

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

На правах рукописи

Шулико Георгий Андреевич

**Понятие «революционная практика»
в философии неомарксизма**

Специальность 09.00.11 – Социальная философия

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
д. ф. н. Павлов А. В.

Москва
2021

Содержание

Введение	3
Глава I. Философские и социально-исторические предпосылки неомарксистского понимания революционной практики.....	12
§1. Неомарксизм как историко-философское явление: к постановке проблемы	12
§2. Революционная практика как условие возможности материалистического понимания истории	22
§3. Революционная практика как основание классической марксистской критики идеологии	34
§4. Переосмысление роли революционной практики как основания критики метафизики и идеологии в работах Ф. Энгельса	48
Заключение	55
Глава II. Революционная практика в философии «первого неомарксизма»	58
§1. Революционная практика как основание критики идеологии в первом неомарксизме.....	58
§2. Революционная практика как условие возможности теории общества в первом неомарксизме	68
Заключение	77
Глава III. Революционная практика в философии «второго неомарксизма»	80
§1. Революционная практика в философии Г. Маркузе.....	80
§2. Практическое воплощение неомарксистского понимания революционной практики в геваризме	94
§3. Мишель Фуко и конец новой марксистской философии.....	101
Заключение	104
Заключение.....	107
Список литературы.....	111

Введение

В годы революционных юбилеев (170-летие «Весны народов» 1848 года, продолжающееся 100-летие русской революции 1917 года и последовавших за ней революционных событий в Европе, создания Коминтерна в 1919 году, 50-летие «Красного мая» 1968-го года), а также 200-летнего юбилея Маркса, чрезвычайно актуальна тема философского осмысления революции. При этом речь идет об осмыслении не только тех революционных выступлений, годовщина которых приходится на рубеж 2010-х – 2020-х годов, но и самой революции в качестве общественного явления. Прошедшие под этим знаменем последние годы были отмечены академическим сообществом в России и мире многочисленными конференциями, семинарами, книгами и статьями в научных изданиях. Есть все основания полагать, что тема революции будет не менее значима для мирового научного сообщества и в дальнейшем.

Каков характер социально-философского обращения к теме революции сегодня? По мнению главных редакторов политико-философского журнала «Crisis and Critique» Ф. Руда и А. Хамза, высказанном ими в предисловии к номеру, посвященному юбилею русской революции 1917 года, исторически Октябрьский переворот может быть рассмотрен, в духе Деррида [24], как один из по меньшей мере трех видов фантомов или призраков:

1) как призрак прошлого, тяготеющий «как кошмар, над умами живых» (речь идет об образе традиций мертвых поколений из «Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта»);

2) как призрак настоящего, бродящий по миру и тем самым побуждающий все консервативные и реформистские силы вновь и вновь объединяться для борьбы с угрозой своему господству (имеется ввиду призрак коммунизма из предисловия к «Манифесту Коммунистической партии»);

3) как «третий призрак, тип которых создается [самими] революциями, изменяющими наш горизонт ожиданий; нас, бывших свидетелями завершения последовательности породивших революцию политических событий [political sequences] [121, с. 9].

Третью разновидность призраков Руда и Хамза называют призраками будущего, которые «изменяют форму будущего и занимают надлежащее место в нем» (там же). Этот вид призраков представляется наиболее значимым для обоснования актуальности темы настоящего исследования. Имея в виду прежде всего Октябрьскую революцию, авторы понимают под «призраками будущего» те образы грядущего, которые попеременно возникали по мере развития советского общества на протяжении всех 70 лет его существования. Каждый из этих образов привносил нечто новое в понимание революции как в советской России, так и за её пределами. Последним из этой череды стал «возникший из руин Октябрьской революции <...> призрак различного отношения к будущему (коллективной политической жизни, а также и революции как таковой)» [121, с. 10].

Революционная практика в социальной философии неомарксизма представляет собой еще одного из тех «призраков» марксистского пантеона, к которому следует обратиться в эти дни. Неомарксистские понимания революции, которые, с одной стороны, очно или заочно были пробуждены к интеллектуальной жизни Октябрем 1917 года, а с другой, по тем или иным причинам не могли принять советскую официальную идеологическую доктрину в качестве своей собственной, необходимы сегодня. Не только в силу исторической и историко-философской значимости неомарксистского понимания революционной практики (хотя и этот момент важен), но и в качестве необходимого условия для утверждения комплексного отношения к будущему революции, на которое надеется Руда и Хамза.

Данная работа, наглядно и многосторонне, с привлечением трудов современных историков, демонстрирующая тесную прослеживаемую на многих уровнях взаимосвязь между неомарксизмом и большевизмом как феноменами интеллектуальной истории XX века, представляется весьма актуальной сегодня, когда, перефразируя известное высказывание Э. Хобсбаума о Марсельезе, эхо «Интернационала» раздается особенно громко.

Актуальность темы исследования обосновывается сегодняшней необходимостью обращения к революции как к объекту социально-философского

анализа. Бурное и противоречивое развитие политических, социальных и экономических процессов, происходящее на наших глазах в современном мире, побуждает различных представителей общественности вновь и вновь поднимать вопросы о революции и революционной практике, зачастую – с ярко обозначенных ангажированных позиций. В этих условиях академическое исследование темы революции на материале столь значимой для социальной философии XX века доктрины как неомарксизм, представляется ценным и, вместе с тем, необходимым условием перехода к непосредственному изучению перемен, с разной степенью интенсивности происходящих в жизни всего современного мира.

Степень разработанности проблемы. Тема революционной практики в неомарксистской философии представляется не слишком хорошо изученной. Существует много исследовательской литературы по неомарксистской философии, начиная от отечественных (Э. Я. Баталов [4], А.Н. Дмитриев [25], Ю.А. Замошкин и Н.В. Мотрошилова [29], С.Н. Земляной [30], А.В. Павлов [71] и мн. др.) и заканчивая зарубежными (П. Андерсон [2], У. Голднер [111], Р. Джакоби [112], М. Джей [113], Т. Иглтон [109], Д. Келлнер [115], Й. Терборн [123] и мн. др.) авторами. Вместе с тем, несмотря на обилие работ высочайшего уровня, вопрос о теоретическом, концептуальном статусе революционной практики как один из существенных для марксистской и неомарксистской философии ставится нечасто и обсуждается, как правило, в контексте других проблем.

Объект и предмет. *Объектом* диссертационного исследования является философия неомарксизма. Многие современные западные исследователи, говорящие о революции и её философском осмыслении – такие как П. Андерсон, А. Бадью, Э. Балибар, Т. Иглтон, С. Жижек, А. Негри и другие – происходят именно из неомарксистской традиции мышления о революции. Помимо этого обстоятельства, революционная практика именно в том виде, в каком она представлена в неомарксизме 1920-х – 70-х, позволяет продуктивно исследовать философские содержания темы революции.

В качестве *предмета* исследования выбрано неомарксистское понимание революционной практики. В представленной реконструкции неомарксизма как целостной философской концепции ключевое место занимает понятие революционной практики. Оно было сформулировано еще в классическом марксизме, однако при дальнейшем развитии марксистской теории в условиях политической реакции, наступившей после «Весны народов», понятие революционной практики лишилось ряда философских содержаний. Опытом, послужившим исходной точкой для реактуализации философских смыслов как самой революционной практики, так и соответствующего понятия – в работах классиков неомарксизма (или «первого» неомарксизма Д. Лукача, К. Корша, А. Грамши) – стала волна европейских революционных выступлений 1917 – 1923 годов.

Цель исследования. В исследовании предпринимается попытка реконструкции концептуальных оснований того понимания революционной практики, которое можно было бы назвать соответствующим истории развития неомарксизма.

Задачи в рамках данного исследования состоят в следующем:

- 1) дать развернутую и обоснованную социально-философскую характеристику неомарксизма;
- 2) определить место революционной практики в построении неомарксистской теории общества;
- 3) раскрыть социально-философскую значимость вопроса о преодолении идеологии в классическом марксизме для исследования неомарксистского понимания революционной практики;
- 4) показать теоретическую значимость тезиса о разнице между самосознанием философской традиции и её фактической реализацией (на примере классического марксизма и неомарксизма) для социальной теории;
- 5) обосновать взаимосвязь между пониманием революционной практики в классическом марксизме и неомарксизме, определить роль исторических процессов в реактуализации понятия революционной практики в социальной философии XX века;

б) продемонстрировать, как неомарксистские теоретические положения о революционной практике находят свое воплощение и развитие в иных течениях социальной теории.

Методологическая база исследования. Совпадение метода и цели, метода и содержания работы – так можно охарактеризовать основной принцип, лежащий в основании данного исследования. Представляется, что наибольшее совпадение с целью концептуальной реконструкции революционной практики в неомарксистской философии может обеспечить метод, которой, с одной стороны, уделяет пристальное внимание историческим обстоятельствам возникновения и развития предмета исследования, а с другой – не стремится подменить работу философа-теоретика работой историка (и даже историка философии). Вот почему в качестве метода, подходящего данным требованиям, был выбран метод материалистической диалектики – с учетом тех замечаний и наработок, который данный метод получил в работах философов-неомарксистов (Д. Лукача, Л. Альтюссера [1, с. 233 – 310], Л. Гольдмана [16, с. 106 – 210], Г. Маркузе [64, с. 151 – 209], Ж.-П. Сартра [77, с. 7 – 174] и других).

Кроме того, важной составляющей как марксистского, так и неомарксистского взгляда на философию представляется установка на историчность. Введенная в цель работы в качестве внешнего элемента, ориентация на историю объекта – неомарксистской философии – позволяет исследовать предмет – революционную практику в неомарксистской философии – целостным образом и не потеряться в деталях. Однако, признание наличия исторической целостности объекта не означает признания концептуальной целостности предмета исследования – цель работы и состоит в том, чтобы обнаружить возможные основы концептуальной целостности неомарксистского понимания революционной практики.

Неомарксистская философия исторически, и концептуально является неоднородным образованием. С одной стороны, неомарксизм может считаться теорией общества и общественных процессов, в том числе процессов революционных, которые, в свою очередь, могут рассматриваться с точки зрения человеческой деятельности, практически. С другой стороны, неомарксизм

является непосредственным продолжателем марксистской революционной традиции, и в этом своём качестве относится к революционной практике совсем по-иному – не умозрительно, а как к инструменту преобразования общества. Разумеется, существуют и такие области неомарксистской теории, где революционная практика выступает одновременно и как предмет, и как инструмент исследования – таковой, к примеру, является неомарксистская теория идеологии. Специфическая область социальной теории, неомарксистская теория идеологии исследует формы общественного сознания, рассматривая при этом свою теоретическую позицию как безусловно идеологическую. Тем самым, когда исследователь совмещает свои теоретические изыскания с практической деятельностью революционера, которая находит своё отражение в теории (а история неомарксизма богата примерами подобного рода), он дает возможность говорить о социально-философской проблематике революционной практики в неомарксизме.

Научная новизна диссертационной работы состоит в следующем:

1) впервые в отечественном научном сообществе осуществлена и представлена концептуальная реконструкция социальной философии неомарксизма на основе анализе марксистского понимания революционной практики и его развития в работах классиков марксизма, представителей западного марксизма и раннего советского марксизма;

2) в соответствии с заявленным подходом на историчность впервые выделены и содержательно обоснованы два периода в истории социальной философии неомарксизма: «первый неомарксизм», инициированный революционной волной 1917 – 1923 годов, и «второй неомарксизм», возникший из социально-философского осмысления революционной волны 1960 – 1970 годов;

3) впервые вскрыты теоретические и теоретико-практические связи между критикой метафизики, концепцией товарного фетишизма и пониманием революционной практики как средства разрешения общественных противоречий в классическом марксизме; кроме того, подтверждена значимость этих взаимосвязей для социальной философии неомарксизма.

Положения, выносимые на защиту:

- 1) обращение к понятию революционной практики для исследования социальной философии неомарксизма необходимо. Определяющая роль революционного опыта в становлении классического марксизма постепенно снижается по мере академизации западного марксизма, идеологизации и огосударствления советского марксизма;
- 2) неомарксистское понятие революционной практики может быть использовано для обнаружения социально-философского содержания в областях марксистской и неомарксистской теории, напрямую не связанных с социальной философией (в марксистской и неомарксистской теории познания, в марксистской и неомарксистской критике метафизики, в метафилософии марксизма и неомарксизма и др.);
- 3) история неомарксизма как социально-философского и общественно-политического явления может быть адекватно реконструирована на основе анализа изменений в понимании революционной практики (от насыщенного философским содержанием понимания революционной практики в работах молодого Маркса, через социологическую сциентизацию понятия революционной практики в классическом марксизме, к реактуализации философского понимания революционной практики в западном марксизме).

Теоретическая значимость исследования выражается в следующем:

- 1) *уточнены и критически дополнены* понятия «неомарксизм», «западный марксизм», представленные в работах отечественных и зарубежных исследователей (Й. Тернборн, П. Андерсон, С. Н. Земляной и др.);
- 2) *показана* тесная концептуальная связь между неомарксизмом и отечественной марксистской мыслью. Отмечена та теоретическая роль, которую отечественный марксизм играл в генезисе неомарксистского понимания революционной практики (на примере работ В. Ленина, Н. Бухарина, Л. Троцкого и др.);

3) на материале социально-философского анализа неомарксистского понятия революционной практики *обстоятельно изучена* проблематика поисков социально-философского содержания в смежных философских дисциплинах, поставлена проблема междисциплинарности социально-философского исследования, предложен один из возможных вариантов решения данной проблемы (посредством обращение к концептуальному аппарату марксистской философии).

Значение полученных соискателем результатов исследования для практики обосновывается перспективностью данного направления исследований. Дальнейшее изучение такого сложного и многоуровневого социального явления, как революция, с необходимостью предполагает консолидацию усилий представителей самых различных областей научного гуманитарного знания – и результаты данного исследования могут способствовать этому процессу. Кроме того, основное содержание данного исследования может быть использовано в соответствующем учебном курсе для студентов и аспирантов, специализирующихся по социальной философии и истории современной социально-философской мысли.

Апробация результатов исследования.

Материалы и промежуточные результаты данного исследования отражены в публикациях:

- Шулико Г. А. Неомарксизм как концептуальная проблема // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. — 2017. — Т. 6, № 4А. — С. 150–161.
- Шулико Г. А. Герберт Маркузе как критик метафизики // *Alma mater*. Вестник высшей школы. – 2017. – № 5. – С. 111–116;
- Шулико Г.А. Понимание метафизики и проекты её преодоления в классическом марксизме // Вестник МГУ. Серия 7. Философия – 2017. – № 5. – С. 119 –139;

- Шулико Г.А. Классический марксизм как попытка учения о категориях «естественной метафизики» (*metaphysica naturalis*) // *Философия и общество* – 2018. – № 2. – С. 106 –109;
- Шулико Г.А. Фуко, Ленин и западный марксизм // *Логос*. 2019. Т. 29. № 2. С. 251 – 267.

Кроме того, промежуточные результаты данного диссертационного исследования были представлены на следующих конференциях:

- Научная междисциплинарная конференция «Революции в современном мире: наука – культура – общество», Московский государственный университет. Философский факультет, Россия, 7-8 ноября 2017;
- Всероссийская научная конференция «Философия и общество», приуроченная к 20-тилетию журнала «Философия и общество», философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, Россия, 4-5 апреля 2017.

Глава I. Философские и социально-исторические предпосылки неомарксистского понимания революционной практики

§1. Неомарксизм как историко-философское явление: к постановке проблемы

Как это бывает с историко-философскими наименованиями, образованными при помощи приставки «нео», неомарксизм не представляет собой четко оформленное понятие; в большинстве случаев это шапочный термин, используемый историками философии и специалистами в социальных и гуманитарных науках для обозначения довольно широкого круга мыслителей, чья интеллектуальная биография была так или иначе связана с именем Маркса и которые по той или иной причине не могут считаться ортодоксальными марксистами или антимарксистами. Как справедливо отмечается в статье «Неомарксизм» из «Философского Энциклопедического Словаря» 1983 года, «в зарубежной лит[ерату]ре под словом Н.[еомарксизм] нередко объединяют все философско-социологич.[еские] течения, использующие марксистскую фразу» [37, с. 426]. Так, в качестве синонима «западного марксизма» (в противовес «марксизму советских учебников по “диамату” или латиноамериканских коммунистических партий») неомарксизм в своей статье о теологии освобождения упоминает М. Леви [117, с. 227]. Впрочем, судя по тому, как в той же статье из «ФЭС» определяется неомарксизм («течение бурж.[уазной] обществ.[енной] мысли 30 – 70 гг. 20 в., ревизующее марксизм-ленинизм с позиций мелкобурж.[уазной] революционности. «Н.[еомарксизм]» – неоднородное и противоречивое явление» [37, с. 426]), можно сказать, что отечественная литература, весьма пристрастно характеризовавшая неомарксизм в качестве единого целого не с теоретических, а с социально-политических позиций, также была далека от того, чтобы вкладывать в это понятие какой-либо глубокий концептуальный смысл.

Если же говорить непосредственно о концептуальных подходах к характеристике неомарксизма, то интересным примером такого может

послужить схема описания, предложенная Й. Терборном. Терборн размещает существующие направления левой социальной философии в системе координат [123, pp. 158] в зависимости от их отношения к капитализму (ось абсцисс) и марксизму (ось ординат). Неомарксизм в данной классификации занимает промежуточное положение между «эластичным», «упорным» или «неунывающим» («resilient») марксизмом и пост-марксизмом во второй, «марксистско-социалистической» четверти, как направление в равной степени принадлежащее к марксистской интеллектуальной традиции и ангажированное социальной критикой – в отличие от, к примеру, «марксологии», в качестве представителя которой Тернборн приводит Ж. Деррида [24]. Не останавливаясь более подробно на конкретных примерах и критериях распределения тех или иных направлений по осям координат (в ряде мест Терборн сам признает, что те или иные представители левой мысли могут быть маркированы сразу несколькими ярлыками – к примеру, редакторы журнала «New Left Review»), хочется отметить само намерение характеризовать направление не только теоретико-философски, но практико-политически. Такой подход представляется весьма продуктивным в разговоре о революционной практике в философии неомарксизма.

Еще одним примером концептуального рассмотрения неомарксизма является подход С. Н. Земляного, согласно которому неомарксизм представляет собой своеобразное «свое – чужое» марксистской традиции, её побочную ветвь, отвечающую в традиции за её самокритику: «Неомарксизм как “новый марксизм” обретает свой смысл лишь на фоне своей оппозиции “старому марксизму”. Наиболее навязчивое его устремление – это деканонизация: сперва ортодоксального марксизма эпохи II Интернационала, затем – произведений Энгельса, а в конечном счете – теоретического наследия самого Маркса, которое неомарксизм вписал в проблемный контекст философии и науки 20 в.» [31, с. 60]. Руководствуясь таким пониманием, Земляной выделяет несколько этапов в развитии неомарксизма: «ассимилятивный неомарксизм кон. 19 – нач. 20 в., западный марксизм (неомарксизм) 1920 – 80-х гг., постмарксизм поздних 80 – 90-

х гг.» [31, с. 60]. Характеризуя период «ассимилятивного неомарксизма», Земляной образно определяет его как «поветрие», которым «интеллектуальная Европа периода *fin de siècle* была охвачена», имея в виду тот интерес, который проявляли к Марксу жившие и творившие на рубеже веков именитые философы и социологи (Рассел, Дюркгейм, Вебер, Кроче и другие); теория ассимилятивного неомарксизма Земляного напоминает концепцию трансмарксизма Ю.А. Муравьева с той разницей, что если в видении Муравьева «Большой синтез» [70] марксизма и других философских направлений есть результат, складывавшийся по сути всей историей западного марксизма, то, по Земляному, этот синтез предварял историю западного марксизма буквально с самых истоков традиции.

Признавая определенные достоинства понимания неомарксизма и его истории по Земляному, мы считаем не менее значимыми и иные его особенности. Нейтральные и вполне безобидные при применении данного понимания с целью дать общую характеристику неомарксизму, если угодно, в качестве школьного понятия неомарксизма, они превращаются в недостатки, когда речь заходит об использовании такого понимания в исследовательских целях. Первой и, пожалуй, основной особенностью такого рода является отстраненность концептуальной рамки, предложенной Земляным для описания неомарксизма, от тех концептуально-исторических процессов, которые разворачивались в теории и практике марксизма, а также – поскольку Земляной, по сути, утверждает реактивную, зависимую от развития марксизма природу неомарксизма (в чем с ним можно согласиться) – и в самом неомарксизме на протяжении всего XX века. Так, бросается в глаза огромный, никак не сегментированный, «западно-марксистский» период истории неомарксизма длиной в 60 лет.

Разумеется, Земляной, когда доходит дело до деталей, довольно обстоятельно рассматривает различные, как сменяющиеся, так и существующие одновременно друг с другом направления неомарксистской мысли (не разделяя, впрочем, западный марксизм и неомарксизм). Однако любые перемены в теории по Земляному предстают как исключительные движения в мысли: «Новая фаза неомарксизма – т.н. западный марксизм – начинается с 1923, когда с небольшим

интервалом выходят в свет две впоследствии легендарные книги “История и классовое сознание” Д. Лукача и “Марксизм и философия” К.Корша» [31, с. 61]; «очередным этапом эволюции неомарксизма стало формирование Франкфуртской школы» [31, с. 62]; «благодаря деятельности левых интеллектуалов, группировавшихся вокруг Сартра и журнала “Les Temps Modernes” и исповедовавших неомарксистские взгляды, стала складываться <...> уникальная духовная констелляция» [31, с. 63]; «однако сменой парадигм неомарксистское мышление было обязано в первую очередь Л. Альтюссеру и его школе» [31, с. 63] и так далее. Между тем, период 1920 – 1980-х годов был отмечен массой событий в истории марксизма не только и не столько как теории, но как революционной практики: поражения «Красного двухлетия» в Италии (1920) и инициированного Коминтерном восстания в Германии (1923); установление сталинского режима в СССР (1926 – 1934), завершившееся московскими процессами (1936 – 1938) и роспуском Коминтерна (1943); победа СССР в ВОВ и создание мировой системы социализма (1945 – 1955); победа китайских коммунистов в гражданской войне (1949) и Кубинская революция (1959); условный «1968 год»¹ и последующее развитие городской герильи в 1970-х годах, – вот перечень лишь самых знаковых из них. Земляной в своем предисловии к «Истории и классовому сознанию» упоминает лишь осуждение позиции Лукача и Корша на V конгрессе Коминтерна, бывшее реализацией политики Коминтерна на «большевизацию» европейских компартий, которое нельзя понять вне теоретико-практического кризиса международного коммунистического движения после поражения восстания немецких коммунистов в октябре 1923 года.

Таким образом, речь идет не о том, что Земляной в своем представлении неомарксистской философии уделил мало внимания её «социокультурному контексту» или тем более прояснению вопроса, с каких классовых позиций неомарксизм ревизует марксизм-ленинизм. Проблема кроется в принципиально

¹ «Куда правильнее говорить о «sixty rollers» или «бурных шестидесятих» – и то лишь по отношению к «первому миру»» [81]. См. также у А.Н. Тарасова [82].

зауженном восприятии (нео)марксизма как академической теории, которое, конечно, нельзя назвать безосновательным – в силу очевидной тенденции к «академизации» западного марксизма, отмечаемой, в частности, Андерсоном [2, с. 161] – и которое должно стать поэтому необходимой частью более широкого взгляда теории и практики (нео)марксизма, но никак не ограничивать его. Данное требование к исследованию становится особенно существенным, когда речь идет о (нео)марксистском понимании революционной практики, что требует несколько иной исследовательской концепции неомарксизма.

Конечно, Земляной по факту прав, когда говорит об оппозиции старого и нового марксизма как существенной составляющей тех процессов, которые шли в западном марксизме на протяжении практически всего существования данного интеллектуального течения. Правда, представляется, что борьба шла не столько между догматиками и деканонизаторами, сколько между разными пониманиями марксизма. В рамках каждого направления была как условная доxa, так и потенциал для той теоретической реформы, которую можно назвать «ревизией» или «творческим развитием» марксизма. Другими словами, одной из центральных дискуссий в истории западного марксизма была полемика об «аутентичном», о подлинном марксизме. Своими корнями эта дискуссия уходит вглубь второй половины XIX века.

Два десятилетия на рубеже XIX и XX веков перед теоретиками II Интернационала стояла проблема защиты интеллектуальной монополии или, по крайней мере, привилегированного положения среди прочих комментаторов Маркса и Энгельса. Истоки этой проблемы лежат в тех символических источниках, из которых лидеры II Интернационала черпали моральный авторитет для идейного и практического руководства над молодым социал-демократическим движением. Это был опыт партстроительства, мирной общественной деятельности (парламентской и профсоюзной), зачастую заработанный в непростых, хотя и давно для нее пережившихся политических условиях. Земляной справедливо связывает создание «марксистского канона» с принятием в кайзеровской Германии Исключительного закона против

социалистов «и вынужденным перемещением руководящего ядра СДПГ, ее литераторов и теоретиков в Цюрих (Швейцария), ставший своего рода сборным пунктом левой интеллигенции всего мира <...> В этот период теории СДПГ во главе с Энгельсом, из Англии поддерживавшим с ними тесную связь, фактически монополизировали издание и истолкование трудов Маркса (Каутский, Э.Бернштейн, Ф.Меринг). На их работы, как и на популяризаторские произведения Энгельса («Анти-Дюринг», «Людвиг Фейербах», «Происхождение семьи» и др.), опирались марксистские теоретики этой волны в др. странах (Плеханов, А. Лабриола)» [31, с. 60 – 61].

