

ББК87.3 87.6

**Арон Реймон**

**Воображаемые марксизмы:** Пер. с фр. / Предисл. и примеч. И. А. Гобозова.  
Изд. 2-е. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. — 384 с.  
(Размышляя о марксизме.)

Вниманию читателей предлагается книга известного французского философа и социолога Реймона Арона (1905-1983), в которой он подвергает критическому анализу связанные с учением К. Маркса воззрения трех философов, сыгравших весьма заметную роль в истории мировой философской и социально-политической мысли, — М. Мерло-Понти, Ж. П. Сартра и Л. Альтюссера.

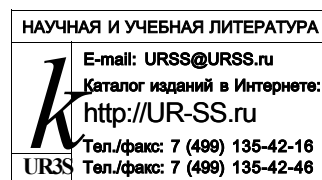
Автор книги — не только крупный мыслитель, но и талантливый публицист, способный придать изложению сложных философских вопросов простоту, живость, полемическую яркость и остроту. Поэтому книга будет интересна как философам, социологам и политологам, так и широкому кругу читателей.

*1-е издание вышло под заглавием «Мнимый марксизм»*

Издательство «Книжный дом "ЛИБРОКОМ"».  
117312, Москва, пр-т Шестидесятилетия Октября, 9.  
Формат 60x90/16. Печ. л. 24. Зак. № 3889.  
Отпечатано в ООО «ЛЕНАНД»,  
117312, Москва, пр-т Шестидесятилетия Октября, 11А, стр. 11.

ISBN 978-5-397-01494-6

© И. А. Гобозов, перевод  
на русский язык, предисловие  
и примечания, 1993, 2010  
© Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010



Все права защищены. Никакая часть настоящей книги не может быть воспроизведена или передана в какой бы то ни было форме и какими бы то ни было средствами, будь то электронные или механические, включая фотоконирование и запись на магнитный носитель, а также размещение в Интернете, если на то нет письменного разрешения владельцев.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Реймон Арон (1905—1983) получил образование в Ecole normale superieure (1924—1928). Вместе с ним учились звезды первой величины на небосводе духовной жизни Франции—Ж. П. Сартр, Ж. Кангийем, А. Койре.

В 1931 г. Арон отправился в Германию изучать немецкую философию. Особый интерес он проявлял к неокантианству, которое во Франции было мало известно, и к социологии Макса Вебера. По словам Арона, по возвращении из Германии (1933) он способствовал «германизации» французской социальной философии в духе неокантианства. В 1935 г. вышла его книга «La philosophic critique de l'histoire» («Критическая философия истории»), в которой анализируются взгляды Дильтея, Риккерта, Зиммеля и Вебера. В 1938 г. он опубликовал докторскую диссертацию «Introduction a la philosophie de l'histoire» («Введение в философию истории»). В этих двух работах Арон изложил основные положения своей философии истории.

В общей сложности Арон написал более шестидесяти крупных монографических исследований, посвященных различным проблемам философии, социологии, политики. Кроме того, его перу принадлежат тысячи научных и газетных статей.

Во время оккупации Франции Германией (1940—1944) Арон, будучи в эмиграции в Лондоне, редактировал ежемесячный журнал «France libre». После Освобождения сотрудничал в газетах «Combat» и «Figaro», в журнале «Express».

С 1955 по 1968 г. он заведовал кафедрой социологии в Сорбонне, а с 1970 г. и до конца своей жизни—кафедрой современной цивилизации в College de France. В 1963 г. был избран членом Французской академии моральных и политических наук. Был также почетным членом многих зарубежных академий, почетным доктором Гарвардского, Колумбийского, Брюссельского и многих других университетов.

Реймон Арон—крупнейший французский философ, социолог и политолог, внесший заметный вклад в западную социально-философскую и политическую мысль. Его имя стоит рядом с именами А. Тойнби, П. Сорокина и Р. Коллингвуда. Философские воззрения Арона, по его признанию, формировались под воздействием марксизма. Но увлечение марксизмом было недолгим, и Арон перешел на позиции неокантианства.

Созданную Ароном критическую философию истории стали широко пропагандировать Э. Дар-

дель, А. Марру, Г. Фессар, П. Вейн и многие другие. Особый отклик она вызвала у французских историков.

Немало работ Арон посвятил анализу современной эпохи. Ему принадлежит главная роль в разработке теории «единого индустриального общества». Еще в середине 50-х годов он пришел к выводу, что происходит «мондиализация», т. е. объединение индустриально развитых стран. По его утверждению, нельзя больше говорить о двух мирах, двух блоках, двух противоположных общественно-экономических системах: существует только один мир, который нужно исследовать. «Я не задаюсь вопросом,—пишет Арон,—есть ли противоречие между социализмом и капитализмом, я рассматриваю капитализм и социализм как две разновидности одного и того же индустриального общества»\*.

Арон никогда не был сторонником теории конвергенции, которая исходила из того, что в будущем социализм и капитализм в результате взаимных уступок сольются в единое общество. Он считал, что речь должна идти не о конвергенции, а о поглощении социализма капитализмом, так как западные страны обнаруживают большую эффективность экономики, чем восточные\*\*.

Французский ученый постоянно размышлял

\* Aron R. *Le developpement de la societe industrielle et la stratification sociale*. P., 1956, p. 25.

\*\* Aron R. *Trois essais sur l'age industriel*. P., 1966, p. 64.

над «вечными» философскими и историческими вопросами. Его волновали проблемы смысла исторического процесса. Арон одним из первых выдвинул тезис о том, что во второй половине XX в. все в социальном мире стало более взаимосвязанным и взаимозависимым. «Впервые,— писал он,— человечество переживает одну и ту же историю. Сейчас это стало совершенно очевидным и банальным. С одной стороны, ООН, с другой—Олимпийские игры символизируют единство мира»\*. В основе этого единства лежат разум, наука и техника. Наука все больше и больше вторгается в жизнь людей, ее результаты очень быстро получают практическое воплощение в технике. Но техника может приносить не только пользу, но и вред. Поэтому люди всей земли должны осознать, что от них самих зависит дальнейшая судьба человеческого рода и процветание мировой цивилизации.

Предлагаемая вниманию читателя книга вышла во Франции двумя изданиями (в 1969 и 1970 гг.). Арон подвергает критическому анализу воззрения трех философов, сыгравших весьма заметную роль в духовной жизни Франции,— М. Мерло-Понти, Ж.П.Сартра и Л. Альтюссера.

Морис Мерло-Понти (1908—1961)—крупный французский философ-феноменолог. В 1948 г. он

\* Aron R. Les desillusions du progres. P., 1969, p. 191.

выпустил книгу «Гуманизм и террор», в которой оправдывал московские политические процессы тем, что в СССР под руководством пролетариата строятся новые общественные отношения и все, кто этому противится, должны понести заслуженное наказание. Но в «Приключениях диалектики» (1955) Мерло-Понти занял диаметрально противоположную позицию. Он подверг критике не только СССР, но и марксистскую диалектику, обвинив ее в том, что она для достижения политических целей допускает использование всех средств, в том числе и насильственных. Как увидит читатель, Арон подробно разбирает обе позиции Мерло-Понти и показывает, почему произошла такая метаморфоза в его сознании.

Жан Поль Сартр (1905—1980)—выдающийся французский философ-экзистенциалист и писатель. Как уже отмечалось, он учился вместе с Арон в Ecole normale. В молодости они дружили, помогали друг другу. Благодаря Реймону Арону, сержанту армейской метеослужбы, Сартру удалось отбыть воинскую повинность в окрестностях Парижа. Но впоследствии они резко разошлись, скорее из-за политических, нежели философских разногласий. Арон придерживался праволиберальных, а Сартр—леворадикальных воззрений. Два философа беспощадно критиковали друг друга. Так, в 1968 г. Арон, будучи профессором Сорбонны, выступил против студенческих беспорядков, горячо поддержанных Сартром.

В интервью еженедельнику «Nouvel observateur» от 19 июля 1968 г. Сартр заявил, что Арон недостойн быть профессором. Арон не остался в долгу, в чем читатель сам легко убедится.

Луи Альтюссер (1918—1990) принадлежал к другому, более молодому поколению. Он был членом Французской коммунистической партии, работал там, где учились Арон и Сартр,— в Ecole normale. Его мировоззрение складывалось под влиянием философии Спинозы, от которой он перешел к марксизму. В 1965 г. Альтюссер опубликовал книгу «Pour Marx» («За Маркса»), где многие проблемы марксистской философии решались иначе, чем это было принято в официальном марксизме. Так, он считал, что в социальной философии Маркса следует различать понятия «детерминация» и «доминирование». Экономика в конечном счете детерминирует общественное развитие, но на определенном этапе истории может доминировать тот или иной внеэкономический фактор. Это и другие положения Альтюссера (марксизм есть «теоретический антигуманизм», Маркс совершил «эпистемологический разрыв» с прежней философией и т. д.) вызвали острые дискуссии не только у марксистов, но и среди немарксистов. Официальные круги Французской коммунистической партии относились критически к идейным и политическим позициям Альтюссера.

Я не даю никаких философских оценок книге Арона. Хочу только сказать, что она написана не

только крупным мыслителем, но и талантливым публицистом, способным придать изложению сложных философских вопросов простоту, живость, полемическую яркость и остроту.

*И. А. Гобозов*

## ВВЕДЕНИЕ

В прошлом году я опубликовал в серии «Essais» три очерка второй, заключительной, части настоящей книги. Первый был написан для «Le Figaro littéraire» по просьбе Пьера Бриссона в связи с отказом Жана Поля Сартра от Нобелевской премии; второй посвящен структуралистскому или псевдоструктуралистскому марксизму Луи Альтюссера; что же касается последнего, то это — мое выступление в ЮНЕСКО по случаю 150-летия со дня рождения Карла Маркса.

В своей первой части книга также состоит из трех очерков: из них «Марксизм и экзистенциализм» был написан в 1946 г., два других — «Приключения и злоключения диалектики» и «Фанатизм, осмотрительность и вера» — в 1956 г.

Читатели упрекали меня в излишней и притом иногда презрительной агрессивности данных очерков и содержащейся в них полемики. Дружеское расположение, проявляемое ко мне некоторыми из них, вынуждает меня признать себя ви-

новным и допустить обоснованность их критики. Однако почему нужно отвергать критическую заостренность? Интеллектуальная страсть оживляет диалог с марксистами обоих Святых семейств — экзистенциалистами и структуралистами. Оскорбления, которые наносили мне противники, хотя и не оправдывают, но по крайней мере объясняют резкий тон этих очерков.

Почему же я в течение долгого периода продолжал вести безысходный и безнадежный диалог сперва с друзьями молодости — экзистенциалистами, а затем с новым поколением марксистов, которые, с одной стороны, противостоят друг другу по своему языку и теоретическим аргументам, а с другой — близки, ибо исходят из принципов гошизма<sup>1</sup>, словесного революционаризма и безразличны к непритязательному и вместе с тем необходимому исследованию фактов?

Я не думаю, что временами скрытая, а временами явная полемика с обоими Святыми семействами имеет побудительной причиной или, во всяком случае, главной побудительной причиной политическую ангажированность. В конце концов ни «Критика диалектического разума», ни «Читая „Капитал“»<sup>2</sup> не предназначены для масс. Эти книги не служат для привлечения активистов или сочувствующих, они отвечают запросам небольшой группы людей. Говоря словами Парето, они представляют собой *производные*, которые не изменяют *остатков*, они рационализируют мнения

или склонности, не порождая их. Конечно, то же самое относится и к моим аргументам: хорошие или плохие, истинные или ложные, они ни в коем случае не претендуют на то, чтобы непременно кого-то убедить. Может быть, лучше было бы написать книгу о марксизме, о чем я мечтаю вот уже сорок лет, вместо того чтобы растаскивать составные части этой книги по критическим очеркам. Но я не сомневаюсь, что именно философский интерес побуждает меня продолжать полемику с этими современными противоборствующими сектами парижского гошизма.

В 1931 г., находясь в Германии, я начал свою интеллектуальную карьеру размышлениями о марксизме. Я хотел подвергнуть критике свои воззрения или убеждения, явно «левые», которые представлялись мне наивными, порожденными средой и не имевшими другого основания, кроме спонтанных предпочтений или ощущаемых, но не проверенных антипатий. Основу этой критики составляло, прежде всего, понимание противоречия между перспективами, открываемыми марксизмом Маркса, и становлением современных обществ, а затем—осознание связи между историей и историком, между обществом и тем, кто его объясняет, между историчностью существующих институтов и историчностью личности. В этом смысле я, как и друзья моей молодости, никогда не разрывал философию и политику, мысль и ангажированность, но больше времени, чем они, уделял изучению экономических и социальных ме-

ханизмов. Поэтому я был более верен духу Маркса. Руководствуясь своими принципами, Маркс лучшие годы жизни посвятил «Капиталу», т.е. социально-экономической стороне капиталистического строя. В «Святом семействе» он высмеивал младогегельянцев, которые, подобно парижским экзистенциалистам либо структуралистам (или же псевдоструктуралистам), исследование фактов и причин подменяли понятийными построениями.

В начале 30-х годов, когда в западном обществе свирепствовала великая депрессия, капиталисты усомнились в собственном будущем и порой были готовы подчиниться вердикту, который казался осуществлением марксистских пророчеств. Разумеется, немарксисты катастрофический оптимизм не превращали в простой *оптимизм* (радужные представления о посткапитализме или плановой экономике)—они были склонны к *катастрофизму*. Весьма далекий от того, чтобы игнорировать приближавшуюся катастрофу, я все более предчувствовал ее по мере того, как вздымалась волна национал-социализма, но мне не удалось втиснуть события века в рамки классического марксизма Энгельса и II Интернационала.

Строй, называемый капиталистическим и определяемый через частную собственность на средства производства и (или) рыночные механизмы, не ведет к пауперизации масс и не вызывает раскол общества на небольшое меньшинство эксплуататоров и массу эксплуатируемых. Под-

верженный депрессиям, встряхиваемый созидательными разрушениями, он не роет собственную могилу. Когда ту или иную страну с капиталистическим строем потрясает кризис, то массы, пролетарские или нет, не обязательно присоединяются к партии, которая делает ставку на рабочий класс. Так, в 1914 г. пролетарии по обе стороны Рейна проявили не меньше патриотизма или даже воинственности, чем все остальные классы общества. В начале 30-х годов нация вновь взяла верх над революцией, и революционные надежды, если хотите, воплощались в той партии, для которой нация была священна.

Все это внушало мне историческое видение, отличное от исторического видения классического марксизма или ленинизма. Ни капиталистический строй как таковой, ни совокупность капиталистических стран не представляли, на мой взгляд, некой целостности, которую можно свести к какой-либо основной причине или уподобить *одному* историческому деятелю. Ни война 1914 г., ни фашизм не были порождены, как полагает неутомимый детерминизм, капитализмом, превращенным в таинственное и всемогущее злое чудовище. Разделение человечества на суверенные государства предшествует капитализму и переживает его. Более того, социализм в той мере, в какой он устанавливает государственную собственность на средства производства и государственный контроль над ними, неизбежно вызывает национализм в двойном смысле слова, усиливая стремле-

ние к независимости по отношению к другим политическим объединениям и привязанность людей к своей нации или государству. Перед второй мировой войной я задавал себе вопрос: а не становится ли всякий социализм непременно национальным? Но это не значит, что любой социализм должен прийти к национал-социализму.

После второй мировой войны я вернулся к сопоставлению марксистских схем и становления современных обществ — сопоставлению, которое исходит из более или менее марксистского метода, в той мере, в какой методы Макса Вебера и Ж. Шумпетера относятся к постмарксистским концепциям. Теория развития, первое изложение которой дал Колин Кларк в работе «Conditions of economic progress», возрождение Западной Европы, события и идеи 1945—1965 гг. дали мне пищу для размышлений над разворачивающейся историей и вовлеченностью в нее гражданина.

