераадоленая памылка ёсць чырвоным агеньчыкам, які дазваляе нам выйсці з пячоры нашай неразумнасці.

Навуковыя даследаванні – дзе б яны не практыкаваліся –

заўсёды займаюцца вырашэннем праблем. А каб вырашыць праблемы, нам патрэбны ідэі. Зразумела, што новыя ідэі ёсць, іх можа быць шмат; а вось, аднак, мала ідэй новых і прыдатных для рашэння праблем. Ёсць толькі адзін шлях адбору добрых ідэй сярод новых (і старых) ідэй, якія прапануюцца з мэтай растлумачэння “надзвычайных з’яваў” – гэты шлях у тым, каб вывараць тэорыі на базе “назіральных” наступстваў іх прымянення. Тэорыя – гэта яе змест; зместам тэорыі ёсць наступствы яе прымянення; таму, калі маецца гіпотэза альбо тэорыя, мы выціскаем з яе лагічныя наступствы і правяраем, наколькі гэтыя наступствы супадаюць са “з’явамі”, якія меліся быць вытлумачаны і прадугледжаны тэорыямі. Калі тэорыя атрымлівае пацвярджэнне, яна будзе прыймацца да моманту атрымання адваротнага выніку; калі, аднак, нейкае з яе наступстваў супярэчыць “з’явам”, што улічаны ў дадзены перыяд (залежыць ад таго, наколькі яны вядомы), тэорыя адкідваецца – бо дэманструе сваю несапраўднасць, яна несапраўдная. Як заўсёды: *contra factum non valet argumentum* (супраць факта аргумент бязмоцны) – трэба, аднак, усведамляць, што з’явы не ёсць святыняй, бо ў навуцы з’ява гэта толькі меркаванне, інтэрпрытацыйная гелотэза нейкага фрагмента або аспекта рэчаіснасці. І само сабой зразумела, кожны аўтэнтычны пераказ тэорыі пераўтвараецца ў спробу фальсіфікаваць яе. У навуцы, як і ў жыцці, доказ атрымліваецца тады, калі ідзеш на рызыку: дзе рызыкуеш пацярпець няўдачу. Сапраўды, ёсць лагічная асіметрыя паміж сцвярджэннем і адкідваннем тэорыі: мільярды і мільярды сцвярджальных аргументаў не робяць тэорыю пэўнай, а ўсяго адзін адмоўны факт лагічна разбівае яе. Таму, калі мы не можам прадэманстраваць абсалютную пэўнасць нейкай тэорыі, нават калі яна найлепшым чынам

кансалідавана, мы пачынаем шукаць шчаліны, глядзець, ці яна не памылковая – і чым раней адкрываем ў ёй памылку, тым раней усё грамадства атрымлівае задачу як мага хутчэй выпрацаваць і выпрабаваць тэорыю, лепшую за папярэднюю, можна сказаць, тэорыю з большай сілай пераканання і прадказання.

Робэрт Опэнхаймэр: “Фізіка ідзе наперад, таму што ніколі не памыляецца двойчы тым жа самым чынам”. І яшчэ раз Попэр: “Думаю, што гэтыя асэнсаваныя крытычныя адносіны да ўласных ідэй ёсць адзінай і сапраўды важнай розніцай паміж метадам Эйнштэйна і метадам амёбы”. Эйнштэйн, таксама як і амёба, можа памыляцца, але ў адрозненне ад амёбы, Эйнштэйна ахапляла надзвычайная радасць, калі ён знаходзіў памылку ва ўласнай тэорыі; ён хацеў яе знайсці, паляваў на яе, каб ліквідаваць яе як мага хутчэй. Амёба памірае разам са сваёй памылковай тэорыяй; Эйнштэйн жа замест сябе забівае тэорыю. Такім чынам, метады ўсяго навуковага даследвання ёсць адзіны: мы паглыбляемся ў нейкую праблему; прапануем нейкую вырашальную ідэю; кантралюем нашы спробы вырашэння наколькі можна больш строга; адкідваем тэорыі, якія не вытрымліваюць крытыкі; час ад часу прыймаем тэорыю, што з’яўляецца лепшай за іншыя і вытрымлівае праверку – аднак не спыняем яе крытычны разгляд. Менавіта фізік Джон Арчыбальд Увілэр вызначыў, што “ўся праблема ў тым, каб зрабіць памылкі як мага хутчэй”. Чалавечыя веды вырастаюць на каштоўным багацці памылак. Альфрэд Норт Увайтхэд: “Панічная боязь памылкі – гэта смерць прагрэсу”. А “досведам – зрабіў выснову Оскар Увайлд – кожны з нас называе зробленыя намі памылкі”. І ўрэшце Джон Сцюарт Міл: “Нашы найбольш устойлівыя перакананні не маюць іншай гарантыі, чымсьці ўпэўненае запрашэнне для ўсіх прадэманстраваць іх

беспадстаўнасць”.

Такім чынам, эпістамалагічная памылковасць – гэта значыць усведамленне, што нашы веды могуць быць абвергнуты – ёсць фундаментальнай прадпасылкай ліберальнага мыслення. Ніхто не можа прэтэндаваць на валоданне рацыянальна і абсалютнай ісціны і на права навязваць яе іншым. У рацыянальным сэнсе мы можам толькі супрацоўнічаць – праз крытыку актуальных тэорый і праз альтэрнатыўныя прапановы – дзеля выпрацоўкі ўсё больш эфектыўных тэорый. Адносіны ліберала – піша Попэр – заключаюцца ў тым, што ён гатовы прыняць: “Я магу памыляцца, а ты мець рацыю, але агульнымі намаганнямі мы можам наблізіцца да ісціны”. І ўрэшце Луіджы Эйнаўдзі: “Вялікай заслугай свабодных урадаў у адрозненні ад тыранічных ёсць менавіта той факт, што ва ўмовах свабоднага ладу дыскусія і дзеянне праводзяцца метадам спроб і памылак. Trial and error (спроба і памылка) ёсць знакам перавагі метадаў свабоды над метадамі тыраніі. Тыран не мае сумневу і ідзе проста сваім шляхам; але гэты шлях вядзе краіну да катастрофы”. Разумны не той медык, які, каб пацвердзіць дыягназ, забівае пацыента; разумны той медык, які, каб выратаваць пацыента, забівае – значыць прызнае несапраўднымі – дыягназы адзін за адным пакуль не дасягне – калі здолее – сапраўднага дыягназу.

Калі я разумею сваю здольнасць памыляцца, і калі ты ўсведамляеш сваю памылковасць, то – калі мы сапраўды ад усяго сэрца жадаем вырашыць праблемы – я з нецярплівасцю буду чакаць ад цябе альтэрнатыўных прапаноў і крытыкі; а ты будзеш удзячны за мае альтэрнатыўныя варыянты на твае прапановы і маю крытыку. Адным словам: трэба дыскутаваць. А дыскусія – гэта душа дэмакратыі.

3.

ПОЛІТЭІЗМ КАШТОЎНАСЦЯЎ

“Навука можа прыняць толькі тое, што ёсць, але не тое, што магло б быць, і на-за яе рамкамі застаюцца, безумоўна ацэначныя меркаванні любой асобы”.

Альбэрт Эйнштэйн

Перш за ўсё, некаторыя рэфлексіі на тэму немагчымасці лагічнага паходжання абавязковых сцверджанняў ад сцверджанняў апісальных.

АНРЫ ПУАНКАРЭ: “Не можа быць навуковай маралі, але ў той жа час не можа быць амаральнай навукі. І прычына тут простая. Прычына – як бы гэта сказаць?—чыста граматычная. Калі абедзве прадпасылкі нейкага сілагізма стаяць ў адвесным ладзе, то і канчатак таксама будзе ў адвесным. Каб канчатак мог стаяць у загадным ладзе, трэба, каб хаця б адна з дзвух прадпасылак стаяла ў загадным. Дык вось, навуковыя прынцыпы, пастулаты геаметрыі стаяць у

загадным ладзе і не могуць быць ні ў якім іншым ладзе. Эксперыментальныя ісціны ўсе стаяць у загадным ладзе, і на базе навукі не можа быць інакш. Найбольш выраблены з дыялектыкаў можа рабіць з гэтымі прынцыпамі любыя, якія захоча, акрабатычныя трукі, камбінуючы іх, ставячы іх адно на адно; але атрымае ён толькі загадны лад. Не атрымае ніколі прапанову, хто кажа: рабі гэта, не рабі тое, а таксама прапанову, якая б пацвярджала або пярэчыла маралі. Маралісты знаходзяць гэтую цяжкасць з даўніх часоў. Яны імкнуцца прадэмастраваць маральны закон, і трэба выбачыць іх, таму што гэта ёсць іхняе рамяство; яны хочуць абалерці мараль на нешта, нібыта яна можа абалірацца на нешта іншае, а не на саму сябе! (..) Кожнай дагматычнай маралі, кожнай дэманстратыўнай маралі наканавана няўдача. Яна – як машына, што мае ўсе механізмы руху, але ёй бракуе энергіі руху. Маральным рухавіком, які можа запусціць ўвесь апарат прыводаў і шасцярней, можа быць не што іншае як пачуццё.”

АЛЬБЭРТ ЭЙНШТЭЙН: “Навука (...) можа прыняць толькі тое, што ёсць, а не тое, што магло б быць, і па-за яе полем застаюцца абавязковыя меркаванні любога віду”.

МАКС ВЭБЭР: “Лекар імкнецца ўсімі сродкамі захаваць жыццё паміраючаму, нават калі той просіць вызваліць яго ад жыцця (...). Медычная навука не ставіць перад сабой пытанне, наколькі жыццё вартае быць пражытым. Усе натуральныя навукі даюць адказ на гэтае пытанне: што трэба рабіць, калі мы хочам тэхнічна панаваць над жыццём? Але калі мы хочам і мусім тэхнічна панаваць над ім, і калі гэта ў рэшце рэшт мае значэнне, то гэтыя навукі падзвяргаюць ўсё сумневу альбо падпарадкоўваюць сваім мэтам”.

ГАНС КЕЛЬСЭН: “У XVIII главе Евангелля ад Святога Яна апісаны суд над Езусам. Простая гісторыя, так наіўна

расказаная, ёсць высокім дасягненнем літаратуры і, не жадаючы таго, становіцца трагічным сімвалам антаганізму паміж абсалютызмам і рэлятывізмам.

“У дні габрэйскай Паскі Езуса, абвінавачанага ў тым, што называе сябе Сынам Божым і царом Юдэйскім, прывялі да Пілата, рымскага пракуратара. І Пілат іранічна спытаў Езуса, які на погляд рымляніна быў нікім іншым як шалёным бедалагай: “Дык гэта ты ёсць цар Юдэйскі?” Але Езус успрыняў пытанне вельмі сур’ёзна і, увесь ахоплены агнём сваёй Боскай місіі, адказаў: “Ты кажаш, што я цар. Дзеля гэтага я нарадзіўся і дзеля гэтага прыйшоў у свет: каб сведчыць ісціну. Хто ў ісціне, той слухае мой голас”. Тады Пілат спытаўся: “А што ёсць ісціна?” І таму што ён, рэлятывісцкі скептык, не ведаў, што ёсць ісціна, абсалютная ісціна, у якую верыў той чалавек, ён цалкам даверыўся дэмакратычнай працэдурі, перадаючы права рашэння па гэтаму пытанню народнаму галасаванню. Ён выйшаў да іудэяў, паведамляе Евангелле, і сказаў ім: “Я не знайшоў у ім ніякай віны. Але вы маеце звычайнае права, і я магу адпусціць аднаго абвінавачанага з нагоды Паскі. Дык вы хочаце, каб я вызваліў цара Юдэйскага” І ўсе пачалі крычаць: “Не гэтага адпусці, а Варава”. Дзеля тых, хто верыць у Сына Бога і ў цара Юдэі, які сведчыць абсалютную ісціну, гэты плебісцыт ёсць моцным аргументам супраць дэмакратыі. І гэты аргумент мы, спецыялісты палітычнай навукі, павінны прыняць. Але толькі адна ўмова: каб мы былі настолькі ўпэўненыя ў нашай палітычнай ісціне, каб пры неабходнасці мы заплацілі за яе слязьмі і крывёй. Каб мы былі так жа сама ўпэўненыя ў сваёй рацыі, як быў упэўнены ў сваёй Сын Божы”.

КАРЛ Р. ПОПЭР: “Немагчыма дедуцыраваць сцверджанне, якое б вызначала норму, альбо рашэнне ці

прапанову дзеля палітыкі з сцверджання, якое сцвярджае факт, гэта значыць, што немагчыма дедуцыраваць з фактаў нормы альбо рашэнні ці адпаведнасці”. “Ясна, што немагчыма прадэманстраваць правільнасць якогакольвечы этычнага прынцыпа альбо нават прыводзіць аргументы ў яго карысць з такой жа дакладнасцю, з якой мы аргументуем у карысць нейкай навуковай з’явы. Этыка не ёсць навука”.

Папярэднія разважанні настолькі ж грунтоўныя, як і ў адпаведнасці з “законам Х’юма”, гэта значыць, гэзіса, паводле якога сцвярджаецца, што лагічна немагчыма вывесці абавязкавыя сцверджанні з сцверджанняў апісальных. Вось знакаміты фрагмент з трэцяй кнігі Treatise of Human Nature Х’юма: “У кожнай маральнай сістэме, з якой дагэтуль я меў дачыненне, я штараз заўважаў, што аўтар вядзе разважанне, можна сказаць, паводле звычайнай логікі і вызначае існаванне дабра, альбо робіць назіранні за дзеяннямі людзей; і раптам я са здзіўленнем адкрыў, што замест таго, каб знайсці адпаведнасці, прамыя як выразы “ёсць так” альбо “так не ёсць”, я не знаходжу іншых адпаведнасцяў па-за “можа быць” і “можа не быць”. Гэтая змена няўлоўная, але яна мае надзвычайнае значэнне. Таму што гэтыя можа быць і можа не быць дэманструюць новыя адносіны і сцверджанне. Таму неабходна (...), каб быў прыведзены аргумент таго, што здаецца зусім незразумелым, гэта значыць, такім чынам, каб гэтыя новыя адносіны маглі быць дедуцыраваны з іншых, якія абсалютна адрозныя ад іх”.