Таким образом, в возникновении авторитета лидеров II Интернационала не последнюю роль играл факт личного продолжительного знакомства лидеров II Интернационала с Марксом и Энгельсом, многие из которых – вполне обоснованно – считали себя учениками Энгельса, а после его смерти продолжили работу по систематизации марксистского учения в качестве издателей, комментаторов, по сути, идейных душеприказчиков классиков марксизма. Что небезынтересно, уже в те годы одним из инструментов установления интеллектуальной гегемонии стало ранжирование трудов Маркса на «марксистские» и «немарксистские» – за несколько десятилетий до обнаружения рукописей молодого Маркса и начала соответствующего этапа дискуссии в западном марксизме. Так, еще в 1906 году Плеханов, клеймя оппонентов, призывал: «Все те, которые в настоящее время стремятся к “реформе” и “пересмотру” марксизма, внесением в него так называемого общечеловеческого и морального элемента, должны, по добросовестном изучении генезиса этого мирозерцания, признать, что они, в сущности, апеллируют от Маркса к Марксу же, т. е. от зрелого и окончательно установившегося Маркса к Марксу, находившемуся в периоде колебания, от Маркса, как диалектического материалиста, к Марксу гуманисту, поклоннику Фейербаха, т. е. к исторически пройденной и изжитой самим Марксом ступени развития» [75, с. 334].

Можно сказать, что основания идейного авторитета вождей II Интернационала носили довольно разнородный, если не многосторонний характер; причем важно

отметить, что в понятие авторитета здесь включается, помимо всего прочего, авторитет вождей в социально-теоретических вопросах. Как справедливо замечает Андерсон, теоретики II Интернационала «стремились различными путями систематизировать исторический материализм как всеобъемлющее учение о человеке и природе, способное заменить соперничающие буржуазные теории, и дать рабочему движению широкое и ясное представление о мире, которое сразу смогли бы усвоить наиболее активные его сторонники» [2, с. 16]. Тем единственным, что могло бы поколебать этот авторитет, как бы парадоксально это ни звучало, была революционная практика.

Как известно, марксизм в его как более, так и менее традиционных формах, фактически всегда отличал интерес к истории, к истории идей и, в частности, к истории философии, обращение к которой является одной из привычных форм марксистского самоописания. Разумеется, такое отношение к истории философии накладывает отпечаток на методы марксистской работы с содержаниями тех или иных философских концепций.

Весьма показательным в этом плане то различие между философскими системами «в себе» и «в качестве осознанной системы», которое Маркс формулирует в одном из писем Лассалю на примере концепций Гераклита, Эпикура и Спинозы [59, с. 457]. По Марксу, «действительное внутреннее строение» философской системы далеко не всегда совпадает с тем пониманием, которое имеет на этот счет ее творец. Помимо прочего, это означает, что довольно часто задача по выработке адекватного самосознания философской системы ложится на плечи той традиции, к которой принадлежал творец – в противном случае концепция может остаться без должного понимания вовсе, и тогда её судьба в качестве философской теории зависит от работ критиков и исследователей, уже не обязательно принадлежащих к традиции автора.

Неизвестно, предполагал ли Маркс, что предложенный им подход когда-нибудь может быть применен к самому марксизму и его собственной истории; между тем, самоприменимость давно стала одной из характерных черт марксистской традиции. Так, Лукач в предисловии к своему знаменитому

сборнику статей «История и классовое сознание» (ставшему впоследствии одним из знаковых текстов для ряда поколений неомарксистских философов), говоря о методе Маркса, полагал очевидным, что тем (Лукач, прежде всего, имел в виду самого себя), кто считает этот метод правильным, «его следует непрерывно применять к самому себе» [45, с. 100]. Земляной в предисловии к русскому изданию книги Лукача назвал такой подход «метамарксистской версией марксизма», в которой «марксизм выступает одновременно и как теория (теория истории, теория сознания), и как собственная метатеория» [30, с. 30]. Хотя мы соглашаемся с подобной характеристикой марксизма раннего Лукача, представляется несколько неправомерным рассматривать наличие метатеоретического уровня как исключительную особенность данного направления марксистской мысли. Как можно убедиться на примере принципа партийности – классического образца метафилософского понятия (причем представленного в марксистской традиции в различных его вариациях – Энгельса и Ленина) – «метамарксистская» проблематика не была чужда ни классическому, ни даже советскому марксизму¹.

Исходя из всего вышесказанного становится понятным, насколько важной частью марксистской традиции является её самописание, особенно в рамках исследования, посвященного тому или иному традиционному для марксистской философии вопросу. Например, вопросу о философском понимании революционной практики – особенно в контексте обращения к такому неоднородному интеллектуальному течению, как неомарксизм. Так, тот же Лукач всячески стремился подчеркнуть свою приверженность к марксистской ортодоксии, которую, впрочем, понимал весьма неортодоксально. По этой причине исследование революционной практики в неомарксистской философии до определенного момента должно рассматриваться из перспективы

¹ При этом, конечно, необходимо сказать, что раннему Лукачу принадлежит собственная оригинальная версия марксистской метафилософии.

классического марксистского понимания революционной практики – с которым, однако, тоже не всё однозначно.

С одной стороны, поскольку самописание марксистского отношения к революционной практике представляет собой часть марксистского отношения к революции как такового, марксистское понимание революции «для себя» не может быть проигнорировано исследователем как нечто несущественное, не относящееся к сути дела. То же самое касается понимания истории вопроса – что особенно важно отметить, поскольку обычно экскурс в историю считается чем-то внешним по отношению к концептуальному содержанию предмета. С другой стороны, поскольку содержание какого-либо понимания революционной практики, в соответствии с подходом Маркса, не может быть сведено исключительно к тому, что соответствующая традиция говорит об этом содержании, изучение ни самого вопроса, ни его истории не должно оказаться простым пересказом слов ни марксистских, ни даже неомарксистских теоретиков. В таком сохранении уважительной дистанции по отношению к традиции, которая, вместе с тем, не позволила бы потерять традицию из виду, и состоит одна из главных трудностей исследования революционной практики в неомарксистской философии.

Еще одна трудность, также традиционная в некотором смысле, состоит в определении историко-философских оснований как марксистской, так и неомарксистской критики идеологии. Марксистское учение вошло в историю философии, помимо прочего, как критика идеологии в самых различных ее формах: религии, философии, науки (в частности, политической экономии и истории), наконец, обыденного мышления. Так, рассуждая о понимании идеологии в классической работе Маркса и Энгельса «Немецкая идеология», британский литературовед и философ Т. Иглтон приходит к выводу, что этот «текст <...> существенно колеблется между политическим и эпистемологическим пониманиями идеологии. Идеи можно назвать идеологическими, поскольку они отрицают собственную укорененность в общественной жизни и политически значимые последствия этого; или же они могут быть идеологическими ровно по

обратной причине – поскольку они являются прямым выражением материальных интересов, реальным орудием классовой борьбы. Так случилось, что Маркс и Энгельс сталкиваются с правящим классом, чье сознание по существу является “метафизическим”; и поскольку эта метафизика используется политически значимым образом, два противоположных понимая идеологии сходятся в одно в исторической ситуации “Немецкой идеологии”» [109, pp. 79 – 80].

Обращение к метафизике как идеологии в её эпистемологическом понимании представляется крайне продуктивным в рамках данного исследования; как идеологии, взятой с точки зрения её особых форм: философии, науки, обыденного мышления. Такое, идеологическое понимание метафизики позволяет лучше оценить масштаб и накал борьбы, которая велась многими поколениями сначала марксистов, а потом неомарксистов (иногда эта была борьба марксистов и неомарксистов друг с другом) не только против метафизики в узком смысле этого слова (т.е. против философской метафизики), но и против «научной» метафизики (например, Энгельс и его борьба с метафизикой в естествознании; Ленин и его борьба с метафизикой в философии науки [32]; Маркузе и его критика позитивизма и многие другие), а также против метафизики обыденного мышления. Обращение к неомарксистской критике метафизики обыденного мышления является ключевым для исследования того положения, которое занимает революционная практика в философии неомарксизма.

§2. Революционная практика как условие возможности материалистического понимания истории

Ещё со времен Платона предметом диалектического знания является умение «различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый» [73, с. 387]. В этом умении «способность разделять все на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них» неразрывно связана со «способностью, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения» [73, с. 210]. Другими словами, непременным условием любого познания в диалектике является специфическое понимание адекватности как необходимого условия возможности. Так, в том же платонизме в качестве эталона адекватности служат идеи, позволяющие диалектику разбираться в копиях, лишенных собственной внутренней сути. Понимание адекватности присутствует и в марксистской диалектике. Самым лаконичным образом оно сформулировано в заключительном предложении третьего тезиса о Фейербахе: «Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как революционная практика» [56, с.2].

Генетически «совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности» восходит к идее тождества бытия и мышления, унаследованной Марксом от традиционной философии. Как и для традиционной философии, осознание тождества бытия и мышления остается для Маркса необходимым условием возможности познания. Что обращает на себя внимание в данной формулировке, это явственно обозначенная словом «совпадение» случайность тождества бытия и мышления и прямо следующая из нее сложность, которая возникает при стремлении рационально понять тождество бытия и мышления, выразить его в позитивных понятиях. Отчасти эту проблему затрагивал Гегель. Рассуждая в «Феноменологии духа» о взаимоотношении истинного и ложного, он приводит примеры «нескладных» выражений, которые «означают то, что представляют они собой вне своего единства [тождества, совпадения и др.], и,

следовательно, в единстве [тождестве, совпадении и др.] под ними подразумевается не то, что говорится в их выражении» [10, с. 26]. Однако если для Гегеля тождество бытия и мышления не составляло существенной проблемы и казалось чем-то естественным, то для Маркса дело обстоит по-другому. Совпадение бытия и мышления есть нечто из ряда вон выходящее, «обрушивающее» (*Zusammenfallen*) или, говоря языком Гегеля, растворяющее наличное бытие, а потому это нечто не может быть схвачено понятийно. И тогда Маркс в поисках работающего инструмента ищет и находит то, что одновременно разрушает и бытие, и мышление в их тождестве и единстве – *революционную практику*.

Когда Маркс говорит о разрушительном характере революционной практики, он рассматривает его как прямое продолжение разрушительного характера производительных сил современного ему общества: «В своем развитии производительные силы достигают такой ступени, на которой возникают производительные силы и средства общения, приносящие с собой при существующих отношениях одни лишь бедствия и являющиеся уже не производительными, а разрушительными силами» [61, с. 69]. То же касается и основной производительной силы капитализма – пролетариата, класса, от которого «исходит сознание необходимости коренной революции» [61, с. 69]. В целом можно сказать, что на примере пролетариата – этого, если использовать терминологию Ж. Делеза, концептуального персонажа марксистской философии – разрушительная роль практики видна наиболее отчетливо: «возвещая *разложение существующего миропорядка*, пролетариат раскрывает лишь *тайну своего собственного бытия*, ибо он и *есть фактическое разложение* этого миропорядка. Требуя *отрицания частной собственности*, пролетариат лишь возводит в *принцип общества* то, что общество возвело в *его принцип*, что воплощено уже в *нем*, в пролетариате, помимо его содействия, как отрицательный результат общества» [52, с. 428].

Итак, по Марксу, революционная практика есть завершение практики производственной, другими словами, труда, причем сразу в нескольких смыслах.

Во-первых, разрушение старого мира, которое несет с собой революция, есть прямое продолжение того разрушения, которым по сути живет капитализм; той разрушительной форме прогресса, что, по яркому выражению Маркса из статьи, посвященной колониальной политике Британской империи в Индии, подобна «тому отвратительному языческому идолу, который не желал пить нектар иначе, как из черепа убитого» [50, с. 230]. Во-вторых, восставший пролетариат – класс непосредственных тружеников-производителей, по мысли Маркса, должен стать могильщиком капитализма. В-третьих, пролетарская революция в своем завершении уничтожает труд.

Именно в силу этого целого комплекса причин «совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности» может быть понято лишь как революционная практика; именно поэтому революционная практика полагается Марксом в виде завершения практики трудовой, как «практика *a la hauteur des principes*» [52, с. 422].

Говоря о марксистском понимании революционной практики и ее значении для социальной философии, нельзя не вспомнить расхожую формулировку о практике как критерии истинности. При этом под практикой подразумевается то ли житейский опыт, то ли результат приложения тех или иных философских схем к действительности; нередко это высказывание берется в контексте научной практики. Также часто на марксизм навешивается ярлык «сциентизм», и первый начинает рассматриваться как философия, противостоящая прочим философским концепциям, относящимся к науке более или менее скептически. Это «делается уже для того, чтобы они и с коммунизмом могли бороться как с “духом от духа”, как с философской категорией, как с равным противником» [61, с. 41]. Как будет показано далее, с взглядами классиков марксизма подобные построения имеют формальное сходство. Возможна и другая крайность, связанная с пониманием революционной практики – ассоциирование марксистского тождества бытия и мышления исключительно с формально-юридическим определением революции как свержения существующего строя. В этой ситуации революционная практика оказывается по существу лишь политическим переворотом, в лучшем случае

дополненным планом восстания. Между тем, классический марксизм отличается более гибким отношением к науке, чем сциентизм, более широким пониманием революционной практики, чем бланкизм. Стоит отметить отдельно, что рассмотрение вопроса о марксистском отношении к науке не ставит своей целью понять, каким должно быть преодоление метафизики в отдельно взятых специальных науках, но служит вспомогательным инструментом для ответа на вопрос о гносеологических основаниях революционной практики. А поскольку марксизм мыслил себя прежде всего революционной теорией, то речь идет, в конечном счете, о проблеме самоописания марксизма как научной формы сознания и познания.

Революционная практика никогда не предстает в истории «чистой»; более того, революционная практика «как таковая» – это абстракция, которая, подобно абстракции «производства вообще», может быть выделена лишь в условиях разнообразия революционных практик, зависящего от разнообразия практик производственных. Научно-техническая революция, производственная революция, социальная революция, политическая революция, – все это примеры различных форм революционной практики. В случае форм общественного сознания речь идет об идеальных формах революционной практики.

Поскольку «...революция является движущей силой истории, а также религии, философии и всякой иной теории» [61, с. 37], можно сказать, что революционная практика лежит в основе движения любой формы сознания; а любая форма сознания может стать идеальной формой революционной практики – критерием здесь выступает революционная практика и ее потребности: «Недостаточно, чтобы мысль стремилась к воплощению в действительность, сама действительность должна стремиться к мысли» [52, с. 423].

Именно этот критерий – потребность революционной практики в той или иной идеальной форме – и является решающим. Та форма сознания, которая способна стать производительной силой, через развитие производства стать разрушительной силой и, овладев массами, стать идеальной формой революционной практики, – лишь такая форма сознания может претендовать на

адекватное познание действительности. Согласно точке зрения классического марксизма, наука, в отличие от других форм общественного сознания, в частности, философии и религии, смогла стать производительной силой и, как следствие, это должно сделать науку идеальной формой революционной практики; другими словами, марксизм сам должен стать научной теорией. Впрочем, такое обоснование «сциентизации» появилось в марксизме не сразу – в отличие от самого стремления классиков «онаучить» свою теорию, общего для всей марксистской теории.

Как известно, превращение в науку было одним из главных желаний немецкой классической философии – в этом историко-философском сюжете, по сути, заключена практически вся история развития искусственной метафизики. Вопросом о возможности превращения метафизики в науку задавался Кант; как известно, он давал отрицательный ответ на этот вопрос (не считая, его собственной критической концепции). Другой классической попыткой построить философскую науку служит «Наукоучение» Фихте. Гегель помещает это стремление в саму природу философского знания: «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее. Моим намерением было – способствовать приближению философии к форме науки – к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего Имени любви к знанию и быть действительным знанием» [10, с. 3].

Для молодого Маркса ситуация выглядит не столь однозначно, как для Гегеля. Сама по себе наука как форма общественного сознания, как одна из форм «производства сознания» [61, с. 36] мало чем отличается от прочих особых форм общественного: «религия, семья, государство, право, мораль, наука, искусство и т.д. суть лишь *особые* виды производства и подчиняются его всеобщему закону. Поэтому положительное упразднение *частной собственности*, как утверждение *человеческой* жизни, есть положительное упразднение всякого отчуждения, т.е. возвращение человека из религии, семьи, государства и т.д. к своему *человеческому*, т.е. *общественному бытию*» [57, с. 117].

Последнее рассуждение Маркса интересно в нескольких отношениях. Прежде всего, Маркс не проводит здесь принципиального разграничения между духовными и материальными видами производств, полагая, что «вся человеческая деятельность была до сих пор трудом, т.е. промышленностью, отчужденной от самой себя деятельностью» [57, с. 123]. Далее, по мысли Маркса, упразднение частной собственности или, если говорить шире, коммунистическая революция должны упразднить все существовавшие до сих пор формы сознания и познания, в частности, и философию, и науку. Впрочем, с двумя последними формами сознания дело обстоит несколько сложнее.

С одной стороны, для молодого Маркса несомненно, что «философия есть не что иное, как выраженная в мыслях и логически систематизированная религия, не что иное, как другая форма, другой способ существования отчуждения человеческой сущности, и что, следовательно, она также подлежит осуждению» [57, с. 154]. Вместе с тем, философия отлична от религии; философия начинается как её критика, «а критика религии – предпосылка всякой другой критики» [52, с. 414]. В этой критике религии (а если брать шире – то и всего старого религиозного общества) и состоит главная заслуга философии. Но «теологическая критика, которая в начале движения была действительно прогрессивным моментом, при ближайшем рассмотрении оказывается в конечном счете не чем иным, как выродившимся в теологическую карикатуру завершением и следствием старой философской и в особенности гегелевской трансцендентности» [57, с. 46]. Таким образом, философское бытие (а вместе с ним – и философское сознание, и философское познание) оказывается таким же особым – и в этом смысле таким же отчужденным, таким же нечеловеческим – как и религиозное.

Что касается науки, то она, по мысли Маркса, не уничтожается революционной практикой полностью; на её место приходит «действительная наука». Теоретический генезис такой науки вполне понятен: это должен быть своеобразный синтез естественных наук и философии Фейербаха и самого Маркса, который бы объединил научные достижения разных наук в гуманистическо-антропологической оптике; грубо говоря, «действительную

науку» можно обозначить как проект научно-философской антропологии. Важно еще раз подчеркнуть: возможность возникновения «действительной науки» молодой Маркс напрямую связывает с успехом революционной практики, без которого ни специальные науки, ни философия не нашли бы в себе силы объединиться. Собственно, именно этот пункт можно обозначить как ключевую причину теоретического расставания Маркса с Фейербахом, которое произошло спустя год после написания «Экономическо-философских рукописей». Обозначив в «Тезисах» революционную практику как условие возможности познания, Маркс подвел черту под всем предшествующим этапом своей интеллектуальной биографии.

Для того, чтобы описать характер взаимодействия науки, философии и революционной практики у молодого Маркса, хорошо подходит ставшее классическим гегелевское описание развития. Для Гегеля формы наличного бытия «не только различаются между собой, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако их текучая природа делает их в то же время моментами органического единства, в котором они не только не противоречат друг другу, но один так же необходим, как и другой; и только эта одинаковая необходимость и составляет жизнь целого» [10, с. 9]. Правда, если для Гегеля органическое единство есть нечто позитивное, где, пусть и в снятом виде, необходимо присутствуют формы наличного бытия, то для Маркса органическое единство – это революционное единство коммунизма, единство разрушения, где философская и научная критика присутствуют как моменты становления коммунизма, т.е. моменты становления уничтожения собственных оснований как особых форм сознания. При этом философское и даже научное «оружие критики не может, конечно, заменить критики оружием, материальная сила должна быть опрокинута материальной же силой: но и теория становится материальной силой, как только она овладевает массами» [52, с. 422].

Таким образом, возникает фигура революционных масс, пролетариата: «Философия не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата, пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в

действительность» [52, с. 429]. Этой последней философией и становится революционный коммунизм как «учение об условиях освобождения пролетариата» [104, с. 322]. Наконец, после революционного самоуничтожения всех особых форм сознания, на их место приходит социализм: «Социализм есть положительное, уже не опосредствуемое отрицанием религии самосознание человека, подобно тому как действительная жизнь есть положительная действительность человека, уже не опосредствуемая отрицанием частной собственности, коммунизмом» [57, с. 127].

Становление как марксистского понимания революционной практики, так и всей марксистской теории в целом невозможно отделить от истории европейского революционного движения 40-х годов XIX века. Для Маркса и Энгельса, к тому времени уже завершивших построение своих взглядов («Немецкая идеология» – «Нищета философии» – «Манифест коммунистической партии»), «Весна народов» 1848 – 49 годов стала существенным практическим испытанием на прочность их интеллектуальных построений. Поэтому, если говорить об эпистемологическом разрыве между молодым и зрелым Марксом, как это делает Альтюссер [1, с. 50 – 52], то его скорее стоит определить не 1845-м, а 1849-м годом -- годом поражения европейской революции и годом начала английской эмиграции Маркса.

С точки зрения выявления теоретической роли революционной практики для классического марксизма «Манифест Коммунистической партии» – текст, вышедший в печать буквально за месяц до начала революции во Франции – интересен главным образом проводимым в нем различием между утопическим социализмом и собственно коммунизмом Маркса – Энгельса. В «Манифесте» марксизм еще не представлен классиками в качестве теории научного социализма, хотя стремление к «сциентизации» было характерной чертой классического марксизма на протяжении практически всего времени его существования; стремление, нашедшее свое последнее воплощение в формуле Энгельса о «развитии социализма из утопии в науку», где критика утопизма становится составной частью образа «научного социализма». Как один из ключевых

концептуальных персонажей марксистской версии истории социалистической мысли, «критически-утопический социализм» сыграл важную роль в становлении марксизма, сравнимую, если говорить о подобных прецедентах в истории философии, пожалуй, лишь с ролью софистов у Платона.

Утопическими, по мысли Маркса и Энгельса, являются те социалистические теории, создатели которых пытались строить свои концепции в отрыве от революционной практики; можно понять, насколько серьезным выглядело это обвинение в глазах классиков, если принять во внимание ту огромную роль, которую играет революционная практика в самом классическом марксизме и которая была освещена выше. Рассматривая этот конфликт с точки зрения науки об обществе, можно сказать, что Маркс и Энгельс отказывают утопистам в возможности выносить истинные суждения о будущем устройстве общества, в возможности рационального познания будущего общества, которое может достигаться, с их точки зрения, только путем революционной практики, понимаемой в качестве «общественной деятельности», в качестве познания «исторических условий освобождения», наконец – и это для классиков ключевой момент – в качестве «постепенно подвигающейся вперед организации пролетариата в класс» [60, с. 455]. Также стоит отметить, что классики марксизма признают за утопистами способность выносить относительно истинные суждения о нынешнем устройстве общества – впрочем, лишь в той степени, в какой они выражают «необходимость устранения классовой противоположности» [60, с. 455], иначе говоря, необходимость коммунистической революции.

Победоносная пролетарская революция должна была бы стать ключевым этапом в становлении коммунизма из теории в материальную силу; поражение революции, а вместе с ней и коммунизма как материальной силы, не могло не сказаться на марксизме как теории революционной практики. Поражение «Весны народов» и последующий за ней период реакции фактически означали, что марксистская теория не может отвечать собственному критерию адекватности, собственному идеалу тождества и мышления. Фактически это означало, что к 1849 году марксизм потерял концептуальные основания на тот гносеологический

оптимизм, которой Маркс и Энгельс прежде позволяли себе и, напротив, не позволяли утопистам. Далее будут рассмотрены несколько вопросов марксизма как революционной теории, в развитии которых изменения взглядов классиков на теоретический статус революционной практики видны лучше всего.

Так, в предшествующие революции годы классики не ограничивали себя в описании перспектив грядущего посткапиталистического общества. Говоря в «Экономическо-философских рукописях» о коммунизме, который для Маркса выступает по сути синонимом революционной практики, философ отмечал: «Коммунизм есть позиция как отрицание отрицания [человека], поэтому он является действительным, для ближайшего этапа исторического развития необходимым моментом эмансипации и обратного отвоевания человека. Коммунизм есть необходимая форма и энергический принцип ближайшего будущего, но как таковой коммунизм не есть цель человеческого развития, форма человеческого общества» [57, с. 127].

Согласно молодому Марксу, коммунизм не есть образ чего-то далекого и светлого, его даже нельзя назвать отдельной формацией; коммунизм представляет собой ближайший промежуточный этап на пути к новому обществу, но никак не само общество – невольно приходится удивляться, как это описание контрастирует с тем пониманием коммунизма, которое стало господствующим в марксизме и в общественном сознании впоследствии. Между тем, нет смысла искать ревизионистов, столь искаживших идею Маркса, поскольку непосредственные основания для ревизии могут быть найдены всё там же – в «эпистемологическом разрыве» на рубеже 1840-х – 50-х годов. Если ранее, до революции 1848 года, возможное решение подавляющей части теоретических вопросов – в том числе и вопросов социальной теории – переносилось Марксом в посткапиталистическую действительность, то теперь, в условиях реакции, когда связь между коммунизмом как «действительным движением, которое уничтожает теперешнее состояние» [61, с. 34] и будущем обществом по меньшей мере неочевидна, Маркс фактически отказывается от каких-либо суждений о посткапиталистическом обществе как, по сути, от утопических. При этом Маркс

никогда не полагал невозможным ни само такое общество, ни продвижение к нему; утопией здесь признается необоснованная революционной практикой претензия выносить суждения о новом обществе.

Сопоставим такую позицию с более ранними суждениями самого Маркса: «Коммунизм как положительное упразднение частной собственности – этого самоотчуждения человека – и в силу этого как подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства предшествующего развития, возвращение человека к самому себе как человеку общественному, т.е. человеческому. Такой коммунизм, как завершённый натурализм, = гуманизму, а как завершённый гуманизм, = натурализму; он есть действительное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он – решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение» [57, с. 116].