В Европе больше не было фашизма, свободная демократия уже не подвергалась соединенному натиску фашизма и коммунизма. Старый континент был разделен на два лагеря — лагерь советского социализма и лагерь капитализма, или плюралистической демократии. Таким образом, политическая ситуация резко отличалась от той обстановки, в какой я подверг критике марксизм и свои «левые» убеждения. Но философия, к которой меня привела эта критика, осталась той же. Лишенный целостного взгляда на совершающуюся историю, я решил освободить себя от

всякой ангажированности. Я понял, что историческое становление не организуется само по себе в некое упорядоченное целое. Оно переживается современниками, распадается на множественные фрагменты и подвергается противоречивым оценкам. Никакой строй сразу не дает все то, к чему мы стремимся, все те ценности, которые мы защищаем. В 30-е годы я наблюдал, почти отчаявшись, упадок французской нации и коррупцию демократий. Я часто спрашивал себя: а если однажды придется выбирать между спасением отечества и защитой свободы?

Эта философская и политическая позиция, которая получила бесполезно-патетическое выражение в книге «Введение в философию истории»<sup>3</sup>, вышедшей в 1938 г., считала себя *рационалистической*. Но рационализм, на котором она основывается, будь он аналитическим или научным, игнорирует исторический Разум, согласие между субъектом и объектом, между людьми и их творениями. А ведь только это согласие—составляющее цель истории или предыстории—могло бы санкционировать наш выбор и стать гарантией истины в последней инстанции. Поскольку будущее неизвестно, как можно заявлять, что история подчиняется «тотальной» рациональности, носители которой, не осознавая того, безжалостно будут выносить жестокие или благожелательные приговоры?

Это двойное противоречие—между марксизмом и нашим временем, между становлением

и историческим человеком—и побудило меня к диалогу с Ж. П. Сартром и М. Мерло-Понти по той простой причине, что они тоже после 1945 г. (до войны ни тот, ни другой не проявляли интереса к философским проблемам политики) размышляли в русле того, что называли экзистенциализмом. Но они приходили к другим выводам.

Хотя политические позиции М. Мерло-Понти и Ж. П. Сартра менялись и не всегда совпадали, и тот и другой хотели снова прийти к марксизму через экзистенциализм. Может быть, лучше было бы сказать: *утвердить на фундаменте экзистенциализма марксизм и придать своему политическому решению философское достоинство*. Я критиковал не столько занятые Мерло-Понти и Сартром позиции, которые считал неразумными в сопоставлении с их же ценностями, но вовсе не вызывающими презрение (между тем как Сартр-моралист, в противоречии с самим собой, никогда не уважал своих противников), сколько те доводы, с моей точки зрения неубедительные, с помощью которых они пытались обосновать личную ангажированность. Мерло-Понти со времени написания книги «Гуманизм и террор»<sup>4</sup>, а Сартр с 1945 г. представляли свою политическую ангажированность если не вытекающей из их философии, то по крайней мере связанной с нею.

Каких вопросов касались дискуссии среди французских интеллигентов—между коммунистами и некоммунистами, между теми, кто более или менее сочувствовал коммунистам, и антиком-



мунистами—с 1945 по 1956 г. (год выступления Н. Хрущева на XX съезде русской коммунистической партии)? Коммунисты продолжали слепо следовать линии партии, соответствующей инструкциям Москвы. В нужные моменты они разоблачали, к возмущению масс, «прогрессистов» или «попутчиков», например Сартра и его друзей, «объективно» союзников капитализма и империализма, или, наоборот, зачисляли их, хотя и не без оговорок, в борцы за мир и демократию.

Со своей стороны Сартр и Мерло-Понти, никогда не отклоняясь от собственного антикоммунизма и не вступая в Коммунистическую партию, колебались между различными позициями. Первый попытался в 1947 г. объединить коммунизм, который не приемлет дух свободы, и обуржуазившийся социализм, слишком прозаический для революционной воли. Провал этой попытки сблизил его с Коммунистической партией, и он начал сотрудничать с близкими к ней организациями. Морис Мерло-Понти всегда оставался вне политических партий, но в книге «Гуманизм и террор» он признает историческое преимущество коммунистического начинания—преимущество, которое он спустя несколько лет после войны в Корее отвергнет в работе «Приключения диалектики»<sup>5</sup>, что поставит под сомнение его собственную философию.

Социологи охотно бы дали простое объяснение этим колебаниям, полуприсоединениям, полуразрывам. Но мыслители, которым мешали при-

нять буржуазную демократию их собственные идеи и упадок Франции, вместе с тем отвергали идеологический деспотизм коммунизма и пытались найти отечество своей мечты в коммунизме, отличном от коммунизма Советского Союза эпохи Сталина или Хрущева. Эти интеллектуалы без родины, не примкнувшие ни к одному из двух лагерей холодной войны, неустанно рассуждали о нюансах своего уклонения.

Какие аргументы приводили французские экзистенциалисты в пользу «исторического преимущества коммунистического начинания»? Один из них можно найти как в «Гуманизме и терроре», так и в различных работах Сартра. Этот аргумент касается *направленности* исторического движения, окрестившего себя марксистско-ленинским. Движение это, несмотря ни на что, будто бы одушевляется *стремлением* к полному освобождению, между тем как другие партии, каждая по-своему, якобы безропотно покоряются установленному несправедливому порядку, стараются улучшить его, но не радикально изменить. Однако этот аргумент опровергается известным тезисом Маркса из Предисловия к работе «К критике политической экономии». Если об обществах следует судить на основании того, что они собой представляют, а не на основании того, на что они претендуют<sup>6</sup>, то почему коммунистическое начинание нужно определять через цель, которую оно преследует, а не через те режимы, которые оно породило, по крайней мере на данный момент?.

Второй аргумент близок к первому и заключается в том, что провал коммунистического начинания якобы будет означать провал самого исторического Разума. Но если предположить, что человеческая история имеет цель, почему решающий опыт должен совершиться в середине XX в. в стране, которой ничто не предрекало столь возвышенной роли?

Мерло-Понти, умерший, не завершив своих трудов, со временем стал, казалось бы, все больше и больше отдаляться от историко-политических споров, чтобы подняться до главных философских вопросов, но он признавал, что объективное исследование непримиримых режимов должно предшествовать политической ангажированности и служить ее оправданию. Зато Сартр остался верен себе. Было бы напрасным трудом искать в «Критике диалектического разума» какой-нибудь экономический, социальный или политический мотив предпочтения советского режима режиму западного типа. Провозгласив свою верность теории, о недостатках которой говорят даже самые ортодоксальные марксисты-ленинцы, те самые, которые с полным основанием провозглашают ее величие, Сартр посвящает сотни и сотни страниц диалектике *ряда (serie)* и *группы*, сознания и ансамблей, *инертной практики* и *свободы*—диалектике, которая ничего общего не имеет ни с марксизмом самого Маркса, ни с марксизмом марксистов-ленинцев и даже представляется, в своей основе, с трудом совместимой

с собственно исторической диалектикой. Пока существует нехватка (*rarete*), общества обречены на статическую и как будто вечную диалектику: отчуждение в инертной практике, освобождение группой действия, фатальность организации, затем институтов и новое погружение в инертную практику. Если у истоков человечества был бунт, то оно должно постоянно возобновлять начинание, которое никогда не достигнет цели, но от которого никогда не следует отказываться.

Понятно, что марксисты-ленинцы не признали своей веры в этой новой версии мифа о Сизифе.

Философия Маркса «неоднозначна и неисчерпаема». Она допускает множество интерпретаций, в разной степени правдоподобных, если руководствоваться общими правилами исторической критики, но вполне приемлемых в том случае, если мы оставляем за собой право читать «Экономическо-философские рукописи» 1844 года или «Капитал», исходя из нашего мыслительного универсума, а не из мышления самого Маркса: *кантианский марксизм*, если социализм предстает как цель, которую моральное сознание навязывает капиталистической реальности; *гегельянский марксизм*, который ближе к «Феноменологии духа», чем к «Философии права»; *сциентистский марксизм*, заимствованный из «Анти-Дюринга» и содержащий диалектику природы. Все эти марксизмы имеют то общее, что они хотят быть *гуманистическими* и называют себя таковыми, подразу-

<sup>100</sup>Мевая под этим неясным выражением утверждение, что «человек для человека есть высшее существо» и что социализм ставит своей целью реализацию человека (при всей неопределенности понятия природы, или сущности, человека).

Революция 1917 г. вызвала раскол между марксизмом-ленинизмом и социал-демократией, между двумя воплощениями марксистской идеи: с одной стороны—в советской действительности, с другой—в деятельности реформистских партий и в буржуазной демократии. Большевики по политически понятным причинам сохранили *сциентистскую* (или объективистскую) *теорию* исторического становления (законы истории) и практику, чуждую этой теории и, если можно так выразиться, систематически оппортунистическую. В связи с этим философы, которые приняли советское развитие или сочувствовали ему, начали колебаться (в зависимости от обстоятельств и от своего духовного склада) между двумя позициями: надо было либо повторять высказывания, продиктованные всякий раз государственной ортодоксией, либо искать в марксизме самого Маркса, особенно молодого Маркса, версию, более подходящую к их вере. Книга Д. Лукача «История и классовое сознание»<sup>7</sup> означает возврат к гегелевским Источникам марксизма. В ней содержатся основные темы идеологических дебатов, происходивших в социалистических и коммунистических кругах Веймарской республики,— дебатов, которым дала новый импульс публика-

ция в начале 30-х годов ранних произведений Маркса. Критикуемый самим автором, марксизм в книге «История и классовое сознание» представлен одновременно и как гегельянский, и как экзистенциальный. Гегельянский—потому что он пытается постичь диалектическое единство субъекта и объекта, противоречий, свойственных тотальности, и класса, осознающего эти противоречия до их преодоления. Экзистенциальный—потому что он озабочен прежде всего условиями, созданными для человека капиталистическим строем, и тем, что овеществление социальных отношений, отчуждение человека среди вещей характеризуют действительность и тем самым влекут за собой критику этой действительности. Некоторые социал-демократы, а также некоторые коммунисты использовали марксизм молодого Маркса в борьбе с объективным детерминизмом истории, которому были столь преданы хранители веры II и III Интернационалов. В Восточной Европе в течение последних лет марксисты в свою очередь начали комментировать экзистенциалистские и гуманистические работы молодого Маркса, чтобы противостоять *диамату* и партийному деспотизму, а возможно, также и для того, чтобы оживить дух свободы, присущий революционному марксизму. Большевики никогда не соглашались с этой искусной версией ортодоксии.

Исторически французские экзистенциалисты следуют за марксистами и парамарксистами Веймарской республики. Послевоенные дебаты во

Франции напомнили мне дебаты немцев в 1930—1933 гг. Второй раз я стоял на почве, общей марксизму и экзистенциализму, так как одновременно обсуждались вопросы о судьбе личности и об исторической судьбе человечества.

Что касается Альтюссера, то он принадлежит к другому, более молодому поколению и занимается, по крайней мере по видимости, совершенно другой проблематикой. Я посвятил ему большой очерк не для того, чтобы продолжить, хотя бы через полемику, диалог с друзьями молодости, а из чистого любопытства. Удалось ли молодому поколению, применив модные в общественных науках понятия, извлечь из старых книг неизвестного Маркса, подлинного Маркса или, на худой конец, такого Маркса, чтобы трудности, на которые наталкивались вот уже целое столетие все его истолкователи, чудесным образом исчезли? На этот вопрос я даю отрицательный ответ, что не удивит никого, и уж тем более альтюссерянецев. Разве они могут убедить меня в том, что я обязан по прошествии тридцати пяти лет заново учиться читать «Капитал»?

Статья, опубликованная в «Le Figaro littéraire», относится к спокойному периоду. Тезис о *конце идеологий*, имеющий множество смыслов, получил двусмысленное одобрение. Различные секты парижской *интеллигенции* мирно сосуществовали. Бывшие попутчики выступали за демократизацию советских режимов, бывшие крестоносцы хо-

лодной войны радовались разрядке напряженности, хотя и проявляли более или менее заметный скептицизм. Менялась философская мода, *структура* вытесняла *праксис*.

Вот уже несколько лет, как во Франции, особенно после майских событий 1968 г., вновь изменился исторический климат. Как писал Тойнби, «History is again on the move»<sup>8</sup>. Вступают ли индустриально развитые западные общества в революционный период? Немногочисленная, но необузданная часть студенческой молодежи перенимает образ действий, характерный для фашистских движений, все еще ссылаясь на левые, интернационалистские, анархистские и даже пацифистские идеи. Но для того, чтобы придать своим устремлениям или своему негодованию рациональную форму, она пока не нашла идеологию, которая заслуживала бы философского анализа. Критическая теория Маркузе, ведущая свое происхождение от Веймарской Германии, безнадежно устарела. Я охотно предоставляю последователям самого темного и самого тонкого из психоаналитиков расшифровать внешне прозаическую мудрость красной книжечки Мао. Воскресение Фурье или Прудона, неоправданно принесенных в жертву марксизму, возрождение троцкизма, патетического символа марксизма, выходящего из всеобщей истории и не задумывающегося над собственным небытием, мифы Кастро и культурной революции — как выделить соответствующую часть этих

различных идеологий, которые смешались в словесной горячке восставших в мае 1968 г.?

Доктрина Альтюссера представляет, быть может, предпоследний псевдомарксизм. Последний, который его сменит, пока еще не сформировался. Однако можно не сомневаться: он появится.

До мая 1968 г. антигуманизм молодых французских философов был неприятным контрастом гуманизму, на который ссылались марксисты Восточной Европы. Сегодня *праксис* возвращается галопом. Но на какое время? Одно могу предсказать, не рискуя ошибиться. Завтрашний гошизм, как и вчерашний или сегодняшней, будет изъясняться на марксистском языке. Поскольку марксизм Маркузе отвергает революционную миссию пролетариата, а марксизм Альтюссера—гуманизм, какой гошист осмелится считать свои воззрения несовместимыми с воззрениями автора «Капитала»?

*Париж, ноябрь 1968 г.*

## Часть первая

### МАРКСИЗМ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ \*

Диалог между экзистенциалистами и марксистами, точнее говоря, между Сартром и коммунистами, находится со времени Освобождения на авансцене литературно-политической жизни Франции.

Странный диалог, в котором один из собеседников заявляет о своей дружбе, но в ответ слышит только грубые окрики. Экзистенциалисты неоднократно выражали свои добрые чувства, а Сартр в одном интервью даже заявил, что спор с коммунистами носит семейный характер. Коммунисты же утверждали, что экзистенциализм—это мелкобуржуазная идеология, которая постепенно становится реакционной, даже фашистской;

Вот два примера подобной коммунистической литературы, взятых из «Правды» и из одной немецкой газеты. «Правда» от 23 января 1947 г. пи-

\* Этот очерк представляет собой текст моего выступления в Философском коллеже в 1946 г. Он опубликован в коллективном труде: *L'Homme, le monde, l'histoire*. Paris. Arthaud, 1948.