Сапраўды, гэты аргумент нельга прымаць, таму што з апісальных сцверджанняў могуць быць дедуцыраваны лагічна выключна апісальныя сцверджанні: інфармацыя не нараджае імператываў. І, такім чынам, нельга перайсці ад ёсць да

павінна быць. Вось, каротка, закон Х'юма, вялікі падзел паміж сцверджаннямі абавязковымі і сцверджаннямі апісальнымі, паміж фактамі і значэннямі. І такі закон, калі ён дзейсны, разбівае на этычным полі галоўныя прэтэнзіі “юрыдычных натуралістаў”.

Бэнэдэкто Крочэ расказвае, як, яшчэ будучы студэнтам Рымскага універсітэта, ён атрымаў заданне па аналізу прыроджаных правоў чалавека. І ён успамінае: “Пасля працы над заданнем на працягу некалькіх тыдняў я, збянтэжаны і прыніжаны, ўрэшце звярнуўся да прафесара, каб заявіць, што робячы даследванне, я вымушаны быў паступова змяншаць і змяншаць гэтыя правы, аж пакуль мне не засталася толькі адно права, ды і тое адзінае і апошняе, не ведаю як, але бяследна знікла”. А вось што прадыхаваў гістарычны досвед Мураторы: “Досвед выяўляецца як натуральная рацыя ў шэрагу відах; і калі вы спытаецеся ў двух адвакатаў, што вядуць спірэчку, альбо у двух суддзяў, якія прытрымліваюцца розных думак, кожны з іх будзе настойваць, што натуральная рацыя на ягоным баку”. Але, ня гледзячы на ўсё гэта, ясна, як сцвярджае гэта Н. Бобія: “нават калі дасягаецца максімальная згода наконт таго, што ёсць натуральнае, гэта не азначае абавязкова, што дасягнута поўная згода наконт таго, што ёсць слушнае а што няслушнае”. І, калі мы звернем увагу на бясконцую рознасць (якія існавалі ў мінулым і існуюць цяпер) канцэпцый добра і блага, ды яшчэ захочам зірнуць на гісторыю чалавечых справаў і канфліктаў, то трэба паўтарыць за Паскалем, што “крадзеж, забойства дзяцей і бацькоў, усё знайшло сваё месца сярод дастойных учынкаў”; “дзіўнае правасуддзе, што мае мяжой раку! Ісціна па гэты бок Пірэнеяў, аблуда па той бок”.

Гісторыя чалавечых справаў дае рацыю Максу Вэбэру,

калі ён сцвярджае, што “немагчыма пазбегнуць супярэчнасці паміж рознымі каштоўнасцямі, на якіх трымаецца свет”. А разам з Мілям Вэбэр дадае, што – зноў жа што тычыцца каштоўнасцяў—“зыходзячы з чыстага досведу, мы прыходзім да політэізму”. У рэчаіснасці жыцця існуе політэізм каштоўнасцяў, бо з перспектывы логікі прапануюцца этычныя каштоўнасці і нормы (“жыццёвыя ідэалы”, “правільныя” учынкi, “справядлівыя” законы, “легальныя” інстытуцыі і г.д.), а не нязменныя прапановы. Этыка не апісвае, этыка загадвае. Этыка не тлумачыць і не прадугледжвае; этыка ацэньвае. На самой справе не існуе этычных тлумачэнняў. Існуюць толькі навуковыя тлумачэнні і этычныя меркаванні. Не бывае этычных (альбо эстэтычных) прадказанняў. Этыка не ведае. Этыка не ёсць навука. Этыка не валодае ісцінай.

Калі ісціннасць (альбо памылковасць) ёсць выказнікам сказу абвеснага ладу, а ісціна ёсць атрыбутам навуковых доказаў (ды іншых сцверджанняў у абвесным ладзе), то гэта навука – уся навука і любая іншая апісальная тэорыя, хай сабе і метафізічная – не можа лагічна нарадзіць этыку. І не можа зрабіць гэта з тае прычыны, што з апісальных пасылак немагчыма дедуцыраваць абавязковых сцверджанняў. Такім чынам, з усёй навукі немагчыма выціснуць ані грама маралі. Уся сума ведаў не дае нам каштоўнасцяў і не можа абвергнуць іх. Макс Вэбэр пытаецца: “Хто возьмецца “па-навуковаму абвяргаць” этыку Сэрмонэ дэлла Мантанья, на прыклад, максіму: “не супраціўляйся злу” альбо ягоны вобраз “падаць другую пальчатку”?”

Навука ведае (заўсёды часткова і ў выглядзе здагадак), этыка ацэньвае. Нормы (этычныя і юрыдычныя) не вынікаюць з апісальных сцверджанняў. Таму меў рацыю і той, хто кажа, што

калі ў канцы свайго “Tractatus logico-philosophicus” сцвярджаў: “мы адчуваем, што калі б усе магчымыя пытанні навукі атрымалі б адказы, праблемы нашага жыцця не былі б нават закрануты”. І яшчэ Вэбэр на адной са старонак сваёй “Навукі як прафесіі” пытаецца, якім ёсць значэнне навукі як “паклікання”. Дык вось – піша Вэбэр – найпрасцейшы адказ дадзены Талстым у наступных словах: Навука ёсць абсурд, таму што не дае адказу на адзінае важнае для нас пытанне: што нам трэба рабіць і як нам трэба жыць?” І следам за Кантам Вітгенштэйн і Вэбэр настойваюць на існаванні пытанняў (найбольш значных для нас), на якія навука ў прынцыпе не можа даць адказу. З імі згодны Эдмунд Гуссэрль, які на самым пачатку сваёй кнігі “Крызіс еўрапейскай навукі” напісаў: “У мізэрным стане нашага жыцця (...) гэтая навука не можа нічога сказаць. Яна ў прынцыпе выключае тыя праблемы, якія ёсць найбольш казытлівымі для чалавека, які ў нашыя бурныя часы адчувае сябе ва ўладзе лёсу; праблемы сэнсоўнасці і бессэнсоўнасці чалавечага існавання ва ўсім комплексе”.

Цяпер, калі этыка не ёсць навука, калі этыка не ёсць веды, калі этыка не можа гаварыць на мове навукі, дык, вызначыўшы гэта, трэба адразу ж спытацца ў сябе: якое значэнне мае розум у этыцы? І не разважаючы шматслоўна, трэба сказаць, што розум у этыцы можа зрабіць шмат. Так, напрыклад, розум можа аналізаваць і вызначаць найбольш эфектыўныя і найменш стратныя сродкі дасягнення вызначаных і пажаданых мэтаў; ён можа дапамагчы нам ўбачыць, што пэўныя мэты не могуць быць дасягнуты цяпер або ў прынцыпе; можа паказаць нам, што адна каштоўнасць можа зашкодзіць другой каштоўнасці, якая таксама лічыцца каштоўнай; можа пазбегнуць тых неадпаведнасцяў у

паводзінах і адносінах, якія залежаць ад разнагалоссяў у перакананнях; можа прывесці да аналізу шэрагу альтэрнатываў пры рашэнні этычнай праблемы; можа надаць нам больш адказнасці, дэманструючы нам наступствы нашага выбару, і такім чынам, мы будзем мець “выбар з расплюшчанымі вачыма”; можа пераканаць нас, што этыка інтэнцый (*fiat iustitia, pereat mundus*) недастатковая, пакуль яна павінна заўсёды мець справу з этыкай, якая аналізуе вынікі, з этыкай адказнасці (*fiat iustitia ne pereat mundus*): этыка інтэнцый ёсць “рацыянальна недастатковая” і ніяк інакш на фоне непазбежных непажаданых наступстваў мэтавых чалавечых учынкаў, непажаданых наступстваў, якія могуць прывесці да вынікаў не толькі адрозных, але сапраўды супрацьлеглых абраным і пажаданым мэтам. У любым выпадку, што розум можа здзейсніць найбольш важнага ў сферы этыкі, дык гэта дазволіць нам убачыць, што этыка не ёсць навука і што канчатковыя каштоўнасці не ёсць “тэарэмы”, а хутчэй прапановы для жыцця, ідэалы добрых паводзінаў: аб’екты нашага свядомага выбару, экзамен нашай смеласці і нашай баязлівасці. Рэчаіснасць у тым, што пэўная норма грунтуецца ў працэсе аргументацыі прынамсі яшчэ на адной норме; і мы прымаем яе, бо яна прадугледжвае тую другую норму. І гэтак далей, пакуль лагічна мы не дасягнем той нормы (альбо той сумы норм), на якой грунтуецца сістэма, але якая са свайго боку не грунтуецца на нічым. Сістэма грунтуецца на ёй (або іх) у тым сэнсе, што іншыя нормы лагічна выводзяцца з яе (іх). Але яны не выводзяцца лагічна з іншых. Яны ёсць прынятымі формамі, першапачаткова прынятымі ўнутры сістэмы: яны ёсць этычнымі прадпасылкамі. І яны не грунтуюцца на нічым і не абвяргаюцца нічым. Яны прымаюцца або адкідваюцца. Можна сказаць, што закон Х’юма ёсць лагічнай базай свабоды

сумлення. Вышэйшыя каштоўнасці ёсць аб'ектамі выбару сумлення: яны не з'яўляюцца ні "даказанымі" тэарэмамі, ні "відавочнымі" або "заснаванымі на саміх сябе" аксіёмамі.

4.

**НЕ ТОЛЬКІ ПАМЫЛКОВЫЯ,
АЛЕ ДА ТАГО Ж НЕВУЦІЯ**

*“Галоўнай умовай функцыянавання
сістэмы неабходнасць, каб кожны
індывід мог дзейнічаць паводле
сваёй асабістай свядомасці,
заўсёды ўнікальнай, прынамсі,
што тычыцца адмысловых
абставінаў”*

Фрыдрых А. Фон Гаек

Наша свядомасць мае ў сябе памылковасць і з’яўляецца частковай. Паводле Попэра, памылковасць чалавечай свядомасці, як вядома, ёсць адной з асноваў адкрытага грамадства. Як Попэр і таксама як Л. Фон Мізэс, Гаек перакананы, што чалавечая свядомасць ёсць і будзе заўсёды гіпатэтычнай, схільнай да памылак. І ўсё ж ён настойвае таксама на іншым тэзісе гнасеалагічнага характару, што значыць, на ідэі расейвання свядомасцяў.

У эканоміцы, і не толькі ў эканоміцы, ёсць адна

фундаментальная і непазбежная праблема: а менавіта праблема “як лепш выкарыстаць свядомасці, першапачаткова рассяяныя паміж рознымі асобамі”. Гэтая праблема надзвычай цікавая, хаця ў прынцыпе прынята ідэнтыфікаваць свядомасць як навуковыя веды, паводле законаў фізікі, біялогіі, хіміі і г. д. Такая ідэнтыфікацыя адразу ж падводзіць нас да пэўнай планавай мадэлі: дастаткова сканцэнтраваць у кампутары вядомыя навуковыя законы і стане магчымым вырашыць усе праблемы. Але на самой справе усё не так. Гаек сапраўды перакананы ў сапраўднасці таго, што на першы погляд можа здавацца ерассю, гаворыць, што “навуковыя веды не ёсць сумай усяго, што вядома”. Гаек піша: “... безумоўна, існуе ядро ведаў, вельмі важных, але неарганізаваных – іх нельга лічыць навуковымі ў сэнсе ведання агульных законаў. Я маю на ўвазе веды ў адмысловых умовах часу і месца. Менавіта ў рамках гэтага тыпу ведаў індывід знаходзіцца ў выгаднай пазіцыі адносна ўсіх іншых. З моманту, калі ён авалодвае ўнікальнай інфармацыяй, якімі можа пакарыстацца ў сваю карысць, але толькі тады, калі рашэнні, што ён прымае на аснове гэтых ведаў, будуць прымацца самастойна і з ягоным актыўным удзелам”. Каб пераканацца ў існаванні гэтых ведаў, што адносяцца да адмысловых умоваў часу і месца, “імгненных ведаў”, рассяяных паміж мільёнамі і мільёнамі людзей, і без якіх не абысціся пры вырашэнні бясконцых малых і вялікіх праблем, будзе дастаткова звярнуць увагу на тое, “колькі нам яшчэ трэба вучыцца ў кожнай справе пасля таго, як мы скончылі тэарэтычную падрыхтоўку, якая частка нашага працоўнага жыцця прысвечана засваенню адмысловых функцый, і якім каштоўным рэсурсам з’яўляецца ў любой прафесіі веданне асобаў, мясцовых умоваў і адмысловых абставінаў”. Напрыклад: “Ведаць і наладзіць машыну, якую

выкарыстоўвалі не ў поўную сілу, альбо выкарыстаць нечыя здольнасці, якія можна было б выкарыстоўваць лепш, альбо ведаць, што недзе ёсць вялікі запас матэр'ялаў, які можна выкарыстаць у выпадку збою ў пастаўках, — у сацыяльным сэнсе гэта карысна так жа сама, як і веданне лепшых тэхнічных альтэрнатываў. Камісіянер, які зарабляе сябе на жыццё тым, што выкарыстоўвае марскія перавозкі на пустых альбо паўпустых параходах, альбо агент па нерухомасці, веды якога абмяжоўваюцца амаль выключна толькі выпадковымі магчымасцямі, маклер, які дастае прыбытак з розніцы мясцовых цэнаў на рынку, — усе яны займаюцца карыснай справай, заснаванай на адмысловым веданні абставінаў, звязаных з момантамі, якіх не заўважаюць іншыя”.

Мы памыляемся ў сваіх ведах: нашы веды ёсць і будуць засноўвацца на здагадках. Але Гаек настойвае, што акрамя таго, што мы памыляемся, мы да таго ж яшчэ не ведаем. У рэчаіснасці мы схільныя да таго, каб ідэнтыфікаваць памылковасць і няведанне: але гэта ідэнтыфікацыя з'яўляецца проста памылкай. Мы памыляемся, нашы веды ёсць і будуць паддавацца фальсіфікацыі, але гэта ўсё і ёсць наша веданне. Мы ведаем на аснове тэорый, якія могуць быць памылковымі; але па-за пэўнай колькасцю памылковых ведаў, якімі валодае кожны з нас, кожны з нас пераконваецца таксама ў сваім няведанні; кожны з нас жыве, пагружаны ў акіян рэчаў, пра якія нічога не ведае. Мы памыляемся і не ведаем. Такім чынам, відавочна, што, каб вырашыць канкрэтныя праблемы, іншыя павінны быць свабоднымі ў выкарыстанні сваіх адмысловых ведаў, якія не паддаюцца цэнтралізацыі, і свабодна крытыкаваць. Іншымі словамі: свабода прапановы і крытыкі з боку асобных індывідаў літаральна неабходная для добрага функцыянавання сацыяльнай сістэмы. І, сапраўды, “каб сістэма функцыянавала, трэба галоўнае – каб

кожны індывідуум мог дзейнічаць на аснове свайго асобнага ведання, заўсёды ўнікальнага, прынамсі што тычыцца ягоных індывідуальных здольнасцяў і ягоных магчымасцяў у вызначаных ім жа рамках і скіраваных на яго індывідуальных мэты”.