Последняя фраза довольно показательна; она демонстрирует, с одной стороны, приверженность Маркса идее тождества бытия и мышления, понимаемой тогда еще по-фейербахиански, как завершённое самопознание человека, с другой – проливает свет на то понимание истории, которое Маркс фактически пронес через всю жизнь. Человеческая история, в том виде, в каком мы её знаем, – Маркс в рукописях 1844 года пренебрежительно называет её «*так называемой всемирной историей*» [57, с. 126] – по мысли философа представляет собой целостность, которая должна найти свое завершение в диктатуре пролетариата. Последняя, в свою очередь, «сама составляет лишь переход к уничтожению всяких классов и к обществу без классов» [58, с. 158]. Определяя, между прочим, в известном письме Вейдемейру свой вклад в обществознание открытием этого факта, Маркс полагал всю историю до коммунистической революции лишь предысторией человечества [53, с. 8]. Гносеологически такое понимание истории оптимистично, поскольку предполагает возможность посмотреть на классовую историю как бы «внешним»

образом, с бесклассовых позиций. Поражение революции сделало позицию объективированного наблюдателя концептуально необоснованной; переоценка возможностей материалистического понимания истории стала вопросом времени. В конечном счете, она состоялась, причем у самих классиков: так, Энгельс, критикуя Гегеля, пришел к пониманию истории как «процесса развития, который по самой своей природе не может найти умственного завершения в открытии так называемой абсолютной истины» [101, с. 24].

В новых условиях «сциентизация» марксизма, прежде бывшая скорее общим пожеланием, унаследованным от немецкой классической философии, двинулась ускоренными темпами. В случае Маркса это означало дальнейшее развитие критики буржуазной идеологии, приведшее, в конечном счете, к созданию «Капитала».

§3. Революционная практика как основание классической марксистской критики идеологии

Как известно, Маркс вошел в историю философии, помимо прочего, как критик идеологии в самых различных ее формах, в частности, как автор развернутой программы критики буржуазной политической экономии. Одно из ключевых философских положений этой программы состоит в разоблачении идеологических претензий буржуазных экономистов на естественность описываемых и защищаемых ими общественных отношений. Так, в «Нищете философии» Маркс пишет:

«Экономисты употребляют очень странный приём в своих рассуждениях. Для них существует только два рода институтов: одни – искусственные, другие – естественные. Феодалные институты – искусственные, буржуазные – естественные. <...> Говоря, что существующие отношения – отношения буржуазного производства – являются естественными, экономисты хотят этим сказать, что это именно те отношения, при которых производство богатства и развитие производительных сил совершаются сообразно законам природы. <...> Таким образом, до сих пор была история, а теперь ее более нет. До сих пор была история, потому что были феодалные институты и потому что в этих феодалных институтах мы находим производственные отношения, совершенно отличные от производственных отношений буржуазного общества, выдаваемых экономистами за естественные и потому вечные» [54, с. 142].

Это развернутое замечание Маркса о мнимости разделения общественных отношений на естественные и искусственные оказывается непосредственно связанным с Марксовой критикой идеологии в другой её форме, а именно философской метафизики. Так, одно из базовых положений Марксовой антропологии, сформулированное в шестом тезисе о Фейербахе: «Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [56, с. 3]. В данном тезисе заключена квинтэссенция критики не только и не столько

взглядов Фейербаха на природу человека, сколько всей предшествовавшей Фейербаху и Марксу европейской философской традиции восприятия сущности человека как «естественной» метафизики. Философов с древнейших веков отличала специфическая претенциозность в определении собственного места в системе мироздания; лирически это место можно охарактеризовать как положение жреца, говорящего от имени некой высшей силы, организующей мир.

Ставши классическими изречение Гераклита о Едином [15, с. 199]¹ и не менее классическим платоновский образ философа как стремящегося к знаниям гения-посредника между всезнающими богами и незнающими людьми [72, с. 133 –137] служат наглядной иллюстрацией этому, весьма традиционному представлению о философии. В свое время, пытаясь в рамках подобного представления дать определение связи философа и бытия, М. Лифшиц охарактеризовал эту связь как «онтогносеологическую»:

«Бытие позади сознания и бытие перед ним. Сознание психологически или социально психологически зависимое от бытия и сознание, в соответствии со своей природой, чувствующее и понимающее внешний мир, контролирующее и само себя, одним словом, всегда имеющее свой объект, зависимое от него. Первое отношение есть в сущности онтологическая зависимость сознания от бытия, второе – гносеологическая <...> при тождестве этих двух отношений, ибо и гносеологическая зависимость имеет онтологическую природу, и онтологическая – гносеологическую, складываются два противоположных типа единства двух этих сторон и, в качестве оптимальной формы – онтогносеология сознания, в которой видятся и апперцепция и относительная свобода воли» [44].

¹ «Слушая не моё <мнение>, но само Речение (Логос), <справедливо> согласиться, что Мудрое — признать Единым все и вся» [14, с. 185], «[Синтаксическая двусмысленность допускает перевод: «. . . есть только одно Мудрое Существо, которое знает всё» [15, с. 199]

Иначе говоря, сознание создает концепцию бытия, т.е. онтологию. Сознание вступает в познавательные отношения с внешним миром – именуемые Лифшицем как «гносеологическая зависимость», т.е. как отношения, изучаемые гносеологией. Однако помимо этого сознание является «онтологически зависимым» – в той мере, в какой оно является частью внешнего мира и выразителем мира как чего-то единого (причем как онтологически, так и гносеологически, поскольку процесс познания, грубо говоря, также имеет свою «онтологию»).

М. Хоркхаймер, выступая более отстраненно и, возможно, менее эмоционально, чем Лифшиц, называет данное видение мира и места философа в нем «философией объективного разума». Вместе с тем, несмотря на исследовательскую отстраненность, Хоркхаймер характеризует базовые положения этого мировоззрения весьма схожим образом: «Философские системы объективного разума были основаны на убеждении в том, что существует и может быть открыта всеохватывающая, фундаментальная структура бытия и концепция человеческого предназначения, этой структурой обусловленного» [96, с. 17–18]. В своей характеристике «классической философии» Мамардашвили фактически вторит описанию Хоркхаймера: «Основное представление классики – представление, с которого, как показал уже опыт античности, вообще начинаются философия и наука, – это идея вневличного естественного порядка, бесконечной причинной цепи, пронизывающей все бытие, трансцендентной по отношению к человеку, но рационально постижимой» [49, с. 38].

Обобщая всё вышесказанное, можно сделать заключение, что традиционное философское сознание (философии объективного разума, классической философии – классификаторские ярлыки здесь не так важны) видело себя «обусловленной структурой» бытия и в определенном смысле продолжением этой структуры. Разумеется, метафизика, как базовая дисциплина традиционной философии, с этих позиций также предстает неотъемлемой частью мироздания – и даже более, по определению В. Соловьева, как «умозрительное учение о первоначальных основах всякого бытия или о сущности мира» [78, с. 164].

Метафизика получает привилегированный статус, а устанавливаемые ею принципы оказываются для мысли тем же, чем являются первоначала для действительного мира [79].

В разговоре о претенциозности традиционной философии отдельного упоминания заслуживает вопрос о человеке и человеческой природе, традиционно занимающий одно из ключевых положений в обосновании значимости ремесла философа. Так, хорошо известны ставшие афоризмом слова Аристотеля, которыми он начинает разговор о мудрости в «Метафизике»: «Все люди от природы стремятся к знанию» [3, с. 65]. Стоит оговориться, что само по себе стремление к знаниям, по мысли Аристотеля, есть способность животной части души: в той мере, в какой «способностью к чувственным восприятиям животные наделены от природы» [3, с. 65], влечением к чувственным восприятиям наделен и человек. Разумеется, чувственные восприятия оказываются необходимым условием для возникновения опыта и его дальнейшего усвоения в форме того или иного искусства, «когда на основе приобретенных на опыте мыслей образуется один общий взгляд на сходные предметы» [3, с. 65 – 66], однако Аристотель далек от того, чтобы объявлять свою философию частью природы человека – в лучшем случае, чем-то крайним благожелательным, к чему душа, согласно своей природе, должна стремиться как к благу в целом.

Все приведенные свидетельства философской претенциозности относятся либо к античности (Гераклит, Платон, Аристотель), либо (за исключением, пожалуй, определения метафизики по Соловьеву) являются заочными показаниями исследователей XX века (Хоркхаймер, Лифшиц, Мамардашвили); между тем, традиционная новоевропейская метафизика не была чужда похожих представлений о своем месте в устройстве мира. Как известно, Новое время – период бурного развития естествознания, способствовавший развитию философского интереса к научному познанию в целом и к человеку как субъекту познания в частности. Открывая (формулируя) законы природы, наука начинает разрабатывать принципы собственного функционирования, способствуя, тем самым, возникновению новых размышлений о правилах человеческого

мышления; философское самосознание оказывается необходимым спутником научного познания мира. Иначе говоря, возникает проблема: как метафизически могут сосуществовать начала мира (как прежние, сформулированные предшествующей философской традицией, так и новоприобретенные, естественнонаучные), с одной стороны, и методологические начала мышления, – с другой?

Одним из первых философов, фактически сформулировавшим данную проблему и предложившим ее решение, был Декарт, который в рамках своей философии установил первое правило метода («...никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью» [22, с. 260]) в качестве *Principia Philosophia* – метафизического первоначала («Человеку, исследующему истину, необходимо хоть один раз в жизни усомниться во всех вещах – насколько они возможны» [21, с. 314]). Учитывая тот факт, что картезианский метод имплицитно подразумевает образ истинного мышления, к которому, по мысли Декарта, любой человек, в случае правильного применения метода, в состоянии прийти – такова природа человека как мыслящей субстанции *cogito*, – можно сказать, что в философии Декарта предпринимается попытка рационально представить теоретическую метафизику как естественное продолжение *cogito*, сущности человека, а поскольку *cogito* есть метафизическое первоначало, то и всего мироустройства в целом.

Следующей и во многом кульминационной вехой в истории метафизического самоутверждения стало разрабатываемое в немецкой классической философии различения естественной и искусственной (научной) метафизики. Первым, кто ввел в свою философскую концепцию понятие естественной метафизики, был А. Баумгартен. Впрочем, если говорить о самой проблеме различения «естественных» и «искусственных» составляющих философских дисциплин, то её Баумгартен унаследовал от своего учителя Х. Вольфа, в концепции которого имеет место сопоставление естественной и научной онтологии. По Вольфу, «естественная онтология может быть определена как совокупность беспорядочных понятий, соответствующих абстрактным терминам, которыми мы

выражаем общие суждения о бытии, приобретенные обыденным использованием умственных способностей» (цит. по [106, с. 99]), тогда как искусственная онтология как наука занимается по сути трактовкой профанных суждений естественной онтологии. Что же до метафизики, то ее определение по Вольфу представляет по сути расширенное определение онтологии: «Метафизика <...> это наука о бытии, о мире в целом и о духах» (цит. по [106, с. 99]).

Определяя научную метафизику более или менее традиционным образом как «науку о первых принципах в человеческом познании» [106, с. 99] – в этом определении уже видны те изменения в теории, которые вскоре приведут к «коперниканскому перевороту» – Баумгартен помимо этого говорит о естественной метафизике, которая есть «знание вещей, находящихся в ведении метафизики, достигнутое их простым применением; полезно прибавить к этому искусственную метафизику <...> для: (1) разработки понятий, (2) определения и формулировки исходных положений, (3) последовательности и уверенности в доказательствах и т.д.» [106, с. 99]. Как можно убедиться, в своих определениях Баумгартен весьма близок к пониманию онтологии по Вольфу. Характерная для предшествующих поколений метафизиков скромная претенциозность, обретает в немецкой философии новые черты. Как справедливо отмечают составители академического издания английского перевода «Метафизики» Баумгартена в своем предисловии к работе: «Идея натуральной онтологии <...> позволяет ему [Вольфу] представлять его собственную онтологию просто как более полную версию анализа повседневных представлений и интерпретировать всю предшествующую философию, от Аристотеля и схоластиков до Декарта и Лейбница как весьма многочисленные свидетельства продвижения разума в анализе его собственных беспорядочных оснований» [106, с. 19].

В целом эти слова справедливы и по отношению к Баумгартену и его *metaphysica naturalis*, «которую он отличает от искусственной или научной метафизики в точности схожим Вольфу образом» [106, с. 29]. Так теоретическая метафизика оказывается продолжением обыденного применения разума – впрочем, ни Вольф, ни Баумгартен не рассматривают естественную

онтологию/метафизику как нечто сущностное ни для человеческой природы, ни для всего миропорядка в целом – выводы подобного характера появились в немецкой классической философии уже позднее – у Канта и Гегеля.

В предисловии к первому изданию «Критики чистого разума» Кант сравнил метафизику с «полем битвы <...> бесконечных споров» [35, с. 9]. Давая подобную характеристику метафизике, Кант менее всего стремился распространить на нее то популярное мнение о философии, согласно которому, говоря словами Ж. Делеза, «философию представляют себе как вечную дискуссию, в духе «коммуникационной рациональности» или «мирового демократического диалога» [23, с. 36]. Кант хотел появиться на метафизическом поле брани не как очередной воитель, но как тот миротворец, который положил бы конец существовавшей до него искусственной метафизике — именем Разума «учредил бы суд, который бы подтвердил справедливые требования разума, а с другой стороны, был бы в состоянии устранить все неосновательные притязания – не путем властного решения, а опираясь на вечные и неизменные законы самого разума» [35, с. 11]. Если рассуждать о какой-то метафизике после Канта, то о ее возможности кенигсбергский философ говорил весьма категорично: «кто раз отведал критики, тому навсегда будет противен всякий догматический вздор, которым он прежде должен был довольствоваться, не находя лучшего удовлетворения для потребностей своего разума» [36, с. 132].

Подобный радикализм Канта в оценке судеб метафизики как науки сопровождается не меньшим радикализмом в вопросе о возможности метафизики как природной склонности; правда, если в первом случае речь идет о радикальном сомнении Канта в возможности искусственной метафизики, то во втором имеет место не менее радикальная убежденность в существовании метафизики естественной: «<...> человеческий разум в силу собственной потребности, а вовсе не побуждаемый одной только суетностью всезнайства неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не могут дать ответ никакое опытное применение разума и заимствованные отсюда принципы; поэтому у всех людей, как только

разум у них расширяется до спекуляции, действительно всегда была и будет какая-нибудь метафизика» [35, с. 53 – 54].

Иначе говоря, метафизика, по Канту, оказывается ни много ни мало, но сущностью человека. Дальнейшее развитие данного понятия можно обнаружить у Гегеля под видом рассудочной метафизики. Так, в известном фрагменте из «Малой логики», защищая метафизику от нападков со стороны ученых-атомистов, Гегель говорит о человеке как о «врожденном метафизике», а себя позиционирует как сторонник «настоящей» метафизики в противовес метафизики «односторонних фиксированных рассудком мыслей» [11, с. 168]. Во введении к «Философии природы» Гегель высказывается еще отчетливей: «...метафизика есть не что иное как совокупность всеобщих определений мысли, как бы та алмазная сеть, в которую мы вводим всякий материал и только этим делаем его понятным. Каждый развитой человек обладает своей метафизикой, тем инстинктивно образным мышлением, той абсолютной силой в нас, которою мы можем овладеть лишь в том случае, если мы сделаем самое ее предметом нашего познания» [12, с. 16].

Другими словами, Гегель, по сути, согласен с Кантовским пониманием метафизики как природной человеческой склонности и разделяет его. Гегель позиционирует себя лишь в качестве автора альтернативного проекта метафизики как философии и как науки, более адекватного потребности к самопознанию духа. По крайней мере, сам Гегель хотел бы нас в этом убедить. Подводя итог этому краткому рассмотрению истории европейской метафизики, можно сказать, что у Канта и Гегеля метафизика наконец-то лишается последних остатков давно ставшей ложной скромности и предстает как непосредственное продолжение сущности человека.

Учение о естественной метафизике стало закономерным итогом развития всей предшествующей истории философской мысли. Утвердив понимание своего ремесла как части «абсолютной силы в нас», как неизбежного свойства человека, немецкая классическая философия произвела поворот в возможной критике метафизики, соразмерный по своему масштабу «коперниканскому перевороту»

Канта – теперь критикам и «преодолевателям» метафизики необходимо не только рубить древо метафизики как дисциплины, но и выкорчевывать корни метафизики в качестве природной склонности; в противном случае критика оказывается либо критикой одной искусственной метафизики с позиций другой искусственной метафизики за право выражать естественное стремление человеческого сознания к метафизике, либо просто поверхностной.

Однако каким образом возможно преодоление естественной метафизики? С точки зрения традиционных философских концепций этот вопрос в принципе не может быть поставлен; это все равно что спрашивать Спинозу, каким образом можно уничтожить субстанцию или предлагать Платону освободить наш мир от связи с миром идей – уже этот факт делает задачу критики метафизики по меньшей мере нетривиальной. Маркс, по сути, переосмысляет условия этой задачи. «Естественная метафизика», «инстинктивное образное мышление» по Гегелю, оказывается по Марксу такой же «искусственной», как и «научная» метафизика, приговор которой, сформулированный в «Немецкой идеологии» весьма и весьма категоричен: «<...> метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; развивающие своё материальное производство и своё материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание» [61, с. 25].

Разумеется, это не означает, что Маркс в представленной только что интерпретации оказывается радикальным конструктивистом, в принципе отрицающим что-либо естественное. Как можно заметить по приведенному в начале параграфа размышлению из «Нищеты философии», Маркс выступает не против идеи естественности как таковой, но, во-первых, против понимания буржуазных отношений как естественных в противовес всем прочим, а во-вторых, против понимания естественного как чего-то вечного, неподвижного; так, в первом предисловии к «Капиталу» Маркс говорит известные слова о

естественных законах общественного развития, которые общество не может ни перескочить, ни отменить декретами [51, с. 10].

Но, возвращаясь к естественной метафизике, необходимо задаться вопросом, какой статус она обретает после «денатурализации», если угодно – после трансгрессии в классическом марксизме. Важно отметить, что это не элиминативное отрицание идеальной сущности человека и его мировосприятия, его *Weltanschauung* – речь идет, говоря несколько афористически, о переосмыслении природы *metaphysica naturalis*. И эта метафизика, имеющая внешние основания в сложившейся системе общественных отношений, становится объектом исследования в «Капитале».

Маркс начинает свое исследование оснований капиталистического общества с анализа товара. Исследуя как вещественную форму товара, так и то, что скрывается за ней, Маркс обнаруживает, что товар оказывается «носителем экономического отношения, чувственно-сверхчувственной вещью» [53, с. 29], полной «причуд, метафизических тонкостей и теологических ухищрений» [51, с. 80 – 81]. Для того, чтобы понять, в чем заключается метафизика товарного мира по Марксу, следует рассмотреть, как Маркс в «Капитале» выявляет субстанцию стоимости: «Если отвлечься от потребительной стоимости товарных тел [то есть, по сути, от их эмпирического бытия, поскольку «бытие товара как потребительной стоимости и его естественное осязаемое существование совпадают» [53, с. 13]. – *Г. Ш.*], то у них остаётся лишь одно свойство, а именно то, что они – продукты труда. Но теперь и самый продукт труда приобретает совершенно новый вид. В самом деле, раз мы отвлеклись от его потребительной стоимости, мы вместе с тем отвлеклись также от тех составных частей и форм его товарного тела, которые делают его потребительной стоимостью. Теперь это уже не стол, или дом, или пряжа, или какая-либо другая полезная вещь. *Все чувственно воспринимаемые свойства погасли в нём* [здесь и далее в данной цитате курсив мой. – *Г.Ш.*]. Равным образом теперь это уже не продукт труда столяра, или плотника, или прядильщика, или вообще какого-либо иного определенного производительного труда. Вместе с полезным характером

продукта труда исчезает и полезный характер представленных в нём видов труда, исчезают, следовательно, различные конкретные формы этих видов труда; последние не различаются более между собой, а сводятся все к одинаковому человеческому труду, к абстрактно человеческому труду.

Рассмотрим теперь, что же осталось от продуктов труда. От них ничего не осталось, кроме *одинаковой для всех призрачной предметности*, простого сгустка лишённого различий человеческого труда, т. е. затраты человеческой рабочей силы безотносительно к форме этой затраты. Все эти вещи представляют собой теперь лишь выражения того, что в их производстве затрачена человеческая рабочая сила, накоплен человеческий труд. Как *кристаллы этой общей им всем общественной субстанции*, они суть стоимости – товарные стоимости» [51, с. 46].

В данном отрывке представлено не что иное, как сущность метафизики товарного мира, бывшей «естественной» метафизики. Каждый товар, по сути – каждая из того множества вещей, что окружает человека в повседневном обиходе в их предметности, оказываются лишь оболочкой для того призрачного мира отчужденного труда, что образует истину капиталистического общества. Разумеется, двойственный характер заключающегося в товарах труда делает чувственную оболочку товаров общественно необходимой, однако от этого каждая конкретная оболочка не становится менее случайной с точки зрения абстрактного человеческого труда. Говоря о «естественности» осязаемого существования предметов, необходимо помнить о раскрытом выше характере Марксовской критики идеи противопоставления естественного и искусственного; в этом смысле чувственная оболочка оказывается не просто чем-то случайным, но сама её естественность оказывается поставленной под сомнение. В этом отношении весьма показателен следующий фрагмент критики, которую Маркс и Энгельс обратили против созерцательного материализма Фейербаха в «Немецкой идеологии»: «Он [Фейербах] не замечает, что окружающий его чувственный мир вовсе не есть некая непосредственно от века данная, всегда равная себе вещь, а что он есть продукт промышленности и общественного состояния, притом в том смысле, что это – исторический продукт, результат деятельности целого ряда

поколений, каждое из которых стояло на плечах предшествующего, продолжало развивать его промышленность и его способ общения и видоизменяло в соответствии с изменившимися потребностями его социальный строй <...> Эта деятельность, этот непрерывный чувственный труд и созидание, это производство служит настолько глубокой основой всего чувственного мира, как он теперь существует, что если бы оно прекратилось хотя бы лишь на один год, то Фейербах увидел бы огромные изменения не только в мире природы, – очень скоро не стало бы и всего человеческого мира, его, Фейербаха, собственной способности созерцания и даже его собственного существования» [61, с. 43 – 44].

Говоря о тех или иных характеристиках чувственного мира, мира чувственных вещей, отдельно стоит отметить понятие товарного фетишизма, играющее важную роль в теории Маркса – передаточного звена в объяснении, как метафизика товарного мира становится естественной для человеческого мышления, как человеческий разум, практически непрерывно пребывая в мире сгустков овеществленного труда, не видит этого. Для Маркса, занятого в «Капитале» критикой политической экономии, товарный фетишизм состоит, прежде всего, в приписывании чувственной оболочке вещи сверхчувственных характеристик той субстанции труда, которая составляет истинное содержание данной вещи, и, в конечном счете, игнорирование сверхчувственного измерения как такового: «...таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы; поэтому и общественное отношение производителя к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей. Благодаря этому *quid pro quo* [появлению одного вместо другого] продукты труда становятся товарами, вещами чувственно-сверхчувственными, или общественными» [51, с. 82].

Так, в самых общих чертах, выглядит та «внешняя» по отношению к философской теории метафизика, которая в марксизме пришла на смену естественной метафизики немецкой классической философии. Определяющая

сущность человека, его мировоззрение и, отмечая отдельно, с учетом критики Фейербаха, его мироощущение, по отношению к которым метафизика товарного мира представляется не менее естественной, чем Баумгартену и Канту представлялась *metaphysica naturalis*. Однако отличия между этими двумя концепциями метафизики, связанные как с разницей в понимании искусственного и естественного, так в выборе базовых оснований для построения теории, не позволяют ставить знак равенства между ними. И, пожалуй, главное отличие, которое не позволяет говорить о Марксе как об еще одной метафизике, состоит в вопросе о возможности преодоления метафизики: невозможная и немыслимая постановка вопроса для естественной метафизики, преодоление метафизики товарного мира, как будет показано далее, является ключевым пунктом теории Маркса.

В чем заключается преодоление метафизики, если речь идет о метафизике как системе общественных отношений, ядром которых является субстанция труда как основание капиталистических (да и всех существовавших до сих пор) производственных отношений? Уже по формулировке этого вопроса можно предугадать ответ Маркса; покончить с существующей общественно-экономической формацией должна грядущая коммунистическая революция: «При всех прошлых революциях характер деятельности всегда оставался нетронутым, – всегда дело шло только об ином распределении этой деятельности, о новом распределении труда между иными лицами, тогда как коммунистическая революция выступает против прежнего характера деятельности, устраняет труд и уничтожает господство каких бы то ни было классов вместе с самими классами...» [61, с. 70].

Таким образом, упразднение труда среди прочих требований революции – таких как упразднение классов, государства, семьи и так далее – оказывается базовым с антиметафизической точки зрения. Даже уничтожение частной собственности, выделенное в качестве ключевого положения в «Манифесте Коммунистической партии» [60, с. 438], рассмотренное таким образом, предстает лишь как следствие требования упразднить труд: «Частная собственность есть не

что иное, как овеществленный труд. Если частной собственности хотят нанести смертельный удар, то нужно повести наступление на частную собственность не только как на вещественное состояние, но и как на деятельность, как на труд. Одно из величайших недоразумений – говорить о свободном, человеческом, общественном труде, о труде без частной собственности. «Труд» по своей сущности есть несвободная, нечеловеческая, необщественная, обусловленная частной собственностью и создающая частную собственность деятельность. Таким образом, упразднение частной собственности становится действительностью только тогда, когда оно понимается как упразднение «труда» (такое упразднение, которое, конечно, сделалось возможным только в результате самого труда, то есть в результате материальной деятельности общества, и которое никоим образом нельзя понимать как замену одной категории другою)» [55, с. 242].