<sup>28</sup> сала: «Реакционная буржуазия покровительствует Сартру. Он нужен для борьбы с демократией, с марксизмом. Разгром фашизма опустошил прежнюю идеологическую охрану «200 семейств». Требуется нечто иное. Делается попытка создать это иное, и для этого напускается гнилой мистический туман на новую молодую Францию, прошедшую школу боевого сопротивления немцам-захватчикам... Журнал «Лайф» напечатал хвалебную биографию Сартра и подчеркнул, что «самый молодой философ» Сартр ныне является «главным врагом марксизма на идейном фронте». Это значит, что модной продукции Сартра импорт обеспечен в США, наряду с модной продукцией Пакена. Сартр знает, что от него требуется. Вскоре после того, как он вернулся из США, вышел в свет специальный «американский» номер его журнала. Смертяшкины остепенелись! Они заговорили вдруг об экономических проблемах и о главной для них — валюте. Сартр снисходительно пишет об «американизме». Но его философские иероглифы расшифрованы в соседней статье Ги Кардальяка «США перед своим наследством». Мы узнаем, что историческим наследством США является по сути... весь мир! Хочет, мол, этого или не хочет Франция, она будто бы должна идти на буксире у США; должна включиться в «Западный» или «Атлантический блок», должна, говоря попросту, стать колонией богатого американского империализма... Так проявляется экономическая и социально-политическая сторона экзистен-

циализма. Смертяшкины пишут о смерти, а хотят жить, торговать своими идеями и наживаться на них. Они нужны богатой американской буржуазии, как враги марксизма».

А вот другая, еще более хлесткая цитата, взятая из немецкой газеты «Tagliche Rundschau». Это высказывание немецкого писателя Никиша, который когда-то был членом Национал-социалистской партии, во всяком случае ее крайне левого крыла. Если мне не изменяет память, в 1934 г. он был осужден на этом основании нацистской партией. В конце своей статьи он заявляет следующее: «Если у Кьеркегора и Ницше экзистенциализм остается в рамках большой и серьезной философии, то у Сартра он превращается в пустую и циничную игру смельчака. Не случайно, что Сартр проповедует свой экзистенциализм в романах и пьесах и коммерчески использует его в театре. Вспоминается, с каким наслаждением Гитлер говорил о «декадентстве» и «эпохе декаданса». Сводя экзистенциализм к философии бессмысленных авантюр и риска, цинического флирта с экзистенцией, он только выражал то, что фашистская эра чувствовала, мыслила и принимала. Пусть увидят, какие классы крутятся вокруг Сартра, и тогда поймут, почему Хайдеггер неожиданно сумел добиться таких почестей во Франции. У Кьеркегора экзистенциализм имел волнующий и возвышенный характер, но в настоящее время он выродился и представляет собой тошнотворный запах гниения, распространяемый безнадежным,

гибнущим социальным строем, издающим в агонии предсмертный хрип».

Эти два нелепых высказывания сами по себе мало интересны, но, однако, имеют символическое значение. Они будут служить мне отправной точкой, по крайней мере для выяснения одного из вопросов, который я хотел бы поставить.

Прав ли экзистенциализм, предлагая себя марксизму в качестве философского основания? Может ли он пойти до конца? Может ли стать философией коммунизма? Или скажем так: прав ли, со своей точки зрения, марксизм, отвергая экзистенциализм? Само собой разумеется, что я буду рассматривать вопрос в философском плане, а не в политическом, как это делают авторы статей, из которых я привел цитаты.

Если взять работы Сартра и Мерло-Понти, то вопрос ставится примерно в следующем виде (или, по крайней мере, они формулируют его в таком виде): мы принимаем, говорят они, революционный замысел марксизма, его дух и устремленность, но марксизм, кроме всего прочего, есть также внутренне противоречивый и невыносимый материализм. Поэтому мы не можем согласиться с доктриной, которая обязывала бы нас дать отставку разуму. Экзистенциализм—это настоящая философия революции, и если марксисты признают убедительными наши философские аргументы, ничто нас больше не будет разделять.

В этой связи я хотел бы напомнить основные

пункты критики Сартром материализма, а затем показать, в каком смысле экзистенциализм представляет себя марксизму в качестве философии, способной дать ему обоснование.

В отношении критики материализма я буду краток, поскольку речь идет о классических идеях и поскольку Сартр нападает на тех интерпретаторов марксизма, которые выражают точку зрения определенной партии. Основные темы сартровской критики материализма следующие.

1. Невозможно объяснить сознание, рассматривая его, в духе вульгарного материализма, как некий объект среди других объектов. Всякое объяснение сознания через что-либо внешнее приводит к противоречию, потому что такое объяснение уже предполагает то, что необходимо объяснить. Если сознание уподобляется обычному объекту, то мысль сводится либо к отражению, либо к следствию и в таком случае невозможно понять, каким образом «отрывающийся» от мира объектов объект может когда-либо отразить совокупность объектов или постичь истину. Отсюда первый вывод: материализм, выступающий как отрицание сознания или полное объяснение детерминации сознания, сам себя опровергает. Cogito, или субъективность, неизбежно предполагается с самого начала.

2. Ходячие изложения марксистского материализма представляют неизменное и почти неустраняемое смешение сциентизма или позитивизма, рационализма и материализма. Марксистские мате-

<sup>106</sup>риалисты заявляют, что они отвергают всякую метафизику и берут результаты науки как таковые. Но эти результаты сами по себе не доказывают и никогда не докажут материализм. Утверждение, что есть только одна действительность—материальная действительность, по существу метафизично и выходит за пределы как научных результатов, так и идеалистических положений. Вместе с тем, если просто-напросто брать результаты науки и не выходить за их пределы, то по какому праву провозглашается глубинная рациональность природы и истории? Таким образом, марксисты-ленинцы путают три тезиса—позитивистский, материалистический и рационалистский. Позитивистский тезис: нужно брать науки как таковые, группировать и систематизировать их. Метафизический тезис: существует только материя; внешний мир таков, каким мы его видим и каким его познает наука. Наконец—тезис о внутренне присущей объекту рациональности, который марксисты стремятся сохранить, хотя и разрушают его основания.

3. Этот аргумент сартровской критики материализма, возможно, решающий. Его суть: между материализмом и диалектикой существует противоречие. Сартр часто возвращается к этому пункту.

Он считает, что имеется качественное различие между чисто внешними связями объектов в пространстве или, вообще говоря, между внешними пространственными отношениями и диалектиче-

ским движением. Это движение, по существу, представляет собой движение идей. Оно содержит в себе синтез и тотальность, снятие, одновременно преодолевающее и сохраняющее предыдущее состояние, своего рода призыв будущего или стремление тотальности к самореализации. Понятая таким образом диалектика несовместима с порядком пространственных и материальных связей, к которым ее хотят свести. Чтобы привести пример этой антиномии, Сартр анализирует идеологическую надстройку и показывает, как в материалистических объяснениях совершается постепенный переход от простого детерминистского объяснения (идея есть следствие или отражение некоторой материальной ситуации) к объяснению, которое могло бы стать диалектическим: идея возникает в определенной исторической ситуации, чтобы удовлетворить какие-то потребности или преодолеть данное состояние и перейти к другому состоянию.

Если оба движения—движение пространственных связей и поступательное творческое, или диалектическое, движение—несовместимы, то внесение диалектического движения в материю делает понятие материи неясным и противоречивым. Марксисты хотят, исходя из самой простой материи, подняться до наиболее сложных форм действительности—таких, как неорганическая природа, жизнь, мир истории, дух. Эта иерархия, конечно, понятна. Но если придерживаться простого, грубого понимания материи, как можно



<sup>34</sup> объяснить постепенный переход от низшего к высшему? Разве что путем включения (под прикрытием противоречивого понятия материи) высших отношений в отношения начальные.

Таковы вкратце три главных пункта критики Сартром марксистского материализма. Таковы аргументы, которые он приводит, чтобы оправдать свой отказ принять нелепое учение.

Отвергая материализм, Сартр понимает, что он, конечно, не сводится к интеллектуальным причудам. Революционеры, которые стали приверженцами идеологии, или материалистического мифа, имели для этого серьезные основания, но разве, говорит он, экзистенциализм не способен удовлетворить те потребности, которым отвечает материализм, и причем удовлетворить их в гораздо большей степени? Здесь начинается другая часть диалога между Сартром и марксистами или, точнее, монолог Сартра. Вот позитивные предложения, которые он им адресует, желая сделать экзистенциализм философией революции. Здесь я тоже постараюсь выделить основные идеи.

1. Понятие человека или мысли в ситуации отвечает революционным потребностям. В самом деле, сказать, что человек или мысль находится в ситуации, значит сказать, что одним и тем же движением сознание снимает покров с окружающей действительности и преодолевает ее. Человек находится «в ситуации», которая не есть нечто абсолютное, он «отрывается» от обстоятельств

и приходит к их глобальному видению постольку, поскольку хочет их преодолеть. Познание существующей тотальности человеком в ситуации — в этом как раз нуждается революционер, и это обещал дать ему материализм. Действительно, материализм хотел дать революционеру такое сознание, которое одновременно познает мир и желает его изменить. Но это двойное отношение познания и преодоления, эта «мысль в ситуации», представляющая типичный тезис экзистенциализма, наделяет революционера тем же сознанием, причем гораздо более эффективным образом.

2. Материализм для революционеров имел одно существенное достоинство: он давал возможность демистифицировать высшие классы. Человек привилегированных классов (я только приблизительно резюмирую то, что говорит Сартр), по существу, приписывает себе все права, он не считает себя просто естественным человеком, похожим на других, а присваивает себе прерогативы или привилегии. С точки зрения революционера, основной функцией материализма является объяснение так называемого высшего через низшее, низведение человека, обладающего правами, до обычных людей, человека, кичащегося своим метафизическим достоинством, до уровня естественного человека. Но, добавляет Сартр, экзистенциализм выполняет ту же функцию. В самом деле, согласно экзистенциализму, человек, чистая случайность, «заброшен» в мир, не зная, почему, без смысла и без прямой цели. Восприняв экзистен-

циальное сознание, человек перестанет быть жертвой мистификации высших классов. Так же хорошо и даже лучше, чем материализм, экзистенциализм объясняет, что права, которым привилегированные склонны придавать метафизический характер,—это всего лишь выражение социальной ситуации. Он показывает историчность ценностей как таковых и тем самым позволяет их преодолеть.

3. Материализм призван дать рабочему представление о детерминизме. Точнее, по Сартру, рабочий в соприкосновении с природой открывает детерминизм, прочность связей между вещами. Общась с природой, он отдаляется от мира буржуазной учтивости и начинает сознавать жесткую необходимость вещей. Этот реальный детерминизм—познаваемый рабочим в труде—не есть, однако, нечто тотальное. Совсем напротив, он будет более соответствовать потребностям революционного учения, если его ограничить. Он позволит определить последствия тех или иных действий и даст человеку возможность глобально преобразовать действительность. Он поможет ему найти закон собственной деятельности и условия ее эффективности, но защитит сознание свободы, сознание возможности изменять существующий порядок вещей. Таким образом, и в этом смысле правильно понятый экзистенциализм дает больше, чем классический материализм. Он допускает частичный детерминизм, который побеждается и преодолевается свободой.

4. Благодаря материализму история больше не совершается в эмпириях идей. Сама жизнь и борьба мало-помалу приводят к осуществлению человеческих целей. Из этого же исходит экзистенциализм, утверждая, что есть деятельный человек и сопротивление предметов. Он анализирует диалектику человека и противодействий и опять-таки дает все, что может пожелать и потребовать материализм.

Коротко говоря, в качестве философского обоснования революционной воли предлагается несколько экзистенциалистских идей: признание рефлексивного примата субъективности; тот факт, что сознание вечно испытывает неудовлетворенность и одним и тем же движением раскрывает действительность и стремится ее превзойти; мысль находится в ситуации; человек как нечто случайное не имеет основания для бытия, но он «есть здесь» (*est la*); ценности историчны; человек свободен.

Доктрина Сартра могла бы служить обоснованием революционной воли, поскольку она предполагает свободу как метафизическую данность, не лишая значимости стремление к освобождению. Свобода как таковая никогда не может быть устранена, но ей всегда угрожает опасность подвергнуться насилию, или принуждению.

Мерло-Понти идет еще дальше в своем намерении превратить экзистенциалистские темы в марксистские. Он совершенно правомерно обращается к работам молодого Маркса и показывает, что в них уже освещены многие вопросы,

являющиеся предметом рассмотрения экзистенциализма. И опять-таки я постараюсь быть кратким. Я выделю несколько идей, которые представляются мне точками соприкосновения экзистенциализма и марксизма.

Экзистенциализм, говорят нам, преодолевает одновременно материализм и идеализм, а также и марксизм. Прочитую «Экономическо-философские рукописи». «Мы видим здесь, что последовательно проведенный натурализм или реальный гуманизм отличается как от идеализма, так и от материализма, являясь вместе с тем объединяющей их обоим истиной. Мы видим в то же время, что только натурализм способен понять акт всемирной истории» \*.

Когда экзистенциализм утверждает, что он не является материалистическим учением и что ему удалось преодолеть классическую антиномию, то он просто-напросто следует ранней марксистской мысли. С другой стороны, в основе, у истоков марксистской концепции истории лежит отнюдь не материя, а действующий человек. Носитель истории — не материя, которую невозможно определить, а конкретный человек с душой и телом, постоянно общающийся с природой и создающий собственным трудом условия своего существования. Исходя из такого понимания конкретного человека, можно дать более разумную

\* *Manuscrit economico-philosophique, ed. de la Pleiade, II, p. 129-130*<sup>1</sup>.

и более удовлетворительную интерпретацию марксистских тезисов, вульгарное изложение которых делает их туманными и непонятными, например, тезисов о соотношении базиса и надстройки, о так называемой детерминации идей как простых отражений материальным базисом — положений, в самом деле трудно поддающихся строгому научному осмыслению. Но зато если человек *прежде всего* связан с природой, если связь эта влечет за собой определенную форму присвоения природных сил, то исходя из этого изначального отношения и из этого фундаментального проекта становится понятной совокупная деятельность индивида или группы. Речь не идет более о детерминации первичным сектором других секторов — каждый сектор понимается в совокупности и через совокупность.

Подобное определение конкретного человека, носителя истории, позволяет более конкретно переосмыслить отношения индивида и общества и раскрыть диалектику индивида и обстоятельств.

В марксистском видении истории обстоятельства являются результатом человеческой деятельности, каждое поколение застает их в готовом, сложившемся виде. И важно никогда не забывать, что обстоятельства не даны раз и навсегда как совершенно неизменные; наоборот, нужно помнить, что они существуют благодаря определенным человеческим поступкам и для этих поступков. Так развертывается диалектика индивида и общества. Человек своей деятельностью создает ряд внеш-

них связей, которые наследуются потомками и выступают для них как рок; но в действительности ситуация всегда поддается новому структурированию через созерцающий ее взгляд или преодолевающую ее волю.

Можно было бы показать еще некоторую аналогию или духовную близость между марксистской критикой идеологий и усилиями экзистенциалистов найти основу человеческого поведения. Марксистская мысль поставила целью подвергнуть критике и разоблачить отчуждение, проекции идей и действий, которые, будучи творениями человека, отрываются от своего создателя, и после этой критики добраться до реальных основ жизни человека, определяемых его отношениями с природой и с другими людьми. Экзистенциализм тоже старается разоблачить идеологические фикции, сковывающие сознание, чтобы, преодолев недобросовестность, прийти до выбора, который делает сам человек в своей подлинности.

Таким представляется мне стремление (думается, общее для Сартра и Мерло-Понти) определить экзистенциалистскую антропологию, которую я попытался обрисовать в общих чертах. Если ее нельзя назвать марксистской в смысле ленинской или сталинской ортодоксии, то она, по крайней мере, пригодна для того, чтобы стать основной революционной философии марксизма.

Нельзя сказать, что на эти аргументы экзистенциализма у марксистов имеются столь же

связные ответы. Ответы варьируются в зависимости от интеллектуальных способностей тех, кто отвечает. Так, ответы Анри Лефевра представляются более подходящими и более интересными, чем ответы Гароди. Я не буду детально анализировать эти ответы, поскольку в них отсутствует единая логика, но хотел бы во второй части статьи объяснить, в идеологическом или психологическом плане, почему марксистам трудно принять предложения экзистенциалистов. Затем я хотел бы показать, почему в принципе невозможно быть одновременно и экзистенциалистом, и марксистом, почему эти две философии несовместимы в своих устремлениях, истоках и глубинных целях.