Нашы веды памылковыя; яны рассеяны сярод мільёнаў і мільёнаў людзей; і ў гэтым сэнс таго, чаму свабоднае грамадства, у якім дзейнічае прынцып супрацоўніцтва пры ўмове падзелу працы, “можа выкарыстоўваць нашмат больш ведаў, чым іх ёсць у галаве наймудрэйшай з кіруючых асобаў”. Ніхто не можа распланаваць развіццё ведаў на будучае і таксама не можа цэнтралізаваць агромністую колькасць ведаў па адмысловых пазіцыях часу і месца. Ёсць таксама пытанне хуткай адаптацыі да зменаў, якія ўздзейнічаюць на адмысловыя абставіны часу і месца – хаця пры пэўных прадпасылках можна спакойна спярдаваць, што “канчатковыя рашэнні неабходна пакідаць асобам, якія ведаюць гэтыя абставіны, якія непасрэдна ведаюць пра значныя змены і пра актуальныя абставіны, якія могуць напаткаць нас”.

Вось тая сувязь, якую з усёй яснасцю Гаек вызначае паміж няведаннем і свабодай. Каштоўнасць індывідуальнай свабоды “абавязанне перш за ўсё на прызнанне непазбежнага няведання кожнага з нас у супастаўленні з вялікай колькасцю фактараў, ад якіх залежыць ажыццяўленне нашых мэтаў і наша бяспека. Калі б існавалі людзі, што ведаюць усё, калі б яны маглі ведаць не толькі тое, што задавальняе нашы цяперашнія патрэбы, але таксама і будучыя, то ў гэтым выпадку мала што можна было б сказаць у абарону свабоды... Свабода ёсць грунтоўнай умовай дзеля непрадугледжанага і непракказальнага; нам яна патрэбна, таму што, як мы ўжо пераканаліся, з яе нараджаюцца магчымасці дасягнуць шмат

якія з нашых мэтаў. З тае прычыны, што кожны з індывідаў ведае мала, і ў прыватнасці рэдка вядома, хто з нас умее зрабіць нешта лепш, мы давяраемся незалежным і канкурыруючым сілам многіх, каб паспрыяць нараджэнню таго, што будзе нажаданым для нас пасля таго, як мы гэта ўбачым”.

5.

ПРЫНЦЫП КАНКУРЭНЦЫЯ

*“Як у інтэлектуальнай сферы,
так і ў матэрыяльнай канкурэнцыя
з’яўляецца найбольш эфектыўным
метадам адкрыцця найлепшага
спосабу дасягнення чалавечых
мэтаў”*

Фрыдрых А. Гаек

Навука прагрэсіўна развіваецца дзякуючы вельмі жорсткай канкурэнцыі паміж ідэямі; дэмакратыя ёсць канкурэнцыя паміж палітычнымі прапановамі; свабодная эканоміка ёсць канкурэнцыя тавараў і паслугаў на рынку. Канкурэнцыя дазваляе *шукаць разам найлепшае рашэнне*. Канкурэнцыя ёсць механізм для даследвання невядомага; яна ўзбагачае свет ідэямі, каштоўнасцямі, паслугамі – і новымі праблемамі; яна з’яўляецца інструментам салідарнасці, таму што ідзе насустрач спажывцам: спрыяе задавальненню іхніх

патрэбаў і прэфэрэнцыяў па самым нізкім кошце. Гаек: “Як у інтэлектуальнай сферы, так і ў матэрыяльнай канкурэнцыя з’яўляецца найбольш эфектыўным метадам адкрыцця найлепшага спосабу дасягнення чалавечых мэтаў. Толькі там, дзе ёсць магчымасць правесці эксперыменты з вялікай колькасцю спосабаў, будуць атрыманы такія разнастайныя досвед, такія розныя веды і індывідуальныя здольнасці, якія дазваляць праз бесперапынную канкурэнцыю паміж найбольш эфектыўнымі з іх стала дасягаць лепшага выніку”.

Само сабой зразумела, што той, хто адкідае канкурэнцыю, павінен ясна ўяўляць сябе, што тым самым ён вяртаецца да жыцця дзікіх плямёнаў альбо ў пячору. Сапраўды, канкурэнцыя наганяе страх на ўсіх кансерватараў – кансерватараў правага кшталту, левага і ў цэнтры. Фон Гаек напісаў у “Чаму я не кансерватар”, што “адной з фундаментальных рысаў кансерватыўных поглядаў ёсць страх пераменаў”. Варожа ставячыся да пераменаў, кансерватар інстынктыўна папярэджвае, што новыя ідэі правакуюць змены, і супраціўляецца ім. “У адрозненні ад лібералізму, які характарызуецца фундаментальнай верай у доўгатэрміновыя ідэі, кансерватызм завязаны на ідэі, што атрыманыя ў спадчыну ў пэўны момант”.

Таму кансерватар на самой справе не верыць у сілу дыскусіі. Ягоны апошні аргумент, на погляд Гаека, у цэлым раскрываецца ў сцверджанні нейкай вышэйшай мудрасці, якую ён прысабечвае. На гэтым не ўсё. Недавер кансерватара да новага і невядомага, да ідэі, якія нараджае наша цывілізацыя, і якія не ведаюць ніякіх межаў, — менавіта гэта ляжыць ў аснове ягонай варожасці ў дачыненні да інтэрнацыяналізму і ягонай схільнасці да празмернага нацыяналізму. А з другога боку, не павінна здавацца дзіўным,

што антыінтэрнацыяналізм кансерватара вядзе проста да пагаднення з імперыялізмам: “Калі нехта не любіць новага і думае, што яго метады найлепшыя, ён ўсё больш верыць у сваю місію “цывілізаваць” іншых, але не праз дабраахвотныя і вольныя адносіны, уласцівыя лібералам, а надаючы ім ласку эфектыўнага кіравання”.

З гэтага ўсяго становяцца зразумелымі прычыны, па якіх *ліберал не з’яўляецца кансерватарам*. Кансерватар чапляецца за тое, што існуе, і баіцца новага. Ліберал, хаця і не лічыць любое развіццё прагрэсам, бачыць, аднак, у прагрэсе навукі фундаментальную мэту чалавечых намаганняў і чакае ад навукі паступовага вырашэння праблемаў, якія пераследуюць нас. Кансерватар давяраецца пільнасці ўладаў, не абмежаваных строгімі нормаў, якія павінны не дапусціць новага. А ліберал бароніць “канкурэнцыю як спосаб адкрыцця фактаў, якія ніхто не адкрыў бы або не мог бы выкарыстаць без канкурэнцыі”, і ведае, што грамадствы, якія ставяць на канкурэнцыю, дасягнулі свае мэты лепш за іншых. У адрозненні ад кансерватара, што давяраецца людзям, якіх называе вышэйшымі, ліберал усведамляе не толькі нашу здольнасць памыляцца, але таксама наша няведанне – і ў рэшце ліберал не ідзе шукаць нейкага выбранца, які павінен камандаваць. Ён імкнецца хутчэй вызначыць і сфармуляваць *правілы (альбо інстытуцыі)*, якія дазваляюць *кантраляваць таго, хто камандуе*. Кансерватар не баіцца аб’яднання з сацыялістам супраць ліберальных прапаноў. Ліберал не ёсць кансерватар, ён адкідвае *канструктыўзм* сацыялістаў і рацыяналізм асветніцкага паходжання тых “лібералаў”, для якіх генэзіс і ўсе змены ўсіх інстытуцый і *цэлых* цывілізацый павінны адбывацца паводле плану і ў адпаведнасці з задуманымі праектамі.

Кансерватар прымае антыдэмакратычныя пазіцыі; ліберал, наадварот, становіцца на абарону талеранцыі. І тут трэба падкрэсліць з асаблівай сілай: *талерантнасць не раўняецца для ліберала адсутнасці рэлігійнай веры*. Гак піша: “У адрозненні ад рацыяналізму Французскай рэвалюцыі сапраўдны лібералізм не мае нічога супраць рэлігіі, і я не магу не шкадаваць, што ваяўнічы антыклерыкалізм быў у аснове сваёй неліберальным, але вызначыў значную частку кантынентальнага лібералізму XIX стагоддзя. Чым адрозніваецца ліберал ад кансерватара, дык гэта тым, што якімі б глыбокімі не былі ягоныя перакананні, ён ніколі не стане навязваць іх іншым. Для яго духоўнае і часовае з’яўляюцца асобнымі сферамі, якія не могуць злівацца.

ПРЫНЦЫП ДАДАТКОВАСЦІ

*“Дзяржава робіць тое, што не
могуць рабіць грамадзяне”.*

Антонія Расміні

“Амерыканцы ўсіх узростаў, станаў і тэндэнцый увесь час аб’ядноўваюцца. Яны маюць не толькі гандлёвыя і прамысловыя асацыяцыі, у якіх удзельнічаюць усе, яны маюць таксама асацыяцыі тысяч розных іншых відаў: рэлігійныя, маральныя, вялікія і нікчэмныя, агульныя і адмысловыя, шырокія і абмежаваныя. Амерыканцы аб’ядноўваюцца, каб наладжваць святы, засноўваць семінарыі, будаваць гатэлі і касцёлы, распаўсюджваць кнігі, пасылаць місіянераў да антыподаў; яны ствараюць такім чынам шпіталі, турмы, школы. Паўсюдна, дзе ў Францыі вы ўбачыце на чале чаго-небудзь урад, у Злучаных Штатах на чале будзе асацыяцыя”. Вось так Алексі дэ Таквіль апісвае ў трактаце “Дэмакратыя ў Амерыцы” функцыянаванне ў сацыяльным жыцці прынцыпу, які потым будзе названы “прынцыпам дадатковасці”. Гэты

прынцып – сапраўдны бастыён свабоды індывідаў і “прамежжавых звенняў”, які абараняе ад ўсёпаглынальных прэтэнзій дзяржаўнасці – канчаткова атрымаў амаль класічную фармулёўку ў энцыкліцы “Quadragesimo anno” Пія XI, у якой у параграфі 80-м сказана, што “нельга пазбаўляць індывідаў таго, што яны могуць дасягнуць на ўласныя сілы і ўменне, ды даверыць гэта грамадству. Такім чынам, несправядліва перадаваць большасці грамадства і ягоным вярхам тое, што могуць зрабіць меншасць грамадства і ягоныя нізы. Гэта ўсё ёсць грубае парушэнне правільнага сацыяльнага парадку, таму што натуральнай мэтай любога ўмяшальніцтва самога грамадства ёсць спроба дапамагчы ў дадатковай форме часткам сацыяльнага арганізму, а не разбураць альбо паглынаць яго”.

Гэты прынцып дадатковасці, які ўсё часцей згадваецца ў іншых папскіх энцыкліках і афіцыйных дакументах Касцёла – дастаткова прыгадаць “Pacem in terra” (1963) Яна XXIII альбо “Centesimus annus” (1991) папы Вайтылы – быў ужо сфармуляваны Расміні ў трактате “Філасофія палітыкі”, дзе мы чытаем, што “грамадскае кіраўніцтва дзейнічае ў парушэнне свайго мандата, калі яно ўступае ў канкурэнцыю з грамадзянамі альбо з асацыяцыямі, якія тыя ствараюць, каб атрымаць нейкія адмысловыя карысныя вынікі; і яшчэ больш тады, калі забараняючы такую дзейнасць індывідам і іхнім асацыяцыям, кіраўніцтва прыбягае да манаполіі”. І больш каротка: Дзяржава “робіць тое, што не могуць рабіць грамадзяне”. Такім чынам, гэта ёсць прынцып *гарызантальнай дадатковасці*, адрозны ад іншай фармулёўкі, якая называецца *вертыкальнай дадатковасцю*, дзе, напрыклад, заяўляецца, што Рэгіён робіць тое, што не можа рабіць Дзяржава, Правінцыя робіць тое, што не робіць Рэгіён, і Камуны ды гарадскія раёны робяць тое, што не робіць

Правінцыя. І тут становіцца ясна, што калі прынцып вертыкальнай дадатковасці не будзе шчыльна звязаны з прынцыпам гарызантальнай дастатковасці, то сіс¹ ча трапляе ў небяспечную дзяржаўную форму, якая сфармулявана наступным чынам: што не робіць народ, тое робіць дзяржава. Але менавіта прынцып гарызантальнай дадатковасці абаранялі (і не толькі католікі) супраць любой формы гвалту, скіраванага супраць свабоды, адказнасці, духу ініцыятывы асобаў і вольных асацыяцыяў. “Філасофія палітыкі” Расміні ўбачыла свет у 1838 годзе. Адзінаццаць гадоў пазней, у 1849 г. Дж.С. Міл апублікаваў “On Liberty”. Ён добра разумеў, што “бяда прыходзіць тады, калі замест таго, каб звярнуцца да энергіі і ініцыятывы індывідаў і асацыяцыяў, урад замяняе іх самім сабой; замест таго, каб інфармаваць іх, раіцца з імі, у пэўныя моманты не пагаджацца з імі, усталяваць з імі сувязі, урад загадвае ім трымацца на адлегласці і дзейнічае замест іх”.

У гэтым напрамку рухаліся вялікія лібералы нашага стагоддзя: Карл Мэнгер, Людвіг фон Мізэс, Фрыдрых фон Гаек і Карл Попэр ды іншыя. Гаек напісаў: “Абсалютна чужой грунтоўным ідэям вольнага грамадства ідэя, паводле якой усё, у чым мае патрэбу народ, павінна быць задаволена абавязковымі арганізацыямі”. Сапраўдны ліберал, на погляд Гаека, павінен вітаць стварэнне як мага большай колькасці дабраахвотных асацыяцый, тых арганізацый, “якія фальшывы індывідуалізм Русо і Французскай рэвалюцыі хацелі задушыць”. І ўрэшце Карл Попэр: “Я сцвярджаю, што адной з характарыстык адкрытага грамадства ёсць захоўванне, акрамя дэмакратычнай формы кіравання, свабоды асацыяцыяў. Неабходна не толькі абараняць, але таксама заахвочваць стварэнне свабодных грамадстваў ніжэйшага ўзроўню, кожная з якіх можа прытрымлівацца розных

думак і поглядаў”.