Приведенное в скобках замечание дает основание полагать, что упразднение труда по Марксу не есть что-то одномоментное, но представляет собой длительный процесс отмирания трудовой деятельности, если угодно, его снятия. Иначе говоря – это важная составная часть революционного процесса, *процесса* преодоления метафизики товарного мира. Тем самым революционная практика становится именем преодоления метафизики в марксизме. Такая постановка вопроса представляет собой радикальный разрыв со всей предшествующей историей европейской метафизики, но не только и не столько потому, что на место естественной метафизики в традиционной философии приходит метафизика товарного мира, но также и потому, что марксистское понимание метафизики не является самоцелью, но служит лишь передаточным звеном для практическом её преодолении. «Позднее научное открытие, что продукты труда, поскольку они суть стоимости, представляют собой лишь вещное выражение человеческого труда, затраченного на их производство, составляет эпоху в истории развития человечества, но оно отнюдь не рассеивает вещной видимости общественного характера труда» [51, с. 84], а лишь указывает на труд как на источник этой видимости, который только предстоит разрушить.

§4. Переосмысление роли революционной практики как основания критики метафизики и идеологии в работах Ф. Энгельса

Из всего вышесказанного кажется ясным, что основные положения марксистского отношения к метафизике были сформулированы уже в классическом марксизме; между тем, ответ на вопрос, кем именно из классиков марксизма эти положения были сформулированы в первую очередь, не столь очевиден. Как уже было показано, Маркс в различных своих работах (иногда написанных в соавторстве с Ф. Энгельсом) довольно много места уделял метафизике и ее критике: в «Святом семействе» и в Парижских рукописях, в «Немецкой идеологии» и в «Нищете философии»; те или иные мысли по поводу метафизики появлялись в поздних экономических работах, в частности, в «Очерке критики политической экономии», в «Капитале» и много еще в каких, ранних и поздних, завершенных и незавершенных трудах (не говоря уже о частной переписке). Однако *post festum* можно констатировать, что не Маркс был тем (мета)теоретиком, кому марксистская традиция прежде всего обязана пониманием метафизики «для себя» (то есть, по сути, тем пониманием метафизики, которое мы сегодня знаем как традиционное марксистское), а Энгельс.

Так, Энгельс дал традиционное определение метафизики как метода, противоположного диалектике, Энгельс сформулировал противоречие между диалектическим методом и метафизической системой в философии Гегеля [101, 102]. Как можно убедиться уже по данным примерам, определение метафизики служит для Энгельса не самоцелью, а одним из фрагментов марксистской метатеории. В этом смысле противопоставление метафизики и диалектики играет для Энгельса ту же роль, что и противопоставление идеализма и материализма в форме основного вопроса философии [102, с. 282], что и формулировка трех основных законов диалектики [102, с. 384], – всё это можно рассматривать как моменты конструирования Энгельсом того историко-философского пространства, в котором марксистская традиция могла бы распознать себя, занять свое место как «материалистическая диалектика».

Безусловно, необходимо сказать, что все упомянутые метатеоретические эксперименты Энгельса имеют то или иное основание – или в истории философии, или же в опыте его собственной (и Маркса) интеллектуальной биографии. Так, доэнгельсовская формулировка основного вопроса философии принадлежит Фихте, ему же принадлежит понимание философии как места противостояния двух лагерей – идеалистического и догматического [84, с. 451–452], второй из которых впоследствии сам Фихте переименовал в материалистический [85, с. 702].

Формулировка противоречия между методом и системой Гегеля отсылает к юношеской поре Маркса и Энгельса и их критике младогегельянства. Описывая распри между своими бывшими товарищами как «процесс разложения абсолютного духа» [61, с.15], классики будущего марксизма презрительно писали: «каждый из них [младогегельянцев] выхватывает какую-нибудь одну сторону гегелевской системы и направляет её как против системы в целом, так и против тех сторон, которые выхвачены другими» [61, с. 17]. Иначе говоря, сначала Маркс и Энгельс использовали образ противоречия между гегелевской системой и ее различными сторонами как метафору, с помощью которой они определяли диспозиции младогегельянцев относительно друг друга. Впоследствии, спустя много лет, Энгельс будет использовать тот же самый образ уже для характеристики «неизлечимого внутреннего противоречия» самой гегелевской философии, которое в концептуальном плане оказывается для Энгельса будущей линией разлома между материалистической диалектикой и метафизикой. Если же говорить о самом Гегеле, то и непосредственно в его философии, безусловно, имеет место в тех или иных формах оппозиция метафизики и диалектики, к примеру, как сторон логического – рассудочной и отрицательно-разумной [11, с. 201 – 214]. Правда, по Гегелю противоположности рассудочной метафизики и отрицательно-разумной диалектики в конечном счете объединяются в позитивно-разумной спекуляции, под которой сам Гегель понимал пресловутую метафизическую систему понятий.

Обобщая всё вышесказанное насчет предтечей Энгельса, можно заметить, что Энгельс в своем отношении к истории философии в целом, к истории метафизики в частности занимает позицию, крайне схожую с той, общие положения которой были сформулированы Марксом в упоминавшемся письме Лассалю: существует «действительное внутреннее строение» философской системы, которое недоступно глазу автора, но доступно исследователю из его перспективы. По факту Энгельс был первым, кто применил этот подход к работам самого Маркса, тем самым войдя в марксистскую традицию как основной теоретик по многим ключевым для традиции философским вопросам. Статус Маркса в подобных вопросах лучше всего описывается в ставшей традиционной ленинской формуле: «Если Marx не оставил «Логика» (с большой буквы), то он оставил логику «Капитала», и это следовало бы сугубо использовать по данному вопросу. В «Капитале» применена к одной науке логика, диалектика и теория познания (не надо 3-х слов: это одно и то же) материализма, взявшего все ценное у Гегеля и двинувшего сие ценное вперед» [41, с. 301].

Иначе говоря, Маркс вошел в марксистскую традицию не как теоретик, но как практик диалектики, практик антиметафизики. В том смысле, в каком понимал диалектику и метафизику Энгельс. Кроме того, в работах Энгельса достигает своего наибольшего размаха «сциентизация» классического марксизма; разумеется, этот процесс не мог не найти своего отражения как в понимании метафизики, так и в способах взаимодействия с нею. Прежде всего, стоит сказать, что идея естественной метафизики обозначена в творчестве Энгельса гораздо отчетливее, чем у Маркса. По сути Энгельс фактически воспроизводит гегелевское понимание рассудочной метафизики: «Для метафизика вещи и их мысленные отражения, понятия, суть отдельные, неизменные, застывшие, раз навсегда данные предметы, подлежащие исследованию один после другого и один независимо от другого. <...> Для него вещь или существует, или не существует, и точно так же вещь не может быть самой собой и в то же время иной. Положительное и отрицательное абсолютно исключают друг друга; причина и следствие по отношению друг к другу тоже находятся в застывшей

противоположности. Этот способ мышления кажется нам на первый взгляд вполне приемлемым потому, что он присущ так называемому здравому человеческому рассудку» [101, с. 21].

Впрочем, как можно понять из последней фразы, несмотря на весьма очевидное созвучие в определениях, Энгельс в отличие от классиков немецкой философской традиции не стремится придавать рассудочной метафизики, «так называемому здравому человеческому рассудку», статус естественной составляющей сущности человека. По Энгельсу метафизика представляет собой способ мышления, «перенесённый Бэконом и Локком из естествознания в философию» [101, с. 21], где он возник еще во времена эллинизма как соответствующий тогдашнему уровню развития науки, а свое новоевропейское существование ведет с XV века [101, с. 20]. Таким же образом, через практическое соответствие, но на этот раз «домашнему обиходу» [101, с. 21], Энгельс обосновывает, почему обыденное мышление оказывается метафизическим. Вероятно, с точки зрения Энгельса, быт или досуг представляет собой оборотную сторону производства (эта мысль красочно расписана молодым Марксом в его критике отчуждения в рукописях 1844 года), которому до определенного момента времени метафизическое мышление также оказывается довольно адекватным. Вместе с тем, нельзя не отметить, что Энгельс, определяя повседневное сознание как метафизическое через повседневное бытие как не требующее чего-то большего кроме как естественной метафизики, не уделяет при этом практически никакого внимания изменению быта – при том, что в других контекстах, будь то социальный («Положение рабочего класса в Англии») или исторический («Происхождение семьи, частной собственности и государства»), Энгельс показывает себя мастером описания быта – как своих современников, так и древних людей – что довольно странно и даже в некоторой степени обидно осознавать, учитывая щепетильность Энгельса в передаче исторической роли изменений в науке и производстве в формировании соответствующих форм сознания.

Этот возможный пропуск становится тем более ощутимым при поиске ответа на следующий вопрос: как, с точки зрения Энгельса, могло произойти, что столь

разительная перемена в промышленном, научном и бытовом укладах столь слабо отражается на метафизическом характере обыденного мышления, в прагматическом плане довольно неизменного? Пытаясь реконструировать возможный ответ Энгельса, можно предположить, что он выглядел бы примерно так же, как и ответ на вопрос о господстве метафизического способа мышления в науке – речь идет об общей косности царства мысли, когда «конфликт между достигнутыми результатами и укоренившимся способом мышления вполне объясняет ту безграничную путаницу, которая господствует теперь в теоретическом естествознании и одинаково приводит в отчаяние как учителей, так и учеников, как писателей, так и читателей» [101, с. 22].

Апелляция Энгельса к естествознанию особенно интересна в данном случае, поскольку именно за счет естествознания Энгельс, в конечном счете, обосновывает неизбежность поражения метафизики. По Энгельсу, «в природе все совершается в конечном счете диалектически, а не метафизически» [101, с. 22]; «Так называемая объективная диалектика царит во всей природе, а так называемая субъективная диалектика, диалектическое мышление, есть только отражение господствующего во всей природе движения путем противоположностей, которые и обуславливают жизнь природы своей постоянной борьбой и своим конечным переходом друг в друга» [102, с. 526].

Таким образом, Энгельс фактически пришел к тому, что спустя десятилетия столь яркой совместной их с Марксом критики «естественности» взглядов «буржуазных идеологов», демонстрации тех первичных оснований, коренящихся в общественном бытии, пришел к утверждению естественной диалектики, *dialectica naturalis*, диалектики природы. Можно ли на этом основании сказать, что позиция Энгельса противоречит сама себе, что тем самым Энгельс воскрешает призрак гегелевской метафизики на материалистической основе? Кажется, что нет. Ведь согласно точке зрения Энгельса, материалистическая диалектика активно участвует в борьбе со всеми видами идеализма и метафизики за право «приведения в правильную связь между собой отдельных областей знания» [101, с. 366], и если эта связь, по мнению Энгельса, имеет основания в естественной

диалектике, тогда почему бы и не принять эту идею Энгельса. Даже у Маркса, как было специально оговорено выше, критика разделения «естественный – искусственный» хотя и носила зачастую довольно радикальный характер, но никогда не принимала форму полного отрицания данной оппозиции – скорее, ей предавался исторически условный характер; учитывая, что для Энгельса объективная диалектика есть, по сути, другое имя естественной истории, истории природы, здесь нет противоречия между Марксом и Энгельсом, равно как нет полного совпадения Энгельса и Гегеля.

Есть и еще одна, весьма существенная позиция разногласий между Энгельсом и Гегелем по метафизике, связанная с реализацией искусственной, научной диалектики. Борьба между диалектикой и метафизикой по Энгельсу продолжается лишь до тех пор, пока специальные науки еще не выработали собственного самосознания; «как только перед каждой отдельной наукой ставится требование выяснить своё место во всеобщей связи вещей и знаний о вещах, какая-либо особая наука об этой всеобщей связи становится излишней. И тогда из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет ещё учение о мышлении и его законах – формальная логика и диалектика. Всё остальное входит в положительную науку о природе и истории» [101, с.25]. Таким образом, будущее всех наук состоит в полном отождествлении научной и диалектико-материалистической точек зрения; диалектический материализм оказывается как бы партией науки в самой науке, что окончательно лишает и идеализм, и метафизику каких бы то ни было научных оснований.

Этот интересный интеллектуальный ход, объявляющий о совпадении целей науки и материалистической диалектики а если точнее его механика – не был целиком изобретением Энгельса. Гегель, рассуждая об отношении историка, в частности, историка философии к своему предмету, предлагает различать два вида партийности. Первая из них есть «партийность в обычном смысле слова, <...> партийность мнений и представлений, которые, будучи все одинаково бессодержательны, во всей своей совокупности представляются как совершенно индифферентные» [13, с. 369], а потому она не очень интересует философа. В

противовес партийности мнений и покоящемуся на ней требованию беспартийности, которое предъявляется к историкам философии, Гегель говорит об ином виде партийности – о партийном отношении философии к своему предмету. Гегель подмечает внутреннюю противоречивость требования беспартийности в истории философии: беспартийность означает отказ от всех возможных интересов и пристрастий, между тем, если это всё-таки история и всё-таки история философии, то она обнаруживает, по меньшей мере, один предмет своего интереса и пристрастия, а именно философию, исследование истории которой, в свою очередь, заключается в исследовании истории изучения философией своего предмета, т.е. истины. Разрешая это противоречие, Гегель фактически приходит к однопартийной философской системе: вся история философии может быть рассмотрена именно как история философии только с позиции той партии, взгляд которой тождественен взгляду всей философии в целом – как нетрудно догадаться, это партия Гегеля. Все прочие философские партии рассматриваются либо как предшественники, которых партия Гегеля включила в себя в качестве снятых моментов, либо как «партии» мнений, чуждые философскому духу, индифферентные ему.

Иначе говоря, если Гегель видит будущее философии в совпадении с идеалистической диалектикой и превращении во всеобщую науку, то по Энгельсу уже будущее всеобщей науки материалистической диалектики заключается в превращении её в специальную науку о сознании и исчезновении в качестве всеобщей науки, в выработке у специальных наук собственного материалистического самосознания. Несмотря на то, что механика интеллектуальных ходов одна и та же, по направлению эти ходы диаметрально противоположны: система Гегеля приводит к однопартийной модели научного знания, где партия Гегеля продвигает свой идеализм; система Энгельса – к беспартийной модели, где специальные науки самостоятельно осознают себя в составе целого, без оглядки на какую-либо партию.

Заключение

Тема сопоставления взглядов Маркса и Энгельса на метафизику и идеологию в целом отнюдь не является новой, по крайней мере, для марксистской и марксоведческой традиции на Западе. Зачастую это сопоставление принимало формы противопоставления, по итогам которого различного рода исследователями делался вывод, что Энгельс так или иначе «извратил» взгляды Маркса. Так, по словам британского марксиста Дж. Риса, после очередного подъема внимания к теме в 1960-х, «к началу 70-х годов образ был полностью сформирован: Энгельс – злодей. И, похоже, было уже неважно, какую политическую или теоретическую позицию занимал автор – [было ли это] неокантианство Коллетти, гуманизм Авинери или Шмидта, альтюссеррианство авторов *New Left Review* – приговор оставался всё тем же: Энгельс есть корень всего неправильного, что когда-либо было в марксизме» [120].

Рассматривая причины такого отношения к одному из основателей марксизма, Рис полагает осуждение Энгельса формой критической реакции левых интеллектуалов 1960-х годов на политику «старых» левых, т.е. социал-демократов и коммунистов, ориентировавшихся на советский опыт. Бывший в течение долгого времени членом троцкистской SWP, Рис называет последних сталинистами. Между тем, стоит отметить, что мода на критику Энгельса в западном марксизме началась значительно раньше 1960-х. Так, согласно американскому исследователю А.У. Голднеру, первые попытки марксистской критики Энгельса относятся еще к 1917 году [111, с. 50]. По словам, Р. Джакоби, другого американского исследователя, «одна из ересей “Истории и классового сознания” Д. Лукача» – одной из самых известных работ периода 1910-х – 1920-х годов в западном марксизме – «лежала именно в этом. Лукач вменял Энгельсу упущение сути диалектического метода» [112, с. 53]. Обобщая всё вышесказанное, можно сказать, что революции и революционные эпохи в целом

всегда вносят свои изменения в традиционный порядок вещей и идей, даже если речь идет о традиции революционной теории¹.

Отечественный марксизм не переживал подобных периодов в своей истории. Неотъемлемая для революционных эпох критика традиции, действительно занимавшая важное место и в становлении большевизма, в нашей революции приняла парадоксальную форму борьбы с ревизионизмом, борьбы с предателями традиции. Как в свое время справедливо заметил французский левый коммунист Ж. Дове, говоря о знаменитой ленинской работе «Пролетарская революция и ренегат Каутский», «если Ленин называет его «ренегатом», то совершенно ясно, что, по его мнению, Каутский был до этого носителем высшей истины, которую он, Ленин, продолжает отстаивать. Ленин весьма далек от критики каутскианства, скорее он обвиняет своего бывшего учителя в предательстве собственного учения» [27]. Если быть точнее, не каутскианства, а учения классиков, поскольку, как справедливо отмечает тот же Дове, «Каутский <...> считался повсеместно наиболее знающим специалистом по творчеству Маркса и Энгельса, его привилегированным истолкователем» [27].

Вышесказанное в большей или меньшей степени справедливо и по отношению к вопросу о марксистском понимании метафизики. С одной стороны, западные критики Энгельса не обошли стороной и метафизическую проблематику; среди них, как во времена революционного подъема начала XX века, так и в 1960-х годах, было распространено мнение, согласно которому, говоря словами К. Корша, «Энгельс в старости, в противоположность своему философскому другу Марксу, будто бы усвоил себе совершенно естественно-научное

¹ Стоит ли говорить, что если западные марксисты столь бесцеремонно поступили с Энгельсом, то как к нему ныне относится западная академическая философия в целом. Показательна в этом свете Стэнфордская философская энциклопедия, в которой есть статья «Карл Маркс» [124], но нет статей, посвященная ни персонально Энгельсу, ни марксизму как традиции, первоначальным архитектором которой по сути был Энгельс. Закономерно при таком подходе, что та философская проблематика, которую развивал в своих работах Энгельс, оказывается вне поля рассмотрения в принципе: так, в статье о Марксе метафизика упоминается всего два раза (в качестве характеристик философии Гегеля и интерпретации Дж. Коэна философии истории Маркса), тогда как в статье «Метафизика» [122] ни Маркс, ни Энгельс не упоминаются вовсе.

материалистическое мировоззрение» [38, с. 80] (сам Корш с этой точкой зрения согласен не был, по крайней мере, в начале 1920-х). Многие авторы упрекали Энгельса в уступках метафизическому материализму по ряду философских тем, таких как философия природы, вопрос о природе человека (в противовес ярко выраженному антропологизму в работах молодого Маркса) и других; в подобных условиях рассуждения Энгельса о метафизике как таковой невольно представляли как нечто не заслуживающее внимания. С другой стороны, советские философы, которые в силу идеологических обстоятельств были вынуждены в добровольно-принудительном порядке принять метафизику Энгельса как собственную, занимались тем, что кропотливо и обстоятельно воссоздавали и развивали марксистское понимание метафизики по Энгельсу [69]. Однако, вместе с тем, очевидно, что такой подход делал невозможным проведение каких-либо различий между традицией и ее самоописанием, марксистским пониманием метафизики в себе и для себя – ведь это означало бы признание некоего внутреннего противоречия в марксистской теории, что было бы идеологически недопустимо.

Глава II. Революционная практика в философии «первого неомарксизма»

§1. Революционная практика как основание критики идеологии в первом неомарксизме

Активное форсирование «сциентизации» марксистской теории стало для Маркса и Энгельса ответом на поражение общеевропейской революции 1848 – 49 годов; материалистическая диалектика стала своего рода эрзацем революционной практики в науке. При этом ни Маркс, ни даже Энгельс не оставляли надежд на революцию как на ту форму опыта, которая при любой «сциентизации» оставалась для классиков критерием истинности если и не всех теоретических построений (как это было для Маркса в 1840-е), то, по крайней мере тех, что касались устройства общества – настоящего, то есть марксистской теории общества, и возможного ближайшего будущего, то есть марксизма как революционной теории, как «учения об условиях освобождения пролетариата». С этой точки зрения, можно понять, каким болезненным и пагубным в теоретическом (не говоря уже о личностном) плане является отсутствие новой революционной практики для теории, которая рассматривает революцию как свою форму опыта, если угодно, как свою лабораторию. Косвенным подтверждением этого взгляда может послужить та несколько завышенная оценка Марксом и Энгельсом Парижской коммуны как всемирно-исторического явления, которая, «вопреки тому, что привыкла говорить марксистская традиция, ссылающаяся на Коммуну как на пример *пролетарского* государства (государства диктатуры пролетариата), <...> в собственном смысле слова государством не была. Это знал еще Энгельс, но по тактико-политическим соображениям марксисты эту точку зрения не пропагандировали, а со временем и вовсе забыли» [80].

Можно сказать, что отсутствие революционного опыта несколько неоднозначным образом работало на укоренение марксистской традиции. Однако, как уже было сказано выше в ином контексте, революции и революционные эпохи всегда вносят свои изменения в традиционный порядок вещей и идей, даже

если речь идет о традиции революционной теории. Носившая в течение долгого времени по преимуществу внутренний для социал-демократического движения характер проблема оснований приняла новое измерение, когда монополию «эпигонов» [7], как на толкование работ классиков, так и в принципе на развитие марксизма оспорили большевики во главе с Лениным. Развернувшаяся после 1917 года на страницах российских и германских партийных изданий полемика большевистских теоретиков и Каутского была, помимо прочего, борьбой большевиков с Марксом – «почтенным резонером, склоняющимся перед святынями демократии, декламирующим о святости человеческой жизни <...> добропорядочным каутскианцем» [83], против Маркса, превращенного Каутским в «дюжинного либерала» [40], за Маркса – коммуниста, сторонника революционной пролетарской диктатуры. В это время в среде европейских интеллектуалов, готовых более или менее критически поддержать Ленина и большевиков, рождается на свет сложное и противоречивое явление, впоследствии называемое исследователями «западным марксизмом» или неомарксизмом.

Исследователи нередко объединяют понятия западного марксизма и неомарксизма. К примеру, так поступил Земляной, так делает автор одной из лучших отечественных работ по немецкому марксизму 20-х – 30-х годов А.Н. Дмитриев [25, с. 7, 11]. По большому счету, это именно тот случай, когда взаимная отстраненность концептуального аппарата и исследуемого материала становится наиболее ощутимой. Сам язык как бы подсказывает нам о равенстве нового и западного в марксизме, тогда как старое не всегда оказывается восточным, а восточное не всегда было старым; между тем, конец 1910-х годов представляется именно тем периодом в истории, когда подобная игра слов становится наиболее несправедливой.

По выражению известного британского историка-марксиста Э. Хобсбаума, одним из главных порождений Первой мировой войны «стала революция <...> как общемировая константа в истории двадцатого столетия» [95, с. 66]. Это утверждение в особенности справедливо по отношению к революционным

марксистам тех лет и их восприятию истории. Победа социалистической революции в России и следующая из этого факта уникальность политического опыта большевиков – первооткрывателей нового мира – наделили их крайне высоким моральным авторитетом в глазах европейских левых социалистов. Так, Антонио Грамши писал в декабре 1917 года:

«Это революция против "Капитала" Карла Маркса. <...> События взорвали критические схемы, определяющие, как российская история должна разворачиваться в соответствии с канонами исторического материализма. Большевики отвергли Карла Маркса, и их четкие действия и победы являются свидетельством того, что каноны исторического материализма не настолько незыблемы, как кому-то казалось, и как кто-то думал. <...> Они живут идеей Маркса – той идеей, которая вечна, которая <...> рассматривает в качестве доминирующего фактора истории не голые экономические факты, а человека, людей в обществе, людей во взаимоотношениях друг с другом, достигающих соглашений между собой, вырабатывающих через эти связи (цивилизацию) коллективную общественную волю; людей, приходящих к пониманию экономических фактов, оценивающих их и приспособляющих их к своей воле, пока это не становится движущей силой экономики и не формирует объективную реальность. Эта реальность существует, движется и начинает напоминать поток вулканической лавы, который может быть направлен в любом направлении, в зависимости от человеческой воли» [18].

Разумеется, нельзя не заметить в словах Грамши явный эмоциональный запал, толкающий его в объятья столь волюнтаристской интерпретации марксизма. Тем не менее, если говорить о концептуальных основаниях этого волюнтаризма, то можно смело утверждать, что они продиктованы всем содержанием марксизма как теории, которая соотносит себя с миром посредством рационального осмысления такой формы опыта как революционная практика. В подобных условиях любая, даже самая марксистская, самая теоретически последовательная

критика большевиков, которая не основывалась бы на опыте успешной революционной альтернативы (и примеры которой, в принципе, можно вспомнить; см. [68]), могла бы считаться с позиций революционного марксизма в лучшем случае начетничеством, попыткой обратить букву «Капитала» против революционного духа марксизма.

Последовавшее вскоре поражение социалистической революции в Европе и, прежде всего, в Германии фактически обрекло международное коммунистическое движение на организационное и идейное господство советских коммунистов, которое, в тех же исторических обстоятельствах, по мере развития фракционной борьбы в ВКП(б) постепенно начало принимать сталинистские формы. Именно в этом относительно небольшом временном интервале – от 1917 года до разгрома Коминтерна в конце 1930-х и его роспуска в 1943 году – заключена история первого этапа развития неомарксизма или, как можно предложить его называть, «первого неомарксизма» (в противовес второму неомарксизму, который возникнет в 1960-х годах и о котором речь пойдет позднее). Приставка «нео-» в этом контексте оказывается указанием не на новую теорию, а на новый революционный опыт. Подобно тому, как революция 1848 – 49 годов и отчасти Парижская Коммуна стали основой – в качестве предмета осмысления («Революция и контрреволюция в Германии», «Гражданская война во Франции»), модели для развития исторического анализа (в этом отношении наиболее показательна работа «18 брюмера Луи Бонапарта») и общего стимула к изменению – нового этапа развития классического марксизма, революция 1917 – 1923 годов стала тем же для очередного этапа развития марксистской теории. В этом смысле неомарксизм оказывается, как и в концепции Земляного, постоянным спутником марксистской традиции, но не столько в качестве органа самокритики, – хотя этот момент, безусловно, также присутствует, но он кажется вторичным – а как орган восприятия и усвоения традицией нового революционного опыта.