По каким психологическим или идеологическим причинам официальные теоретики не принимают ту версию марксизма, которую предложили им экзистенциалисты? Одна из причин, как мне кажется,—этб безграничный авторитет науки, желание марксистов считать себя научными, претендовать на научную истину как таковую. И в США, и в России существует философия прогресса в собственном смысле слова, в духе европейского XIX в., питающая абсолютное доверие к науке как преобразующей силе, направленной на улучшение благосостояния человеческого общества. Поэтому, авторитет науки очень высок у всех марксистов. Интерпретации же, которые дают марксизму экзистенциалисты, лишают его достоинства научной истины.

На мой взгляд, абсурдно предоставлять марксистской философии истории статус научной, положительной истины. Нет ничего общего между теорией, согласно которой социальные противоречия сами собой ведут к бесклассовому обществу, и математическими или физическими положениями. Когда Маркс противопоставлял научный социализм социализму утопическому, он имел в виду два подхода к социальным проблемам. С его точки зрения, утопический социализм сначала устанавливает цель, а затем определяет средства ее достижения; научным же социализм может быть в той мере, в какой он способен объяснить и ориентировать историческое развитие. Но научный социализм, полагающий, что сама действительность благодаря своему стихийному движению приведет к реализации идеала, не есть наука в смысле естественных наук, математики или физики. Марксисты, и с прагматической точки зрения я могу их понять, опасаются точно формулировать указанные различия: с того момента, когда станет ясно, что истина марксизма, если она существует,— философского, а не научного происхождения, партии, ссылающиеся на марксизм, вместе с авторитетом науки потеряют и уверенность в победе.

В то же время, если допустить философски более сложную и более тонкую версию марксизма, то можно натолкнуться на трудности в двух важных пунктах: *необходимость* движения, благодаря которому через противоречия современного

общества должно утвердиться бесклассовое общество; соотношение между материальным базисом и всей политической и идеологической надстройкой. Действительно, согласно той версии марксизма, которая выдает себя за научную, переход к бесклассовому обществу *необходим* ввиду противоречий капитализма и вместе с тем *знаменателен*. Иными словами, одно и то же движение необходимо в смысле детерминизма и вместе с тем исторически, разумно: оно соответствует смыслу истории и является неотвратимым. Если принять философскую версию марксизма, то надо будет признать, как я попробую показать ниже, что имеется расхождение между реальным и воображаемым детерминизмом, ведущим к такой цели, как социализм, и смыслом этой цели. Социализм, возможно, необходим с точки зрения разума, но необязателен с точки зрения детерминизма (социализм *или* варварство). Это расхождение можно устранить только посредством сциентистской мифологии.

Далее. Когда соотношение между базисом и надстройкой интерпретируется вульгарно, в духе детерминации или отражения, то неизбежно упрощение политической практики, так как главной задачей будет считаться только построение материальной базы социализма— обобществление средств производства. И наоборот, если исходить из философски более тонкого понимания соотношения между базисом и надстройкой, обобществление средств производства

не будет исключать всевозможные виды конфликтов и отчуждения; следовательно, труднее будет предвидеть и оправдать то, что произойдет после революции. Иначе говоря, принимая полный детерминизм научного порядка, вульгаризируют тем самым и детерминацию цели социализма, и движение к этой цели, и соотношение между материальным базисом и надстройкой.

Наконец, экзистенциалист может считать себя революционером и не только революционером, но и коммунистом, но это не исключает существенного различия между марксизмом и экзистенциализмом. Когда читаешь «Бытие и ничто»<sup>2</sup>, то как будто дышишь воздухом Паскаля. Основная тема философии здесь — отношение одинокого индивида к Богу или к отсутствующему Богу (у Сартра это диалог одинокого человека с отсутствующим Богом). Если этот диалог определяет суть человеческого существования, он не может не отвлекать от того, что, по мнению марксистов, выше всего остального, — от революции. Конечно, я не хочу сказать, что тоска Паскаля и революционный пыл несовместимы. Рассмотрение проблемы революции как одной из человеческих проблем вовсе не снимает проблему Паскаля. Но революционер, постоянно озабоченный только тем, что ведет к революции, будет рассуждать о ней иначе. И переосмысление марксизма в соответствии с диалогом индивида с Богом или с «ничто» есть только отвлечение человека от

решения неотложных задач и, следовательно, снижение действенности марксистского учения.

До сих пор доводы против я излагал в идеологическом и психологическом плане. Теперь я хотел бы подтвердить приведенные доводы, применив при этом более строгий философский подход, и показать, что в действительности экзистенциализм никогда не сможет превратиться в марксизм, если не перестанет быть экзистенциализмом. Иными словами, если вы экзистенциалист, то никогда не будете марксистом.

Наследник Кьеркегора не может быть в то же время наследником Маркса. Если, как считает марксизм, революция разрешает философские проблемы, то тем самым в силу незавершенности определения отпадает вопрос о диалектике одинокого индивида и Бога или «ничто». Позже я вернусь к этой важнейшей проблеме.

Обратимся еще раз к общим понятиям экзистенциализма и марксизма. Я действительно убежден, что понятия мысли в ситуации, раскрытия и преодоления, неудовлетворенного сознания, историчности ценностей являются не только экзистенциалистскими, но и марксистскими. Все эти понятия в конечном счете представляют собой не что иное, как более\* или менее формализованные остатки антропологии, восходящей к Гегелю. Экзистенциализм и марксизм, без сомнения, имеют своим общим источником философию гегельянского типа. Сартр и Мерло-Понти выясняют некоторые аспекты человеческого существования.

Но для того чтобы перейти от этой формальной антропологии к антропологии марксистской, необходимы другие идеи, из которых одни могут быть в крайнем случае усвоены экзистенциализмом (хотя пока они не играют там никакой роли), другие же никоим образом не могут найти себе место в экзистенциализме, по крайней мере в том, который изложен в «Бытии и ничто».

В самом деле, чтобы стать сторонником марксистской антропологии, недостаточно сказать, что человек находится в ситуации или что носитель истории—это конкретный человек. Ведь прежде всего надо согласиться с тем банальным, но важным утверждением, что труд составляет сущность человека и что отношение человека к природе, посредством которого он одновременно подчиняет себе природные силы и создает свою жизненную среду,—это главное отношение. Но является ли определение человека через его борьбу с природой экзистенциалистским? По поводу этого можно спорить. Во всяком случае, стоит отметить, что идея труда как сущности человека не играет никакой роли в экзистенциализме Сартра. В крайнем случае ее можно сюда включить, хотя мне представляется, что она дает мысли совершенно иную ориентацию, чем «Бытие и ничто».

От того факта, что человек по существу определяется отношением к природе, или способом присвоения природных сил, Маркс переходит к рассмотрению отношений между людьми. Отношения людей друг с другом, т. е. главным обра-

зом борьба между ними, рассматриваются и у Маркса, и у Сартра. Но когда читаешь «Бытие и ничто», складывается впечатление, что борьба сознаний вечна, дана раз и навсегда. В таком случае встает важный вопрос: либо эта борьба сознаний есть постоянная черта человеческого существования и преодолеть ее немислимо, либо борьба сознаний является главной движущей силой истории. Другими словами: либо сознание ограничено диалектикой «Бытия и ничто», либо подлинная диалектика сознания развертывается в истории и созидает ее. Конечно, исходя из экзистенциализма, вполне возможно придерживаться идеи, что борьба сознаний, развертывающаяся в истории, создает произведения и порождает социальные порядки. Однако «Бытие и ничто» не внушает мысли о том, что история—это именно созидательный процесс, благодаря которому люди через борьбу—борьбу с природой и друг с другом—добиваются свободы и, стало быть, преодолевают противоречия. Напротив, складывается впечатление, что «каждое сознание постоянно хочет смерти другого».

Таким образом, для перехода от экзистенциализма к марксизму необходимо, чтобы диалектика одинокого индивида превратилась в собственно историческую диалектику, чтобы история стала подлинной историей человеческого сознания. Необходимо, следовательно, чтобы история все более обнаруживала созидательный смысл.

Возьмем не только работы самого Сартра, но

<sup>49</sup> и роман Симоны де Бовуар. В нем история сводится к серии неудач. В работах экзистенциалистов акцент делается больше на существенности и неизбежности неудач во всех начинаниях человека, чем на созидательной диалектике и на возможности примирения.

Предположим, что экзистенциализм придет к усвоению идеи о том, что борьба людей имеет смысл, равно как имеет смысл последовательная смена социальных формаций, что человек не является постоянным свидетелем повторения уже потерпевших крах начинаний. Но чтобы стать марксистом, нужно еще прийти к последнему решению — признать, что история в конечном счете осуществляет философию. Всем известно высказывание Маркса о том, что философию нельзя упразднить иначе, как осуществив ее. Освободиться из плена философской абстракции можно, только создавая в самой социальной действительности ситуацию, соответствующую тому понятию о призвании человека, которое составляет философия. История должна разрешать философскую проблему через революцию.

«Такой коммунизм, как заверченный натурализм, — гуманизму, а как заверченный 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, ме-

жду индивидом и родом. Он—решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение»\*.

Молодой Маркс был убежден (а может быть, он никогда и не менял убеждений), что революция не есть просто политическая, экономическая и социальная случайность. Революция имеет философское значение: будучи осуществлением философии, она раскрывает загадку истории. Поэтому я задаюсь вопросом, каким образом, по Сартру, коммунистическая революция когда-нибудь разрешит диалектику «Бытия и ничто». Кому-либо из сторонников Сартра ничто не мешает одобрить коммунистическую революцию по тем или иным политическим либо экономическим мотивам. Но он может принять тезис о революции как разрешении философской проблемы, лишь отвергнув основные положения «Бытия и ничто». Думаю, что это главное препятствие, ибо во всякой философии истории или во всякой политической философии важно прежде всего определить цель.

Такую цель довольно трудно определить уже в марксизме Маркса, но еще труднее или даже вообще невозможно ее определение в экзистенциалистском марксизме. Каким образом молодой Маркс пришел к мысли о революции как разрешении философской проблемы? Вернемся к работам Маркса, написанным до 1845 г. В них мы найдем несколько важнейших тем, позволяющих

\* Ibid., p. 2089.



дать ответ на этот вопрос. Выделим из них прежде всего две основные: единство отдельного и общего и теория отчуждения,

Маркс не столько критикует саму гегелевскую идею государства, сколько показывает неосуществимость ее в современном обществе. Гегель, с одной стороны, рассматривает индивида «гражданского общества», политической экономии, отдельного человека, пленника своих потребностей, желаний и эгоизма, а с другой — политического человека, принимающего участие во всеобщности государства. Но, с точки зрения Маркса, существует разрыв между отдельным человеком и человеком как гражданином, который пребывает в политических эмпириях, так что участие его в делах государства не проявляется в его конкретном существовании.

Что означает этот абстрактный тезис?

Трудящийся человек замкнут в своей отдельности; вступая в связь с другим отдельным человеком, которому он продает свою рабочую силу, он не принимает участия во всеобщем. Конечно, как гражданин, как абстрактный политический субъект он участвует в делах государства, но это участие чуждо его профессиональной деятельности. Марксистская революция направлена на то, чтобы разрешить этот дуализм замкнутого в себе отдельного и мнимого всеобщего; она ставит своей целью преодолеть это отчуждение, сделать так, чтобы конкретный индивид жил и трудился, принимая непосредственное участие во всеобщно-

сти, что предполагает революцию и обобществление средств производства. Это значит, что индивид перестает работать на других индивидов, во имя всеобщности он работает на государство. Приблизительно так марксизм определяет цель истории.

Иначе говоря, Маркс при изучении истории исходит из определенного учения о человеке и государстве и ищет в истории способ его осуществления. На основе этого истинного учения выясняется истинная цель человеческой истории,

Рассмотрение другой проблемы — отчуждения приводит нас к аналогичным следствиям. Человек в современном обществе постоянно отделен от самого себя, никогда не владеет ни своими способностями, ни результатами своего труда, которые ускользают от него. Отчужден рабочий, знающий, что продукт его труда принадлежит другому, отчужден и предприниматель, чьи товары, попадая на рынок, вовлекаются в никем не контролируемое обезличенное движение — движение экономических сил. Избавленный от отчуждения, человек получит возможность реализовать всю совокупность своих творческих потенций. В конечном итоге целостный человек будет эффективно пользоваться всеми богатствами, которые он создал для себя на протяжении истории. Таким образом, опять-таки исходя из философской идеи истории задаются вопросы и раскрывается ее смысл.

Рассмотрим вопрос о пролетариате. Миссия пролетариата в истории не вытекает из положе-

ния пролетария. Маркс, как и Ленин, считал, что рабочий сам не может открыть революционную истину. Именно интеллигент, философ показывает пролетариату историческую роль, которую он призван выполнить. Пролетарий, все более и более освобождаясь от связи с локальными обстоятельствами, станет всеобщим человеком. Будучи основным носителем отчуждения в современном обществе, лишенный всего, он превратится в действующего всеобщей истории, предназначенного к осуществлению ее цели. Но эта миссия пролетариата понятна только в свете гегелевской или марксистской философии, которая, постигая общий смысл истории, может и должна открыть его пролетариату.

Изложенная мною марксистская концепция истории содержит две принципиальные трудности. С одной стороны, эта концепция исходит из *разумной* необходимости коммунизма. Но из того, что наступление коммунизма необходимо для осуществления действительной идеи человека и истории, еще не следует, что оно необходимо и с точки зрения детерминизма. Марксисты иногда признают эту двойственность в формуле: коммунизм *или* варварство. Поскольку есть альтернатива, разумная необходимость революции в философской перспективе не влечет за собой причинной обусловленности. С другой стороны, в философии гегельянского типа истина осознается только после ее осуществления. Действительная философия истории—это философия истории прошлого. Фи-

лософия, в которой истина системы совпадает с истиной истории, предполагает завершение истории, исходя из чего устанавливается истина всего прошлого в целом. Марксизм хочет сохранить в той цели, которую он перед собой ставит, т.е. во все-таки свободном будущем, авторитет абсолютной истины, разумной, полной истины, оставленной для завершенной истории. Но как можно утверждать полную, истинную философию истории, если она еще не завершена?

Эти две трудности—трудность, связанная с несоответствием между разумной необходимостью и детерминизмом, и трудность, связанная с полной истиной, приписываемой будущей истории,—только умножаются, когда начинают рассматривать проблемы истории с позиций экзистенциализма, т.е. с позиций одной лишь формальной антропологии, без теории общества и государства. Без сомнения, Мерло-Понти попытался найти смысл истории в самой истории, не прибегая при этом, в отличие от марксизма, к системе или к доктрине. Но, на мой взгляд, он все-таки смешивает две идеи: согласно первой, история имеет смысл; согласно второй, только тот смысл, который вкладывают в нее марксисты, является действительным, допустимым с точки зрения разума. Человек в истории имеет возможность определить ее смысл, общезначимый и безусловный. Мерло-Понти выделяет такие критерии смысла истории: обобществление средств производства, возрастающая активность пролетариата и тенден-

ция к интернационализму. Но даже беглый взгляд на современную действительность показывает, что эти три критерия не согласуются друг с другом. То или иное событие может отвечать одному критерию, но не соответствовать другому. По крайней мере, имеется существенное различие между подобной точкой зрения и марксистским видением.