У аснове прынцыпу дадатковасці ляжыць у першую чаргу вера ў свабоду: ідзеца пра *этычны грунт*. Меў рацыю Такевіль, сцвярджаючы, што тыя, хто ў свабодзе шукаюць нешта, акрамя свабоды, народжаныя прыслугоўваць. Але ёсць таксама дзве асновы эпістамалагічнай прыроды, пра што мы ўжо казалі: *метадалагічны індывідуалізм*, паводле якога дзейнічаць павінны не Дзяржава, нацыя, клас альбо партыя, а заўсёды і выключна індывіды; а таксама *гаекаўская тэорыя рассявання ведаў*, якая кажа, як мы ўжо ведаем, што вырашэнне большай часткі праблем (і, зразумела, задавальненне чалавечых патрэбаў) павінна быць пакінута тым, хто валодае ведамі адмысловых сітуацый часу і месца, рассяяныя сярод мільёнаў і мільёнаў людзей, ведаў, якімі не можа валодаць нават наймагутнейшы ўрад, як і наймудрэйшы і наймагутнейшы тыран. Гаек заўсёды падкрэсліваў “важнасць існавання шматлікіх дабраахвотных асацыяцый не толькі ў адмысловых мэтах тых, хто падзяляе агульныя інтарэсы, але таксама ў палітычных мэтах у сапраўдным сэнсе гэтага слова”. На ягоны погляд, Дзяржава “павінна б мець манаполію на прымус, неабходны дзеля таго, каб абмежаваць сам прымус; што не значыць, што дзяржава павінна мець выключнае права забяспечваць грамадскія інтарэсы. У сапраўды свабодным грамадстве грамадскія справы не абмяжоўваюцца дзяржаўнымі справамі (і найменш за ўсё справамі цэнтральнага кіраўніцтва), а грамадскі дух не павінен вычэрпвацца інтарэсамі Дзяржавы”. І зноў сцвярджае Гаек: “Адным са слабых бакоў нашай эпохі ёсць брак веры і цягнёвасці, каб ствараць дабраахвотныя арганізацыі дзеля дасягнення мэтай, блізкіх нашаму сэрцу. Мы адразу звяртаемся да ўраду, каб ён ўжыў прымус (альбо сродкі, сабраныя метадам прымусу), а мы атрымалі б нешта, чаго жадаюць

многія. Аднак, нішто не можа мець больш адмоўнага выніку на сапраўдны ўдзел грамадзяніна, чымсьці факт, што Дзяржава, замест таго, каб прапанаваць толькі агульны план спантаннага развіцця, дзейнічае, як маналіт, і бярэ на сябе адказнасць за задавальненне ўсіх патрэбаў, якія могуць быць задаволены толькі канцэнтраванымі намаганнямі многіх. Вялікай каштоўнасцю спантанічнага парадку, які ахоплівае толькі сродкі, ёсць тое, што дзякуючы яму становіцца магчымым існаванне шматлікіх дабраахвотных грамадстваў у справе навукі, мастацтваў, спорту і гэтак далей. Ясна, чаму ў сучасным свеце гэтыя групы імкнуцца пашырыцца па-за нацыянальныя межы. Так, напрыклад, швейцарскі альпініст можа мець больш агульнага з японскім альпіністам, чым з футбольным заўзятарам з ягонай жа краіны. Яны могуць належаць да агульнай арганізацыі, зусім незалежна ад якойкольвечы палітычнай арганізацыі, да якой абодва належаць у той жа час.

Цяперашняя тэндэнцыя ўрадаў падводзіць усе агульныя інтарэсы вялікіх групаў пад свой уласны кантроль рызыкуе нанесці шкоду сапраўднаму грамадскаму духу. У выніку усё больш растучая колькасць мужчын і жанчын аддаляецца ад грамадскага жыцця, якому ў мінулым яны прысвяцілі шмат энергіі. На еўрапейскім кантыненте празмерны ўдзел урадаў зашкодзіў ў мінулым развіццю дабраахвотных арганізацый на грамадскую карысць, і сфарміраваў традыцыю, паводле якой прыватныя намаганні часта ўспрымаліся як дарэмнае ўмяшанне. Сучаснае развіццё, здаецца, паступова выклікае да жыцця падобную сітуацыю таксама і ў англа-саксонскіх краінах, дзе калісьці прыватныя намаганні на карысць грамадства былі характэрнай рысай сацыяльнага жыцця”.

РЫНКАВАЯ ЭКАНОМІКА І ПРАДПРЫЙМАЛЬНІК ЯК “СТВАРАЛЬНІК ДАБРАБЫТУ ГРАМАДСТВА”

*“Шляхам, які сапраўды вядзе
народы да брабыту, узнімаючы
агульны ўзровень жыцця, з’яўляецца
не сацыялістычная сістэма
эканомікі, а капіталістычная”.*

Майкл Новак

Ліберал і прыхільнік ліберальных ідэй бароніць ад дзяржаўнікаў і манапалістаў рынкавую эканоміку, таму што яна ў першую чаргу забяспечвае большы дабрабыт для большай колькасці людзей, а ў прынцыпе – для ўсіх. Але ёсць таксама іншыя і больш важныя прычыны, па якіх яны бароняць рынкавую эканоміку. Рынкавая эканоміка – гэта перш за ўсё *прыватная маёмасць на сродкі вытворчасці*. І менавіта прыватная маёмасць на сродкі вытворчасці гарантуе

ў найбольш надзейны спосаб *палітычныя свабоды і індывідуальныя правы*. Сапраўды, як напісаў Гаек, “хто валодае ўсімі сродкамі, той вызначае ўсе мэты”. Дзяржава, у якой не існуе прыватнай маёмасці, з’яўляецца Дзяржавай, у якой аўтаматычна адменены ўсе фундаментальныя свабоды. Мізэс і Гаек нагадваюць нам, ці варта напісаць на кавалку паперы, што ёсць свабода друку, калі ўсе паперні і друкарні належаць Дзяржаве, што значыць, да кіруючай клікі? Хіба не будзе самападманам — а так і было на самой справе — вызначыць у тэксе Канстытуцыі, што гарантуецца свабода сходаў, калі ўсе памяшканні, уключна з цэрквамі, належаць Дзяржаве? Праўда такая, што рынкавая эканоміка і прававая дзяржава жывуць і паміраюць разам.

Ліберал ведае, што рынкавая эканоміка мае на ўвазе і стварае *каштоўнасці*. Рынкавая эканоміка забяспечвае вельмі шырокі *дабрабыт*. Яна знаходзіцца ў аснове *палітычнай свабоды*. Яна патрабуе, каб быў *унутраны і знешні мір*, бо інакш былі б разбураны мінімальныя ўмовы, якія дазваляюць супрацоўніцтва ў рэжыме падзелу працы. Нікому не дазволена падмяняць “прыбытак” “крадзяжом”. *Commercium et pax* было напісана на браме амстэрдамскага порту. Людзвіг фон Мізэс сцвярджае, што “мір ёсць сацыяльнай тэорыяй лібералізму”. А раней за яго Фрэдэрык Басціят напісаў: “Калі праз нейкую мяжу не праходзяць тавары, то там пройдуць гарматы”. Такім чынам: эканамічная свабода, або кажучы інакш, “логіка рынку” — забяспечвае шырокі дабрабыт; яна непарыўна звязана з палітычнымі свабодамі; яна патрабуе міру. І яна высоўвае ў цэнтр чалавечага грамадства *асобу вольную, творчую, адказную*.

“Безумоўна,— напісаў Вернэр Сомбарт,— што капіталізм

ёсць прадуктам дзейнасці выключных людзей”. На ягоную думку, ёсць тры асноўныя якасці, якімі павінен валодаць прадпрыемальнік:

прадбачлівасць: “што значыць, трэба прымаць хуткія рашэнні, быць вострым у меркаваннях, настойлівым у прапановах і валодаць надзейным “пачуццём асноўнага”, што зробіць яго здольным пазнаць Кайрос, што значыць – патрэбны момант”;

хваткасць: “што значыць, здольнасць быць “знаўцам людзей” і “знаўцам свету”. Быць упэўненым у меркаваннях, самаўпэўненым у зносінах з іншымі, упэўненым у ацэнцы любой сітуацыі, экспертам перш за ўсё ў вызначэнні слабых бакоў і недахопаў свайго наваколля”;

вынаходлівасць: “павінен быць “багаты на ідэі”, на “знаходкі”, багаты ў тым адмысловым жанры фантазіі, які Вундт называе *Kombinatorisch*”.

Да гэтага спісу якасцяў, паводле якіх Сомбарт вызначае прадпрыемальніка, можна і трэба дадаць *здольнасць слухаць*: уменне выслухоўваць альтэрнатыўныя прапановы і крытыку сваіх прапаноў. Сенэка раіў: калі адзін з тваіх сяброў адказны за нешта, адзіным падарункам, які ты яму можаш зрабіць, ёсць – крытыка. Прадпрыемальнік мае патрэбу ў сябрах такога тыпу, а не ў паслугачах; ён павінен атачыць сябе сябрамі, а не “паслугачамі” – якія, як правіла, прыслугоўваюць, думачы на сваё месца на царстве.

Фігура прадпрыемальніка, *вынаходніка*, які стварае багацце і працоўныя месцы, прайшла праз пустыню грамадскага адмаўлення. Уся ідэялагічная міфалогія бачыла ў канкурэнцыі джунглі, у прыбытку крадзеж, у прадпрыемальніку злодзея. Як падкрэсліваў Ёзэф Шумпэтэр, параўноўваючы найлепшага прадпрыемальніка і найбольш

распярэзанага феадала, гісторыкі вызначаюць, што апошні здолеў “не толькі зрабіць найбольшае ўражанне, але таксама і выклікаць найбольшую любоў да сябе”. Аднак, у нашыя дні – перш за ўсё пасля падзення Берлінскага Мура і развалу Савецкага Саюзу – заслугі прадпрыймальніка усё больш шырока прызнаюцца і пераходзяць з матываванай метамарфозы “гаспадара-эксплуататара” ў ідэю “стваральніка грамадскага дабрабыту”. Гэта такая сітуацыя для прадпрыймальніка, якая вартая парады Шумпэтэра нямецкім прадпрыймальнікам сямідзесяцігадовай даўніны. Ён выказаўся ў сэнсе, што кожны прадпрыймальнік павінен засвойць, што “не дастаткова *на самой справе* падвысіць узровень заробкаў, дзякуючы сваім вытворчым намаганням, але і трэба, каб людзі табе *паверылі*. Паверылі б, што прадпрыймальнік працуе для іх нават тады, калі працуе для сябе”. І ўсё гэта дзеля таго, каб сказаць, што “любы інтэрэс, калі ёсць задача навязаць яго, павінен быць прывабным для людзей”.

І калі праўда, што не ўсе прадпрыймальнікі прадбачлівыя, хваткія, вынаходлівыя і любяць крытыку, а таксама, што аб’яднанні, якія ахапілі рынкавую эканоміку, не райскія кушчы, то ўсё ж праўдай ёсць – калі паўтараць за Майклам Новакам – што “шляхам, які вядзе народы хутчэй і лепш да дабрабыту, максімальна падымаючы агульны ўзровень жыцця, з’яўляецца не сістэма сацыялістычнай эканомікі, а капіталістычная сістэма”. Джон Сцюарт Міл: “Калі канкурэнцыя мае свае недахопы, яна ўсё ж запабягае горшаму злу”.

8.

ДЫКТАТ СПАЖЫЎЦА

*“Вызначаюць, што з’яўляецца
прадуктам, не прадпрымальнікі,
не фермеры і не капіталісты, а
спажывуцы”.*

Людзвіг фон Мізэс

“Кіраванне эканамічнымі справамі ў рынкавым грамадстве ёсць задачай прадпрымальнікаў. Яны таксама кантралююць вытворчасць. Яны стаяць за рулём і кіруюць караблём. Павярхоўны назіральнік можа ўявіць сябе, што яны знаходзяцца ў дамінуюмай пазіцыі, але гэта не так. На самой справе, яны павінны безагаворачна падпарадкоўвацца загадам капітана – спажывуца”. Гэта напісаў Людзвіг фон Мізэс у кнізе “Чалавечае дзеянне”. Ён працягвае: “Вызначаюць, што з’яўляецца прадуктам, не прадпрымальнікі, не фермеры і не капіталісты, а спажывуцы. Калі гандляр не падпарадкоўваецца строга загадам публікі, якія адлюстроўваюцца ў структуры цэнаў, ён нясе страты, церпіць правал і губляе сваю вядучую пазіцыю. На ягонае месца прыходзяць іншыя, якія дзейнічалі лепш, задавальняючы

патрэбы спажыўцоў”.

Такім чынам, спажыўцы вырашаюць, ці варта набываць тавар (або паслугу); і так менавіта яны з’яўляюцца тымі, хто вызначае поспех альбо няўдачу прадпрымальніка. Са свайго боку, “як кожны дзелавы чалавек, прадпрымальнік заўсёды ёсць спекулянтам. Ён працуе ў нетрывалых умовах будучыні. Ягоны поспех альбо няўдача залежыць ад слушнасці ягонага прагнозу няпэўных падзеяў. Калі ён памыляецца ў ацэнцы з’яваў, якія маюць адбыцца, ён правальваецца. Адзінай крыніцай прыбыткаў прадпрымальніка ёсць ягоная здольнасць адчуць лепш за іншых патрэбы спажыўцоў”. Прадпрымальнік вытварае тавар (альбо паслугу) і калі гэтым ён здольны задаволіць патрэбы людзей, то атрымлівае *прыбытак* і застаецца на рынку. Застаецца на рынку не толькі тады, калі яму ўдаецца вырашыць старыя праблемы лепш і меншым коштам у параўнанні з іншымі; ён застаецца таму, што можа ствараць сваімі прадуктамі новыя патрэбы: людзі пачынаюць думаць пра тэлефон, гадзіннік, радыё, тэлевізар, пральную машыну, кампутар і г.д. Прадпрымальнік, такім чынам, прапануе рашэнні для новых патрэбаў і новыя патрэбы дзеля яшчэ больш адэкватнага задавальнення старых патрэбаў.