Рассмотренный таким образом, неомарксизм открывает себя для исследований соответствующего понимания революционной практики тройким образом:

1. методологически – как переосмысление Марксовского понимания революционной практики в качестве основания критики метафизики, в противовес той критике метафизики, которая была предложена Энгельсом в рамках его проекта материалистической диалектики и которая впоследствии получила в советском марксизме форму диамата;
2. социально-философски – как развитие марксистской теории общества, а также во многом как совокупность концепций, авторы которых так или иначе оппонируют тем формам, которые марксистская теория общества получила в советском марксизме, т.е. как критика истмата;
3. непосредственно как критическое развитие большевистской (ленинской) концепции революции.

Традиционно и чаще всего в истории философии XX века исследователями выделяются два идейных поворота – лингвистический и онтологический. Однако в истории марксистской философии XX век отмечен не тем и не другим, а третьим поворотом, который вспоминается реже прочих и который условно можно обозначить как поворот «гносеологический» («эпистемологический») или «методологический». Андерсон следующим образом характеризует теоретические основания данного поворота:

«Ни один философ, придерживавшийся традиции западного марксизма, никогда не утверждал, что главная и конечная цель исторического материализма – теория познания. Вместе с тем практически все они исходили из общего мнения о том, что предварительная задача теоретического исследования в рамках марксизма состоит в выделении методов социального исследования, открытых Марксом, но скрытых особенностями тематики исследования в его трудах, и в необходимой их доработке. В результате значительное количество работ западных марксистов было посвящено нескончаемым и сложным дискуссиям о методе» [2, с. 65].

Действительно, история европейского марксизма в XX веке отмечена целым сонмом различных проектов по развитию диалектики: диалектика конкретной тотальности Лукача, критические теории представителей первого поколения

Франкфуртской школы (вариации критической теории Хоркхаймера и Маркузе, отдельно стоящая негативная диалектика Адорно), экзистенциалистская диалектика Сартра, вариации структуралистской диалектики в исполнении Альтюссера и Гольдмана («генетический структурализм») и так далее. Между тем, как и в вопросе о наличии метатеоретического уровня в марксистской теории, было бы не совсем корректно говорить о подобном «гносеологизме» как о чем-то уникальном и свойственном исключительно западному марксизму. Так, одна из крупнейших дискуссий в дореволюционной истории отечественного марксизма – об эмпириокритицизме – шла, главным образом, вокруг теории познания марксизма; велась она, среди прочего, вокруг философского наследия Энгельса, его понимания метафизики и диалектики, главным апологетом которого выступал Плеханов и его ученики – Ленин и Л. Аксельрод (Ортодокс).

Далее, если говорить уже о советской философии, то крупнейшей философской дискуссией 1920-х – 1930-х годов – одновременно с развитием первого неомарксизма в Европе – была полемика между «механистами» (что любопытно и показательно, в числе которых присутствовала та же Ортодокс) и деборинцами. Данный спор велся также во многом по поводу наследия Энгельса, один из эпизодов которого был непосредственно связан с первым советским изданием «Диалектики природы» (см. [105]). Наконец, если говорить об одном из самых громких уже послевоенных происшествий в советском марксизме, а именно о скандально известных тезисах Э. Ильенкова и В. Коровикова «К вопросу о взаимосвязи философии и знания о природе и обществе в процессе их исторического развития» [33], то и они были посвящены вопросам марксистской теории познания (правда, в этом случае авторитет Энгельса под сомнение не ставился – 20 лет сталинизма давали о себе знать).

Обобщая всё вышесказанное, можно сказать, что неомарксистская тяга к гносеологии и методологии не была таким уж уникальным явлением, как это хочет представить Андерсон – хотя бы потому, что советский марксизм в своих самых свободных проявлениях также проявлял интерес к данной теме. С одной стороны, очевидно, что сам по себе подобный способ говорения о диалектике –

это заслуга Энгельса, как первого автора марксистского самоописания, и его учеников, сделавших это описание традиционным, с другой – та метатеория, которую предлагали Энгельс и его ученики, зачастую представлялась недостаточной новому поколению марксистских теоретиков. Именно поэтому самые известные работы первого поколения неомарксистских теоретиков носили по преимуществу историко-метатеоретический характер (например, уже упоминавшиеся «История и классовое сознание» Лукача, «Марксизм и философия» Корша), задуманные если и не в качестве альтернативы видению марксистской диалектики по Энгельсу, то, по крайней мере, как существенное дополнение к нему. Впрочем, и Корш, и Лукач в своей критике стремились показать себя истинными марксистами, которые защищают наследие классиков от «эпигонов» из II Интернационала – в чем были близки большевикам и, в частности, Ленину, занимавшему данную позицию с начала I Мировой. Как уже было отмечено ранее, будучи непримиримым политическим оппонентом Каутского и Плеханова, Ленин продолжал считать их первоклассными марксистскими теоретиками. Для Корша и Лукача, квинтэссенция чьих философских взглядов в тот период заключалась в максимальном нивелировании разрыва между теорией и практикой революции, критика оппортунизма носила философский характер, принимая зачастую форму критики идеологии в целом и метафизики в частности.

Так, Корш, говоря о соотношении теории и революционной практики, фактически отказывает марксистской теории в существовании вне, говоря словами молодого Маркса, «совпадения изменения обстоятельств и изменения действительности»: «понимание, которое приписывало бы теории самостоятельное существование вне реального движения <...> являлось бы просто идеалистической метафизикой» [38, с. 48 – 49]. Трудно переоценить то значение, которое бы приобрел данный тезис – вполне в духе Маркса времен 1840-х годов – если бы на его основе была предпринята целостная – называя вещи своими именами – ревизия всей тех изменений, которые претерпела марксистская теория, начиная с поражения европейской революции 1848 – 49 годов – когда впервые

сам исторический процесс поставил Маркса и Энгельса перед необходимостью создавать научное измерение своей теории, напрямую с революционной практикой никак не связанное. Впрочем, как уже было сказано, Корш в 1920-х годах был в принципе далек от того, чтобы критиковать непосредственно классиков – и поэтому его требование редукции марксизма к основаниям революционной теории принимает форму призыва вернуться к тому пониманию «действительной науки», которое развивалось классиками, к примеру, в «Немецкой идеологии» (известной Коршу) и рукописях 1844 года (которые в 1920-е годы еще не были «открыты»):

«<...> подлинная противоположность научного социализма Маркса всем буржуазным философиям и наукам основана исключительно на том, что он есть теоретическое выражение некоторого революционного процесса, который окончится полным упразднением этих буржуазных философий и наук, когда будут упразднены все материальные отношения, нашедшие в них свое идеологическое выражение» [38, с. 60].

Показателен и тот факт, что в какой-то момент Корш начинает критиковать «эпигонов» за воскрешение естественной метафизики, разоблаченной Марксом: «Громадный, основной недостаток этого вульгарного социализма состоит в том, что он, выражаясь марксистски, совершенно "ненаучно" придерживается наивного реализма, с которым так называемый здравый смысл, этот "худший из метафизиков", и вместе с ним также обычная положительная наука проводят резкое разграничение между сознанием и его предметом. Они даже и не подозревают, что эта противоположность, которая уже для трансцендентального воззрения критической философии существует не во всей полноте, для диалектического понимания мира упраздняется всецело» [38, с. 78].

Еще более отчетливое антиметафизическое содержание и более критическое отношение к классикам, в частности, к Энгельсу и его пониманию метафизики, можно обнаружить в «Истории и классовом сознании» Лукача; в сборнике текстов, также полном пафоса революционной энергии. Для Лукача, как и для Корша, «материалистическая диалектика – это революционная диалектика» [45, с.

105], которая «по своей сути <...> есть не что иное, как мыслительное выражение самого революционного процесса» [45, с. 106] и даже часть революционного процесса – в том смысле, что марксистская диалектика, «будучи не чем иным, как фиксацией и осознанием необходимого шага, <...> становится одновременно необходимой предпосылкой предстоящего, ближайшего шага» [45, с. 106]. В общем и целом, Лукач апеллирует к тому образу теории, которое дал Маркс всё в том же третьем тезисе о Фейербахе: воспитатель сам должен быть воспитан; человеческая деятельность может быть рационально осознана только в тождестве и единстве («совпадении») с изменяющейся действительностью, как её составная часть. Примененный к самому марксизму, данный тезис может быть понят как требование к значительному расширению дисциплинарных прав и обязанностей диалектики как теории познания марксизма, которая должна стать методом – необходимо присущим теоретическим «довеском» к каждому суждению и действию марксиста; «довеска», в котором бы каждый раз раскрывалась специфика взаимосвязей между различными фрагментами деятельности, – прежде всего, между субъектом и объектом. С такой точки зрения представляется закономерным определение марксистской ортодоксии через приверженность диалектическому методу [45, с. 104 – 105], которую Лукач понимает как диалектику конкретной тотальности.

Из перспективы такого понимания диалектики недостаток как «самой» метафизики, так и той «метафизики», которую критикует Энгельс, заключается в игнорировании конкретной тотальности, в случае Энгельса приобретающей относительный, а в случае его учеников – абсолютный характер: «<...> для диалектического метода центральной проблемой является *изменение действительности*. Коль скоро не учитывается эта центральная функция теории, то сугубо проблематическим становится преимущество [диалектики по Энгельсу. – Г.Ш.], связанное с “текучестью” понятий: это – чисто “научное” дело» [45, с. 106 – 107]. Впрочем, важно понимать, что для Лукача тотальность – это не гносеологическая, а социально-онтологическая категория, постижению которой препятствует овеществление, осмысление феномена которого составляет важную

часть концепции молодого Лукача. Одна из лучших характеристик теории овеществления Лукача дана Т. Иглтоном:

«...Лукач скорее делает акцент на феномене овеществления – понятие, выведенное им из Марксовой концепции товарного фетишизма, но которому он придает более широкий смысл. Соединяя вместе экономический анализ Маркса и теорию рационализации Макса Вебера, он утверждает в “Истории и классовом сознании” что в капиталистическом обществе товарная форма пронизывает все стороны общественной жизни, принимая обличия повсеместной механизации, квантификации и дегуманизации человеческого опыта. “Тотальность” общества разбивается на множество дискретных, специализированных, технических процессов, каждый из которых ведет свою полуавтономную жизнь и господствует над человеческим существованием в качестве квази-естественной силы. Чисто формальные техники вычислимости охватывают все сферы жизни общества, от фабричной работы до политической бюрократии, от журналистики до судебной власти; и даже естественные науки попросту представляют собой лишь еще один случай овеществления мысли» [109, р. 97 – 98].

Иглтон подчеркивает связь концепции овеществления Лукача с теорией рационализации М. Вебера и видит в ней тот ресурс, за счет которого Лукач, по сути, расширил Марксовское понятие товарного фетишизма. Безусловно соглашаясь с такой оценкой, кажется важным указать и на другой, более чем вероятный источник расширения, а именно учение о естественной метафизике немецкой классической философии, в его специфической гегелевской интерпретации. То, что Лукач (и Корш, кстати, тоже) находились под известным влиянием Гегеля, – не секрет; существует даже специальный термин «гегельянский марксизм», с помощью которого обозначается период 1920-х годов в творчестве Лукача, когда он, по его собственному покаянному признанию,

сделанному в конце 1960-х, пытался «перегегельянствовать самого Гегеля» [45, с. 83].

Существует ряд очевидных моментов влияния Гегеля на мысль молодого Лукача – например, в философии истории, представленной Лукачем как процесс становления абсолютного самосознания пролетариата, которое с необходимостью должно завершиться коммунистической революцией [45, с. 125] – причем необходимостью, столь слабо артикулируемой с позиции такого понимания истории, что, как иронично подмечает тот же Иглтон, «иногда кажется, будто Лукач подразумевает, что этот акт самосознания сам по себе является революционной практикой» [109, р. 98]. Нечто подобное можно обнаружить и в понимании Лукачем естественной метафизики. Связывая в понятии овеществления естественную – или, скорее, квази-естественную, как верно указывает Иглтон – метафизику и товарный фетишизм, Лукач осуществляет тот синтез, который уже был исполнен Марксом в «Капитале», но не нашел места в здании материалистической диалектики по Энгельсу.

§2. Революционная практика как условие возможности теории общества в первом неомарксизме

Метатеоретические поиски Лукача и Корша представлялись им самим как продолжение того, «что такие теоретики, как Роза Люксембург в Германии и Ленин в России в самом деле осуществили и еще осуществляют в области марксистской теории» [38, с. 57], а именно продолжение дела «освобождения от всех тех сдерживающих и мешающих традиций марксизма социал-демократического периода его развития, которые и теперь неким кошмаром подавляют сознание даже тех рабочих масс, объективное, революционно-экономическое и общественное положение которых уже давно не согласуется с эволюционными доктринами» [38, с. 58]. Лукач в ответе на критику «советских товарищей», которая в скором времени после публикации «Истории и классового сознания» обрушилась на него, на политическом фланге возглавляемая Г. Зиновьевым, а на философском – А. Дебориным, определял цель своей работы «в следующем: методологически показать организацию и тактику большевизма

как единственно возможный вывод из марксизма; доказать, что из метода материалистической диалектики, как им владели его основатели, с логической (конечно, в смысле диалектической логики) необходимостью вытекают проблемы большевизма» [48, с. 305 – 306]¹.

Однако времена изменились. Как и в 1848 – 1849 годах, европейская социалистическая революция 1917 – 1923 годов потерпела поражение, на смену «революционному» развитию теории пришел «реакционный» период её систематизации, которая берет свое начало на Родине революции XX века, принявшей в 1922 году форму СССР. Символически именно с этого момента начинается история советского марксизма не как первого среди равных идейного знамени мирового коммунизма (чья особенность состояла лишь в том, что царская Россия оказалась, согласно ленинской теории, самым слабым звеном в цепи империалистических стран и потому позволила большевикам совершить революцию ранее прочих), а теоретическим выражением единственного верного пути – пути, успешной альтернативы которому, несмотря на всю свою самоотверженность, не смогли предложить ни немцы, ни венгры, ни итальянцы.

Надо сказать, многие западные коммунисты были согласны с такой оценкой. Так, по словам отечественного историка А. Ватлина, «из преклонения перед опытом «старших русских братьев» выростала идея самопожертвования, которую можно неоднократно встретить в письмах иностранных коммунистов: подобно тому, как большевики жертвуют собой ради мировой революции, так и мы должны жертвовать собой ради процветания новой России <...> В таком же ключе был выдержан проект тезисов о тактике, подготовленный Бела Куном и Тальгеймером к Третьему конгрессу Коминтерна. Попытка вооруженного восстания в Центральной Германии («мартовская акция»), стоившая жизни тысячам немецких рабочих, оправдывалась необходимостью прийти на выручку Советской России. <...> Слово «русский» в начале 20-х годов практически на всех

¹ Что любопытно, Лукач был одним из первых, кто стал припоминать Деборину его меньшевистское прошлое, превратившееся к середине 30-х годов в несмываемое пятно на репутации лидера школы «меньшевистствующих идеалистов».

языках мира несло в себе политический заряд. Для тех, кто стоял на крайне левом фланге партийно-политического спектра в своих странах, оно стало синонимом слова «образцовый революционер» [9, с. 131 – 132]. Здесь же вспоминается свидетельство Н. Бердяева: «Я слышал, как на французском коммунистическом собрании один французский коммунист говорил: “Маркс сказал, что у рабочих нет отечества, это было верно, но сейчас уже не верно, они имеют отечество – это Россия, это Москва, и рабочие должны защищать свое отечество”. Это совершенно верно и должно было бы быть всеми создано» [5, с. 118].

В теоретическом плане такой характер отношений между большевиками и зарубежными коммунистами неизбежно придавал привилегированный статус большевистским теоретикам, но и, вместе с тем, накладывал на них дополнительный груз ответственности. Николай Бухарин, ставший после разгрома оппозиции с участием Зиновьева в 1926 году неформальным лидером Коминтерна [9, с. 190], стремился утвердиться в качестве главного идеолога международного коммунистического движения. Одним из ключевых трудов Бухарина на этом пути стала выдержавшая к 1928 году пять изданий «Теория исторического материализма», задуманная, с одной стороны, как «книжка [которая] написана прежде всего для рабочих, ищущих марксистского знания» [8, с. 5], с другой – как систематическое изложение теории исторического материализма. По словам Б. Кагарлицкого, «популярный учебник марксистской социологии»¹ авторства Бухарина лег в основу всех советских учебников по истмату; «этот учебник был под запретом в советское время, но вот в чем парадокс: его запрещали не потому, что читатель мог там узнать что-то крамольное, а из-за того, что, ознакомившись с ним, читатель безошибочно понимал, насколько решающей была роль Бухарина в формировании официальной идеологической доктрины» [34, с. 42]. Так ли это или нет – внешне данный тезис выглядит правдоподобно, однако, по-видимому, нуждается в специальной текстологической проверке – значимость бухаринских текстов для

¹ Оригинальный бухаринский подстрочник.

советской философии 1920-х годов представляется бесспорной. В этом же статусе – как систематическое изложение основ советского марксизма – он привлекал к себе внимание зарубежных коммунистов, в частности, Лукача и Грамши.

Лукач предъявляет к тексту Бухарина ряд претензий, из которых можно выделить две основных. Первая и основная претензия Лукача к Бухарину состоит в том, что Бухарин, с точки зрения Лукача, слишком много заигрывает с «буржуазной» классификацией наук. По Бухарину, «социология есть наиболее общая (абстрактная) из общественных наук. Часто ее преподносят под другими названиями: “философия истории”, “теория исторического процесса” и проч. <...> социология выясняет общие законы человеческого развития» [47, с.12]; в свою очередь, «у рабочего класса есть своя, пролетарская социология, известная под именем исторического материализма» [47, с.12]. Между тем, специальные науки – в том числе и социология – представляются Лукачу ограниченными как формы овеществления мысли, которые по определению не могут охватить конкретную тотальность – в отличие от диалектики,

«Ибо диалектика способна отказаться от специфического содержательного наполнения: ведь она направлена на целостность исторического процесса; его индивидуальные, конкретные, неповторимые моменты раскрывают свои диалектические сущностные черты именно в своем качественном отличии друг от друга, именно в непрерывном изменении своей предметной структуры и благодаря этому в качестве *тотальности* становятся областью, где диалектика наполняется содержанием. Напротив, “сциентистская” общая социология должна обзавестись также своим собственным *специфическим* содержательным наполнением, собственными общими закономерностями, коль скоро она не желает самоупроститься, стать лишь простой теорией познания» [47, с. 207].

Иначе говоря, Лукач пытается через разницу исследуемого – через «объективное качественное несходство самих предметов» [47, с. 209] – обосновать гносеологический статус диалектики, отличный от научного; в целом

это довольно традиционный философский жанр, законодателем которого был еще Платон (см. диалоги «Теэтет», «Софист»). Для Лукача особый гносеологический статус диалектики представляется тем более важным, поскольку этот статус выражает не только специфику предмета диалектики, – исторической тотальности общественных отношений – но служит своеобразным теоретическим напоминанием о революционной практике как о том приводном ремне теории к исторической тотальности, благодаря которому марксистская теория может оставаться истинной. Превращая истмат в «созерцательную» науку об обществе, Бухарин, на взгляд Лукача, перерезает этот ремень.

Вторая ключевая претензия – которую, впрочем, Лукач связывает с первой – состоит в том, что Бухарин, много и подробно говоря о роли техники в истории, «отводит ей роль, которая, в сущности, совершенно определено ей не подобает» [47, с. 201]; фактически Бухарин, по мысли Лукача, ставит производственные отношения – «экономическую структуру общества, реальный базис» в классических определениях Маркса – в первоочередную зависимость от уровня развития орудий труда – именно такое понимание техники Лукач приписывает Бухарину. Для Лукача «техникоцентризм» Бухарина служит прямым следствием «сциентизации» истмата: «теория приобретает привкус ложной «объективности»: она становится фетишистской» [47, с. 201] и оказывается неспособной видеть за орудиями труда общественные отношения. В целом данная претензия не имеет прямого отношения ни к революционной практике, ни даже к преодолению метафизики; тем не менее, представляется важным поднять этот вопрос, чтобы показать, насколько далеким является понимание техники по Бухарину, который и правда в своем учебнике уделяет чрезвычайно большое внимание истории и теории техники и даже приходит к выводу, что «всякая данная система общественной техники определяет собой и систему трудовых отношений между людьми» [8, с. 146], от того понимания техники, которое, к примеру, в это же время начинает развивать М. Хайдеггер, чье понимание техники, в отличие от бухаринского, имеет вполне определенное отношение к метафизике и ее

преодолению; оно же сыграло весьма большую роль в становлении известного философа-неомарксиста Г. Маркузе

Если Лукач, несмотря на достаточно легко устанавливаемый антиметафизический характер критики бухаринской теории истмата, напрямую Бухарина метафизиком не называет, ограничиваясь концептуальными эвфемизмами вроде обвинения в созерцательности, то Грамши, напротив, в своих заметках о бухаринском учебнике напрямую ставит вопрос «Можно ли извлечь из “Популярного очерка” критику метафизики и спекулятивной философии?» [17, с. 164] и здесь же отвечает: «Следует сказать, что от автора ускользает само понятие метафизики, поскольку от него ускользают понятия исторического движения, становления и, следовательно, понятие диалектики» [17, с. 164].

Раз уж зашла речь о разнице в характере критики Лукача и Грамши, то стоит отметить те обстоятельства, в которых велась критика в каждом из случаев. Рецензия Лукача на бухаринский учебник вышла в свет в 1925 году – когда Бухарин безоговорочно поддерживал стремительно набиравшего аппаратный вес Сталина во фракционной борьбе в ВКП(б) против Каменева и Зиновьева, который в то время был, помимо прочего, председателем Исполкома Коминтерна. Памятуя о своем недавнем разносе, инициированном Зиновьевым на V конгрессе, Лукач, вероятнее всего, не горел желанием его поддерживать, стремясь при этом не ввязываться во внутрипартийные дразги большевиков в принципе – отсюда следует более чем травоядный характер рецензии на учебник Бухарина. В свою очередь, «Критические заметки о попытке создания “Популярного очерка по социологии”», входящие в состав печально известных «Тюремных тетрадей», были написаны Грамши в заключении у себя на родине (1928 – 1937), по-видимому, уже после того, как в Советском Союзе и Коминтерне была разгромлена «правая оппозиция» и в директивном порядке прекращена дискуссия с «механистами» (в число которых постфактум включили и Бухарина). Вот почему Грамши, даже стеснённый застенками фашистской тюрьмы, в своих оценках Бухарина (не считая эзопова языка, ставшего необходимым в условиях тюремной цензуры) мог чувствовать себя свободнее находившегося в то время на

воле Лукача. Любопытно то замечание, с которого Грамши начинает свои заметки об учебнике:

«Такое произведение, как “Популярный очерк”, предназначенное преимущественно для читателей, не принадлежащих к профессиональной интеллигенции, должно было бы исходить из критического анализа философии обыденного сознания, «философии не философов», то есть мировоззрения, некритически позаимствованного из различных социальных и культурных сфер, где формируется моральный облик среднего человека» [17, с. 149]

То есть, с точки зрения Грамши, краткий курс истмата по сути должен начинаться с критики «естественной метафизики» обыденного сознания – и что особенно интересно, Грамши дает этому практическое, исходящее из целей революционной агитации, обоснование – жест, невероятно импонирующий исследователю как пример последовательной верности той установке на революционную практику, которая является характерной чертой неомарксизма в целом. Для Грамши первый просчет Бухарина состоит в том, что тот, уделяя слишком много внимания академической истории философии и борьбе философов различных взглядов, фактически не оставляет места критике «естественных» взглядов тех, для кого этот учебник предназначен. По-видимому, Грамши имеет в виду третью главу учебника, посвященную диалектическому материализму, которая, действительно, практически целиком состоит из разбора ряда традиционных философских проблем на примерах из прошлого; впрочем, заступаясь за Бухарина, нужно сказать, что и в основных формулировках, и в части примеров Бухарин лишь воспроизводит классические формулировки и примеры Энгельса, а иногда – Плеханова: «Материализм и идеализм в философии. Проблема объективного»; «Динамическая точка зрения и связь явлений»; «Точка зрения противоречий и противоречивость исторического развития» и так далее.

Перед Бухариным, по большому счету, стояла объективная задача: как объединить и систематизировать, с одной стороны, материалистическое понимание истории, т.е. ту совокупность идей, которые, по сути, уже были

сформулированы Марксом и Энгельсом к началу 1850-х и затем лишь находили себе основания в политической экономии, с другой – ту метатеорию и тесно с ней связанную философию природы – учение об основном вопросе философии, об извечном противостоянии материализма и идеализма, о диалектике (как субъективной, так и объективной) и трех ее законах – что была создана Энгельсом, без того, чтобы противопоставлять одну часть теории другой (и это не говоря о большевистском опыте теории и практики, который также должен быть учтен)? Собственно, логика возможного решения напрашивается сама собой: в подчинении одной части теории другой, в ходе которого концептуальные основания материалистического понимания истории переосмысливаются (или отвергаются вовсе) с оснований метатеории и диалектики природы или наоборот. Бухарин по сути смог предложить «третий путь», в духе амбивалентно понятого Спинозы или раннего Шеллинга, который предполагал бы наличие единой позиции классиков марксизма-ленинизма, к пониманию которой можно прийти посредством прочтения любого из теоретических текстов классиков, по крайней мере, зрелого периода. Однако по факту такой путь предполагает проект переосмысления обеих частей теории в пользу третьей «инстанции»; в исполнении Бухарина этой инстанцией и стала теория исторического материализма.

Такая постановка вопроса не могла устроить Грамши, с точки зрения которого Бухарин так и не смог преодолеть данный дуализм и просто обошел вниманием диалектику; формулируя эту претензию, Грамши фактически повторяет упрек Лукача в «сциентизации» марксизма:

«[причина «отсутствия специального рассмотрения диалектики»] заключается в том, что философия практики мыслится [Бухариным] как разделенная на две части – на теорию истории и политики, которая понимается как социология и, следовательно, должна быть построена в соответствии с методом естественных наук (экспериментальным методом в убогом позитивистском смысле), и на собственно философию, каковой оказывается философский, или метафизический, или механистический (вульгарный), материализм» [17, с. 162].