Мерло-Понти, парижский интеллигент, хочет, чтобы рабочий стал настоящим революционером; только рабочий, подвергаясь угнетению, мог бы действительно стремиться к преодолению угнетения. Однако марксисты (в том числе Маркс и Ленин) полагают, что сам рабочий без интеллигента не может определить смысл своей миссии. Предоставленный самому себе, он дальше *тред-юнионизма* не пойдет. Чтобы он стал настоящим революционером, говорит Ленин, нужны профессиональные революционеры, революционные философы, которые должны убедить рабочих в том, что любое частичное улучшение их судьбы значит меньше, чем некая воля к тотальному преодолению. Философы должны убедить пролетариат в том, что только он может совершить это преодоление и тем самым осуществить философию. Экзистенциализм же не имеет такой философии, которую надо осуществить, он лишь стремится' выяснить действительный смысл истории, исходя из опыта угнетения или положения рабочего в обществе. Решение странное и двусмысленное.

Кто хочет связать себя с пролетариатом, тот

во Франции вступит в Коммунистическую партию, а в Англии—в Лейбористскую партию. Но нельзя определить историческую цель, если опираться только на пролетариат и на его так называемый опыт. В этом вопросе я на месте марксистов был бы более последовательным и признал бы, что только философская теория позволяет определить смысл истории. Для установления общезначимого смысла истории надо, чтобы революция не была рядовым событием, а решила философскую проблему. Здесь я снова возвращаюсь к основному вопросу. Экзистенциалист никогда не станет марксистом в подлинном смысле слова по той причине, что революция не решит его философскую проблему—проблему диалога индивида с отсутствующим Богом в атеистическом экзистенциализме и с Богом в экзистенциализме религиозном. За рамками этого диалога можно по тем или иным мотивам примкнуть к революционной партии, но нельзя найти эквивалент марксистской философии.

Боюсь, что утверждение это является, по сути, банальным и в какой-то мере очевидным. Мерло-Понти писал: «В некотором смысле «нет» Кьеркегора Гегелю близко к «нет» Маркса». Однако между ними есть существенная разница. Если исходить из «нет» Кьеркегора, то можно прийти к Сартру, но, конечно, не к марксизму. Нельзя быть одновременно наследником Гегеля—Маркса и Кьеркегора.

Из всего сказанного, на мой взгляд, ясно, поче-

му марксисты, и в частности коммунисты, отвергают экзистенциализм. Марксисты вполне могут согласиться с некоторыми положениями Сартра, касающимися «заботы», «тоски», но они отводят этим понятиям совершенно другое место. Поскольку сознание творит и осуществляет себя в истории, описание или выявление диалектики глубинных чувств никогда не сможет стать сущностью онтологии.

Читатель, конечно, заметил, что этот диалог остается строго философским, метафизическим. Экзистенциалисты требуют отказа от материализма. Марксисты отвечают им, что нужно выбирать между Кьеркегором и Марксом, между буржуазией и пролетариатом. Но об исторической ситуации, в которой находятся как экзистенциалисты, так и марксисты, они ничего не говорят. Экзистенциалисты заявляют, что они согласны с революционерами, но только из абстрактных соображений. Они с некоторым оттенком романтизма взывают к Революции в себе. Таким образом, экзистенциалисты, в отличие от марксистов, должны признавать не Революцию, а революции. Сартр утверждает, что «дух находится на стороне пролетариата», но каким образом его философия могла бы обосновать такого рода утверждение? Экзистенциализм считает себя революционным учением, но оставляет невыясненными собственно содержание, природу революции, будучи более склонным к декларациям, чем к действию. Впро-

чем, мне кажется, легко объяснить, почему экзистенциалисты не уточняют конкретное значение революции, о стремлении к которой они оповещают.

С 1848 г., со времени написания ранних работ Маркса, история ушла далеко вперед. Марксизм как революционная воля, воля к устранению отчуждения или преодолению современного капиталистического общества, не был опровергнут новыми фактами. Но зато они требуют усложнения исторической схемы, с помощью которой Маркс объяснял переход от капитализма к социализму. Эта схема предполагала обострение противоречий капитализма, неуклонный рост численности пролетариев, пауперизацию. Она предполагала некоторый параллелизм между противоречиями капитализма, ростом пролетариата и шансами революции.

Но реальное развитие оказалось совсем другим. Рост капитализма привел не к пауперизации рабочего класса, а к повышению его жизненного уровня. В самой развитой из современных капиталистических стран—США рабочий класс отличается наиболее высоким жизненным уровнем и очень слабо проявляет свою революционность. В единственной стране, где революция, вверившая себя марксизму, имела успех, не было объективных условий, требуемых марксистским учением. Это наводит на мысль о том, что революция, даже ссылающаяся на марксизм, часто является скорее политическим феноменом, чем результатом

назревания экономических противоречий. Наконец, поскольку революция имела место в одной-единственной стране, посткапиталистический строй установился в исторически своеобразном обществе, где с революцией не были устранены ни государство, ни неравенство. Сложилась ситуация, которая, может быть, не противоречит марксистскому учению, но которая по крайней мере не была им предусмотрена: с одной стороны, строй, выдающий себя за посткапиталистический, но установленный в бедной стране, а с другой — капиталистический строй в богатой стране.

В ортодоксальном марксизме эта противоположность между богатством и коммунизмом представляет главную трудность. Для доказательства своих слов я сошлюсь на довольно известное место из «Немецкой идеологии», где Маркс подчеркивает, что революция возможна только при условии достаточного развития производительных сил: «...Это развитие производительных сил (вместе с которым уже дано эмпирическое осуществление *всемирно-исторического*, а не узко местного, бытия людей) является абсолютно необходимой практической предпосылкой еще и потому, что без него имеет место лишь всеобщее распространение *бедности*», а при *крайней нужде* должна была бы снова начаться борьба за необходимые предметы и, значит, должна была бы воскреснуть вся старая мерзость»\*.

\* *Ideologic allemande*, Ed. Sociales, p. 26<sup>4</sup>.

Я не утверждаю, что в стране, совершившей революцию, вновь воскресла «вся старая мерзость». Но если сегодня нужно переосмыслить марксизм, то дискуссии о понятии материи или об отчуждении явно недостаточны: необходимо подвергнуть анализу современную ситуацию, ее парадоксальный характер по отношению к предсказаниям Маркса. Как марксисты и коммунисты, так и экзистенциалисты в своих дискуссиях мало интересуются указанными проблемами, хотя они представляются мне основными. Ведь эти проблемы имеют не просто политическое и практическое значение — они заставляют вернуться к некоторым философским проблемам марксизма, в том числе к вопросам отчуждения и к проблемам посткапиталистического общества.

Но почему ни те, ни другие не желают анализировать и объяснять эту исторически парадоксальную ситуацию? У экзистенциалистов это нежелание связано с их двойственной позицией. С одной стороны, они хотят быть революционерами и, поскольку единственной революционной партией — по крайней мере во Франции — является Коммунистическая партия, именно ей отдают свои симпатии. С другой стороны, по многим причинам они не могут или не хотят примкнуть к коммунизму и, чтобы оправдать этот отказ, ссылаются на философскую недостаточность вульгарного марксизма. Думаю, что есть и другие причины, и боюсь, что бросающаяся в глаза двойственность политической позиции экзистенциали-

стов связана не просто с изложенными мною философскими расхождениями между марксизмом и экзистенциализмом, а с тем, что им нужно приспособляться к сложившейся обстановке. У меня создалось впечатление, что экзистенциализм во имя ангажированности не сможет ни ангажироваться, ни обосновать какую-либо конкретную историческую или политическую позицию. Я не выдам секрета, если скажу, что, когда я работал в редакционном совете журнала «Temps modernes», один из членов совета выразил желание обязать нас всех не вступать ни в какую партию. Удивительное следствие из философии ангажированности!

Что касается марксистов, то, на мой взгляд, их приверженность материалистическому мифу объясняется не только теми причинами, которые называет Сартр. Материалистический миф включает в себя исторический детерминизм, который с необходимостью приводит к бесклассовому обществу. Марксисты воображают некую историческую необходимость, которая сама по себе реализует смысл истории. В такие эпохи, как наша, детерминизм, соответствующий смыслу истории, создает определенные удобства. Без такого разумного детерминизма пришлось бы по крайней мере обсудить различные позиции, возможные с точки зрения традиционного марксизма: позицию сталинизма, рассматривающего современное русское общество как этап на пути осуществления бесклассового общества; позицию троцкизма, со-

гласно которому переход к такому обществу осуществится не через советский строй, а через новый подъем революционного движения международного пролетариата. Наконец, пришлось бы вступить в дискуссию с теми, кто считает, что создание посткапиталистического общества усилиями одной правящей партии, присваивающей себе абсолютную власть, далеко от основного содержания идеи об освобождении человека путем обобществления средств производства, что оно ведет к тирании, которая хуже тирании капитализма. В ходе такой дискуссии выявилась бы еще одна возможная позиция, тоже марксистская, которую я бы назвал прогрессизмом: стремление к осуществлению материальных, а также духовных целей традиционного марксизма без насильственного захвата власти, без диктатуры одной партии.

Эти последние замечания имеют целью показать, что в диалоге между экзистенциализмом и марксизмом предпочтение отдается метафизическому спору, а не конкретному изучению обстановки во Франции или в мире—возможно потому, что ни тот, ни другой не хотят видеть ее специфику и не желают подчиняться ее требованиям.

## ПРИКЛЮЧЕНИЯ И ЗЛОКЛЮЧЕНИЯ ДИАЛЕКТИКИ\*

Оригинальность последней книги Мориса Мерло-Понти, как и предыдущей,—в соединении философии и политики.

В связи с московскими процессами Мерло-Понти в работе «Гуманизм и террор» рассматривал проблему действия в истории, двойственность существования человека, одновременно безвинного и виновного. Советский Союз представлялся ему не рядовым социально-экономическим строем, не попыткой ускоренной индустриализации в стране с западными традициями, испытывающей влияние Запада,— он нес в себе надежды человечества. Через Ленина, Троцкого и Сталина исторический разум разыграл последнюю карту. В книге «Приключения диалектики» размышления идут в том же русле, но приводят к противоположному результату. В 1948 г.<sup>1</sup> философия использовалась для доказательства того, что советский опыт значит больше, чем просто опыт,

\* Статья вышла в журнале «Preuves» в январе 1956 г.



поскольку он представляет собой решающий момент исторической диалектики. В 1955 г.<sup>2</sup> философия уже начала подводить к мысли, что советский опыт есть просто опыт, что успех его или провал не повлияют на исторический разум.

Хотя соединение философии и политики давало в 1948 и в 1955 гг. совершенно различные результаты, тем не менее обе книги имеют одну общую черту: философская аргументация занимает в них главное место. Более того, как это ни парадоксально, но в книге «Приключения диалектики», где признается необходимость изучения различных режимов для объективного выяснения их преимуществ или недостатков, точных сведений содержится еще меньше, чем в «Гуманизме и терроре». Из 330 страниц, по-моему, нельзя выбрать и шести, которые помогли бы читателю-нефилософу уяснить цель этого тонкого анализа или смысл этих продолжительных споров.

Нетрудно заметить в «Приключениях диалектики» три темы или, скорее, три критики: критику *диалектического материализма*, т. е. ортодоксального коммунизма; критику ультрабольшевизма Сартра, т. е. того оправдания, которое дает Сартр коммунистической практике в соответствии с собственной философией; наконец, изложенную в конце, но составляющую основу всей книги критику Мерло-Понти своих прежних позиций.

Эти три критики строго не связаны друг с другом и не вытекают одна из другой. Я готов подписаться под критикой коммунистической ортодок-

сии — критикой, которая очень похожа на критику, данную Сартром в «Материализме и революции»<sup>3</sup>, готов подписаться также под критикой Мерло-Понти своего «Гуманизма и террора», тем более что я и сам использовал семь лет назад аналогичные аргументы. Но в философской части книги глава, посвященная ультрабольшевизму Сартра, на мой взгляд, спорна\*.

Политические идеи, изложенные в «Приключениях...», не оригинальны (они на это и не претендуют). Как сказала бы госпожа де Бовуар, «они проходят сквозь все работы Арона». Но, может быть, хорошо, что они изложены теперь интеллигентом, который бесспорно сохраняет верность левым и отвергает антикоммунизм. В этом смысле книга, вышедшая спустя десять лет после окончания войны, означает возврат философии к здравому смыслу, открытие того, что у французов больше шансов улучшить жизнь людей, реформируя социальные институты, нежели мечтая о мировой революции.

### Х От марксистского аттантизма<sup>5</sup> к акоммунизму

Семь лет назад Мерло-Понти определял свою позицию как «марксистский аттантизм». Нынешнюю свою позицию он называет «акоммуниз-

\* Тон ответа г-жи де Бовуар Мерло-Понти неприятен, местами даже груб. Но тон Сартра в серии статей «Коммунисты и мир»<sup>4</sup> не лучше.

мом». В защиту каждой из этих позиций им приводятся аргументы, взятые из современной обстановки и из истории.

Семь лет назад Мерло-Понти смешивал марксизм и исторический разум. Поэтому он благосклонно относился к СССР и был готов отпустить ему грехи\*.

В политическом плане аттантизм не приводил ни в советский, ни в американский лагерь, ни даже к какой-либо другой партии. Во Франции и в других странах он способствовал установлению *мира* между коммунистами и антикоммунистами. Такая позиция, пишет Мерло-Понти, «предполагала, что Советский Союз не стремится к распространению своего режима силой. ...Если завтра СССР будет угрожать вторжением в Европу и установлением во всех странах угодного ему режима, то тогда вопрос будет ставиться по-

\* Смешение марксизма с историческим разумом было следствием такого умозаключения. Человеческая суть (*humane*) реализуется в той мере, в какой люди признают друг друга. Пока есть рабы и господа, это признание исключено. Только пролетариат, носитель подлинной intersубъективности, может преодолеть альтернативу господства и рабства. Не доказано, что Советский Союз под руководством Коммунистической партии строит однородное общество, что пролетариат превращается в универсальный класс и реализует человеческую суть. Но поскольку никакой другой класс, кроме пролетариата, не способен выполнить эту Миссию, надо решать все сомнения в пользу Советского Союза, или, иными словами, во имя будущего снисходительно относиться к нынешней советской действительности.



другому. Но сегодня так вопрос не стоит» \*. Война в Корее показала, что отныне смещение марксизма с историческим разумом следует оценивать как пережиток кантианства.

Рассмотрим прежде всего новую политическую позицию Мерло-Понти. Он пишет: «Советский Союз положил конец войне в Корее. Он мог бы ее предотвратить, но не предотвратил. С того момента, как начались военные действия, мое отношение к СССР изменилось... Всякий успех Советского Союза за пределами страны будет опираться на борьбу местных пролетариев. И если каждый конкретный случай будет рассматриваться только как эпизод классовой борьбы, то политике СССР будут оказывать ту поддержку, которой он пожелает» \*\*. Чтобы оставить за собой право отвергнуть антикоммунизм, нужно было также критиковать криптокоммунизм<sup>6</sup>, или прогрессизм. «Чтобы остаться чистым, отказ от выбора должен стать выбором двойного отказа»\*\*\*.

Я не придавал значения тезису о том, что пока еще не стоит вопрос о советской экспансии. Размышляя^ фактах, об официальной доктрине, изложенной в многочисленных документах советского правительства, я решил, что такой вопрос, конечно, «уже стоит». Аннексия прибалтийских государств, советизация стран Восточной Европы — все это было узаконено большевистской фи-

\* Humanisme et terreur, p. 202.

\*\* Les aventures de la dialectique, p. 308.

\*\*\* Ibid., p. 310.

лософией, согласно которой партия, будучи авангардом международного пролетариата, имеет право использовать военную силу «социалистического бастиона», чтобы помочь пролетариату, т. е. коммунистам других стран, захватить власть.