“Прадпрымальнікі і капіталісты – піша той жа Мізэс – не маюць гарантыі, што іхнія планы з’яўляюцца рашэннем, найбольш адпаведным для розных галінаў вытворчасці. І толькі накоплены досвед дэманструе ім пасля завяршэння аперацыі, ці яны мелі рацыю, ці не мелі рацыю ў іхніх справах і інвестыцыях.”. І сапраўды, “рынак выпрабёўвае прадпрымальнікаў штодня, ліквідуючы тых, якія нездольныя вытрымаць выпрабаванне. Гэта вызначае стыль вядзення справаў людзмі, якія здолелі задаволіць найбольш надзённыя

патрэбы спажыўцоў. Гэта ёсць адзіны важны аспект, паводле якога рынкавая эканоміка можа называцца сістэмай спробаў і памылак”.

І тут трэба спытаць: ці сапраўды *логіка рынку* адрозніваецца ад *логікі навуковага даследвання*? У рэчаіснасці таксама ж як і ў навуцы, на рынку перамагае той — час ад часу і зусім не вечна —, хто ўмее вынайсці і стварыць тавар, які вырашае праблему (магчыма яе не існавала раней) лепш за іншыя тавары. І як у навуцы ўсё дыктуюць факты, так на рынку (не на псеўдарынку, без пратэкцыяў) дыктуюць спажыўцы з іхнімі прэферэнцыямі, вызначанымі пэўнымі каштоўнасцямі. Рынак з’яўляецца працэсам вырашэння праблем. Але рынак таксама і перш за ўсё “працэс даследвання, дзе індывіды шукаюць новыя магчымасці, а калі знаходзяць іх, то іх могуць выкарыстаць таксама іншыя людзі” (Ф. А. Гаек).

Ліберал і сацыяліст (альбо камуніст) не адрозніваюцца ў сваіх мэтах. І адзін і другі жадаюць большага дабрабыту і большай свабоды для большай колькасці людзей, пажадана для ўсіх. У чым яны адрозніваюцца, дык гэта ў *сродках*: сацыяліст з’яўляецца дзяржаўнікам і прыхільнікам умяшання ў эканоміку. Ён ўпарта адмаўляе прыватную ўласнасць на сродкі вытворчасці і ўпарта падтрымлівае распаўсюджванне цэнтральнага планіравання; ліберал з’яўляецца антыдзяржаўнікам і адмаўляе ўмяшанне ў эканоміку. Ён бачыць у прыватнай уласнасці на сродкі вытворчасці аснову дабрабыту і шырокай свабоды і лічыць канкурэнцыю найвышэйшай формай супрацоўніцтва.

І як у навуцы даследванне не мае межаў, так на рынку канкурэнцыя бязмежная.

Л. фон Мізэс: “Прадпрыемальнік “нездольны

прадугледзець усё для сваіх унукаў і праўнукаў. Сапраўды, прыватная ўласнасць на сродкі вытворчасці ў капіталістычнай сістэме як правіла не стварае нейкай невычарпальнай крыніцы прыбыткаў. Любое багацце павінна быць здабытае зноў. Калі феадальны валадар падтрымліваў феадальную сістэму, то абараняў не толькі сваю маёмасць, але таксама маёмасць сваіх нашчадкаў. А вось прадпрымальнік ў капіталістычнай сістэме ведае, што ягоны дзеці і ўнукі выжывуць побач з новымі канкурэнтамі толькі ў тым выпадку, калі будуць мець поспех як дырэктары прыбытковых прадпрыемстваў”.

ПРЫНЦЫП РОЎНАСЦІ

*“Краіна, у якой суддзі не
з’яўляюцца і не пачуваюць сябе
незалежнымі, ёсць краінай
беззаконня, якая гатова схіліць
галаву перад першым жа
дэмагогам, тыранам, ворагам”.*

Луіджы Эйнаўдзі

“Не існуе чалавека, які быў бы важней за іншага чалавека”. Так Карл Попэр вызначае *першы і фундаментальны ліберальны прынцып роўнасці*.

Прынцып, які Попэр далучае да хрысціянскай традыцыі і да каштоўнасці, якой тая надзяляе *свядомасць* кожнай асобы. Для гуманіста і перш за ўсё для хрысціяніна, сцвярджае Попэр, “не існуе чалавека, які быў бы важней за іншага чалавека”. “Я прызнаю, — працягвае ён, — нам трэба ўсведамляць, што вялікай частцы нашых заходніх мэтаў і ўстановак, такіх, як гуманізм, свабода, роўнасць, мы

абавязаны ўплыву хрысціянства. Але ў той жа час трэба таксама ўяўляць сябе, што выключна рацыянальнае стаўленне і выключна хрысціянскае стаўленне да гісторыі заключаецца ў тым, што мы самі адказныя за яе. Так жа сама як мы адказныя за тое, што робім у сваім жыцці і што *толькі нашы сведомасць*, а не наш поспех у свеце можа быць крытэрыем ацэнкі”. Вядома, што гісторыя, якую выкладаюць у школе, — даводзіць Попэр, — гэта гісторыя, дзе некалькіх наймаштабнейшых злачынцаў усаўляюць як герояў: гэта ёсць гісторыя ўлады. Гэта ёсць гісторыя марнавання і жульніцтва, “гісторыя міжнароднага злачынства і масавага забойства”. Гэтая гісторыя “прыўзнята да гонару гісторыі свету”. Ідзеца, горка заўважае Попэр, “пра зняважлівае стаўленне да сапраўднай канцэпцыі роду чалавечага”. Мы сустракаемся тут з паведамленнем, што “людзям уласціва абагаўляць ўладу”; і “безумоўна, культ улады ёсць адным з найгошых відаў чалавечага ідалапаклонства, рэлікт пячорных часоў, часоў рабства”. Такім чынам, зазначае Попэр, гісторыя, напісаная “пад кантролем імператараў, генералаў і дыктатараў”, сапраўды паўстала ў пячоры абагаўлення ўлады. Можна сказаць, што “гісторыя вялікіх і магутных ёсць у лепшым выпадку павярхоўнай камедыяй; ёсць буфанадай, створанай сіламі, якія хаваюцца за рэчаіснасцю (падобная на буфанладу Гамера, якая разгортваецца на Алімпе на фоне чалавечай барацьбы)”. Але канкрэтная гісторыя не такая. Калі б можна было напісаць рэальную і канкрэтную гісторыю — а гэта немагчыма — “гэта павінна была б быць гісторыя ўсіх чалавечых спадзяванняў, змаганняў і пакутаў”. У рэчаіснасці “жыццё асобнага чалавека забыта, не згадваецца, ягоныя пакуты і радасці, ягоны боль і смерць — гэта ёсць сапраўдны змест чалавечага досведу на працягу стагоддзяў”.

Свядомасць, якая выносіць прысуд уладзе і якая выключае поспех у свеце як крытэрыі каштоўнасці ўласнага выбару і дзеяння, — ёсць тым, што, паводле Попэра, набліжае нас да хрысціянскай традыцыі – гонар, адказнасць і свабода кожнага індывіда. І яшчэ: “Я не ведаю, – піша Попэр, — ці гэта азначае адыход ад свету, але ведаю на сто працэнтаў – гэта азначае, што адзіным спосабам выпрабавання ўласнай веры ёсць аказанне практычнай дапамогі тым, хто мае ў гэтым пагрэбу. І, канешне, можна выпрацаваць скрайне асцярожныя адносіны да поспеху ў свеце, нават брыдзіць гэтым поспехам у сэнсе поспеху ўлады, славы і багацця. Можна прыкладаць намаганні дамагачыся чагосьці лепшага ў гэтым свеце і імкнуцца выканаць пастаўленыя перад сабой планы, каб забяспечыць сабе трыумф не дзеля любові да поспеху альбо каб ахвяравацца на справу гісторыі, а проста дзеля захаплення гэтымі планами”

Роўныя ў сваім гонары, людзі ў адкрытым грамадстве з’яўляюцца *роўнымі перад законам*. Ёсць яшчэ трэцяя пазіцыя роўнасці – *роўнасць магчымасцяў*. Вынікі заўсёды будуць рознымі, поспех прынамсі аднаго жыццёвага праекту залежыць ад столькіх фактараў (імпэт, сустрэчы, магчымасці, здароўе, удача і г.д.) – але магчымасць аднаго поспеху гарантавана. *Ліберальная дактрына падкрэслівае заслугі і змагаецца супраць прывілегій*. Роўнасць магчымасцяў ёсць “ліберальнай” роўнасцю; роўнасць вынікаў ёсць “сацыялістычнай” роўнасцю – шлях галечы і найбольш прыгнятаючай няроўнасці, шлях рабства.

Луіджы Эйнаўдзі пісаў пра роўнасць перад законам – (глядзіце ягоны “Мемарандум”, створаны ў напружаныя месяцы напрыканцы 1942 – увесну 1943 гг.): “Надзвычайныя суды і трыбуналы, судзі з надзвычайнымі паўнамоцтвамі не

павінны існаваць. Толькі звычайны чыноўнік, па магчымасці абраны паводле кампетэнцыі, павінен тварыць суд. І ён павінен быць незалежным. Прызначаны каралём, суддзя ад імя караля, але незалежны ад караля, ад выканаўчай і заканадаўчай улады. Краіна, у якой суддзі не з'яўляюцца і не пачуваюць сябе вольнымі, дзе яны не пакліканы судзіць у імя справядлівасці, а здараецца, і насуперак прэтэнзіяў дзяржавы, — гэта ёсць краіна беззаконня, якая гатова схіліць галаву перад першым жа дэмагогам, тыранам, ворагам. Асноўным чыннікам свабоды грамадзяніна ў Англіі ёсць незалежнасць судовай улады. Стаў знакамітым адказ мельніка ў Сан-Сусі, які ён даў Фрыдрыху II, што хацеў заняць ягоныя землі: у Берліне ёсць суддзі! Гэта пацвердзіла, што прускае грамадства было здаровым; і ягоны адказ Напалеону быў таго сведчаннем”.

ПРЫНЦЫП САЛІДАРНАСЦІ

“Забяспечыць кожнаму мінімальны прыбытак альбо ўзровень, ніжэй за які не апусціцца той, хто не здольны дбаць пра сябе – гэта не толькі абсалютна законная абарона ад рызыкі агульнай для ўсіх, але таксама абавязковая задача Вялікага Грамадства”.

Фрыдрых фон Гаек

Менавіта да каштоўнасці салідарнасці апелююць “справа” і яшчэ больш “злева”, а таксама з боку католікаў, калі яны выступаюць супраць рынкавай эканомікі. Рынкавая эканоміка – кажуць яны – прама супрацьлеглая салідарнасці. Яны разглядаюць канкурэнцыю як вайну, што выкідвае за борт пераможаных. Прыбытак для іх гэта проста крадзеж. Рынак – дзікасць: ён душыць усё і ўсіх, не зважаючы на існаванне

асобаў, што, як напрыклад, інваліды, не могуць нават дазволіць сябе думкі ўступіць у канкурэнцыю. Ад крытыкі яны пераходзяць да сухога і абсалютнага адмаўлення рынку, паказваючы пальцам на страшную справу гандлю зброяй. *Рынак* зброі ёсць адным з найчасцей ужываных аргументаў супраць рынкавай эканомікі.

Гэта не той выпадак, каб ўвязвацца ў дыскусію аб тым, хто мае *добрыя намеры*. Католікі і іншыя выступаюць супраць рынку ў імя салідарнасці з найбольш мізэрнымі, няўдалымі, якія маюць патрэбу ў тэрміновым лячэнні і дапамозе. Але добра вядома, што добрымі намерамі выкладзена дарога ў пекла. Аднак, тут справа не ў добрых намерах. Для нас, з палітычнага пункту гледжання важныя вынікі такіх міжнародных праектаў. А вынікі адмаўлення ад рынку ў імя салідарнасці ёсць і былі літаральна катастрафічнымі як для свабоды, так і для дабрабыту мільёнаў і мільёнаў людзей. Без рынкавай эканомікі, без прыватнай уласнасці на сродкі вытворчасці немагчымая ніякая сапраўдная дэмакратыя, ніякая праўная дзяржава і ніякая гарантыя індывідуальнай свабоды. І калі рынкавая эканоміка ёсць асновай палітычнай свабоды, яна ёсць таксама надзейнай крыніцай шырокага дабрабыту. Менавіта рынкавая эканоміка прадэманстравала, што яна ёсць найбольш адпаведным інструментам (сярод даступных) стварэння багацця для найбольшай колькасці людзей. У выніку, калі мы не хочам, каб салідарнасць звужалася да плачу над нашымі няшчасцямі (альбо, яшчэ горш, да перадачы, — а значыць, крадзяжу, — рэсурсаў вытворчасці паразітычным “кліентам”, якія з’яўляюцца прафесійнымі *выбаршчыкамі*), то мы павінны сцвердзіць – перакананыя інтэлектуальна і матываваныя маральна —, што менавіта рынкавая эканоміка з’яўляецца *сапраўдным і адпаведным*

інструментам салідарнасці. Ясна, што грамадства, якое прымае рынковую эканоміку, ніколе не стане раем. І ўсё ж ёсць непазбежная неабходнасць падзяліць на няроўныя часткі багацце ў свеце, дзе пануе воля і мір, чым увесь час падзяляць на няроўныя часткі галечу ў свеце, дзе пануе прымус і дзе дзейнічае прынцып, паводле якога “хто не падпарадкоўваецца, той не ёсць”.

Згадваюць рынак зброі і гандаль наркотыкамі і таму адмаўляюць логіку рынку. А ці ж гэта аргумент? Гэта тое ж самае, як сцвярджаць, што трэба было б адмяніць навуку, бо фізіка адкрыла атамную энергію, а хімія пазнаёміла нас з вынікамі ўздзеяння курарэ. Але ясна, што калі адзін выкарыстоўвае курарэ, каб забіць іншага чалавека, то ў гэтым няма віны ні курарэ, ні навукі; вінаваты ёсць толькі забойца і злавесная ёсць ягоная этыка. Такім жа чынам, калі нехта атрымлівае прыбытак ад гандлю зброей, то вінаваты ў гэтым не *рынак*, вінаватыя тыя, хто прадаюць і купляюць зброю; бесчалавечная ёсць іхняя этыка.