При этом, что любопытно, Грамши признает за Бухариным своеобразную преемственность классикам: «Разумеется, у Энгельса (в «Анти-Дюринге») найдется немало исходных точек, от которых можно прийти к отклонениям, допущенным в “Очерке”. <...> что же касается утверждения идентичности мышления двух основоположников философии практики, то оно излишне преувеличено» [17, с. 174 – 175]. Таким образом, решение Грамши по сформулированной выше проблеме представляется ясным: к наследию Энгельса нужно относиться осторожнее, единая позиция классиков марксизма по всем вопросам есть результат преувеличения. Впрочем, Грамши далек от того, чтобы отрицать вклад Энгельса в марксизм; так, Грамши подозревает Лукача в том, что тот неоправданно отказывается от диалектики природы [17, с. 174], хотя и сам понимает её совсем не в духе Энгельса – как неотъемлемую часть человеческой истории и её диалектики. В дисциплинарном плане такая позиция означает неприятие ни разделения марксизма на истмат и диамат, ни создания некоей марксистской сверх-теории за счет антиметафизических содержаний:

«Корень всех ошибок “Очерка” и его автора <...> кроется именно в этой попытке разделить философию практики на две части: «социологию” и систематическую философию. Философия, отделенная от теории истории и политики, не может быть не чем иным, как метафизикой, тогда как великое завоевание в истории современной мысли, которое являет собой философия практики, заключается как раз в том, что философия понимается в ее конкретной историчности и отождествляется с историей» [17, с. 163].

Таким образом, ключевым положением всей той критики, которую Грамши направляет против Бухарина, оказывается требование признания, с одной стороны, исторического – причем не только и не столько в смысле преходящего, а сколько в смысле именно «тождественного истории», т.е. совпадающего с историческим изменением действительности – характера теоретической деятельности марксистов, марксистской философии, в частности, а с другой – философского, антиметафизического характера практической деятельности марксистов по изменению действительности, то есть антиметафизического

характера революционной практики. Тем самым, можно сказать, что понятие подобным образом тождество «философии практики» и революционной практики как таковой остается сутью неомарксистской философии на данном этапе её исторического и концептуального становления.

Заключение

Завершая рассмотрение классики неомарксизма, хочется отметить, что, несмотря на всю внешнюю привлекательность аргументов против «эпигонов», выдвигаемых неомарксистами первого поколения, несмотря на всю многоплановость данной критики, достигаемой за счет обращения к философскому значению революционной деятельности – в форме как теории, так и практики – данная критика не увенчалась успехом.

Антонио Грамши, проведя по решению фашистского трибунала в общей сложности более 10 лет в заключении, вышел на волю в 1937 году смертельно больным человеком и скончался спустя несколько дней после освобождения. Николай Бухарин, бывший некогда неформальным лидером III Интернационала, был осужден на третьем Московском процессе и расстрелян по его приговору в 1938 году; в ожидании своей участи в тюрьме вслед не столько за Грамши, сколько за Боэцием, Бухарин находит свое утешение в «Философских арабесках». Дьёрдь (Георг) Лукач, после прихода национал-социалистов к власти в Германии был вынужден эмигрировать в СССР, где стал свидетелем разгрома Коминтерна и физического уничтожения многих своих товарищей по Венгерской коммунистической партии и международному коммунистическому движению; был арестован агентами НКГБ в июне 1941 года, уже после начала войны, и провел два месяца в Лубянской тюрьме, пока не был освобожден из нее при протекции М. Ракоши и Г. Димитрова [6, с. 5 – 7]. Во время своего пребывания в СССР сделал академическую карьеру, в ходе которой (и после тоже) неоднократно раскаивался в теоретических ошибках молодости. Карл Корш был исключен из КПГ во время антитроцкистских чисток, принял участие в становлении Франкфуртской школы, а после прихода нацистов к власти со

многими другими «франкфуртцами» эмигрировал в США, где также сделал академическую карьеру.

Таким образом, можно сказать, отчасти вопреки Андерсону и Землянскому, что «академизм» не есть нечто изначально присущее неомарксизму; «академизация» европейского неомарксизма стала следствием поражения революционной волны 1917 – 1923 годов в странах восточной и центральной Европы, иначе говоря, формой интеллектуальной реакции на реакцию политическую: возникновение фашистского и нацистского режимов в Италии и Германии, и установление сталинского режима в СССР. С этой точки зрения, исключение революционного содержания из советского марксизма и западного неомарксизма предстает целостным историко-философским процессом.

Однако можно ли на этом основании говорить о теоретическом, концептуальном единстве этого процесса? Как уже было показано на примере Бухарина, большевистская оппозиция бывшим вождям II Интернационала и их интеллектуальной монополии на наследие классиков марксизма, даже прагматическое отношение большевиков к революционной практике как к инструменту разрушения этой монополии не привели к реактуализации теоретического статуса революционной практики в отечественном революционном и постреволюционном (советском) марксизме.

В этом свете представляется достаточно интересным случай российского дореволюционного «легального марксизма» и, в частности, Н. Бердяева, упомянутого выше. По большому счету, «легальный марксизм» в ряде моментов развития представлял собой религиозно-философскую реакцию на те же черты и стороны марксизма II Интернационала, которые спустя всего несколько лет будут возмущать уже неомарксистов; так, Б. Кагарлицкий, характеризуя творчество Бердяева в периоде 1904 – 05 годов, отмечает, что

«его [Бердяева] собственные идеи о проблемах самореализации личности в обществе совпадают с тезисами молодого Маркса, только автор “Парижских рукописей” гораздо основательнее и глубже понимает проблему, когда говорит об отчуждении личности при капитализме. Но Бердяева понять можно: “Парижских рукописей” он в 1904 г. не читал» [34, с. 33].

Впрочем, первому поколению западных неомарксистов рукописи 1844 года также не были известны, что не помешало им остаться революционерами, тогда как творческий путь привел Бердяева, в конечном счете, к бескомпромиссному приписыванию большевикам собственных взглядов периода религиозного социализма и не менее бескомпромиссной их критике. Как знать, возможно иное отношение к себе самому и революции привело бы Бердяева к оригинальной версии неомарксистского понимания революционной практики; так, Бердяев в «Истоках и смысле русского коммунизма» сочувственно отзывается о Лукаче и его понимании революционности [5, с. 82]). Так или иначе, о концептуальном единстве старых «ревизионистов» и неомарксистов говорить не приходится.

Было ли возможно возникновение неомарксизма – т.е. теории, берущей свои теоретические предпосылки и ищущей своё воплощение в революционной практике – в СССР? Логично предположить, что это должна бы быть теория социалистического строительства, иначе говоря, официальная идеология советского государства, берущего своё непосредственное начало в революционной практике 1917 года. Собственно говоря, ленинизм, а затем и сталинизм претендовали на то, чтобы быть такой теорией, «новым марксизмом». Учитывая тот факт, что в течение длительного времени Советский Союз был единственным примером победоносной социалистической революции, любые иные разновидности революционного марксизма в советской философии были невозможны ни концептуально, ни политически.

Глава III. Революционная практика в философии «второго неомарксизма»

§1. Революционная практика в философии Г. Маркузе

Близкие к марксизму европейские интеллектуалы 1930 – 1950-х годов, не желающие поддерживать политику сталинского СССР и соответствующее понимание марксизма, но и не могущие предложить революционной альтернативы, оказались в затруднительном положении, схожем с тем, в котором пребывали классики марксизма после поражения «Весны народов». Довольно ярко драматизм этого положения охарактеризовал Герберт Маркузе: «Перед лицом политической реальности такая позиция была бы беспомощной, абстрактной и аполитичной; но когда политическая реальность как целое ложна, может оказаться, что только “неполитическая” позиция и является политической истиной» [62, с.75]. Надо сказать, в контексте данного исследования случай Маркузе представляется достаточно интересным, чтобы остановиться на нем подробнее: с одной стороны, участник революционных событий 1918 – 1919-х годов в Германии, с другой – один из тех теоретиков, чье имя неразрывно связано с протестными движениями 1960-х годов, Маркузе является одним из тех мыслителей, благодаря которым можно говорить о преемственности между поколениями неомарксистов 1920 – 30-х и 1960 – 70-х годов.

Традиционно общее повествование о Маркузе начинается с указания на его принадлежность к Франкфуртской школе. Собственно «франкфуртский» период в 50-летней философской карьере Маркузе – то есть когда философ принимал непосредственное участие в работе Франкфуртского Института социальных исследований (по большей части это была работа в филиалах Института в Женеве и Калифорнии) – продолжался всего 10 лет (1932 – 1942). Этому периоду предшествует еще более краткий «фрайбургский» период (1929 – 1932), отмеченный работой Маркузе под руководством Хайдеггера. Это важные этапы в становлении мыслителя, его взглядов на метафизику.

Разговор об эволюции взглядов Маркузе в 1920 – 40-х годах невозможно представить без уяснения отношения Маркузе к Гегелю, прежде всего потому, что

именно философия Гегеля была во многом той историко-философской базой, на материале которой молодой Маркузе проводил свои эксперименты в области философии. Так, первая крупная работа Маркузе по философии Гегеля – «Онтология Гегеля и принцип историчности» (1932) – стала интеллектуальным итогом фрайбургского периода; вторая крупная работа по Гегелю – «Разум и революция: Гегель и становление социальной теории» (1941) – стала итогом периода франкфуртского.

«Онтология Гегеля...» – докторская диссертация Маркузе, написанная под научным руководством Хайдеггера – представляет собой попытку материалистической интерпретации философии Гегеля. Маркузе в данной работе пытается представить понятие Жизни (заданное под влиянием Дильтея) в качестве незаслуженно оттесненного Гегелем на этапе построения философии природы в пользу понятия Духа. Совершив подобную подмену, Гегель, с точки зрения Маркузе, изменил собственному принципу историчности, превратив Жизнь и Природу лишь в замутненные формы самопознания Абсолютного духа. Маркузе же выступает как сторонник «оригинального» гегелевского принципа историчности, который должен привести к познанию Жизни и, вместе с этим, – к познанию подлинного смысла истории.

В работе «Разум и революция...» также дается своеобразная интерпретация философии Гегеля, но уже под совсем другим углом. С целью защитить наследие Гегеля от позитивистской и либеральной критики, которая видела в Гегеле предшественника фашистской идеологии, Маркузе предпринимает масштабную реконструкцию философии Гегеля. Маркузе демонстрирует, с одной стороны, приверженность Гегеля идеалам свободы и индивидуализма, которая бы не позволила видеть в британском и, особенно, в итальянском неогегельянстве законных приемников Гегеля, а с другой – взаимосвязь между Гегелем и Марксом в области социальной теории. Эта взаимосвязь, согласно Маркузе, дает право говорить о Марксе как о главном наследнике духа гегелевской философии.

Как можно убедиться, содержательно две работы довольно сильно отстоят друг от друга. Вместе с тем, общий историко-философский характер обеих работ

позволяет проследить эволюцию взглядов Маркузе на тот тип понимания метафизики, который был представлен в философии Гегеля и в традиции классического немецкого идеализма в целом. В обеих работах Маркузе зачастую использует термин «метафизика» для характеристики самой гегелевской философии [118, с. 25, 26]. Самым легким обоснованием подобного словоупотребления было бы простое указание на следование Маркузе терминологии Гегеля. И действительно, как уже было показано, в некоторых местах Гегель характеризует собственную систему как метафизическую, как более отвечающую потребностям самопознания духа.

Также у Гегеля присутствует понимание «старой», «прежней», «традиционной» метафизики, с появлением которой зачастую открываются многие историко-философские сценки в «Малой логике». Хранители традиций великих философских и теологических систем античности и средневековья, наследники рационализма Декарта и Лейбница, чья армия оказалась совершенно бессильной перед натиском британского и французского эмпиризма, германский арьергард которой был окончательно разгромлен уже критической философией Канта. Как известно, Гегель ставил в вину метафизикам подобного рода рассудочный способ мышления; в целом, этот во многом карикатурный образ слишком хорошо знаком и традиционен, чтобы лишний раз на нем останавливаться. Между тем, косвенно представленный [66, с. 56; 118, с. 163, 187] в обеих работах Маркузе о Гегеле, данный образ довольно важен в контексте исследования, поскольку через критику докантианской рассудочной метафизики дают о себе знать иные разновидности пониманий метафизики.

Следующий тип понимания метафизики – это метафизика общих понятий, образ которой развивался в эмпиризме и позитивизме. Этот образ метафизики исторически формировался на том же материале, что и упомянутый выше, – с той разницей, что эмпирики и позитивисты не делали разницы между докантианской метафизикой и метафизикой классического немецкого идеализма. Именно с этим позитивистским видением метафизики и борется Маркузе в «Разуме и революции», осуждая позитивистов, прежде всего, за те радикальные

антирационалистические выводы, которые следуют из борьбы против метафизики в подобном её понимании. Рассматривая знаменитое изречение Юма «Не разум руководит жизнью, а обычай», Маркузе отмечает:

«Такой вывод, вытекавший из эмпирических исследований, не просто подрывал метафизику: он ограничивал человека пределами «данного», пределами существующего порядка вещей и событий. Откуда человек мог взять право не просто выходить за пределы какой-то частности внутри этого порядка, но выходить за пределы самого порядка? Откуда он мог взять право подчинять этот порядок суждению разума? Если опыт и обычай — единственный источник его познания и веры, то каким образом он может противостоять обычаю и действовать в согласии с еще не принятыми и неутвержденными идеями и принципами? Истина не может противостоять данному порядку, а разум — противоречить ему» [65, с. 48].

Таким образом, Маркузе выступает против позитивистского понимания метафизики как понимания антирационалистического по своему существу и против позитивистской антиметафизической программы, в случае успеха которой философии сулит не только поражение метафизики, но и торжество иррационализма, пагубное для человека, с точки зрения Маркузе.

Наконец, когда в «Разуме и революции» Маркузе переходит от основ философии Гегеля к основам марксистской социальной теории, дает о себе знать еще одно понимание метафизики – марксистское. Так, Маркузе замечает: «Переход от Гегеля к Марксу во всех отношениях представляет собой переход к принципиально иному порядку истины, который нельзя истолковать в терминах философии» [65, с. 332]. Вполне естественно поэтому, что такой философский термин, как метафизика, попадает в марксизм в «принципиально ином» виде.

Для Маркузе в период 1940-х представляется очевидным, что Маркс и Энгельс говорили ни много ни мало об упразднении философии. При этом, разумеется, Маркузе ссылается по преимуществу на работы классиков 1840-х годов, тогда как работы позднего Энгельса остаются по большей части без рассмотрения. Таким образом, Маркузе занимает по сути ту же метатеоретическую позицию, которую

до него приняли Лукач и Корш – однако если для первого поколения неомарксистов главными оппонентами были теоретики II Интернационала, то для беспартийного интеллектуала Маркузе таким оппонентом стал (пусть и заочно) зарождающийся советский марксизм, теоретики которого, вслед за Лениным, в основах своего мировоззрения внешне парадоксальным образом продолжали развивать метатеорию Энгельса. Возникает проблема интеллектуальной автономии: можно ли оставаться революционным марксистом, не солидаризируясь при этом с советской интерпретацией Маркса? Как уже можно понять по той фразе, с которой началась данная глава, Маркузе предпочел сохранить автономию в своих суждениях, пожертвовав активной политической позицией; концептуальной основой для такого, неприемлемого для многих революционных марксистов (к примеру, для Лукача) шага послужили обнаруженные в 1930-х годах рукописи молодого Маркса, позволившие говорить о своеобразном «младомарксизме».

Надо сказать, что влияние молодого Лукача на Маркузе не стоит описывать линейно. Действительно, то решение, которое предлагает молодой Лукач для спасения материалистической диалектики от метафизики, а именно постановку во главу угла проблемы диалектического отношения субъекта и объекта в историческом процессе [45, с. 106] или, говоря проще, проблемы изменения действительности [45, с. 107] (которая понимается Лукачем в те годы прежде всего как революционная практика), Маркузе принимает полностью и на всю жизнь. Однако если молодой Лукач видел в исторической практике действительное спасение проекта материалистической диалектики во всей его позитивной целостности, то Маркузе – в особенности Маркузе послевоенного периода своей жизни, образца второй половины 1960-х годов – полагал уже совершенно иначе.

С точки зрения позднего Маркузе, кризис диалектического марксистского проекта – как и кризис спекулятивного гегелевского проекта до этого – был системным, а потому необратимым. В своем докладе 1966 года «О понятии отрицания в диалектике» в качестве внутрисистемного источника кризиса как в

гегельянстве, так и в марксизме Маркузе определял диалектическое понимание отрицания:

«...отрицание в диалектике Гегеля носит мнимый характер, поскольку через любое отрицание, через любое разрушение, в конечном счете, все же разворачивается лишь сама данность, которая, путем отрицания, поднимается на более высокую ступень истории. Дело выглядит так, как будто через все взрывные и радикальные революционные переходы и ликвидации в гегелевской философии всегда разворачивается лишь некая сущность, чьи заложенные в ней самой и сдерживаемые в своем развитии возможности высвобождаются с помощью отрицания. Я придерживаюсь мнения, что такой конформистский характер является не приспособлением Гегеля к внешним обстоятельствам, но заложен в самом его понимании диалектики, в котором, в конечном счете, торжествует позитивность разума, прогресс.

<...> и материалистическая диалектика все еще остается в русле идеалистического разума, в позитивности, пока не разрушает концепцию прогресса, согласно которой будущее всегда уже коренится внутри существующего; пока марксова диалектика не радикализирует понимание перехода к новой исторической ступени, то есть, не встроит в теорию поворот, разрыв с прошлым и существующим, качественное изменение в направлении прогресса. Это не абстрактное требование, но вполне конкретная проблема перед лицом вопроса о том, может ли и в какой мере может западная поздняя ступень индустриального общества, по меньшей мере, в том, что касается *технической* [курсив самого Маркузе. – Г.Ш.] основы развития производительных сил, служить моделью для построения нового общества» [65].

Другими словами, для Маркузе в конце 1960-х теоретическая сторона вопроса о преодолении метафизики, как и в начале 1940-х, заключается, прежде всего, в критике недостаточно последовательных антиметафизических программ. Однако если в 1940-е годы это была критика позитивистской антиметафизической

программы с гегелевских и марксистских позиций отказа от принятия иррациональных следствий позитивистского поклонения фактам, то для Маркузе конца 1960-х уже проекты Гегеля и Маркса предстают чрезмерно «позитивными».

К подобной точке зрения Маркузе пришел не сразу; еще в начале 1960-х, в предисловии к новому изданию «Разума и революции» Маркузе рассматривает философию Гегеля в качестве классического образчика «силы негативного мышления» [66, с. 140]. Что любопытно, в этом же предисловии Маркузе формулирует условия успешного, «решительного» отрицания: «Отрицание является решительным, если оно соотносит наличное положение дел с базисными факторами и силами, способствующими его разрушению и равно появлению альтернатив за пределами статус-кво» [66, с. 146].

Однако уже ко второй половине 1960-х годов Маркузе не предполагал наличия подобных базисных факторов внутри антагонистической системы. Так, в лекции, прочитанной в июле 1967 года в Вольном Университете Западного Берлина, Маркузе фактически говорит о той же проблеме отрицания и в материалистической диалектике в её приложении к историческому процессу:

«...я полагаю, что даже Маркса еще слишком сильно сдерживало представление о континууме прогресса, что даже его идея социализма еще — или уже — не означала решительного отрицания капитализма, которое предполагалось ею. То есть сегодня понятие конца утопии подразумевает необходимость по крайней мере общего обсуждения нового определения социализма. В основе такого обсуждения лежал бы вопрос о принадлежности основных составляющих марксова понятия социализма к устаревшему ныне этапу развития производительных сил» [63, с. 18].

Обобщая всё вышесказанное, можно сказать: Маркузе, взяв на вооружение тезис Лукача о революционном изменении действительности как необходимом условии возможности преодоления метафизики, рассмотрел данный тезис в связи с условиями возможности самого изменения действительности. В качестве же основного условия возможности изменения действительности Маркузе совсем в духе классического марксизма указывает на развитие производительных сил, или,

как говорит сам Маркузе, на «базисные факторы» развития производительных сил, а именно на «техническую основу» их развития.

Иначе говоря, преодоление метафизики оказывается невозможным без революционного изменения действительности, а революционное изменение действительности оказывается невозможным без разрешения вопроса о технике. Таким образом, можно сказать, что Маркузе на протяжении большей части своей интеллектуальной биографии разделял понимание метафизики в духе молодого Лукача и соответствующей традиции. Данная традиция, отчасти наследуя Марксу, отчасти – Гегелю, рассматривает метафизику в качестве особой стороны общественного устройства, первичной формой которого выступает товарный фетишизм, а источником – овеществление, происходящее в рамках исторически сложившегося способа производства. В общественном сознании метафизика приобретает формы позитивного («аффирмативного» в терминологии Маркузе) мышления: в обыденном сознании это рассудочное мышление (вплоть до отождествления обыденного сознания с рассудком), в философии и науке это «прежняя метафизика» или позитивизм. Поздний Маркузе расширяет этот список, включая в него любую философскую концепцию, которая так или иначе находит свое разрешение в том или ином описании действительности, то есть в том числе спекулятивный идеализм Гегеля и материалистическую диалектику Энгельса – Маркса.

Что касается взглядов Маркузе на пути и способы преодоления метафизики, то они также оставались в согласии с традицией революционного неомарксизма в главном пункте, а именно в вопросе о революционном изменении действительности как ключевом шаге антиметафизической программы. А поскольку в соответствии с данным пониманием метафизики её основания коренятся в нынешнем способе производства, то преодоление метафизики оказывается неразрывно связанным с необходимостью создания критической теории способа производства; так критика способа производства получает по Маркузе свое антиметафизическое содержание.

Говоря о маркузианской критике техники, нельзя не заметить, что некоторые её составляющие – в частности, антиметафизический характер критики техники – выдает очевидное влияние философии Хайдеггера на взгляды Маркузе в ряде ключевых моментов. Между тем, проблема взаимоотношений Маркузе и Хайдеггера, ставшая с некоторых пор предметом специальных исследований (см., к примеру, [110], [119, с. XI – XXX]), при ближайшем концептуальном рассмотрении оказывается лишь одним из фрагментов более общей проблемы взаимоотношений между хайдеггерианством и неомарксизмом и в этом качестве оказывается неразрывно связанной с проблемой интеллектуальных взаимоотношений Хайдеггера и Лукача. Однако если рассмотренная выше связка «Лукач – Маркузе» признается многими исследователями [114, с. 39 – 40; 110, с. 71 – 81; 119, с. XIV – XV] и представляется чуть ли не самоочевидной, то отношение «Лукач – Хайдеггер» несколько более проблематично.

Внешней стороной проблемы отношения «Лукач – Хайдеггер» является идейная и личная неприязнь двух философов друг к другу на протяжении всей жизни, невольно ставящая под сомнение любые попытки найти хоть какую-то историческую или содержательную связь двух концепций. Вместе с тем, что поразительно, первые попытки найти такую связь предпринимались еще при жизни Лукача и Хайдеггера; так, французский неомарксист Л. Гольдман предполагал, что Хайдеггер мог читать Лукача до написания «Бытия и времени» и испытать на себе определенное влияние Лукача [16, с. 106 – 112]. Разумеется, сам Хайдеггер это отрицал [93, с. 153]; Лукач, связывавший философию Хайдеггера с «дьявольским, фашистским видением мира» [46], тоже вряд ли видел какие-то основания в их философском родстве. Маркузе, также в свое время высказывавшийся по этому вопросу, не считал данную гипотезу правдоподобной; впрочем, он констатировал, что этот вопрос «все еще остается открытым» [64, с. 212].

Так или иначе, был ли прав Гольдман или нет насчет исторических обстоятельств становления хайдеггеровской философии, стоит признать соблазнительность подобной интерпретации. Сопоставляя понятия бытия и

тотальности, наличности (Vorhandenheit) и овеществления, Das Man и ложного сознания, Гольдман в своих лекциях умело демонстрирует общность видения жизненной ситуации двумя философами.

Как уже не раз отмечалось выше, ключевым моментом антиметафизической программы Лукача был тезис об изменении действительности, понимаемой им как революционная практика. Гольдман в своем анализе концепции Лукача акцентирует внимание читателя на объективных факторах революционной практики:

«начало революционной деятельности обнаруживается не только в субъекте, который мыслит и который действует, не только в теории, но в той же мере, а, возможно, даже и в первую очередь, если “перевернуть пластинку” и на стороне объекта, действительности, которую субъект намерен изменить. Эта идея в некоторых отношениях сближается с той, что будет развивать Хайдеггер четыре года спустя, когда он скажет нам, что только одно лишь философское мышление является мышлением, в котором *Dasein*, бытие-здесь заставляют говорить само бытие и тем самым обнаруживают свое подлинное отношение к нему» [16, с. 96].

Этот фрагмент из Гольдмана интересен потому, что позволяет увидеть те моменты теории, где узловой пункт антиметафизической программы Лукача – революционная деятельность, изменение действительности – пересекается с соответствующими элементами философии Хайдеггера. Одним из таких элементов оказывается хайдеггерианская критика идеи автономной от бытия субъект(ив)ности, воплощенная в понятии *Dasein*. Данное понятие оказывается весьма созвучным пониманию субъекта Лукачем, которое, в свою очередь, тесно связано с соответствующим пониманием метафизики.