Война в Корее в дипломатическом плане представляет собой новый факт: впервые регулярная армия, оснащенная советским оружием, перешла демаркационную линию, установленную на основе соглашения между правительствами Вашингтона и Москвы. Была развязана локальная война, в которую постепенно вовлекались обе Кореи, США, Китай. После вмешательства Китая возник риск ее расширения. Но тем не менее это событие не заставило задуматься философа, так же как и аннексия прибалтийских государств и советизация Восточной Европы. Бесспорно, Красная Армия вошла в Польшу или Восточную Германию для того, чтобы прогнать войска Третьего рейха и «освободить» народы от фашизма. Дипломатическое значение этого продвижения не имеет ничего общего с переходом 38-й параллели в Корее, но если за Советским Союзом признается историческое право навязывать свой режим в Румынии или в Польше, то нет никаких оснований отказывать ему в таком же праве в Южной Корее \*.

\* Самые ревностные «прогрессисты» среди некоммунистов убеждены в том, что коммунисты проиграли бы свободные выборы в Чехословакии, Румынии и Польше. Только военная оккупация Красной Армией привела к советизации этих стран.

Мерло-Понти может возразить, что во времена марксистского аттантизма «во всем мире существовали нейтральные зоны, в том числе в Чехословакии и в Корее, где обе стороны вели переговоры». Боюсь, что *в действительности* нейтральных зон не существовало. Они были созданы особым взглядом на события, продиктованным желанием не выбирать. Чехословакия могла бы быть нейтральной зоной, если бы коммунисты поделились властью с некоммунистами, если бы Москва проявила терпение к самостоятельной дипломатии Праги. Но ничего подобного там не произошло. Сталин запретил чехословацкому правительству принимать участие в плане Маршалла, и коммунисты, дождавшись новых выборов, захватили власть (они рисковали потерять голоса по сравнению с выборами, состоявшимися на второй день после освобождения). Может быть, Чехословакия избежала бы советизации, если бы некоммунисты были антикоммунистами (если бы они поняли цели и методы коммунистов).

Иначе говоря, Мерло-Понти хочет, чтобы у его аттантизма были после войны «объективные условия», а нынешняя его позиция являлась ответом на изменившиеся условия. Но, на мой взгляд, он ошибается, путает свои собственные сомнения с изменившимися условиями. По очередной иронии судьбы он публикует книгу «Приключения диалектики», чтобы показать свою реакцию на «корейский период» холодной войны, в то время, когда уже начался гюсткорейский и постсталин-

ский период. О нейтральных зонах, о которых мечтал Мерло-Понти в 1948 г., впервые стали говорить тогда, когда Советский Союз начал выступать за мирное сосуществование. Аттантисты старались мужественно содействовать мирному сосуществованию, но Сталин над этим посмеялся \*.

К счастью, Мерло-Понти, как мне кажется, не вполне справедлив по отношению к своим собственным идеям, ценность которых не зависела от интерпретации войны в Корее. Его критика прогрессизма и криптокоммунизма просто предполагает, что идет ожесточенная борьба между коммунистической и некоммунистической коалициями и что с 1945 г. это ясно всем, по крайней мере в Европе. Суть прогрессизма состоит в том, чтобы представить собственно коммунистические идеи так, будто бы они являются результатом спонтанной и самостоятельной рефлексии. Прогрессизм наклеивает либеральный ярлык на марксистско-ленинский товар. Но эта практика несколько не способствует мирному сосуществованию, требующему равновесия сил. Как Москва может осознать сопротивление, с которым ей придется считаться, если прогрессисты под предлогом сосуществования или симпатий к марксизму лишь соглашаются с московской пропагандой и принимают советские установки?

Мерло-Понти идет дальше. Он ставит под со-

\* Сталин тогда хотел воинственного сосуществования, но тотальной войны.

мнение огромное значение революции большевистского типа. Почему такого рода революция, победившая в докапиталистических странах, должна служить моделью для посткапитализма? Он задает в высшей степени еретический вопрос: «Разве чешский пролетариат теперь счастливее, чем до войны?» И сам же отвечает: «Поставленный вопрос свидетельствует о том, что великая историческая политика, девизом которой была передача власти пролетариату всех стран, переживает кризис» \*. От себя добавим: то единодушие, с которым вся прогрессивная печать признает, что на свободных выборах в Восточной Германии победил бы Бонн, тоже является своеобразным ответом.

Мерло-Понти старается подчеркнуть коренное отличие *акоммунизма* от *антикоммунизма*. Прежде чем рассмотреть это отличие, я хотел бы, рискуя основательно подорвать его, напомнить несколько решающих пунктов, по которым Мерло-Понти признает правоту своих вчерашних оппонентов. Так, он соглашается с тем, что «представлять советский коммунизм наследником марксиз-

\* Ibid., p. 301. «Поскольку существует определенное представление о подлинной революции, можно констатировать, что в СССР в этом смысле революции не произошло. Не является ли в таком случае подлинная революция утопией? Ввиду этого сомнения название «революционный» оставляют для строя, который, возможно, будет когда-нибудь установлен; но так как это будущее окутано густым туманом, принято просто говорить, что это будет более гуманный социальный строй» (Ibid., p. 223). То, что Мерло-Понти подвергает здесь критике, напоминает его собственную позицию в 1948 г.

ма» \*— значит не иметь никакого представления о советской действительности. Он согласен и с тем, что надо сравнивать советские и буржуазные учреждения как учреждения двух реальных, несовершенных исторических систем, а не преобразовать советские учреждения, не относить их к фантастике, к мифу о далеком бесклассовом обществе. Он также признает, что «парламент есть единственное из всех известных учреждений, которое гарантирует минимум оппозиции и правды» \*\*. Он признает и то, что революция была предана не из-за ошибок Сталина и не из-за человеческих слабостей, а по причине внутренних противоречий в ее целях. «Всякой революции свойственно считать себя абсолютной, но не быть таковой именно в силу этого заблуждения» \*\*\*. Не странно ли, что эти типично «реакционные» мысли какого-нибудь хроникера из газеты «Figaro» воспроизведены человеком из левых?

Перейдем теперь к анализу различия между *акоммунизмом* и *антикоммунизмом*. Мерло-Понти пишет: «Политика, базирующаяся на антикоммунизме, есть в конце концов политика войны, политика регресса. Существуют разные способы не быть коммунистом, и проблема возникает только тогда, когда объявляют себя некоммунистом» \*\*\*\*. Первая часть этого утверждения (анти-

\* Ibid., p. 301.

\*\* Ibid., p. 304.

\*\*\* Ibid., p. 298.

\*\*\*\* Ibid., p. 309.

коммунизм = политика войны) бездоказательна. Вторая же часть соответствует здравому смыслу, но странным образом противоречит первой.

Если существует много способов не быть коммунистом, то почему нужно сужать понятие антикоммунизма и почему надо связывать антикоммунизм с политикой войны? Возьмем Францию. Кто здесь антикоммунист? Просто-напросто француз, который считает, что парламент есть единственное учреждение, гарантирующее минимум оппозиции и правды, и знает, что в случае прихода коммунистов к власти парламент будет ликвидирован: он, естественно, против взятия власти коммунистами. В этом смысле Мерло-Понти признает себя антикоммунистом. Может быть, он возразит, что в настоящее время вопрос как не ставится и что не обязательно поэтому выражать свое отношение к исторически неактуальному вопросу. Но злключения марксистского аттантизма должны были показать Мерло-Понти, насколько опасно определять свою позицию в отношении одних лишь так называемых актуальных вопросов. Есть, однако, и более прямой ответ. Вопрос о взятии власти Коммунистической партией не стоит на повестке дня именно потому, что во Франции достаточно много антикоммунистов, т. е. людей, которые говорят «нет» коммунистическим замыслам. Философ может позволить себе такую роскошь, как нейтральная позиция, поскольку простые граждане отказываются от свиде-

тельства о прогрессизме и вступают в пропагандистскую борьбу.

Внутри нации, как, впрочем, и в международных отношениях, нейтралитет возможен лишь тогда, когда между коалициями существует равновесие. Благодаря объединению западных государств, установивших равновесие с коммунистическим блоком, Югославия и Австрия могут позволить себе не входить ни в какие блоки. Позиция акоммунистов похожа на дипломатию нейтральных государств. Они иногда оказывают помощь, но порой вызывают раздражение, когда подчеркивают свое превосходство над борцами, без которых они не имели бы возможности продемонстрировать свою беспристрастность.

И поскольку противники неизбежно склоняются к грубому манихейству, заслуга акоммунистов состоит в том, что фанатиков обоих лагерей они настойчиво призывают к благоразумию и к поиску истины. Хорошо, что интеллектуалы, ангажированность которых выражается через отказ от всяких связей, призывают к порядку тех, кто из-за своего боевого пыла рискует впасть в пророчества или в односторонний морализм. Политика не определяется заявлением об антикоммунизме. Сибирские концлагеря не оправдывают трущоб Бийанкура. Акоммунисты несли бы не меньшую ответственность, если бы воображали, что они *одинаково* далеки и от трущоб, и от концлагерей. Они могли бы занимать строго срединную позицию, если бы к антикоммунистам относили толь-

<sup>100</sup>КО маккартистов, у которых ненависть к красному вызывает нервный тик и превращается в тему демагогических разглагольствований. Но это крайний случай. Антикоммунист, в отличие от коммунистов сталинской эпохи, никогда не будет считать акоммуниста врагом.

В 1952 г. Дж. Неру, согласно резкому высказыванию Вышинского, имел возможность выбора между ролью сторонника американского империализма и ролью наивного идеалиста. Спустя три года он стал героем борьбы за мир. Несколько лет назад сталинистская политика отказывала в праве занимать промежуточные позиции, воздерживаться от определенных взглядов. Сегодня, независимо от того, рассчитывает ли она на раскол западного союза или же видит в странах, придерживающихся политики невмешательства, фактор мира, она рассматривает нейтральные государства как друзей, почти как союзников. Действительно, лозунги Индии или даже Югославии в настоящее время близки к советским лозунгам, что, впрочем, не означает, что они противоречат интересам западных государств.

Можно ли то же самое сказать о внутреннем положении Франции? В сталинскую эпоху ответ был почти однозначен, и некоммунистическая левизна Мерло-Понти 1955 г. считалась бы враждебной, так же как считалось враждебным *Революционно-демократическое объединение* Сартра в 1948 г. Вообще коммунисты больше ненавидят некоммунистических левых, чем антикоммуни-

стов. Акоммунист в глазах коммунистов—это тот же антикоммунист. Сталинист\* привержен догме, согласно которой при капитализме невозможно никакое улучшение жизни пролетариата. Ярый сторонник антикоммунизма должен быть признателен некоммунистическим левым за то, что они лишают коммунистическую партию монополии на прогрессизм и распространяют среди рабочих реформистские лозунги.

Некоммунистические левые не обязательно принимают идеологические позиции акоммунизма. В Англии, например, лейборизм охватывает как идеологию некоммунистических левых (подобную той, о которой мечтают Мерло-Понти и журнал «Express»), так и злобный антикоммунизм профсоюзных руководителей. Эттли, Бивен, Моррисон, Гейтскелл принадлежат к одной партии. Если бы во Франции существовала большая социалистическая партия, то, может быть, автор «Приключений диалектики» принял бы в нее автора «Опиума интеллигенции»<sup>1</sup>.

Вследствие существования во Франции сильной коммунистической партии и слабой социалистической некоммунистические левые ставят не всеобщую, а конкретную проблему. Как обстоит дело сегодня, в 1955 г., т.е. спустя два года после смерти Сталина и в эпоху разрядки напряженности? Французской компартии в настоящее время придется приложить немало усилий для того, что-

\* Даже во времена Булганина и Хрущева.

бы вернуться во французское сообщество и принять участие в парламентской борьбе. Следовательно, беспощадно критикуя некоммунистических левых в теоретическом плане, она в то же время должна проявлять к ним некоторое снисхождение.

Так или иначе, антикоммунист желает успеха акоммунисту, как левому некоммунисту. Достичь же успеха означает для левых некоммунистов набрать побольше голосов, чтобы, с одной стороны, не быть поглощенными коммунистической партией, если она предложит совместные действия, и, с другой стороны, не оказаться парализованными или отброшенными к правым, если коммунисты объявят им войну. Правда, успех в политике иной раз напоминает маловероятный выигрыш\*.

### Провалы диалектики

Переход от марксистского аттантизма к акоммунизму, от положительного отношения к СССР к его неприятию и критике, от единства действий или прогрессизма к позиции некоммунистических левых можно объяснить размышлениями о необ-

\* Одна из характерных черт акоммунизма — отказ от всякого силового давления на коммунизм. Но никто во Франции не предлагал объявить Коммунистическую партию вне закона. Хотя в принципе мы не считаем, что «партия, которая не соблюдает правила демократической игры», *всегда* должна иметь право на те же привилегии, что и партия, которая их соблюдает. В сущность парламентской демократии не входит обязанность самоубийства.

ходимости мирного сосуществования и анализом обстановки во Франции.

Мерло-Понти не занимается историческим самообъяснением, потому что его взгляды изменились, причем не видно ни малейшей связи между событиями (война в Корее) и отказом от философии истории, которой он руководствовался, когда писал «Гуманизм и террор».

Эта книга, написанная в 1948 г., имела целью исследование прошлого человечества в перспективе пролетарской революции, которая предполагала образование «универсального класса», или «подлинной интересубъективности», а также создание однородного общества, т.е. взаимного признания людей и ликвидации противоположности между рабами и рабовладельцами. Чтобы выяснить, насколько советское общество соответствует революционной идее, Мерло-Понти использовал три критерия: социалистический базис (или коллективная собственность), интернационализм, самоуправление масс.

Все три критерия в «Приключениях диалектики» были полностью отброшены. В 1948 г. история превращалась для Мерло-Понти в бессмысленную сумятицу, если марксизм не был истинным, а диалектика **Тје** вела к бесклассовому, или однородному, обществу. В 1955 г. он отказывается от понятия общества без классов и даже от самого понятия цели истории или предыстории, не впадая при этом в отчаяние. Мерло-Понти больше не говорит об исключительности пролетариа-

га — «единственной подлинной интерсубъективности». Предоставив левой «интеллигенции» заниматься философией, он почувствовал себя свободным от «суеверия», во власти которого так долго пребывал.

Пролетариат остается угнетенным и эксплуатируемым классом, и отсюда его готовность к восстанию. Если восстание окончится победой, оно изменит социальную структуру, экономический строй и политическую иерархию общества. Будет ли постреволюционное общество хуже или лучше дореволюционного? Об этом можно спорить сколько угодно, и возможно, ни одно суждение общего характера не будет истинным. С философской точки зрения важно сравнить *постреволюционное* общество с *дореволюционным*, а не дореволюционное — с самой революцией. Но попытались ли мы спросить себя, как можно сравнивать уже сложившееся общество с революцией? Как допустил такую ошибку столь тонко мыслящий философ?

В философском плане эта ошибка имеет две причины. Первая причина связана с превращением пролетариата в единственно универсальный класс (или способный стать универсальным), а вторая — с превращением революции в «постоянную критику власти», способную преодолеть самое себя, вместо того чтобы кристаллизироваться в государственные институты. Почему Мерло-Понти раньше наделял пролетариат уникальными качествами, а сегодня, кажется, забыл



об этом? Почему ныне Мерло-Понти мечтает о такой «высшей точке», которая разрешила бы все противоречия, так что «материя и сознание предстали бы неразделимыми, как неразделимы субъект и объект, индивид и история, прошлое и будущее, признание вины и приговор» \*, и вместе с тем не верит в то, что история может удержаться в этой точке?

Для Маркса пролетариат есть тот последний угнетенный класс, который вместе с ликвидацией угнетения ликвидирует и себя как класс. Почему ему уготована именно такая историческая миссия? В ранних работах Маркса обоснование этого имеет философский характер. Пролетариат разрушает классовое общество, потому что в самом себе содержит предпосылку уничтожения всех классов. Он создает универсальное общество, потому что в самом себе содержит предпосылку уничтожения всех частных. В поздних работах, начиная с «Немецкой идеологии» и «Манифеста Коммунистической партии» аргументация становится более прозаической и внешне более простой. В силу того что все предыдущие революции совершались меньшинством, они воспроизводили класс угнетателей и класс угнетенных. Пролетарская революция будет революцией большинства, и поэтому она не воспроизведет угнетенный класс. В этом смысле победа пролетариата будет означать уничтожение всякого гнета.