Кажуць, што абаронцы рынковай эканомікі сляпыя і глухія да пакутаў найбольш слабых людзей, і што яны хочуць мець Дзяржаву, якая б функцыянавала, але функцыянавала б толькі ў інтарэсах пераможцаў. Аднак, менавіта па гэтаму пункту, па функцыях Дзяржавы і абароне слабейшых заслугоўваюць найпільнейшай увагі разважанні бліскучага прадстаўніка цяперашняга лібералізму Фрыдрыха Гаека, лаўрэата Нобелеўскай прэміі па эканоміцы за 1974 г.

Гаек перакананы, што дзяржаўная паштовая служба абсалютна неэфектыўная; ён прапануе адмяніць валютную дзяржаўную манополію (“якой карысталіся дзеля падману грамадзян”); ён выступае супраць дзяржаўнай манополіі на тэлэперадачы і школу. І піша ў кнізе “Законы, заканадаўства

і свабода”: “Мы далёкія ад таго, каб выступаць за “мінімальную Дзяржаву”, але лічым неабходным, што ў развітым грамадстве ўрад павінен выкарыстоўваць ўласную ўладу, каб збіраць падаткі з мэтай прапановы шэрагу паслугаў, якія інак не маглі б быць прадастаўлены альбо не маглі б быць прадастаўлены ў адпаведнай форме рынкам.” Такім чынам, сцвярджае Гаек, многія з выгодаў, якія робяць жыццё ў сучасным горадзе камфортным, ствараюцца грамадскім сектарам: “большасць вулічных знакаў, вызначэнне эталонаў вымярэння і многія іншыя тыпы інфармацыі, якія зарэгістраваныя ў кадастрах, картах і статыстыках, а таксама кантроль за якасцю некаторых тавараў і паслуг”.

Для Гаека сфера дзейнасці ўраду, не абмежаваная законам пра ўрад, вельмі шырокая. Канешне, у дзейнасць Дзяржавы ўваходзяць патрабаванне паважаць закон, абарона ад знешніх ворагаў, замежныя зносіны. Але, безумоўна, яго поле больш шырокае, таму што “мала хто сумняваецца, што толькі гэтая арганізацыя (якая мае ўладу прымусу: Дзяржава) можа даваць рады ў выпадку прыродных катаклізмаў: ураганаў, паводак, землятрусаў, эпідэміі і г.д., і прымаць адэкватныя захады, каб запабегнуць альбо выратаваць ад гэтых няшчасцяў”. Такім чынам, відавочна, “што ўрад мае кантроль над матэр’яльнымі сродкамі і вольны выкарыстоўваць іх паводле свайго меркавання”.

Але, — і тут разважанні становяцца крайне важнымі і прырэчаць шэрагу паспешлівых інтэрпрэтацый, якія не адлюстраваліся ў думках Гаека, — “яшчэ ёсць, — піша Гаек, — зусім іншы род рызыкаўных момантаў, і толькі ў апошні час была прызнана неабходнасць дзяржаўных дзеянняў, каб даць ім рады. І гэта толькі таму, што з прычыны разрыву сувязяў у лакальнай грамадзе і развіцця адкрытага і дынамічнага

грамадства ўсё большая колькасць людзей не мае цеснай сувязі з асобнымі групамі, на якія яны маглі б спадзявацца ў выпадку няшчасця. Ідзецца пра праблему тых, хто па розных прычынах не можа зарабіць сябе на жыццё ва ўмовах рынкавай эканомікі, пра хворых, старых, фізічных і псіхічных інвалідаў, удоваў і сірот — значыцца, тых, якія пакутуюць ад неспрыяльных абставінаў, што здольны надарыцца кожнаму і якім не кожны можа даць рады. Але грамадства, якое дасягнула пэўнага ўзроўню дабрабыту, можа дазволіць сябе такую дапамогу”.

Грамадства, якое прыняло “рынкавую логіку”, можа дазволіць сябе гуманітарную дзейнасць, бо яно *багатае*: можа рабіць гэта *па-за* рынкам, а не з дапамогай манеўраў, якія б *карэктывалі* сам рынак. Але менавіта гэта, — на думку Гаека, — ёсць прычынай таго, каб гэта *рабіць*: “Забяспечыць мінімальны даход усім альбо такі ўзровень, ніжэй за які ніхто не апускаўся б нават у выпадку, калі не можа забяспечыць сябе сам. Гэта не толькі абсалютна законная абарона ад агульных для ўсіх небяспечных момантаў, але таксама неабходная задача Вялікага Грамадства, у якім індывід не можа выкарыстоўваць членаў малой спецыфічнай групы, у якой ён народжаны”. І сапраўды, — працягвае Гаек, — “сістэма, якая дазваляе адноснаю бяспеку толькі абмежаванай групе, мабыць, выкліча моцнае незадавальненне і гвалтоўныя рэакцыі, калі тыя, хто раней карыстаўся пэўнымі выгодамі, раптам убачыць, што яго без ягонай віны пазбавілі дапамогі па прычыне таго, што ён не можа ўжо зарабіць сябе на жыццё”.

НЕДАСЯГАЛЬНАСЦЬ ДАСКАНАЛАГА

*“Той, хто імкнецца стварыць
рай на зямлі, на самой справе
рыхтуе іншым сапраўднае
пекла”.*

Поль Кладэль

Ліберал ведае, што (верагодна) дасканалае грамадства ёсць адмаўленнем адкрытага грамадства. Ліберал ведае, што няма ніводнага рацыянальнага крытэрыя дзеля вызначэння дасканалага грамадства. Ведае, што ў кожным утапісце сядзіць прыгоднік. І паўтарае за Полем Кладэлем, што “той, хто імкнецца стварыць рай на зямлі, на самой справе рыхтуе іншым сапраўднае пекла”. Ліберал рашуча не прымае гвалту ўтопіі, ліберал адмаўляе канструктывізм – з-пад знаку асветніцтва, прадукт “нерацыянальнага Веку Розуму” —, трэба сказаць, што паводле гэтай канцэпцыі, усе інстытуцыі і усе сацыяльныя з’явы павінны быць вынікам прадуманых планаў,

падрабязных рацыянальных і рэалізаваных праектаў. Абаронца сям’і, уважлівы да пасярэдніцкіх і прамежкавых элементаў, ліберал прапануе эвалюцыйную тэорыю інстытуцыяў, найважнейшыя з якіх (мова, валюта, права і г.д.) ён разглядае як нечаканы вынік прадуманых чалавечых дзеянняў у імкненні за іншымі мэтамі. Заклікаючы сацыёлагаў ніколі не адводзіць вочы ад нечаканых вынікаў прадуманых праектаў, *ліберал не прымае сацыяльную тэорыю змовы*, паводле якой усе непрыемныя з’явы і адмоўныя сацыяльныя падзеі ёсць вынікам праектаў альбо змоваў злосных людзей – і адмаўляе гэта менавіта з тае прычыны, што непазбежнае з’яўленне непажаданых вынікаў прадуманых чалавечых дзеянняў наводзіць нас на думку, што могуць існаваць беспрычинная віна і незаслужаны поспех.

Традыцыйна ліберальная думка адмаўляе ўтапічных мысляроў перш за ўсё па палітычных прычынах: утапіст ёсць таталітарыстам. Але за гэтай крытыкай хаваецца пазіцыя *гнасеаналагічная па сваёй прыродзе*: утапіст сцвярджае, што ведае ўсё, усё пра грамадства, ведае, што ёсць “Дабро” і што ёсць “Зло”, ведае дасканалага чалавека. Ідзеца пра тры падважальныя гнасеаналагічныя прэтэнзіі, няслушыныя з пункту гледжання тэорыі і разбуральныя для этыка-палітычнай будучыні. Хаця калі ўтапіст цешыцца ілюзіямі праектавання і дзеяння на карысць магчымага новага свету, ён, на самой справе, ідзе ў тыпik, таму што гэты новы свет ператворыцца ў найгоршы з магчымых светаў.

Утапіст прапануе ідэальны горад, новае чалавецтва, дзе не будзе месца беднасці і няшчасцю на самых нават нізах. Утапіст хоча змяніць усё. Хоча пачаць спачатку. Хоча змяніць усё і хоча пачаць спачатку, бо апантаны думкай, што папярэдняя гісторыя, створаная і пражытая людзмі была

толькі перадгісторыяй. Утапіст сцвярджае, што ведае *дасканалае грамадства*. Ведае дакладна, бо верыць, што ведае *усё, усё пра грамадства, пра дасканалае грамадства*. Ён таксама думае, што з'яўляецца звышінжынерам грамадства і гісторыі. І вось тыповае разважанне ўтапіста: “Калі даводзіцца мяняць *усё*, і трэба пачынаць *спачатку*, які сэнс – пытаецца ўтапіст – вырашаць *асобныя праблемы*?”

Дык вось, вырашаць асобныя праблемы – адказвае ўтапіст – азначае адмаўляць рэвалюцыю, азначае быць “рэфармістамі”, “рэакцыянерамі”, “прыстасаванцамі” і г.д. А трэба *змяніць усё*. І пакуль я не змяню *усё*, я не вазьмуся за вырашэнне асобных праблемаў, нават найбольш тэрміновых. Але тут мы кранаем рукой глыбокую амаральнасць утапіста. І таму *утопія ёсць найбольш вырабленай формай ідэалогіі палітычнага бяздзеяння*. А, з другога боку, відавочна амаральная мараль утапіста, які патрабуе *сапраўднай* ахвяры ад цэлага пакалення ў імя ілюзорнага шчасця будучых пакаленняў. *Кожны чалавек заўсёды з'яўляецца мэтай: кожнае пакаленне – гэта не сродак, а мэта*”.

Але, акрамя таго, што ўтапіст амаральны, ён таксама вельмі негрунтоўны з пункту гледжання тэорыі. Эфектыўная палітыка ёсць тэхналагічнай навукай, а палітычная практыка ёсць *заўсёды практыкай этапнай і рэфармістычнай*. *Змяніць усё і назаўсёды немагчыма*. Акрамя таго, уяўляючы, што змяніць усё магчыма, трэба ж з нечага пачаць. І ясна, што трэба прыкласці рукі да вырашэння асобных праблемаў. А вырашэнне адной праблемы стварае іншыя праблемы, часам больш вострыя і небяспечныя. *Утапіст жыве ілюзіяй*.

І яшчэ: калі мае сэнс усё сказанае намі, то з гэтага вынікае, што немагчыма нават пачаць нешта. Мы – спадчыннікі традыцыі, *мы замешаны на традыцыі*. Калі мы хочам прыбыць у нейкі пункт з нейкага порту, нам трэба

вырушыць у шлях і выкарыстаць пэўныя сродкі. Мы не можам пачынаць *сапраўды* спачатку. І калі б гэта было магчыма, дык паводле біялогіі, нам трэба было б зноў саборнічаць з амёбай, а паводле культуры, не ўзняцца вышэй за ўзровень, на якім памёр Адам, альбо пачынаць максімальна з узроўня неандэртальца. *Утаніст – гэта рэакцыянер.*

Утаніст паддаўся спакусе змея (*“eritis sicut dei conoscentes bonum et malum”*) і сцвярджае, што *ведае, што ёсць дабро і зло*. На грунце гэтага свайго (мяркуемага) ведання ён хоча пабудаваць мяркуемага дасканалага чалавека (але дасканалага на аснове якіх крытэрыяў?). Яго не цікавяць пакуты *гэтых* людзей, што пакутуюць і кепска жывуць *тут і цяпер*. Ягонныя ідэі не служаць людзям; наадварот, людзі павінны служыць гэтым ідэям, ягоным *асветніцкім* ідэям. *Утаніст – гэта дагматык.*

Утаніст хоча змяніць усе і пакінуць пасля сябе пустое месца, сцерці чалавечую *перадгісторыю*. І хоча зрабіць гэта, бо перакананы (магчыма з добрымі намерамі), што *ведае ўсё*. Утаніст прадстаўляецца як ўладар усеагульнай ісціны, апошняй і канчатковай. А на фоне гэтай усеагульнай і абсалютнай ісціны губляюцца нязначныя ісціны эмпірычных навук альбо памылкі. Утаніст прадстаўляецца ўладаром *ісціны* і выводзіць з гэтага, што ўсе іншыя, *усе* іншыя памыляюцца, ачмураныя, аслепленыя іхнімі ілюзорнымі інтарэсамі і верай. І як дэманструюць усе таталітарныя авантуры, найкарацейшы шлях атрымання *згоды* і пераканання іншых перайсці ад зману да ісціны ёсць “інтэлектуальны тэрарызм”, а значыць, катаванне, турма, цэнзура, палітычнае забойства, маральнае запалохванне, псіхушка.

12.

РЭФАРМІЗМ

*“Падобныя на нас маюць права
на нашу дапамогу; ніводнае
пакаленне не можа быць
прынесена ў ахвяру ў імя
будучых пакаленняў дзеля
дасягнення ідэальнага шчасця,
якое можа быць немагчымым”.*

Карл Р. Попэр

У навуцы нельга ведаць усё; у палітыцы ніколі нельга змяніць усё, тым больш змяніць усё адразу.