Упразднение метафизики для молодого Лукача – это не только и не столько развенчивание теорий ложного сознания, но в первую очередь практическая антиметафизика. Практическая антиметафизика же понимается Лукачем не просто как описание действительности «с учетом» всех действий субъекта (как будто подобный «учет» в принципе возможен), но как революционное

уничтожение условий возникновения и существования ложного, метафизического сознания (первичную форму которого Лукач видел в товарном фетишизме). В свою очередь для революционного субъекта, действующего в данную эпоху, уничтожение условий метафизического сознания означает уничтожение собственных условий существования, собственную деформацию и изменение в ходе революционного процесса. Лукач в данном случае выступает не сам по себе, а как интерпретатор Маркса, что признавал в свое время и Маркузе, обнаруживая в теории Маркса схожие мысли о революционном агенте:

«...тот факт, что в наиболее развитых в техническом отношении капиталистических странах невозможно выделить революционного класса, не означает утопичности марксизма. Согласно Марксу, социальные агенты революции формируются только в ходе самого преобразования, и нельзя рассчитывать на ситуацию, когда в начале революционного движения революционные силы существуют, если можно так выразиться, в готовом виде» [63, с. 19 – 20].

Другим моментом теории, объединяющим «диалектику конкретной тотальности» и философию Хайдеггера в аспекте революционного изменения действительности, является критика созерцательности, тесно связанная с критикой классического понятия субъекта. Гольдман в своих поисках параллелей между двумя концепциями, связывает критику созерцательности у Лукача с разрабатываемым Хайдеггером понятием *Gestell*, по устоявшейся традиции часто переводимое на русский как «Постав» [16, с. 216].

В свою очередь, как самодостаточное понятие *Gestell* появляется у Хайдеггера в связи с разработкой проблемы техники. Для Хайдеггера одной из ключевых характеристик современной техники заключается её предзаданность по отношению к человеку, её «предпоставленность»:

«По-став есть собирающее начало того устанавливания, которое ставит человека на раскрытие действительности способом поставления его в качестве состоящего-в-наличии. Захваченный поставляющим производством, человек стоит внутри сущностной сферы постава. Он никак не может занять

то или иное отношение к нему, поразмыслив. Поэтому вопрос, в какое нам встать отношение к существу техники, в такой своей форме всегда уже запоздал. Зато никогда не поздно спросить, знаем ли мы собственно о самих себе, что наше действие и наше бездействие во всем то явно, то скрыто втянуто в по-став. Никогда не поздно спросить, главное, задеты ли мы, и как, собственно, задеты сущностной основой самого постава» [94].

Описывая данный феномен словами молодого Маркса, можно сказать, что Хайдеггер фиксирует одну из четырех сторон отчуждения, а именно отчуждение производственного процесса от непосредственного производителя, когда пролетарий превращается, как об этом ярко сказано в «Манифесте...», в «придаток машины». Неудивительно поэтому, что молодой Маркузе увидел в понимании техники по Хайдеггеру то, чего не мог увидеть, к примеру, Лукач в понимании техники из учебника Бухарина – отражение целостной теории общества: «Основную форму проявления, в которой воля к воле соответственно организует и рассчитывает сама себя среди бессобытийности мира законченной метафизики, можно сжато назвать «техникой». Это название охватывает здесь все области сущего, из которых по-разному сооружается целое сущего: опредмеченную природу, устроенную культуру, подстроенную политику, надстроенные идеалы» [92].

Однако Хайдеггер оказал влияние на Маркузе не только своей постановкой вопроса о технике-метафизике, но и своим ответом на вопрос, каким образом можно и следует её преодолевать, иначе говоря, своим видением альтернативы «поставу»; речь идет об искусстве. Для Хайдеггера искусство – это историческая сущность постава, сущность, от которой ушла современная техника, обратившись против человека. Фактически, Хайдеггер пытается на языке своей философии говорить о двух различных способах производства, индустриальном и некоем отличном от него, совмещающем в себе черты ремесленного, аграрного и коммунистического способа производства, попадая тем самым под классическое определение «мелкобуржуазного социалиста» из «Манифеста...»:

«Но по своему положительному содержанию этот социализм стремится или восстановить старые средства производства и обмена, а вместе с ними старые отношения собственности и старое общество, или — вновь насильственно втиснуть современные средства производства и обмена в рамки старых отношений собственности, отношений, которые были уже ими взорваны и необходимо должны были быть взорваны. <...> Цеховая организация промышленности и патриархальное сельское хозяйство — вот его последнее слово» [60, с. 450].

Надо сказать, что на протяжении всей жизни Маркузе не были чужды схожие идеи. Так, знаменитая работа «Эрос и цивилизация» проникнута пафосом эстетического сопротивления капитализму. Так же как и Хайдеггер, Маркузе видит в технике, помимо очевидной угрозы с её стороны, её освободительную сущность в виде искусства. Но если для Хайдеггера освободительная сущность техники – это повод остаться в провинции, хотя бы мысленно вернуться к тем временам, когда человек был занят свободным искусством, то Маркузе объединяет близкого рода рассуждения со старым марксистским тезисом об уничтожении труда. Видя в отчужденном труде источник метафизики товарного фетишизма, Маркузе в духе молодого Маркса полагает, что только с упразднением труда станет возможно победа над метафизикой. В свою очередь упразднение труда – и в этом состоит, по мысли Маркузе, величайшая диалектика современного способа производства – оказывается возможным только при помощи возведения принципа власти техники в абсолют, т.е. при помощи всесторонней автоматизации:

«На развитой стадии индустриальной цивилизации научная рациональность, преобразованная в политическую власть, становится, по видимому, решающим фактором в развитии исторических альтернатив. Возникает вопрос: не обнаруживает ли эта власть тенденции к своему собственному отрицанию – т.е. к содействию "искусству жизни"? Тогда высшей точкой применения научной рациональности, продолжающей развиваться в современном мире, стала бы всеохватная механизация труда,

необходимого в плане социальном, но репрессивного в индивидуальном плане ("необходимое в плане социальном" здесь включает все операции, которые могут быть выполнены машинами более эффективно, даже если эти операции производят предметы роскоши и безделушки, а не предметы первой необходимости). Но эта стадия была бы также целью и пределом научной рациональности в его существующей структуре и направлении. Дальнейший прогресс означал бы *скачок*, переход количества в качество, который бы открыл возможность существенно новой человеческой действительности - а именно жизни в свободное время на основе удовлетворения первостепенных потребностей, В таких условиях научный проект сам стал бы свободным для внеутилитарных целей и для "искусства жизни" по ту сторону необходимости и роскоши господства. Иными словами, завершение технологической действительности было бы не только предпосылкой, но также рациональным основанием ее *трансцендирования*.

Это означало бы переворот в традиционных отношениях между наукой и метафизикой». [67, с. 490 – 491].

Таким образом, точно так же, как революционное упразднение труда дало бы рождение принципиально новой человеческой деятельности, оно лишило бы предметы их идеальной товарной формы, возвращая людям их вещи. Именно в этом контексте стоит воспринимать знаменитую идею Маркузе о «Великом отказе» – не столько как подхваченный анархо-примитивистами призыв в духе Руссо вернуться к природе (хотя и имеющий безусловное право на существование в качестве одной из интерпретаций), но именно как социально-философски осмысленную революционную практику.

§2. Практическое воплощение неомарксистского понимания революционной практики в геваризме

Второй этап развития неомарксистской теории и практики приходится на 1960-е годы, на ту эпоху, когда большевистско-советский опыт революционной практики перестал быть чем-то уникальным. Победа коммунистов в гражданской войне в Китае, Кубинская революция, Индокитайские войны как пример успешного сопротивления западному империализму, антиколониальные движения и национальные версии социализма в странах Африки и Латинской Америки. Весь этот опыт мог послужить эмпирической основой для новой революционной теории, отличной от ленинской, и позиция которой, в отличие от всей предшествующей левой критики советского марксизма, впервые со времен Розы Люксембург не «была бы беспомощной, абстрактной и аполитичной». Следствием такого рода ожиданий в среде европейских интеллектуалов стал повышенный интерес к событиям в КНР (в особенности после её разрыва с СССР) и революционным процессам в странах Третьего мира, в идейном выражении приведших к возникновению и развитию в 1960 – 70-х годах таких парадоксальных, на первый взгляд, явлений, как европейский маоизм и несколько западных концепций городской герильи. С философской точки зрения, как осмысление новых форм организаций революционной практики, эти явления также могут быть объединены в понятии неомарксизм, который можно именовать «вторым неомарксизмом», чтобы его можно было просто и доступно отличить от «первого», или классического неомарксизма Лукача – Корша – Грамши.

Как и во времена революционного подъема 1917 – 1923 годов, новая революционная волна поставила на повестку дня вопрос о гносеологическом статусе революционной практики, её познавательном значении для марксистской социальной теории. Так, Эрнесто «Че» Гевара, осмысливая свой революционный опыт, характеризовал Кубинскую революцию следующим образом:

«Это — необычная революция, и некоторые считают, что она не соответствует одной из наиболее ортодоксальных предпосылок революционного движения, сформулированной Лениным: “Без революционной теории нет революционного

движения”». Договоримся, что революционная теория как выражение социальной истины выше какого бы то ни было её изложения. Другими словами, революция может осуществиться, если верно толкуется историческая реальность и если правильно используются участвующие в ней силы — даже если те не знакомы с теорией» [97, с. 134].

По сути, в этих словах команданте заключена та же мысль, что некогда была сформулирована Грамши: марксисты-революционеры не живут «Капиталом», «они живут идеей Маркса – той идеей, которая вечна», и которая по определению не может быть сведена ни к одной, пусть даже самой диалектической теории; опыт приобщения к этой «социальной истине» может быть приобретен лишь вместе с революционной практикой. Таким образом, второй раз в истории марксистской традиции успешный революционный опыт был противопоставлен некогда революционной теории, на сей раз – советскому марксизму. В политическом плане геваристский проект метатеории марксизма может считаться своеобразной попыткой теоретического преодоления раскола международного коммунистического движения между СССР и Китаем, который крайне больно переживался на Кубе [99, с. 517] – интеллектуальным призывом передать лидерство в социалистическом лагере молодым революциям или, по крайней мере, установить равноправные отношения между социалистическими странами.

На этом новации, которые пытался внести Гевара в марксистскую теорию, не ограничиваются. В частности, Че принадлежит переоценка значимости ленинской концепции революционной ситуации, а вместе с тем – и ленинского принципа партийности, и всей советской теории познания в целом, формально воздвигнутой на ленинизме. Так, во многом вопреки Ленину, утверждавшему, что без трех классических признаков объективной революционной ситуации «независимых от воли не только отдельных групп и партий, но и отдельных классов, революция – по общему правилу – невозможна» [39, с. 218 – 219], Гевара полагает, что «не всегда нужно ждать, пока созреют все условия для революции: повстанческий центр может сам их создать» [98, с. 331]. Данное разногласие относительно условий возможности успешной революционной практики с точки зрения

ленинизма имеет вполне определенный гносеологический аспект. Как известно, ленинский принцип партийности, уходящий своими корнями, с одной стороны, в партийное отношение к истине по Гегелю (вероятно, опосредованное Плехановым), а с другой, – в понимание социальной ангажированности по Н.Г. Чернышевскому [100, с. с. 147 – 148], предполагает ангажированность условием истинного материалистического мировоззрения:

«материалист констатирует с точностью данную общественно-экономическую формацию и порождаемые ею антагонистические отношения. <...> материалист вскрывает классовые противоречия и тем самым определяет свою точку зрения. <...> материализм включает в себя, так сказать, партийность, обязывая при всякой оценке события прямо и открыто становиться на точку зрения определенной общественной группы» [43, с. 418 – 419].

Здесь важно понимать, что Ленин понимает под «точкой зрения определенной общественной группы», когда речь идет о рабочем классе. Это не точка зрения рабочих «как таковых»: «История всех стран свидетельствует, что исключительно своими собственными силами рабочий класс в состоянии выработать лишь сознание тред-юнионистское, т. е. убеждение в необходимости объединяться в союзы, вести борьбу с хозяевами, добиваться от правительства издания тех или иных необходимых для рабочих законов и т. п.» [42, с. 30]. Иначе говоря, с позиции Ленина, рабочие, якобы говорящие от своего имени и проводящие якобы свою политику, на деле являются носителями и коллективным рупором буржуазной идеологии, способствующим укреплению власти капитала. Чтобы этого не происходило, необходима деятельность организации профессиональных революционеров, партии.

В чем разница между партией профессиональных революционеров по Ленину и повстанческим центром по Че Геваре? Первое и самое заметное отличие между двумя проектами революционной организации состоит в предполагаемой местности действия организации: ленинская партия – это по преимуществу городская организация, ориентирующая на концентрирующиеся в промышленных центрах рабочие массы; в свою очередь геваристский повстанческий центр ведет

вооруженную борьбу и агитационную работу прежде всего в сельской местности [98, с. 331], а потому ориентируется главным образом на крестьянство. Подобная разница в подходах не могла не найти отражения в организационном устройстве. Ленинская партия – это организация, во главе которой стоят прежде всего представители интеллигенции, в силу своего общественного положения имеющие доступ к знанию об обществе, необходимого для революционной деятельности. Так, Ленин саркастически обличал интеллигентов за недостаточную организационную расторопность:

«Такой рабочий скажет: <...> нужно, чтобы интеллигенты поменьше твердили то, что мы и сами знаем, а побольше дали нам того, чего мы еще не знаем, чего мы сами из своего фабричного и “экономического” опыта и узнать никогда не можем, именно: политического знания. Это знание можете приобрести себе вы, интеллигенты, и вы *обязаны* доставлять нам его во сто и в тысячу раз больше, чем вы это делали до сих пор» [42, с. 73 – 74].

Разумеется, было бы некорректно утверждать, что Ленин призывал к партийному господству интеллигентов над рабочими; речь идет, скорее, о варианте использования революционерами в их борьбе тех социальных благ, которыми может поделиться буржуазное общество¹. Таким образом, ленинский принцип партийности, тесно связывающий способность выносить истинные суждения об обществе с точкой зрения революционного класса, которую, в свою очередь, в класс вносит партия благодаря самоотверженной работе интеллигенции, фактически превращает партийную идеологию – «изложение социальной истины» словами Гевары – в необходимое гносеологическое основание революционной практики.

Говоря об организации партизанского «очага» в соответствии с теорией Гевары, необходимо отметить, что команданте не предполагал, что его видение революционной организации означает категорическое отрицание видения

¹ В этом плане ленинская концепция авангарда оказывается крайне созвучной концепции «органических интеллектуалов» Грамши, который также стремился использовать «органические», структурные преимущества части интеллектуалов для достижения гегемонии.

революционной партии по Ленину; в конечном счете, у Че речь идет о развитии понятия «авангардной партии» [98, с. 334], о неизбежном при этом усложнении структуры революционного субъекта, выразившемся в появлении такого, пользуясь терминологией Делеза, концептуального персонажа, как революционер-партизан.

Рассуждая о соотношении ролей интеллигента и партизана, городской партийной организации и сельского партизанского «очага», Гевара рассматривает несколько вариантов их возможного взаимодействия. Один из них можно назвать ленинским, когда действующая в сельской местности «повстанческая армия должна была <...> выполнить функцию катализатора или, может быть, «раздражающей занозы» для высвобождения мощи движения» [97, с. 139], тогда как основной удар должен наноситься в городе силами рабочих организаций. Такое понимание ролей вполне традиционно для большевизма; так, можно вспомнить слова Ленина о студентах как о самой отзывчивой части интеллигенции, которая побуждает рабочий класс к действию. Между тем, команданте не разделяет подобного видения революционной тактики, полагая, что она стала причиной первых поражений кубинских революционеров. По словам Гевары, в момент поражения городского восстания «произошло одно из самых важных качественных изменений в развитии военных действий. Пришла уверенность в том, что победа будет достигнута только путём постепенного роста партизанских сил, вплоть до полного разгрома армии противника в ходе фронтальных сражений» [97, с. 140].

Столь радикальное переосмысление тактики движения не могло не сказаться на соотношении революционных ролей. Отныне городской «интеллектуал любого типа» не мог претендовать на руководство движением, довольствуясь тем, что он «вложил свою песчинку, начав эскиз теории» [98, с. 143]; лишь «песчинку», тогда как «крестьянин дал ей [повстанческой армии] крепость своих мышц, способность переносить лишения, знание природы, любовь к земле, жажду аграрной реформы», а «рабочий привнес своё чувство организации, врождённую склонность к коллективизму, к объединению» [там же]. Но что самое главное,

«над всеми этими “вкладами” витал пример повстанцев, которые доказали уже, что означают нечто намного большее, чем “раздражающая заноза” и чей пример будил и поднимал массы, терявшие в конечном счёте страх перед палачами» [там же]. Таким образом, можно сказать, что Че Гевара, переформулировав, по большому счету, довольно волюнтаристский тезис молодого Грамши о преобладании революционной практики над теорией, сделал его частью своей революционной тактики, тем самым явив на свет новую версию революционного марксизма.

Подобно тому, как социально-философское осмысление большевистского опыта революционной практики в 1910 – 1920-х годах привело к возникновению первого неомарксизма, геваризм в 1960-х годах привлек к себе внимание нового поколения европейских интеллектуалов. Так, французский социальный мыслитель Р. Дебре в свое время специально отправился на Кубу, чтобы ознакомиться с опытом партизанской революционной войны и даже сопровождал Гевару в его последнем, боливийском походе. Magnum opus этого периода в интеллектуальной биографии Дебре стала работа «Революция в революции?», в которой он предпринимает попытку систематизировать вклад кубинских революционеров в развитие марксистской теории. Одной из ключевых тем, которая красной нитью проходит через книгу Дебре, является всё та же проблема соотношения партизанского очага и партийной ячейки. Дебре всячески пытается сгладить противоречие между двумя формами организации движения, выдвигая осторожный тезис:

«При определенных обстоятельствах, [сферы] политического и военного не разделены, но формируют одно органическое целое народной армии, ядро которой составляет партизанская армия. Партия-авангард может существовать в форме самого партизанского очага. Партизанские силы и есть эмбрион партии» [108, с. 106].

Иначе говоря, Дебре, вслед за Че, не считает партию, которая стояла бы над повстанцами и руководила бы ими, необходимым условием революции. В конечном счете Дебре и вовсе приходит к мысли, что партийная организация

несвоевременна для революционного движения Латинской Америки, тогда как «повстанческая деятельность на сегодняшний день является первой политической деятельностью» [108, с. 116]. Данное утверждение, принятое многими европейскими левыми как руководство к действию, стало теоретической основой для волны левого терроризма 1970-х годов, начавшейся параллельно со спадом массовых движений предыдущего десятилетия.

§3. Мишель Фуко и конец новой марксистской философии

Поиск марксистских содержаний в работах Фуко является одной из традиционных форм изучения интеллектуального наследия французского мыслителя. Статьи, книги, коллоквиумы и открытые семинары с заголовками типа «Маркс и/или/с Фуко» давно стали заурядным явлением в западной Европе [107]. Почему так вышло? На поверхности лежит историческое объяснение: такова специфика того интеллектуального ландшафта, на фоне которого происходило становление Фуко в качестве публичного интеллектуала. «Нужно было быть накоротке с Марксом» [90, с. 5]. Между тем, интеллектуальная биография Фуко могла бы стать и своеобразной символической эпитафией для второго неомарксизма 1960 – 1970-х годов. Рассмотренная с точки зрения общих вопросов методологии и философии истории – областей знания, в которых разрыв между Фуко и современными ему марксистами проследить легче всего (главным образом, по их сохранившимся в большом количестве нелестным отзывам друг о друге) – проблема каких-либо взаимоотношений Фуко и (нео)марксистов может показаться несколько надуманной. Однако картина предстает более сложной, если исходной точкой для анализа и в качестве критерия для последующей демаркации позиций выбрать революционную практику как особую форму опыта.

Наверное, Фуко не был чужд интерес к тем политическим процессам, что проходили на его глазах в мире. Правда, по большей части, это был интерес очевидца, не желавшего становится участником. Так, говоря об одном из исключений, которым стали студенческие выступления в Тунисе, заставшие работавшего там в 1968 году философа врасплох, Фуко признался, что в этом случае он «вынужден был вступить в политические дебаты» [86, с. 262]. *Post factum* среди возможных обоснований подобной аполитичности можно найти как те, что базируются на соответствующем жизненном опыте мыслителя – к примеру, на том «умозрительном скептицизме» [там же], что заработал Фуко во время своего пребывания во французской компартии в начале 1950-х – так и те, что носят принципиальный теоретический характер; речь идет об известной

фукольдистской критике традиционного образа политически ангажированного интеллектуала, входивший в который Фуко не имел ни желания, ни возможности.

Характеризуя в одном из интервью данный образ, Фуко не скрывал, что он имеет в виду прежде всего марксизм, правда, замечая при этом, «причем марксизм вульгарный» [88, с. 201]. То, что это оговорка – не просто дань вежливости перед знакомыми марксистами, но нечто иное, становится понятным, когда Фуко говорит о разнице между интеллектуалом-универсалом – «по преимуществу писателем: всеобщей совестью, свободным субъектом», который «противопоставлял себя всего лишь специалистам на службе государства или капитала, то есть инженерам, должностным лицам, преподавателям» [88, с. 202] – и интеллектуалами-специалистами, работающими «в определенных отраслях, в конкретных точках, где сосредоточены условия их профессиональных занятий либо условия их жизни» [88, с. 201]. Здесь Фуко, по сути, воспроизводит заданное в свое время Грамши различие между «традиционными» и «органическими» интеллектуалами; в какой-то момент Фуко даже проговаривает [88, с. 207] последний термин. При этом Фуко в целях критики отождествляет и объединяет в понятие интеллектуалов-универсалов, с одной стороны, традиционных интеллектуалов по Грамши, которые «чувствуют свою непрерывную историческую преемственность и свои «особые качества», <...> и считают себя самостоятельными и не зависимыми от господствующей социальной группы» [19, с. 329] и, с другой стороны, тех, «кто использует своё знание, свою специализацию, свою связь с истиной ради политической борьбы» [88, с. 204]. В последней цитате с легкостью угадывается описание уже рассмотренного выше одного из ключевых концептуальных персонажей отечественной марксистской традиции – *революционного интеллигента*.

Таким образом, оставляя в стороне вопрос, насколько в принципе оправдано «систематическое» отождествление интеллектуалов и интеллигентов на основании концепции Грамши (см. [26]), стоит отметить, что в итоге «вульгарным», по Фуко, предстает ленинизм. Вся критика интеллектуала-универсала оказывается в этом свете попыткой Фуко приобщиться к тому общему

стремлению в среде западных левых интеллигентов по поиску альтернатив ленинизму, идейно преобладавшим в международном коммунистическом движении вплоть до 1960-х годов, и с различными формами которой Фуко имел все возможности ознакомиться: посредством чтения того же Грамши, во время своего пребывания в партии, с подсказки Альтюссера или любого другого знакомого марксиста – вариантов много, и все они не являются взаимоисключающими¹. Действительно, как было уже показано, фигура революционного интеллигента имеет крайне важное значение для оценки как того вклада, который внесли в революционную теорию Ленин и большевики в целом, так и тех перемен, что происходили в 1960-е годы с революционной практикой, революционной теорией и интеллектуалами, этой теорией так или иначе аффилированных – включая Фуко.

Концепция особой роли интеллигенции стала результатом, по сути, своеобразного согласия Ленина с одним из тезисов современной ему реформистской критики, согласно которому рабочий класс не является революционным сам по себе, по некой своей «природе». Как известно, Ленин признает этот тезис – и обращает его против «хвостистов», требуя от интеллигентов активного участия в формировании классового сознания пролетариата – в противном случае, по Ленину, рабочие окажутся в плену якобы своих собственных, а на деле – буржуазных предрассудков. Много позже Ленина, Дебор, отталкиваясь от ленинского понимания идеологии, – правда, как и в случае Фуко, опосредованного – будет говорить уже о современном ему обществе: «Спектакль – это непрерывная речь, которую современный строй ведет о самом себе, его хвалебный монолог. Это автопортрет власти в эпоху ее тоталитарного управления условиями существования» [20, с. 28]. А еще два года спустя Фуко, в знаменитой инаугурационной лекции в Коллеж де Франс, будет говорить о своем

¹ Среди прочих не невозможен и следующий вариант: Фуко в своей интеллектуальной биографии так и не добрался до чтения Ленина, довольствуясь пересказами и изложениями из третьих и четвертых уст – что, в конечном счете, и могло привести к ситуации данного интервью, в которой Фуко предпочитает говорить о некой анонимной марксистской вульгарности, не называя лишних имен.

желании обнаружить за своей спиной «некий голос без имени <...> давно уже взявший слово, заранее дублирующий все, что я собираюсь сказать» [89, с. 49]. Чтобы получить возможность услышать этот голос, Фуко критиковал левых интеллектуалов за излишнюю говорливость и готовность говорить от имени масс, которые «сами прекрасно и отчетливо всё знают, знают даже намного лучше, чем интеллектуалы, и гораздо лучше могут это выразить» [87, с. 68]. Ленин только посмеялся бы над подобным преклонением перед толпой; он бы парировал: «Раз о самостоятельной, самими рабочими массами в самом ходе их движения вырабатываемой идеологии не может быть и речи, то вопрос стоит *только так*: буржуазная или социалистическая идеология. <...> Поэтому *всякое* умаление социалистической идеологии, *всякое отстранение* от нее означает тем самым усиление идеологии буржуазной» [42, с. 30].

Разумеется, Фуко и в этом изложении остается оппонентом Ленина, противником большевизма – но это явно не тот антимарксизм презрительного замалчивания, образ которого может возникнуть после прочтения «Слов и вещей» или «Археологии знания», но попытка имманентной критики революционного марксизма с неомарксистских позиций.

Заключение

Начиная с 1970-х годов в мире начался спад массовых революционных настроений; это был период постепенной стабилизации капитализма, и хотя отдельные национальные революционные движения продолжали свою борьбу и даже продолжали приходить к власти (например, сандинисты в Никарагуа, «Революция гвоздик» в Португалии, МПЛА в Анголе и другие), в целом можно было констатировать, что тот глобальный революционный кризис, пик которого пришелся на 1968 год, миновал. В этом отношении переломным и таким же символическим, как 1968, стал год 1973 – год военного переворота в Чили и установления диктатуры Пиночета, чьи неолиберальные экономические реформы открыли новую эпоху в развитии капитализма – эпоху, с известным скрежетом, но продолжающуюся до сих пор.