\* Ibid., p. 99.

Еще недавно Мерло-Понти подчеркивал универсальный характер пролетариата, хотя ему не удалось это доказать. Но сегодня он об этом даже не вспоминает. Интерсубъективность пролетариата, сколь бы подлинной она ни была, в конечном счете не решает историческую проблему. Что происходит с интерсубъективностью пролетариата в государстве, которое считает себя пролетарским? Чтобы доказать отсутствие угнетенного и эксплуатируемого класса в обществе советского типа, нужен анализ экономики, базирующейся на общественной собственности на средства производства, но такой анализ Мерло-Понти, видимо, считает излишним для подлинно философского исследования.

Согласно Мерло-Понти, экзистенциализм занимается изучением человеческого существования, одним из измерений которого является история. Обе его книги вносят свой вклад в феноменологию исторического измерения человеческого существования. К результатам такого изучения относятся, в частности, и выводы, сделанные Марксом: человек в истории есть одновременно и субъект и объект, он познает и действует. Человек не постигает всей истории, но у него есть взгляд на прошлое, которым определяется его стремление к будущему. Он никогда не является чистым действователем, потому что всегда ощущает тяжесть вещественности, но никогда не бывает и чисто пассивным, потому что всегда удерживает частицу своей свободы.

В той мере, в какой Мерло-Понти удается описать познание прошлого исторически определенным человеком, он снова приходит к перспективизму, который он подверг анализу в «Феноменологии восприятия»<sup>8</sup> и который признали философские критики истории. Этот перспективизм познания, по-видимому, ведет к релятивизму ценностей и целей. Но релятивизм будет преодолен, если индивид и коллектив объединятся, т. е. если общество станет подлинной интерсубъективностью, если действие не будет замыкаться в частности личности или эпохи, а приобретет универсальный характер благодаря универсальности своей цели. Иными словами, Мерло-Понти требует, чтобы действительная история творила истину, которая, в сущности, ускользает от исторически определенного и, так сказать, конституированного бытия. Но история может творить истину лишь при условии, если она является человеческой реальностью, а не объектом, если она осуществляет обмен между «объективными ситуациями» и «людскими рассуждениями», т. е. если совершается объединение «субъекта, бытия и других субъектов»\*. Если Мерло-Понти испытывает трудности в определении диалектики, то, может быть, потому, что диалектика, какой она ему видится, есть не что иное, как фикция или, если хотите, утопическое разрешение противоречий, которые че-

\* Ibid., p. 2089.



ловек мог бы преодолеть, только преодолев свое положение в мире.

Различение между формальным и «материальным» смыслом диалектики позволит выяснить суть спора. Формально диалектична такая история, которая предполагает включенность субъекта в объект, созидательный ответ человека на определенную ситуацию, являющуюся кристаллизацией человеческой деятельности и человеческих поступков. Следовательно, сущность диалектики не составляет «ни идея обоюдного действия, ни идея саморазвития, ни идея качественного роста, переходящего на новом уровне в количественные изменения» \*. Это следствия или аспекты диалектики, говорит Мерло-Понти. И в самом деле, все перечисленные характерные черты становления вытекают из того, что в основном определяет действие человека, созидательный ответ на ситуацию, которая сама есть след или следствие предыдущего ответа, но, однако, представляется внешней по отношению к любому индивидуальному сознанию.

Диалектическая природа (в формальном смысле слова) исторической действительности не решает проблему, которую ставит перспективизм всякого исторического познания, а также своеобразие всякого действия. Критическая философия (в кантовском смысле) пытается определить, чем должно быть наше действие, ссылаясь при этом

\* Ibid.

на абстрактные критерии или на какую-либо моральную идею. Философия гегельянского направления претендует на то, что она в исторической тотальности нашла средство разрешения противоречия между сомнительностью всякого решения и стремлением к истине.

Мерло-Понти включает в понятие диалектики описание исторического человека, приемлемое для таких философов, как Дильтей, Гегель, Макс Вебер, Шелер, и поиск окончательного решения, которое преодолело бы сами противоречия. Этот поиск связан с гегелевской или марксистской мыслью, но плохо согласуется с экзистенциализмом.

В «Гуманизме и терроре» Мерло-Понти постулирует «привилегированное состояние», устанавливающее смысл всего прошлого и являющееся необходимым условием разумности истории. Но это привилегированное состояние—однородное общество, или взаимное признание—до такой степени формализовано и лишено определений, что его невозможно связать с конкретным обществом. Мерло-Понти заявляет, что только пролетариат способен достичь этого «привилегированного состояния» после прихода к власти и построения коллективной экономики. Но непрочность связи между такими исторически-конкретными понятиями, как «пролетариат», «взятие власти», «коллективная экономика», и «привилегированным состоянием» является следствием того, что формализованный марксизм остается вечно истинным, даже если история не

подтверждает его истинность. Однако история, подпадающая под обвинения, перестает быть творцом истины. Здесь уже речь идет не о Гегеле, а о Канте.

В «Приключениях диалектики» Мерло-Понти для решения этой же проблемы избирает другой путь. История сама докажет свою истинность, когда субъект и объект, решение и ситуация, прошлое и будущее, индивид и коллектив соединятся в революционном действии, когда пролетариат признает партию выразителем своей воли и его деятельность будет одновременно критикой и самокритикой. «Дилемма,— пишет Мерло-Понти,— преодолевается в процессе практической деятельности, так как практика не подчинена постулату теоретического сознания, соперничеству сознаний» \*.

Но Мерло-Понти упускает из виду, что это «преодоление дилеммы в процессе практической деятельности», эта «высшая точка», с которой соотносят все историческое развитие, переходящи и что снова неизбежно возникнут антиномии теоретического сознания и множественности сознаний.

Согласно нашему автору, эти «прекрасные мгновения» существуют \*\*. «Безусловно, есть моменты, называемые революцией, когда благо-

106

\* Ibid., p. 69.

\*\* Любопытно, что Мерло-Понти употребляет на с. 12 именно это выражение, которое Сартр в «Тошноте» употребил в совершенно другом смысле.

даря внутреннему механизму истории пролетариат живет в своей партии, когда рабочие и крестьяне переживают ту общность судьбы, которую им приписывает диалектика, когда правительство есть не что иное, как народный комиссар. В такие моменты мы находимся в тех высших точках, о которых мы много раз говорили. Именно на эти прекрасные мгновения указывал Троцкий». Но кончается чудесное согласие, и пролетариат распадается, а партия превращается (или, точнее, вновь превращается) в инструмент подбора командного состава и в орудие принуждения. «Только в некоторые привилегированные моменты отрицание выходит на арену истории и становится образом жизни. Далее все предоставлено функционерам» \*. За пределами этих прекрасных мгновений снова начинается повседневная жизнь или, по выражению Макса Вебера, *Veralltaglichung der Revolution*<sup>9</sup>, возникает другое общество, другой строй, который не может похвалиться абсолютной революционностью, постоянной критикой и деятельным отрицанием.

Впрочем, и сам Маркс не сумел примирить противоречия практики. Во второй половине своей жизни он как будто забыл, что диалектическая практика—это" не простое действие, в техническом смысле слова, а отрицание данности и со-

\* Те же идеи высказывает Ж. П. Сартр в «Критике диалектического разума». Объединяющаяся группа, чистое действие обречены на институциональную кристаллизацию, на инертную практику (*pratico-inerte*).

зидание истины, что пролетариат может уничтожить классы и классовую борьбу только тогда, когда он сам окажется вместе субъектом и объектом, преодолением самого себя и преодолением антиномии. Таким образом, когда диалектику рассматривают как внутреннее свойство природы, развитие которой с необходимостью определяет развитие истории, то с этого момента она исчезает или, по меньшей мере, вырождается в полумифологическое представление об объективном развитии, которое само по себе завершится преодолением и примирением.

Мерло-Понти столкнулся с любопытной трудностью. В политическом смысле он в конце книги, если можно так выразиться, дает отставку революции. «Возникает вопрос,—пишет он,—имеет ли будущее тот строй, который не собирается качественно преобразовать историю, а хочет лишь изменить ее, и не есть ли это тот строй, к которому нужно стремиться, вместо того чтобы призывать к революции»\*. Всякую революцию предают, революционный пыл неизбежно остывает. Возникает новая элита, партия бюрократизируется. Перманентной революции не бывает, критика у власти, или критика от пролетариата, не преодолевает самое себя. Но вместе с тем прекрасные мгновения, с которыми Троцкий связывал будущее общества,—это революционные взрывы. Можно ли с точки зрения *политики* жертвовать ими,

\* Ibid., p. 279.

если они с *философской* точки зрения разрешают противоречия?

Скажут, что было иллюзией, «когда в одном историческом факте—возникновении и росте пролетариата—видели тотальное значение истории... Это означало веру в то, что пролетариат и есть сама диалектика, что завоевание им власти, какое-то время не подлежащее диалектической оценке, может привести к власти диалектику...»\*. Миф о революции, которая сама по себе является истиной, поскольку она обладает властью вопрошать и критиковать, был отброшен. Коммунизм опустили на землю и благодаря здравому смыслу открыли, что надо было сравнивать между собой различные режимы. Но что тогда остается от диалектики? Остается только то, что мы назвали формальным определением, а именно: созидательная реакция сознания на определенную ситуацию, диалог между сознаниями, конституирующий историческую действительность. Попытка найти истину истории в перманентной революции или в пролетарской практике провалилась, как провалилась попытка свести все прошлое к «привилегированному состоянию», которое смешивали с однородным обществом.

Небесплодные провалы. Они развеяли мифы и открыли путь мышлению и разумным действиям. Но с точки зрения философии Мерло-Понти не преодолел марксизм, а, скорее, вернулся

\* Ibid., p. 276.

назад. По его убеждению, история есть борьба сознаний, передача и отрицание наследия. Но на современном этапе своего развития философия не дает нам ни принципа оценки, ни определения человеческой деятельности, ни познания структур становления. Короче, она не дает ничего такого, что направляло бы нас в сторону того, что можно назвать диалектикой, но диалектикой открытой и разбросанной, не содержащей в себе примирения ни в кантовской идее разума (однородное общество), ни в пролетарской практике.

Не пришли ли мы, таким образом, к крайнему перспективизму исторического познания и к крайнему партикуляризму действия?

#### **Невыносимая дилемма**

Чем объясняется такой результат? Лично я склонен думать, что Мерло-Понти обманывается в отношении природы своей собственной мысли. Он хочет, чтобы она имела конкретный и исторический характер. Но он заблуждается, когда отвергает наследие Канта, без которого не может обойтись. Ошибка, допущенная им в «Гуманизме и терроре», состоит не в том, что он ссылается на идею признания, а в том, что эта идея смешивается с ближайшим (или конечным) этапом исторического движения. Ошибка состоит и в том, что частное понятие («пролетариат», «коллективная экономика») неразрывно связывается со сверхисторическим общим понятием («бесклас-

совое общество»). Но если отбросить и общее (признание), и частное (революционный пролетариат, перманентная революция), что останется человеку для ориентации?

Молодой Маркс, работы которого упоминает Мерло-Понти, не был в таком положении, в каком находится сам Мерло-Понти. Отправляясь от гегелевской системы, он располагал философской антропологией, которая сообщала истории единство и стремление к конечному синтезу. Он задавался вопросом о соответствии действительной истории истории разумной. Вероятно, Маркс понимал, что нельзя принимать гегелевскую антропологию как таковую, что необходимо иначе представить отношения труда и войны, что в центр исторической диалектики нужно поставить человека, который трудится, создает орудия производства и свою среду. В современном обществе в силу существования наемного труда человек отчужден. Здесь сразу проявляется философский смысл пролетарской революции. Маркс спрашивал себя, в какой степени развитие буржуазного общества и его противоречий делает неизбежным восстание пролетариата против своего порабощения, человека вообще—против отчуждения.

Любая проекция диалектики на социальную Квазиприроду представляется Мерло-Понти непониманием подлинного духа марксизма. Но, на мой взгляд, он путает два заключения: законное и незаконное. Диалектическая концепция истории

плохо согласуется с материалистической метафизикой. Сартр, как и многие другие до него, показал двойственность материализма, который колеблется между реализмом (примат объекта), поверхностной метафизикой (мозг рождает сознание) и еще более поверхностной гносеологией (сознание-отражение). Если марксизм определяет себя как объяснение значимой исторической тотальности, то он несовместим с философией, которая признает только разделенную на атомы материю. Но объективация диалектики не является внутренне противоречивой. Действительно, важно, чтобы производительные силы, производственные отношения, функционирование капитализма создавали такие условия, которые побуждали бы пролетариат выполнить свою революционную задачу. Если экономико-социальная квазиприрода сама по себе не приводит к революционной ситуации, тогда пролетарское отрицание оказывается непредвиденным и произвольным. Чтобы историю можно было сравнить с диалогом, в котором за Разумом остается последнее слово, необходимо, чтобы вопросы были столь же разумными, как и ответы, а ситуации, созданные прошлыми ответами или самими вещами,—столь же разумными, как и решения.

Несомненно, Маркс и сам столкнулся с противоречием. Если революция и победа пролетариата неизбежны, то какое место следует отвести свободе? Если же у пролетариата есть частичная свобода, то как можно говорить о неизбежном успехе?

Однако в марксизме осуществляется синтез квази-необходимости и свободы. Развитие производительных сил и производственных отношений приводит общество к такому состоянию, когда пролетариат может проявить себя как класс только благодаря революции. Тем самым создается возможность того, что пролетариат придаст своему восстанию известную форму разумности.

Мерло-Понти не удалось включить в свою интерпретацию истории ни анализ социальных структур, ни детерминацию фактов, существенных по отношению к антропологии. Все происходит так, как будто и то и другое, несмотря на свое решающее значение, оказались чуждыми философской мысли.

Отсюда любопытное развитие самой марксистской теории. Я имею в виду марксизм Лукача, который окрестили западным и ранним марксизмом. Исторически западный марксизм—это марксизм II Интернационала, духовным вождем которого был Каутский, а главной действующей силой—социалистическая партия, в особенности немецкая социал-демократия. Этому марксизму в 1914 г. был нанесен удар, от которого он так и не оправился. Его отличительная черта—вера в объективную диалектику, не запрещающую организованному классу, социалистической партии поддерживать требования рабочих и укореняться в капиталистическом обществе. Марксизм этой эпохи исходил из того, что революцию не назна-

чают на точно установленное время, что необходимо вести и реформистскую работу.

После 1914 г. колебания между реформами и революцией приняли форму альтернативы между коммунизмом и социал-демократией. Революционно настроенная интеллигенция не могла присоединиться к социал-демократии, обуржуазивать которой стало очевидным. Но ей было трудно согласиться и с большевистской ортодоксией, поскольку материализм Ленина и его последователей отталкивал высокообразованных философов. Книга Лукача «История и классовое сознание» представляет первую и, может быть, единственную попытку разработать такую философию, которая защищала бы коммунизм, но не довольствовалась бы официальными формулами (сознание-отражение; строго объективная диалектика включена в течение событий, базируется на материалистической философии, охватывает всю тотальность, придает конечный смысл истории человечества). Когда Лукач опубликовал свою книгу, были изданы еще не все ранние произведения Маркса. Но достаточно взять «Феноменологию духа» Гегеля, чтобы увидеть возможность диалектической интерпретации (в смысле Лукача и Мерло-Понти) Маркса, при которой акцент делается скорее на роли пролетариата, являющегося одновременно и субъектом, и объектом, чем на противоречии между производительными силами и производственными отношениями. Впрочем, большевики никогда не признавали теории Лука-

ча. Последний долгое время жил в Советском Союзе, но его не публиковали. После окончания второй мировой войны он жил в Венгрии; в либеральные периоды к нему относились равнодушно, во время идеологических ужесточений заставляли заниматься самокритикой. Оставаясь верным коммунизму, но, однако, без всяких иллюзий, Лукач придавал ему респектабельный вид, чтобы успокоить философов. Он разработал собственную интерпретацию коммунизма, что позволило ему найти поддержку у ортодоксии и жить двойной жизнью. Внешне он был священнослужителем, в душе относился к своей церкви скептически, но тем не менее веру не утратил.