У навуцы ёсць рух наперад, і калі ён ёсць, то мы вырашаем праблемы і найбольш важныя праблемы. Абсалютная ісціна, таксама як і ідэальны горад, — гэта “утопія”. Дык тады *што рабіць?* На гэтае пытанне Попэр адказвае: “Калі цябе трэба вывесці прастую формулу альбо даць рэцэпт, даводзіцца выбіраць паміж прыймальнымі

планамі сацыяльнай рэформы і непрыёмальнымі ўтапічнымі праектамі. Я скажу на гэта: Дзейнічай так, каб ліквідаваць канкрэтнае зло, а не рэалізаваць абстрактнае дабро. Не імкніся тварыць шчасце палітычнымі метадамі. Імкніся хутчэй ліквідаваць канкрэтныя недахопы. Альбо, кажучы больш практычна, трэба весці барацьбу за ліквідацыю беднасці прамымі метадамі. Напрыклад, імкнучыся забяспечыць кожнаму мінімальны прыбытак. Альбо весці барацьбу супраць эпідэміі і хваробаў, будуючы шпіталі і медычныя вучэльні. Змагайся супраць непісьменнасці таксама ж, як супраць злачыннасці. Але рабі ўсё гэта прамымі метадамі: вызначай тое, што лічыш найбольшым сацыяльным злом грамадства, у якім жывеш, і імкніся цярпліва пераканаць людзей, што ад яго можна пазбавіцца. Але не трэба імкнуцца дасягнуць гэтых мэтаў непрамым шляхам, фармулюючы і спрабуючы ажыццявіць далёкі ідэал дасканаллага грамадства”. Сапраўды, працягвае Попэр, “наколькі б глыбака ты не пачуваўся заангажаваным у натхняльны вобраз такога грамадства, не вер, што ты абавязаны дзейнічаць дзеля яго рэалізацыі альбо, што твая місія заключаецца ў тым, каб раскрыць вочы іншым і паказаць, які прыгожы гэты ідэал. Не дазваляй сябе, каб здані дасканаллага свету адхілілі цябе ад патрэбаў людзей, што пакутуюць тут і цяпер. Падобныя на нас маюць права на нашу дапамогу; ніводнае пакаленне не можа быць прынесена ў ахвяру ў імя будучых пакаленняў дзеля дасягнення ідэальнага шчасця, якое можа быць немагчымым. Карацей кажучы, я прытрымліваюся думкі, што найбольш актуальнай праблемай рацыянальнай палітыкі ёсць чалавечая беднасць, а пытанне аб шчасці не можа быць на тым жа ўзроўні. Дасягненне шчасця можа быць пакінута на прыватныя намаганні”. І ўсё гэта на аснове ясных прычын: “Факт, хаця і вельмі дзіўны

факт, што не надта цяжка дайсці да згоды ў дыскусіі пра найбольш недапушчальныя недахопы грамадства і найбольш патрэбныя сацыяльныя рэформы. Такую згоду можна дасягнуць лягчэй, чым згоду па асобных ідэальных формах сацыяльнага жыцця. Сапраўды, гэтыя беды перад намі тут і цяпер. Іх можна сустрэць, іх перажываюць штодня многія людзі, што пакутуюць і чый гонар растаптаны галечай, беспрацоўем, пераследам, вайной і хваробамі. Тыя з нас, хто не пакутуе ад гэтых бедаў, штодня сустракаюць тых, хто можа апісаць ім гэтыя беды. Гэта можа прадэманстравать нам гэтыя беды ў канкрэтных вобразах, і таму мы можам зрабіць нешта, разважаючы аб гэтым і дасягаючы разумных высноваў. Мы можам спазнаць гэта, выслухоўваючы канкрэтныя патрабаванні, цяплява імкнучыся ўсвядоміць і ўзважыць магчымасці задавальнення іх, не выклікаючы большага зла". Што да ідэальнага добра, то з гэтым інакш: "Мы ведаем, што гэта такое – разважае Карл Попэр – толькі ў нашых марах, альбо ў марах паэтаў і прарокаў. Дыскутаваць пра іх немагчыма, іх магчыма толькі публічна заявіць. Яны пасуюць не да рацыянальнага падыходу незацікаўленага судзі, а да матываванага падыходу імпэтнага прапаведніка".

Са сказанага зразумела, што "утапічная пазіцыя... супярэчыць пазіцыі рацыянальнай. Утапізм, нават калі ён часта прадстаўляецца ў формах рацыяналізму, не можа быць нічым іншым, акрамя псеўдарацыяналізму... Зачараванне ўтапістаў будучыняй не мае нічога агульнага з рацыянальным прадбачаннем. Зразумелы такім чынам, гвалт, выкліканы ўтапізмам, вельмі падобны на крывавае шаленства пэўнай эвалюцыянісцкай метафізікі, пэўнай істэрычнай філасофіі, што імкнецца ахвяраваць цяпершчыну ў імя бліскавай будучыні, і не ўсведамляе, што паводле гэтага прынцыпу

можна ахвяраваць кожны асобны перыяд у імя наступнага перыяду... Сапраўдны рацыяналіст, наадварот, заўсёды ўсведамляе, як мала ён ведае. І з тае простае прычыны, што ён абавязаны сваімі здольнасцямі ці розумам інтэлектуальным сувязям з іншымі. Такім чынам, ён будзе меркаваць пра людзей, якія з'яўляюцца ў аснове сваёй роўнымі, і бачыць ў чалавечым розуме сувязь, якая іх звязвае. Розум дзеля яго з'яўляецца нечым зусім іншым, чымсьці інструментам улады і гвалту; ён бачыць у розуме сродак падпарадкавання ўлады і гвалту". *Дэмакратыя не ёсць анаграфічным дадзеным.*

13.

ЗАСЛУГІ, А НЕ ПРЫВІЛЕІ

*“Ці фабрыкант, якому нейкая
ліцэнзія, нейкі заказ могуць
прывесці сто тысяч лір
прыбытку, заўсёды ўстрымаецца
ад прапановы на дзесяць, дваццаць
ці больш адсоткаў некаму, хто
мае ўладу даць або не даць гэтую
ліцэнзію?”*

Люджы Эйнаўдзі

Ліберал ведае, што прадпрыемальнік, які рызыкуе ва ўмовах свабоднай канкурэнцыі, з’яўляецца стваральнікам дабрабыту. Ведае таксама, што капіталістычная сістэма – больш за любую іншую сістэму – скараціла сацыяльныя дыстанцыі паміж багатымі і беднымі, што яна ўпершыню ў гісторыі (там, дзе яна сцвердзілася) ліквідавала “абсалютную беднасьць” і аблегчыла адносную беднасьць.

Ліберал высока ацэньвае заслугу – таму што

індывідуальная заслуга ў цэлым роўназначная справе, зробленай дзеля іншых, як напрыклад, у выпадку з добрым хірургам альбо добрым інжынерам. *Ліберал супрацьнастаўляе заслугу і прывілей*: прывілей ёсць прыдворным правілам, сімптомам прыслужніцтва.

Луіджы Эйнаўдзі: “Ва ўмовах рэжыму эканамічнай канкурэнцыі, які існуе ў грамадстве, дзе кіруе прадстаўнічы ўрад, хто лепш працуе, той маеца лепш. Не трэба быць магутным, дастаткова быць кемлівым і смелым. Хто здольны прадукаваць абутак, што пасуе кліентам, прадасць больш бацінкаў, хто прадукуе добрае віно, не будзе мець цяжжасцяў са збытам; і, па-за экстраардынарнымі і часовымі выключэннямі, такі вытворца не патрапіць у крызіс, бо заўсёды знойдзе таго, хто будзе згодны купіць ягоны тавар па цане, якая кампенсуе выдаткі. Таму што ён кампетэнтны і вопытны, ягоныя цэны меншыя за цэны менш кампетэнтных і вопытных вытворцаў”. Усё гэта магчыма ў грамадстве, якое прыняло *логіку рынку*. Зусім інакш ідуць справы “ва ўмовах рэжыму, дзе ўсім кіруюць зверху”, дзе ўвесь час трэба атрымліваць дазволы, ліцэнзіі, квоты на сыравіну, паліва, рабочых, на ўдзел у распродажы таго ці іншага тавару, на імпорт і экспарт. Дэвізам становіцца *дысцыпліна*; гэта значыць, што ніводзін фермер, ніводзін вытворца, ніводзін гандляр не можа зрабіць кроку, не можа працаваць, купляць і прадаваць без дазволу, без накладной, запоўненай некім, хто піша паперы і ставіць пячаткі ў нейкай урадавай, карпаратыўнай, прафсаюзнай канторы. Але трэба яшчэ мець магчымасць дабрацца да гаспадара, які ставіць подпісы і мае права на жыццё і смерць маёмасці і прыбыткаў вытворцаў”. У падобнай сістэме, як зазначае Эйнаўдзі, “існуе фатальная карупцыя”. Сапраўды, “натуральна, што галоўны начальнік не можа прасачыць за ўсім і павінен дэлегаваць свае

паўнамоцтвы некалькім тысячам ніжэйшых начальнікаў і іерархаў. Хто тады можа запабегнуць таму, каб яны не злоўжывалі сваім становішчам? Ці вытворца, якому нейкі дазвол можа каштаваць сотні тысячаў прыбытку, заўсёды ўстрымаецца ад таго, каб прапанаваць дзесяць-дваццаць альбо больш адсоткаў таму, хто мае ўладу даць ці не даць гэты дазвол? У многіх выпадках чыноўнік непадкупны і хутчэй пагаджаецца жыць на дзве-тры тысячы лір ў месяц са сваёй сям'ёй, чымсьці браць хабар за выкананне рэчаў, якія маюць дачыненне да ягоных канторскіх абавязкаў. Але ці так заўсёды? Чуткі, якія даходзяць з сацыялістычных краін, наводзяць на сур'ёзны сумнеў. Праказа карупцыі, хабарніцтва распаўсюджваецца ў краінах, што мелі раней імунітэт ад яе. Так становіцца характэрным для цывілізаваных краін усходнее паняцце *бакшыш*. Такім чынам выяўляецца сацыяльнае і палітычнае падзенне краіны". Дзяржаўніцтва робіць з чалавека нягодніка.

HOMO LIBERALIS

“Як класічная старажытнасць, так і хрысціянства з’яўляюцца сапраўднымі папярэднікамі лібералізма, бо яны з’яўляюцца папярэднікамі сацыяльнай філасофіі, якая рэгулюе багатыя кантрастамі адносіны паміж індывідам і дзяржавай, наводле рацыі, што жыве ў кожным чалавеку. Гэта – годнасць, яна належыць кожнаму чалавеку як мэта, а не як сродак. І такім чынам, магутнасці дзяржавы супрацьпастаўляюцца правы і свабоды асобы.”

Вільгельм Ропкэ

Ліберал – гэта чалавек, які ўсведамляе сваю ўласную і чужую недасканаласць, а таксама сваю і чужую непісьменнасць; *homo liberalis*, ведаючы, што “улада

карумпіруе, а абсалютная ўлада карумпіруе абсалютна”, не ставіць перад сабой пытанне – *хто павінен кіраваць?* Ён хутчэй шукае адказу на пытанне аб тым, *якім чынам кантраляваць таго, хто кіруе.* У супрацьстаянні з дзяржаўнікамі ліберал выступае як прыхільнік свабодаў: бароніць рынкавую эканоміку, не толькі таму, што яна стварае большы дабрабыт, а перш за ўсё таму, што без рынкавай эканомікі не можа існаваць прававая Дзяржава – сапраўды, “хто валодае ўсімі сродкамі, вызначае ўсе мэты”. Ліберал адмаўляе ідэю псеўдасвабоды, паводле якой, *над індывідам павінны быць нейкія іншыя арганізмы* – як, напрыклад, Дзяржава, партыя, клас і г.д. – *якія з’яўляюцца аўтаномнымі і незалежнымі ад індывідаў.* Існуюць толькі індывіды. Ліберал ведае, што (мяркуемае) дасканалае грамадства ёсць адмаўленнем адкрытага грамадства: у кожным утапісцэ сядзіць авантурны капітан. Ліберал – не кансерватар: кансерватар баіцца навізны; а ліберал прымае канкурэнцыю як працэс адкрыцця новага. Ліберал – не анархіст, не прыхільнік псеўдасвабоды; ліберал не думае, што няма такіх функцый і заданняў, якія можна было б даверыць ураду. Ліберал, у адрозненні ад канструктывістаў, ведае, што не ўсе інстытуцыі і не ўсе гістарычна-сацыяльныя падзеі ёсць вынікам валявых рашэнняў – на самой справе, прадуманыя, валявыя чалавечыя дзеянні непазбежна даюць вынікі, якія не прадугледжваліся. І таму ліберал супраць змоўніцкай сацыяльнай тэорыі, паводле якой *усе* негатывныя сацыяльныя падзеі з’яўляюцца вынікам змоваў ворагаў альбо злосных індывідаў – на самой справе, могуць быць прычыны без чыёй-небудзь віны і дасягненні без чыёй-небудзь заслугі. Ліберал абараняе ад дзяржавы, якая паглынае ўсё, арганізмы, што знаходзяцца паміж індывідам і дзяржавай, а таксама дабраахвотныя (недзяржаўныя) інстытуцыі. Ліберал ведае,

што рынак – так жа сама, як навука – ні ў чым не вінаваты. Калі нехта атрымлівае прыбытак, прадаючы зброю альбо распаўсюджвае наркатыкі, то вінаваты не рынак. Вінаватыя тэа асобы, якія прадаюць і купляюць зброю і наркатыкі, негуманная таксама іхняя этыка. Трэба рэфармаваць у гэтым выпадку не рынак, а этыку. Безвыніковай аказалася дзейнасць прарокаў, настаўнікаў і прапагандыстаў. Не трэба думаць, што рынак адмаўляе салідарнасць. Вялікае Грамадства, як вучыць нас сярод іншых Ф.А. фон Гаек, не толькі можа быць салідарным, таму што з’яўляецца багатым і можа, такім чынам, дазволіць сабе гэта. Яно *навінна* быць салідарным, таму што, парушыўшы сувязі, якія трымалі людзей разам у малых групах, яно адмяніла адносную бяспечнасць і абарну, якой карысталіся слабыя. Адсюль *абавязак* Дзяржавы даваць дапамогу тым, хто ў ёй мае патрэбу. Рынак і салідарнасць сумяшчальныя. А вось несумяшчальнымі з’яўляюцца рынак і марнаванне рэсурсаў, рынак і карупцыя. Дзяржаўніцтва робіць з чалавека злодзея і ператварае яго ў выгадніцкую істоту, якая сваёй прафесіяй вызначае выгаднае галасаванне на выбарах. І апошняе: ліберал не з’яўляецца антыклерыкалам. Гаек піша: “У адрозненні ад рацыяналізму Французскай рэвалюцыі, сапраўдны лібералізм не мае нічога супраць рэлігіі. Я не магу не глядзець з сумам на ваяўнічы і грунтоўна неліберальны антыклерыкалізм, які натхняў значную частку еўрапейскага лібералізма ў XIX стагоддзі”.

Бібліяграфія

- J.E. Acton (Lord Acton). Cattolicesimo liberale. Saggi storici., a cura di P. Alatri. Le Monnier, Firenze, 1950.
- D. Antiseri. Liberali: quelli veri e quelli falsi. Rubbettino, Soveria Mannelli, 1998.
- D. Antiseri. Liberali perchè fallibili. Rubbettino, Soveria Mannelli, 1995.
- D. Antiseri (a cura di). Cattolici a difesa del mercato. SEI, Torino, 1995.
- D. Antiseri, L. Infantino, A. Martino, A.M. Petroni. In difesa della scuola libera. Il buono-scuola, a cura di L. Infantino. Borla, Roma, 1994.
- D. Antiseri, A. Martino, C. Riva. Solidarietà, mercato e scuola libera. Gangemi, Roma, 1995.
- D. Antiseri, M. Novak, R. Sirico. Cattolicesimo, liberalismo, generalizzazione. Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002.
- D. Antiseri, M. Timio, G. Gamaleri. Tre idee per un'Italia civile. Buono-scuola, buona-sanità, buono-TV. Rubbettino, Soveria Mannelli, 1998.
- D. Antiseri (a cura di). Lettera sulla scuola. SEI, Torino, 1995.
- M. Baldini (a cura di). Il nuovo imprenditore. Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002.
- L. M. Bassani. Contro lo stato nazionale. Il Fenicottero, Bologna, 1995.