Перефразируя известный прогноз Маркса, можно сказать, что Европа не поднялась, а старый крот истории вновь ушел под землю. Для европейских левых интеллектуалов 1970-е годы были периодом нарастающего отчаяния, что, в частности, выразилось в последовавшем за революционным спадом периоде расцвета левого терроризма (и бывшим, помимо прочего, еще одним симптомом кризиса массовых движений). В свою очередь среди тех интеллектуалов, кто осудил обращение к индивидуальному терроризму в качестве политического инструмента или кто, осуждая подобные методы, относился к самим сторонникам террора со смешанными чувствами, царила апатия, которая по своему характеру была намного глубже даже той, в которой пребывали многие левые интеллектуалы во время сталинистского триумфа и разгрома Коминтерна в 1930-х. Фуко – мыслитель, которого хотя и сложно назвать марксистом, как человек, живший во многом теми же настроениями, что и прочие левые интеллектуалы стран «первого мира», – ярко описал это ощущение:

«Сегодня <...> можно сказать, что, может быть, впервые после русской октябрьской революции 1917 года <...> на земле нет ни единой точки, откуда мог бы забрезжить луч какой-то надежды. Ориентиры, направления пути перестали существовать. Их нет, конечно, и в Советском Союзе. То же можно сказать и о его сателлитах. Это ведь тоже ясно. И на Кубе надежды нет. И в палестинской революции, и, конечно же, в Китае. И во Вьетнаме и Камбодже. Впервые левое движение, <...> вся левая европейская мысль, европейская революционная мысль <...> утратила исторические ориентиры, каковые она прежде находила в других частях земного шара. Она утратила конкретные точки опоры. Больше не существует ни единого революционного движения, и тем более не существует ни единой социалистической страны без кавычек, страны, на которую мы могли бы сослаться, чтобы сказать: вот как надо поступать! Вот образец!» [91, с. 77 – 78].

Этой пессимистической констатацией Фуко подвёл символическую черту под всей историей неомарксизма как сонма интеллектуальных проектов, чьи создатели – в своей поддержке и критике, в своих ожиданиях и опасениях – жили

чужим и зачастую чуждым для них революционным опытом (см. подробнее об этом, например, у В. А Подороги [76, с. 267 – 287]). Пройдет всего 15 лет – и само разделение марксизма на «новый» и «старый», «западный» и «советский» надолго потеряет какой-либо актуальный смысл.

Заключение

У подавляющего большинства философских проектов, имеющих политическую подноготную, довольно незавидная судьба: если даже они были достаточно выдающимися для того, чтобы о них помнили потомки или, по крайней мере, исследователи, зачастую это совсем не то наследие, которое хотели оставить для истории создатели данных проектов. Неомарксистское понимание революционной практики, рассмотренное в качестве стержня, вокруг которого на страницах данного исследования шла реконструкция здания всей философии неомарксизма, можно уверенно отнести к числу подобных проектов. Имплицитно возникшее в работах Маркса и Энгельса 1840-х годов, после поражения «Весны народов» понимание революционной практики как философского инструмента было фактически оставлено самими классиками. Затем оно и вовсе забыто, когда на смену классикам пришли их ученики, чье интеллектуальное становление в рамках марксистской традиции основывалось на поздних работах Энгельса, в которых революционная практика представлялась явлением политическим, историческим, но никак не философским. Так, например, преодоление метафизики обыденного мышления с подобных позиций в принципе не могло рассматриваться как нечто возможное; в лучшем случае «наивный» метафизический взгляд должен быть дополнен диалектическим видением мира там, где обыденное мышление уже не справляется.

По-видимому, необходима была новая революционная волна, чтобы освежить в памяти марксистской традиции философские содержания марксистского понимания революционной практики. И эта волна пришла – в 1917 году. Большевики во главе с Лениным в своей борьбе против теоретиков II Интернационала активно апеллировали к революционному опыту в качестве, по сути, ключевого основания правоты их взглядов, основания марксистской теории, связь с которым совершенно потеряли «эпигоны» (Каутский, Плеханов и другие); тем самым, большевики, вероятно во многом независимо от своей воли, вновь актуализировали тот пласт марксистской теории, в котором содержались концептуальные ресурсы традиции для осмысления теоретического статуса

революционной практики. Этим осмыслением занялось новое поколение мыслителей на основании того революционного опыта, который сделал данные содержания доступными, поскольку в практическом плане первое поколение новых марксистов было, как и большевики, профессиональными революционерами: Лукач, Грамши, Корш. В работах этих авторов такие научно-философские задачи как преодоление метафизики и создание теории общества вновь начала пониматься практически – как революционная борьба против опор капиталистического миропорядка.

Но, как и в конце 1840-х годов, европейская революция 1917 – 1923 годов повсеместно обернулась поражением. В свою очередь оставшиеся в изоляции большевистские теоретики вместо того, чтобы воспользоваться вновь открытыми содержаниями марксистской теории, пошли по проторенной дороге поисков оснований деятельности партии вне революционного опыта, которые в каком-то смысле закономерно завершились моральной реставрацией теоретиков марксизма II Интернационала (по крайней мере, в их интеллектуальной биографии до 1914 года), в теоретическом – превращением советского марксизма-ленинизма в догму, в практическом – победой установки на «социализм в одной стране» и роспуском Коминтерна. Казалось бы, на этом история «короткого XX века» должна была завершиться.

Революционные 1950 – 70-е дали марксизму шанс на обновление. В своих работах соответствующего периода Г. Маркузе фактически приходит к оригинальной версии революционной антиметафизики, сформулированной под влиянием М. Хайдеггера и его учения о технике, в ряде положений оказавшемся на удивление созвучным пониманию отчуждения у молодого Маркса. В практическом плане марксистское понимание революционной практики нашло свое развитие в концепции партизанской герильи Э. «Че» Гевары; фактически в тех же оборотах, что и Грамши примерно за полвека до этого, команданте приходит к выводу об особом гносеологическом статусе революционного опыта, превалирующим над любым изложением данного опыта в форме теории. Данное понимание находит свое непосредственное выражение в геваристской

организации революционного «очага», в котором на смену городским подпольщикам во главе с теоретиками приходят партизаны сельской местности; эмпирики, для которых опыт теории вторичен перед опытом революционной практики.

Поражение социализма в СССР и распад социалистического лагеря отразился на революционном марксизме во всем мире. Неомарксизм, если под неомарксизмом понимать прежде всего философов «первого мира», так и вовсе не пережил краха «реального социализма»: всегда опиравшиеся на внешний революционный опыт (большевиков, маоистов, кубинцев и т.д.) и с позиции осмысления данного опыта критиковавшие окружающую действительность западные марксисты оказались неспособными выработать собственную революционную стратегию в тех новых исторических условиях, когда прежний опыт переставал быть релевантным и нуждался в обновлении. Вот почему, говоря о развитии философской мысли, так или иначе имеющей дело с марксистскими теоретическими содержаниями после 1980 – 90-х годов, имеет смысл говорить о ней как о постмарксизме, имеющем к марксизму, к неомарксизму и соответствующим пониманиям революционной практики довольно далекое отношение. По этой же причине представители постмарксизма не рассматриваются в данном исследовании отдельно, хотя периодически могут привлекаться в качестве исследователей или комментаторов.

Между тем, место для надежды есть всегда. Последний мировой экономический кризис, начавшийся в 2008 году, и последовавшая за ним волна революций и протестных выступлений, довольно отчетливо показали, что, говоря ленинскими словами, проблема сегодняшнего дня состоит не в отсутствии революционной ситуации, а в субъективном факторе, превращающем ситуацию в нечто большее. Впрочем, и сегодня находятся локальные революционные (или, по крайней мере, «просто» прогрессивные) проекты, находящие свой теоретический отклик среди близких к марксизму мыслителей; таковым, к примеру, предстает опыт сирийских курдов [28]. А потому, как знать, не появятся ли вскоре

очередное, уже третье поколение новых марксистов, которое попытается вновь, уже в XXI веке, философски осмыслить революцию и участие в ней.

Список литературы

1. Альтюссер Л. За Маркса. М.: Праксис, 2006. – 391 с.
2. Андерсон П. Размышления о западном марксизме; На путях исторического материализма. М.: Интер-Версо, 1991.– 272 с.
3. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.. В 4 т. (Серия «Философское наследие»), т.1. М.: Мысль, 1976. С. 64 – 370.
4. Баталов Э., Никитич Л., Фогелер Я. Поход Маркузе против марксизма. М.: «Мысль», 1970. – 143 с.
5. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. – 224 с.
6. Беседы на Лубянке: Следственное дело Дьёрдя Лукача: Материалы к биографии / ред.-сост. В. Середа, А. Стыкалин. 2-ое испр. и доп. изд. М. Институт славяноведения РАН, 2001. – 243 с.
7. Бухарин Н. Ленин как марксист. Доклад на торжественном заседании коммунистической академии. URL: www.marxists.org/russkij/bukharin/lenin_marxist.htm
8. Бухарин Н. Теория исторического материализма: Популярный учебник марксистской социологии. Изд. 5-ое. М.-Л.: ГосИздат, 1928. – 390 с.
9. Ватлин А. Коминтерн: Идеи, решения, судьбы. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССНЭН), 2009. – 374 с.
10. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Пер. Г. Г. Шпета, отв. ред. М. Ф. Быкова. М.: Наука, 2000. – 495 с.
11. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. – 452 с.
12. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М.: Мысль, 1975. – 495 с.
13. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. – 452 с.
14. Гераклит Эфесский: все наследие: на языках оригинала и в рус. пер.: крат. изд. / подгот. С.Н. Муравьев. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. – 416 с.

15. Гераклит // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А.В.Лебедев. М.: Наука. 1989. С. 176 – 256.
16. Гольдман Л. Лукач и Хайдеггер / Пер. с фр. В. Ю. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2009. – 292 с.
17. Грамши А. Критические заметки о попытке создания «Популярного очерка по социологии» // Тюремные тетради. В 3 ч. Ч. 1. Пер. с ит. Г. П. Смирновой и др. М.: Политиздат, 1991. С. 149 – 201.
18. Грамши А. Революция против «Капитала» // Альтернативы. 1998. №3. URL: http://libelli.ru/magazine/98_3/index.htm
19. Грамши А. Формирование интеллигенции // Тюремные тетради. В 3 ч. Ч. 1. Пер. с ит. Г. П. Смирновой и др. М.: Политиздат, 1991. С. 327 – 345.
20. Дебор Г. Общество спектакля. М.: Логос. 2000. – 184 с.
21. Декарт Р. Первоначала философии // Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 11. С. 297 – 422.
22. Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Соч. в 2 тт. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 250 – 296.
23. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический Проект, 2009. – 261 с.
24. Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. М.: Logos-altera, изд. «Ессе homo», 2006. – 256 с.
25. Дмитриев А. Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа (1920 – 1930-е гг.). СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге; М.: Летний сад, 2004. – 528 с.
26. Дмитриева Н., Чичин Е. Интеллигенция или интеллектуалы? Систематическое значение понятия «Gli intellettuali» в философии Антонио Грамши // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2013. №2. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/intelligentsiya-ili-intellektualy-sistematicheskoe-znachenie-ponyatiya-gli-intellettuali-v-filosofii-antonio-gramshi> (дата обращения: 01.10.18).

27. Дове Ж. «Ренегат Каутский» и ученик его Ленин. URL: ru.theanarchistlibrary.org/library/jan-barro-renegat-kautskij-i-ego-uchenik-lenin (дата обращения: 01.10.18).
28. Жизнь без государства: революция в Курдистане. / Сост. Д. Окрест, Д. Петров, М. Лебский. М.: Common place; Nevale, 2017 – 366 с.
29. Замошкин Ю., Мотрошилова Н. Критична ли «критическая теория общества» Герберта Маркузе? // Вопросы философии. 1968. № 10. С. 66 – 77.
30. Земляной С. История, сознание, диалектика. Философско-политическая мысль молодого Лукача в контекстах XXI века // Лукач Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. М: «Логос-Альтера», 2003. С. 7 – 69.
31. Земляной С. Неомарксизм // Новая Философская Энциклопедия в 4-х тт., 2-е изд., испр. и допол. М.: Мысль, 2010. ТТ. 3. С. 60 – 64.
32. Ильенков Э. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма (Размышления над книгой В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»). М.: Политиздат, 1980. – 175 с.
33. Ильенков Э., Коровиков В. Страсти по тезисам о предмете философии (1954-1955). М.: Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2016. – 272 с.
34. Кагарлицкий Б. Марксизм: Введение в социальную и политическую теорию. Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 320 с.
35. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. В 8-ми тт. М.: Чоро, 1994. ТТ. 3. – 741 с.
36. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. М.: Чоро, 1994. Т. 3. С. 5 – 153.
37. Ковалев А. «Неомарксизм» // Философский Энциклопедический Словарь. Под ред. Л. Ф. Ильичёва, П. Н. Федосеева и др. – М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 426.

38. Корш К. Марксизм и философия. М.: Октябрь мысли, 1924. – 91 с.
39. Ленин В. Крах II Интернационала // Ленин В. И. Полн. собр. соч.: в 55-ти томах, М.: Издательство политической литературы, 1969. Т. 26. С. 209 – 265.
40. Ленин В. Пролетарская революция и ренегат Каутский // Ленин В. И. Полн. собр. соч.: в 55-ти томах, М.: Издательство политической литературы, 1969. Т.37. С. 235 – 338.
41. Ленин В. Философские тетради // Ленин В. И. Полн. собр. соч.: в 55-ти томах, М.: Издательство политической литературы, 1969. Т. 29 – 783 с.
42. Ленин В. Что делать? // Ленин В. И. Полн. собр. соч.: в 55-ти томах, М.: Издательство политической литературы, 1969. Т. 6. С. 1 – 192.
43. Ленин В. Экономическое содержание народничества и критика его в книге Г. Струве // Ленин В. И. Полн. собр. соч.: в 55-ти томах, М.: Издательство политической литературы, 1969. Т. 1. С. 347 – 534.
44. Лифшиц М. Бытие и сознание (архивная заметка). URL: <http://www.mesotes.ru/lifshiz/bitieisoznanie.htm> (дата обращения: 01.10.18).
45. Лукач Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. М: «Логос-Альтера», 2003. – 416 с.
46. Лукач Г. Кризис буржуазной философии. URL: <http://mesotes.narod.ru/lukacs/krizisbf.htm> (дата обращения: 01.10.18).
47. Лукач Д. Рецензия на книгу Н. Бухарина «Теория исторического материализма» // Лукач Д. Политические тексты. М.: Три квадрата. 2006. С. 197 – 212.
48. Лукач Д. Хвостизм и диалектика// Проблемы политической философии: переводы, комментарии, полемика. Ростов-на-Дону: Ростиздат, 2012. С. 305 – 385.
49. Мамардашвили М., Соловьев Э., Швырев В. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. Критические очерки буржуазной философии /

- под ред. Л. Н. Митрохина, Э. Г. Юдина, Н. С. Юлиной. М.: Наука, 1972. С. 28 – 94.
50. Маркс К. Будущие результаты британского владычества в Индии // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч.: В 50-ти тт. М.: Государственное Издательство Политической Литературы, 1957. Т. 9. С. 224 – 230.
51. Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч.: в 50-ти тт. М.: Государственное Издательство Политической Литературы, 1961. Т. 23. – 908 с.
52. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч.: в 50-ти тт. М.: Политиздат, 1955. Т. 1. С. 414 – 429.
53. Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч.: в 50-ти тт. М.: Государственное Издательство Политической Литературы, 1961. Т. 13. С. 1 – 167.
54. Маркс К. Нищета философии // Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч.: в 50-ти тт. М.: Политиздат, 1955. Т. 4. С. 65 – 185.
55. Маркс К. О книге Ф. Листа «Национальная система политической экономии» // Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч.: в 50-ти тт. М.: Государственное Издательство Политической Литературы, 1961. Т. 42. С. 228 – 258.
56. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч.: в 50-ти тт. М.: Политиздат, 1955. Т. 3. С. 1 – 4.
57. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч.: в 50-ти тт. М.: Государственное Издательство Политической Литературы, 1961. Т. 42. С. 41 – 174.
58. Маркс К. – Вейдемейру И., 5 марта 1852 года // Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч.: в 50-ти тт. М.: Политиздат, 1962. Т. 28. С. 422 – 428.
59. Маркс К. – Лассалю Ф., 31 мая 1858 года // Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч.: в 50-ти тт. М.: Политиздат, 1962. Т. 29. С. 456 – 458.

60. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч.: в 50-ти тт. М.: Государственное Издательство Политической Литературы, 1955. Т. 4. С. 419 – 459.
61. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч.: в 50-ти тт. М.: Политиздат, 1955. Т. 3. С. 7 – 554.
62. Маркузе Г. 33 тезиса // Альтернативы. 2007. №2. URL: http://www.alternativy.ru/ru/webfm_send/410 С. 71 – 87.
63. Маркузе Г. Конец утопии // Логос. 2004. № 6 (45). С.18 – 23.
64. Маркузе Г. Критическая теория общества: Избранные работы по философии и социальной критике. М.: АСТ: Астрель, 2011. – 383 с.
65. Маркузе Г. О понятии отрицания в диалектике. URL: <http://aitrus.info/node/1557> (дата обращения: 01.10.18).
66. Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории. СПб.: Владимир Даль, 2000. – 541 с.
67. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества. М.: «Издательство АСТ», 2003. – 526 с.
68. Мартов Ю. Мировой большевизм. Берлин: Искра, 1923. – 110 с.
69. Мотрошилова Н., Огурцов А. и др. Метафизика // Философская Энциклопедия. В 5-ти тт. Под ред. Ф. В. Константинова. М.: Советская энциклопедия, 1964. Т. 3. С. 402 – 408.
70. Муравьев Ю. Трансмарксизм: тезисы манифеста. URL: https://scepisis.net/library/id_417.html (дата обращения: 01.10.18).
71. Павлов А. Мечтают ли западные марксисты о революции сегодня? // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 466-478.
72. Платон. Пир // Платон. Соч. В 4-х тт. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007. Т. 2 С. 97 – 160.
73. Платон. Софист // Платон. Соч. В 4-х тт. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007. Т. 2. С. 329 – 412.

74. Платон. Федр // Платон. Соч. В 4-х тт. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007. Т. 2. С. 161 – 228.
75. Плеханов Г. В. Философская эволюция Маркса // Плеханов Г.В. Сочинения: В 24 тт. М.-Л.: Государственное издательство. 1922 – 1927. Т. 18. С. 323–334.
76. Подорога В. А. Апология политического М.: Изд. дом Гос. ун-та — Высшей школы экономики, 2010. – 288 с.
77. Сартр Ж. Проблемы метода. Статьи. М.: Академический Проект, 2008. – 222 с.
78. Соловьев В. Метафизика // Энциклопедический Словарь Брокгауза и Ефрона. СПб.: АО «Ф. А. Брокгауз — И. А. Ефрон», 1890–1907.Т. Т. 19. С. 164 – 166.
79. Соловьев В. Принцип (в метафизике) // Энциклопедический Словарь Брокгауза и Ефрона. СПб.: АО «Ф. А. Брокгауз — И. А. Ефрон», 1890–1907.Т. Т. 25. С. 238.
80. Тарасов А. Мать беспорядка. URL: https://sceptis.net/library/id_2715.html (дата обращения: 01.10.18).
81. Тарасов А. 1968 год в свете нашего опыта. URL: https://sceptis.net/library/id_2274.html (дата обращения: 01.10.18).
82. Тарасов А. In memoriam anno 1968. URL: https://sceptis.net/library/id_550.html (дата обращения: 01.10.18).
83. Троцкий Л. Терроризм и коммунизм. URL: www.marxists.org/russkij/trotsky/1920/terr.htm (дата обращения: 01.10.18).
84. Фихте И.Г. Первое введение в наукоучение // Фихте И.Г. Соч.В В 2-х тт.СПб.: Мифрил, 1993. Т. I. С. 444 – 476.
85. Фихте И.Г. Факты сознания // Фихте И.Г. Соч. В 2-х тт. СПб.: Мифрил, 1993. Т. II. С. 621 – 769.
86. Фуко М. Беседа с Мишелем Фуко (интервью) // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. В 3 ч. М.: Праксис, 2005. Ч. 2. С. 212 – 284.

87. Фуко М. Интеллектуалы и власть (интервью) // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. В 3 ч. М.: Праксис, 2005. Ч. 1. С.66 – 80.
88. Фуко М. Политическая функция интеллектуала (извлечение из беседы Мишеля Фуко с итальянскими журналистами) // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. В 3 ч. М.: Праксис, 2005. Ч 1. С. 201 – 209.
89. Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с фр. С. Табачниковой; Общ. ред. А. Пузырева. М.: Касталь, 1996. С. 47 – 97.
90. Фуко М. Предисловие к американскому изданию «Анти-Эдипа» // Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. / Пер. с фр., послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. Екатеринбург, У-Фактория, 2008. С. 5 – 10.
91. Фуко М. Пытка – это разум // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. В 3 ч. М.: Праксис, 2005. Ч 3. С. 67 – 78.
92. Хайдеггер М. Преодоление метафизики. URL: http://www.bibikhin.ru/preodolenie_metafiziki (дата обращения: 01.10.18).
93. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник. / Под ред. А. Л. Доброхотова. М.: Высш. Шк., 1991. – 192 с.
94. Хайдеггер М., Гегель и греки. URL: <http://www.philosophystorm.org/article/martin-khaidegger-gegel-i-grekci> (дата обращения: 01.10.18).
95. Хобсбаум Э. Эпоха крайностей: Короткий двадцатый век (1914 – 1991). / Пер. с англ. Е. Нарышкиной., А. Никольской; науч. ред. А. Захаров. М.: Независимая Газета, 2004. – 632 с.
96. Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2011. – 224 с.

97. Че Гевара Э. Заметки к изучению идеологии Кубинской Революции // Че Гевара Э. Статьи, выступления, письма. М.: Культурная Революция, 2006. С. 134 – 143.
98. Че Гевара Э. Партизанская война как метод // ???Че Гевара Э. Статьи, выступления, письма. М.: Культурная Революция, 2006. С. 330 – 348.
99. Че Гевара Э. Послание народам мира через Конференцию трех континентов // Че Гевара Э. Статьи, выступления, письма. М.: Культурная Революция, 2006. С. 514 – 530.
100. Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Соч. В 2-х тт. М.: Мысль, 1987. Т. 2. С. 146 – 229.
101. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч.: в 50-ти тт. М.: Государственное Издательство Политической Литературы, 1961. Т. 20. С. 1 – 338.
102. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч.: в 50-ти тт. М.: Государственное Издательство Политической Литературы, 1961. Т. 20. С. 339 – 628.
103. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии // Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч.: в 50-ти тт. М.: Государственное Издательство Политической Литературы, 1961. Т. 21. С. 269 – 317.
104. Энгельс Ф. Принципы коммунизма // Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч.: в 50-ти тт. М.: Государственное Издательство Политической Литературы, 1955. Т. 4. С. 322 – 339.
105. Яхот И. Подавление философии в СССР (20-е - 30-е годы). URL: https://scepis.net/library/id_172.html (дата обращения: 01.10.18).
106. Baumgarten A. *Metaphysics. A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes and Related Materials* / Ed. by Fugate C. D. and Hymers J. L.: Bloomsbury Academic, 2013. – 496 p.
107. Bidet J. *Foucault with Marx*. L.: Zed Books Ltd, 2016. – 272 p.

108. Debray R. Revolution in revolution? Armed Struggle and Political Struggle In Latin America. N.Y.: Grove Press, Inc., 1967. – 126 p.
109. Eagleton T. Ideology. An introduction. L.–N.Y., 1991. – 242 p.
110. Feenberg A. Heidegger and Marcuse: the catastrophe and redemption of history. N-Y.: Routledge, 2005. – 158 p.
111. Gouldner A. W. The Two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the Development of Theory. L.: Palgrave Macmillan, 1980. – 397 p.
112. Jacoby R. Dialectic of Defeat. Contours of Western Marxism. Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney: Cambridge University Press, 1981. – 202 p.
113. Jay M. Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas. Berceley, Los Angeles: University of California Press. – 576 p.
114. Kellner D. Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism. Berkey, L.A.: University of California Press, 1984. – 506 p.
115. Kellner D. Korsch's Revolutionary Marxism // Korsch K. Revolutionary Theory. Austin: University of Texas Press, 1977. Pp. 3 – 113.
116. Korsch K. Revolutionary Theory. Austin: University of Texas Press, 1977. – 299 p.
117. Löwy M. Liberation-Theology Marxism // Critical Companion to Contemporary Marxism. Ed. by J. Bidet and S. Kouvelakis. Leiden, Boston: Brill. 2008. Pp. 225 – 232.
118. Marcuse H. Hegel's Ontology and the Theory of Historicity. Massachusetts, L.: The MIT Press Cambridge, 1987. – 360 p.
119. Marcuse H. Heideggerian Marxism. Ed. by R. Wolin and J. Abromeit. Lincoln, L.: University of Nebraska Press, 2005. – 228 p.
120. Rees J. Engels' Marxism // International Socialism. Winter 1994. № 65. URL: <http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/isj65/rees.htm> (дата обращения: 01.10.18).
121. Ruda F., Hamza A. Introduction: The Bolshevik Revolution: One Hundred Years After // Crisis & Critique. 2017. Volume 4/Issue 2. Pp. 5 – 11.

122. van Inwagen P., Sullivan M. Metaphysics // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition.). Ed. by E. N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/metaphysics/> (дата обращения: 01.10.18).
123. Therborn G. From Marxist to Post-Marxism. L.-N.Y.: Verso, 2008. – 194 p.
124. Wolff J. Karl Marx, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition), Ed. By E. N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/marx/> (дата обращения: 01.10.18).