- F. Bastiat, G. De Molinari. Contro lo statalismo. Liberlibri, Macerata, 1994.
- F. Bastiat. La legge, a cura di N. Iannello. L. Facco editore, Treviglio, 2001.
- F. Bastiat. Il mercato e la Provvidenza. (a cura di M. Baldini). Armando, Roma, 2002.
- G. Bedeschi. Storia del pensiero liberale. Laterza, Roma, 1992.
- W. Block. Difendere l'indifendibile. Liberilibri, Macerata, 1993.
- R. Boudon, A. Oliverio, D. Antiseri. Teorie della razionalità e scienze sociali. Luiss Edizioni, Roma, 2002.
- R. Boudon, L. Infantino. Alexis de Tocqueville: metodo, conoscenza e conseguenze politiche. Luiss Edizioni, Roma, 2002.
- G. Brennan, J.M. Buchanan. La ragione delle regole. Franco Angeli, Milano, 1992.
- J.M. Buchanan. Costo e scelta. Un'indagine di teoria economica. Centro Einaudi, Torino, 1993.
- J.M. Buchanan. I limiti della libertà. Torino, 1978.
- J.M. Buchanan. Libertà nel contratto costituzionale. Il Saggiatore, Milano, 1990.
- B. Croce, L. Einaudi. Liberalismo e liberalismo. Ricciardi, Milano, Napoli, 1988.
- R. Cubeddu. Il liberalismo della Scuola austriaca. Menger, Mises, Hayek. Morano, Napoli, 1992.
- R. Cubeddu. Friedrich A. von Hayek. Borla, Roma, 1995.
- R. Cureddu. Tra scuola austriaca e Popper. Sulla filosofia delle scienze sociali. ESI, Napoli, 1996.
- G. De Ruggiero. Storia del liberalismo europeo. Laterza, Bari, 1925.
- M. De Girolamo. Da Sturzo a Novak. Dehoniane, 1998.
- L. Di Gregorio. J.A. Schumpeter tra realismo politico e utopismo economico. Working Paper del CMSS, 2002.

- R. Dworkin, S. Maffettone. I fondamenti del liberalismo. Laterza, Roma/Bari, 1996.
- R. De Mucci. Giudici e sistema politico. Alte corti e cittadinanza in Italia. Rubbettino, Soveria Mannelli, 1995.
- L. Einaudi. Rrediche inutili. Einaudi, Torino, 1969.
- E. Di Nuoscio, R. Boudon, C. Lins Hamlin. Spiegazione scientifica e relativismo culturale. Luiss Edizione, Roma, 2001.
- E. Di Nuoscio, R. Boudon, P. Demeulenaere, K.D. Opp. Filosofia dell'azione e teoria della razionalità. Luiss Edizioni, Roma, 2002.
- E. Di Nuoscio, R. Modugno (a cura di). Grandi liberali. Rubbettino, Soveria mannelli, 2002.
- P. Felice. Capitalismo e cristianesimo. Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002.
- D. Friedman. L'ingranaggio della libertà. Liberilibri, Macerata, 1996.
- M. Friedman. Capitalismo e libertà. Edizioni Studio Tesi, Pordenone, 1995.
- M. Friedman. Costituzione liberale. Sansoni, Firenze, 1975.
- M. Friedman. La tirannia dello status quo. Longanesi, Milano, 1984.
- M. e R. Friedman. Liberi di scegliere. Longanesi, Milano, 1981.
- J. Gray. Liberalismo. Garzanti, Milano, 1989.
- F.A. von Hayek. La via della schiavitù. Rusconi, Milano, 1995.
- F.A. von Hayek. La società libera. Vallecchi, Firenze, 1969.
- F.A. von Hayek. Legge, legislazione e libertà. Il Saggiatore, Milano, 1986.
- F.A. von Hayek. Nuovi studi in filosofia politica, economica e storia delle idee. Armando, Roma, 1988.
- F.A. von Hayek. La presunzione fatale. Rusconi, Milano, 1997.
- F.A. von Hayek. Studi in filosofia, politica ed economia. Rubbettino, Soveria Mannelli, 1998.

- F.A. von Hayek. *L'abuso della ragione*. SEAM, Roma, 1997.
- F.A. von Hayek. *Individualismo: quello vero e quello falso*. Rubbettino, Soveria Mannelli, 1998.
- F.A. von Hayek. *L'utopia liberale*, a cura di M. Baldini. Armando, Roma, 2002.
- F.A. von Hayek. *Conoscenza, competizione e libertà*, a cura di D. Antiseri e L. Infantino. Rubbettino, Soveria Mannelli, 1998.
- H.H. Hoppe. *Abbasso la democrazia. L'etica libertaria e la crisi dello Stato*, prefazione di R. Cubeddu. L. Facco Editore, Treviglio, 2002.
- L. Infantino. *L'ordine senza piano. Le ragioni dell'individualismo metodologico*. NIS, Roma, 1995.
- L. Infantino. *Metodo e mercato*. Rubbettino, Soveria Mannelli, 1998.
- B. De Jouvenel. *Il potere*. Rizzoli, Milano-Roma, 1947.
- H. Kelsen. *I fondamenti della democrazia*. Il Mulino, Bologna, 1966.
- I.M. Kirzner. *Concorrenza e imprenditorialità*. Rubbettino, Soveria Mannelli, 1997.
- B. Leoni. *Scritti di scienza politica e teoria del diritto*. Giuffrè. Milano, 1980.
- B. Leoni. *La libertà e la legge*. Liberilibri, Macerata, 1995.
- C. Lottieri, G. Piombini. *Privatizziamo il chiaro di luna! Le ragioni dell'ecologia di mercato*. L. Facco Editore, Treviglio, 1995.
- A. Martino. *Friedman, Luciani e Giunti*. Teramo, 1994.
- A. Martino. *Economia di mercato: fondamento delle libertà politiche*. Borla, Roma, 1994.
- A. Martino. *Economia e libertà*. Rubbettino, Soveria mannelli, 1996.

- N. Matteucci. Il liberalismo in un mondo in trasformazione. Il Mulino, Bologna, 1992.
- C. Menger. Principi di economia politica. Società Aperta, Milano, 1997.
- C. Menger. Sul metodo delle scienze sociali. Liberilibri, Macerata, 1996.
- J.S. Mill. Saggio sulla libertà. Il Saggiatore, Milano, 1994.
- A.Mingardi. 1999 fuga dallo Stato. L. Facco Editore, Treviglio, 2000.
- L. von Mises. Socialismo. Analisi economica e sociologica. Rusconi, Milano, 1990.
- L. von Mises. Burocrazia. Rusconi, Milano, 1991.
- L. von Mises. Lo stato onnipotente. Rusconi, Milano, 1995.
- L. von Mises. I fallimenti dello Stato intervenista. Rubbettino, Soveria Mannelli, 1997.
- L. von Mises. Liberalismo. Rubbettino, Soveria Mannelli, 1997.
- L. von Mises. Autobiografia di un liberale, a cura di L. Infantino. Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996.
- L. von Mises. Problemi epistemologici dell'economia. Armando, Roma, 1908.
- L. von Mises. Individuo, mercato e Stato di diritto, a cura di D. Antiseri e M. Baldini. Rubbettino, Soveria Mannelli, 1998.
- R.A. Modugno, D. Gordon. Individualismo metodologico: dalla Scuola austriaca all'anarco-capitalismo. Luiss Edizioni, Roma, 2001.
- R.A. Modugno. Murray N. Rothbard e l'anarco-capitalismo americano. Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000.
- A. Nock. Il nostro nemico, lo Stato. Liberilibri, Macerata, 1994.
- M. Novak. Lo spirito del capitalismo e il cristianesimo. Studium, Roma, 1987.

- M. Novak. L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo. Comunità, Milano, 1993.
- M. Novak. Verso una teologia dell'impresa. Liberilibri, Macerata, 1995.
- M. Novak. Otto argomenti sulla moralità del mercato. In "Quaderni del Centro di Metodologia delle Scienze Sociali". Luiss Guido Carli, Roma, 1993.
- R. Nozick. Anarchia, stato e utopia. Le Monnier, Firenze, 1974.
- A. Oliverio. Friedrich A. von Hayek e gli effetti positivi dell'ignoranza umana. Nuova civiltà delle Macchine, ERI, Roma.
- K.R. Popper. La società aperta e i suoi nemici. Vol. 2. Armando, Roma, 1973-74.
- K.R. Popper. Miseria dello storicismo. Feltrinelli, Milano, 1975.
- K.R. Popper. Congetture e confutazioni. Il Mulino, Bologna, 1972.
- K.R. Popper. Tutta la vita è risolvere problemi. Rusconi, Milano, 1996.
- K.R. Popper. Società aperta, universo aperto. Borla, Roma, 1984.
- K.R. Popper. Come controllare chi comanda. Antologia a cura di Dario Antiseri. Ideazione Editrice, Roma, 1996.
- K.R. Popper, H. Marcuse. Rivoluzione o riforme? Armando, Roma, 1976.
- K.R. Popper, K. Lorenz. Il futuro è aperto. Rusconi, Milano, 1989.
- K.R. Popper, J. Condry. Cattiva maestra televisione. Reset-Donzelli, Roma, 1994.
- K.R. Popper. La lezione di questo secolo. Intervista di G. Bosetti. Marsilio, 1992.
- K.R. Popper. La scienza e la storia sul filo dei ricordi. Intervista di G. Ferrari. Jaca Book - Casagrande, Bellinzona, 1910.
- J. Rawls. Una teoria della giustizia. Feltrinelli, Milano, 1982.
- J. Rawls. Liberalismo politico. Comunità, Milano, 1994.
- E. Renan, M.N. Rothbard. Nazione, cos'è. A cura di N. Iannello e C. Lottieri. L. Faccio Editore, Treviglio, 1996.

- S. Ricossa. I pericoli della solidarietà. Rizzoli, Milano, 1993.
- S. Ricossa. La fine dell'economia. Saggio sulla perfezione. Sugarco, Milano, 1986.
- S. Ricossa. Dov'è la scienza economica? Di Renzo, Roma, 1997.
- S. Ricossa. Da liberale a libertario. A cura di A. Mingardi. L. Faccio Editore, Treviglio, 2000.
- W. Röpke. Civitas humana. I problemi di una riforma sociale ed economica. Rizzoli, Milano, 1947.
- W. Röpke. La crisi del collettivismo. La Nuova Italia, Firenze, 1951.
- W. Röpke. Al di là dell'offerta e della domanda. Verso un'economia umana. Edizioni di "Via Aperta", 1965.
- W. Röpke. Umanesimo liberale, a cura di M. Baldini, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000.
- A. Rosmini. Filosofia della politica. A cura di S. Cotta. Rusconi, Milano, 1985.
- A. Rosmini. Filosofia del diritto. 2 vol. Bocciardi'Pagliani, Milano, 1841-48.
- A. Rosmini. Saggio sul comunismo e socialismo. Società Tipografica. Firenze, 1849.
- A. Rosmini. Personalismo liberale. Antologia a cura di D. Antiseri e M. Baldini. Rubbettino, Soveria Mannelli, 1997.
- M.N. Rothbard. Per una nuova libertà. Il manifesto libertario. Liberilibri, Macerata, 1996.
- M.N. Rothbard. L'etica della libertà. Liberilibri, Macerata, 1996.
- P. Salin. Liberalismo. Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002.
- P. Salin. La tirania fiscale. Liberilibri, Macerata, 1996.
- G. Sartori. Democrazia cos'è? Rizzoli, Milano, 1993.
- R. Sirico. Il personalismo economico e la società libera. A cura di F. Felice. Rubbettino, Soveria Mannelli, 2001.
- A. Smith. La ricchezza delle nazioni. UTET, Torino, 1975.

- A. Smith. Teoria dei sentimenti morali. Istituto dell'Enciclopedia Italiana. Roma, 1991.
- H. Spencer. L'individuo contro lo Stato. Bariletti, Roma, 1989.
- G. Salvemini. Scritti sulla scuola. In Opere. A cura di L. Borghi e B. Finocchiaro. Feltrinelli, Milano, 1966.
- M. Stoppino. Potere e teoria politica. Giuffrè, Milano, 1995.
- L. Strauss. Liberalismo antico e moderno. Giuffrè, Milano, 1973.
- J. Stuart Mill. della libertà. Sansoni, Firenze, 1974.
- J. Stuart Mill. Per una filosofia della libertà. A cura di E. Di Nuoscio. Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000.
- L. Sturzo. Difesa della scuola libera. Città Nuova, Roma, 1995.
- L. Sturzo. Opera Omnia. Zanichelli, Bologna, 1957.
- M. Timio. Il "buono sanità". SEI, Torino, 1996.
- A. Tosato. Vangelo e ricchezza. Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002.
- J. Trenchard, T. Gordon. Cato Letters. Antologia a cura di C. Lottieri. Liberilibri, Macerata, 1997.
- A. de Tocqueville. Scritti politici. 2 vol. A cura di N. Matteucci. UTET, Torino, 1969.
- S. Vega. La società giusta. Il Saggiatore, Milano, 1982.

Змест

1. Метадалагічны індывідуалізм	4
2. Эпістамалагічная памылковасць	8
3. Політэізм каштоўнасцяў	12
4. Не толькі памылковыя, але да таго ж невуцкія	21
5. Прынцып канкурэнцыі	26
6. Прынцып дадатковасці	30
7. Рынкавая эканоміка і прадпрыемальнік як “стваральнік дабрабыту грамадства”	35
8. Дыктат спажывца	39
9. Прынцып роўнасці	43
10. Прынцып салідарнасці	47
11. Недасягальнасць дасканаласці	52
12. Рэфармізм	56
13. Заслугі, а не прывілеі	60
14. Homo Liberalis	63
Бібліяграфія	66

Выдавецкая група “Руно”
Мінск, 2004 г.

Надрукавана ЭКП «Светач»,
наклад 1000 паасобнікаў,
заказ 577