Этот гегельянизированный марксизм, извлеченный из работ молодого Маркса, не обязательно приводит к постыдному большевизму. Другие, прочитав те же работы молодого Маркса, сделали социал-демократические выводы. Третьи, как Мерло-Понти, остались между двумя лагерями и колебались между марксистами (союз с коммунизмом) и левыми некоммунистами. В течение десяти лет Мерло-Понти и экзистенциалисты пережили второй духовный кризис философов или европейских ученых, которых склоняет к марксизму бунт против социальной среды, но отталкивает грубость ленинской или сталинской догмы. Далекий от того, чтобы представлять «западный марксизм», Лукач через идеологические уловки помогает западной интеллигенции примкнуть к советскому марксизму.

После событий 1914 и 1917 гг., когда II Интернационал распался на национальные партии и большевики взяли власть, существовало только два пути, между которыми надо было выбирать: путь революции вместе с Советским Союзом и путь социал-демократических реформ в национальных рамках. В большинстве западных стран подавляющая часть интеллигенции и рабочих выбрала второй путь. После первой мировой войны Германия, а после второй — Италия и Франция пережили драму необходимого, но невозможного выбора. Подчинение Советскому Союзу походило на карикатуру подлинного интернационализма. А что осталось от интернационализма у реформистской социал-демократии? Классовое сознание растворилось в большевистском культе партии, так же как и в прозаизме профсоюзов или партий, стремящихся к улучшению жизни трудящихся *hic et nunc*<sup>10</sup>.

С точки зрения политики возврат к молодому Марксу ничего не дает. Исследователи обнаруживают философские темы, которые до 1848 г. или, точнее, до 1846 г., побудили Маркса обратиться к пролетариату, классу, который лишен всего и который может преодолеть самого себя, только уничтожив всякую эксплуатацию. В дальнейшем Маркс, по-видимому, перестал интересоваться философским и этическим обоснованием своей революционной воли. Он стремился к тому, чтобы в реальной действительности найти путь, которым должен следовать Разум. Если диалектика

(противоречия и конечный синтез) не вписывалась в социальную квазиприроду, то историческая миссия пролетариата как универсального класса или уникальный характер пролетарской революции превращались в идеологию. Сама историческая действительность должна была решить, является ли изложенная Марксом антропологическая диалектика мечтой молодого человека или гениальным предвосхищением будущего развития. Столетие спустя после написания «Экономическо-философских рукописей» 1844 года эта работа никому не помогает ориентироваться в современной обстановке. Элементы, соединенные в исторической схеме Маркса, в настоящее время раздроблены, и философские тексты могут оправдать как нерешительное присоединение к большевизму, так и безропотное согласие с социал-демократией.

Мерло-Понти проделал путь от учения о революционной ситуации к работам молодого Маркса и от них к современности. Но он не нашел ответа на вопросы, которые ставил перед собой. Политически он примкнул к некоммунистическим левым, которые принимают участие в парламентских играх и выбирают социал-демократическую модель. Этот выбор, как и всякий другой, требует обсуждения, но обсуждения политического, исторического характера: кто такие левые в определенный период времени в определенной стране? С философской точки зрения Мерло-Понти в конце своего кругосветного путешествия пришел к убе-

<sup>96</sup>ждению, что Маркс был первым, кто изменил диалектике. Именно Маркс, с 1848 г. вносящий диалектику в объекты, создал монстр «материалистической диалектики».

Действительно, многие работы Маркса и Энгельса подтверждают такую критику. В зрелые и в старческие годы Маркс явно путал классовую борьбу с разновидностью борьбы за существование, имеющей биологический характер. Он выражался так, будто экономические противоречия влекут за собой определенные следствия по типу природного детерминизма. Диалектика, истолкованная в материалистических понятиях, перестает быть тем, чем ее хочет видеть Мерло-Понти, - значимым развертыванием событий благодаря человеческой деятельности, преодолевающей противоречия между объектом и субъектом, индивидом и коллективом, прошлым и настоящим. Если не понята структура действительности и деятельность исторического субъекта, диалектика распадается на частные действия и решения. Становление должно представлять связь, соответствующую объективной диалектике (структурированное единство каждого строя или каждого периода, внутренние противоречия структуры, выражением которых является классовая борьба, противоречия, преодоленные последующим строем, и т. д.). Если нет такой структуры, выражающей природу человека или общества, есть опасность прийти к простой интерсубъективности, описанной феноменологией.

К этому, на мой взгляд, и пришел Мерло-Понти. Отрекаясь от революционного опьянения, он отрекается и от «высших точек», где действие примиряло бы противоположности. История, прочитанная под диктовку Макса Вебера, предложила ему ансамбли, частичные тотальности. Но Макс Вебер, неокантианец или ницшеанец, знал, что его решение превосходит всякую рациональность. Мерло-Понти, не открыв во время своих приключений ни антропологических принципов, ни структуры становления, выбросив за борт формализм взаимного признания и бесклассового общества, потеряв веру в «прекрасные мгновения» революционного действия, в конце концов требует от экономиста разработать всеобщую политэкономия и помочь ему найти свой путь.

#### **«Бытие и ничто» и ультрабольшевизм**

Полемика Мерло-Понти 1955 г. против Мерло-Понти 1948 г., его переход от «марксистского аттантизма» к «акоммунизму», видимо, не вызвали бы столько комментариев, если бы в «Приключениях диалектики» не было главы в сотню страниц под названием «Сартр и ультрабольшевизм. Мерло-Понти против Сартра». Философские левые, оказавшись между двумя мэтрами, восхищались разрывом между ними. Интерес к патетическому диалогу сопровождался нездоровым лю-



бопытством к частной жизни двух писателей\*.

Сартр в течение нескольких лет, не будучи членом Коммунистической партии, поддерживал ее деятельность, тогда как Мерло-Понти шел другим путем. Отсюда критика в адрес Сартра, не вступившего в партию, но одобряющего ее действия. Однако эта чисто политическая полемика в главе о Сартре занимает немного места. В основном здесь доказывается следующее: Сартр создает стройную теорию современного большевизма или ультрабольшевизма, но согласие между философией Сартра и коммунистической практикой выносит приговор и этой философии, и этой практике. И та и другая пожертвовали бы высшим богатством — диалектикой.

Это доказательство вначале вызывает удивление. Политическая позиция Сартра менялась неоднократно. Философские идеи, которые послужили для него, если верить Мерло-Понти, отправной точкой, имеют глубокие корни. Маловероятно, чтобы онтология «Бытия и ничто» с необходимостью привела к написанию серии статей «Коммунисты и мир». То же самое утверждает Мерло-Понти, когда настаивает на оригинальности каждой работы Сартра по отношению к пре-

106

\* У людей нашего поколения никакая дружба не выдерживала расхождений в политических взглядах. Чтобы избежать разрыва, друзья должны были менять политические убеждения одновременно. Это и объяснимо, и печально.

дыдущим. Несмотря на это, по мнению Мерло-Понти, существует предустановленная гармония между сартровской онтологией чистой воли, единичного сознания и большевистской практикой чистого акта, в результате которого из рассеянной массы посредством таинственного, необъяснимого fiat<sup>11</sup> возникает партия. Онтология Сартра не обязательно ведет к союзу с коммунистами, но раз Сартр заключил такой союз, то в своей онтологии он находил средство соединения коммунизма с собственным проектом — объяснить деятельность коммунистов в рамках той философии, которая резко противопоставляет субъект Другому, бесформенный класс — партии, вещи — людям, но игнорирует диалектику, объединяющую, казалось бы, противоположные понятия.

Вернемся к различию между *формальной* и *материальной* диалектикой. Речь идет, с одной стороны, о диалектическом (или диалогическом) характере отношений между сознаниями и, с другой стороны, о возможной тотализации этого становления сознаний, борющихся друг с другом и с человеческими вещами. Является ли человеческий мир, увиденный глазами Сартра, формально диалектическим в том значении, какое Мерло-Понти придает термину «формальная диалектика»? Совершенно ясно, что ответ должен быть положительным.

Мне представляется слишком сильным утверждение, что Сартр игнорирует существование «между людьми и вещами того междумирья (in-

termonde), которое мы называем историей, символизмом, созиданием истины»\*. Нетрудно привести многочисленные цитаты (как это делает г-жа де Бовуар) из работ Сартра, показывающие, что он явно признает это междумирие—объективно существующее, предстающее перед людьми почти как нечто-в-себе, хотя оно и отягощено человеческими значениями. Сартр, например, пишет: «Мы господствуем над материей посредством труда, но и среда, в свою очередь, господствует над нами через застывшее обилие мыслей, которые мы в нее вписали» (цитируется у г-жи де Бовуар, с. 2078)\*\*.

Сомневаюсь также в том, что с точки зрения Сартра все смыслы устанавливаются сознанием, что «осознание является абсолютом и придает смысл»\*\*\*. Сартр всюду видит двойственные значения, перемешанные с фактами, которых сознание не создает и не конструирует, которые открываются субъектам и в рамках которых они находятся.

И еще. Сартр признает, что между *Я* и Другим имеется связь, отличная от зрительной связи, оставляющей индивидов друг против друга без коммуникации. Он не отрицает «существование тех посредствующих звеньев между различными субъектами, которые принято называть культу-

\* Ibid., p. 269.

\*\* Цитата взята из журнала «Temps modernes». 1955, juin-juillet.

\*\*\* Les aventures de la dialectique, p. 156.

рой и литературой» \* и которые Гегель называл «объективным духом». Разумеется, социальное никогда не детерминирует сознание так, как, согласно концепции Тэна, среда детерминирует творчество. Сартр и Мерло-Понти фактически одинаково понимают отношение между ситуацией и писателем (или философом, или политическим деятелем). «Социальное поле находится одновременно и перед ним (сознанием), и позади него, но иначе и быть не может, поскольку у Сартра прошлое и будущее неразрывно связаны»\*\*.

Если существуют объективные смыслы, если есть не только множественность субъектов, но и интерсубъективность, если существует междумирие, то отсюда следует, что Сартр не отрицает историю. Он всегда считал, что историк сам историчен, что в социальных институтах происходит становление смысла, что исторические ансамбли реальны и что *Я* конституируется в рамках, устанавливаемых обстоятельствами, в которых мы рождаемся. «Исторический ансамбль предопределяет наши возможности, полагает пределы нашему полю деятельности и нашему реальному будущему. Он определяет нашу позицию по отношению к возможному, и невозможному, реальному и мнимому, к бытию и долженствованию, пространству и времени. Исходя из этого мы, в свою очередь, судим о наших отношениях с другими,

\* «Temps modernes». 1955, juin-juillet, p. 2082.

\*\* Ibid., p. 2083.

т. е. определяем смысл нашей жизни и цену нашей смерти. В этих рамках и формируется наше Я. История одним указывает выход, а других заставляет топтаться перед закрытыми дверями»\*.

Если это так, если история в интерпретации Сартра, как и в интерпретации Мерло-Понти, включает в себе объективный смысл вещей, становление смыслов в социальных институтах, intersubjectивность, посредствующие звенья культуры, реальность социальности,— почему тогда Мерло-Понти, в добросовестности которого не приходится сомневаться, не учитывает этот аспект сартровской мысли?

Одну из причин этого излагает г-жа де Бовуар в конце своей статьи. Некоторые положения относительно Я, личности, исторического субъекта, которые Мерло-Понти приписывает Сартру, были бы верны на онтологическом уровне — как относящиеся к *для-себя*, или к сознанию, чистому присутствию в себе. *Для-себя* изначально есть принцип всякого раскрытия, и в этом смысле мир есть его экстенсивная сторона. Сознание — Erlebnis — полностью высвечено и раскрывает Другое только под взором, объективирующим это сознание. В некоторых отношениях онтологическое описание сознания противопоставляется оптическому описанию людей, вовлеченных в историю. Такое впечатление, что Мерло-Понти думал найти в онтологическом описании «Бытия

\* Ibid., p. 2089.

и ничто» объяснение некоторых историко-политических позиций, которые казались ему странными. Но вместо того чтобы сделать ссылки на онтологию как на одну из возможных экспликаций (скорее психологическую, чем философскую) теории партии и действия, он реконструировал на основе фрагментов онтологии сартровскую онтику человеческого существования — онтику, которую Сартр вправе отвергнуть.

В статьях «Коммунисты и мир» Сартр пишет, что класс не существует вне партии. Пролетариат не может дезавуировать партию, ибо он существует как класс только вместе с партией. Такой партией является коммунистическая партия. Получается, что партия как чистый акт накладывается на бесформенную массу, чтобы преобразовать ее пассивность или разобщенность в единую созидательную волю. Более того, коммунистическая деятельность может быть революционной без видимой связи с глобальным движением истории. Она есть отрицание данности и современного общества, но еще неизвестно, является ли она утверждением бесклассового общества. Отношение класса к партии, революционного действия к исторической истине — вот два главных тезиса, которые, по мнению Мерло-Понти, сближают большевистскую практику и сартровскую онтологию.

Относительно первого пункта — *класс и партия* — можно сказать, что некоторые статьи серии «Коммунисты и мир» близки к тому, что г-жа

де Бовуар называет псевдо-Сартром. Этот Сартр запрещает пролетариату дезавуировать партию, если только он не объединен в какую-либо другую партию, и, таким образом, сводит к минимуму бытие не организованного в партию класса. Но, по существу, он хочет, чтобы «единство класса не принималось пассивно и не формировалось спонтанно»\*. Иначе говоря, он хочет, чтобы отношения рабочих и партии, масс и вождей были диалектичными: вожди ничто, если за ними не пойдут массы; массы не составят единого целого, если их не объединит партия.

Второй пункт самый важный: творит ли история истину? Если истина истории исчезает, тогда конституирование пролетариата благодаря партии в класс, даже подготовленное ходом событий, оказывается произвольным решением и сама история «в отношении того, что в ней познаваемо, становится прямым следствием наших волей и к тому же представляет собой нечто совершенно непроницаемое»\*\*.

В какой степени сам Мерло-Понти отвечает на поставленный своему другу вопрос, или, иными словами, в каком смысле история, как он ее толкует, творит истину? Как судит себя само событие? Мы видели, что ответ Мерло-Понти колеблется между ссылкой на формальную идею (взаимное признание) и ссылкой на «прекрасные мгнове-

\* Ibid., p. 2097.

\*\* Les aventures de la dialectique, p. 134.

ния», когда сомнения исчезают, потому что преодолеваются антиномии. В 1955 г. Мерло-Понти отказался от формальной идеи, поскольку она была запятнана кантианством. Он признает, что в конечном итоге прекрасные мгновения обманчивы, поскольку после того, как прекращается «революционный экстаз», Я уже не смешивается с Другим, класс с партией, раскрытие с действием, власть с критикой. Но в таком случае Мерло-Понти сохраняет диалектику в формальном смысле слова, но теряет не только понятие цели диалектики—преодоление противоречий (как он сам признает), но и всякую возможность избежать перспективизма раскрытия и частичности действия.

Отказался ли Сартр от идеи самореализации человека в революции и посредством революции? В этом отношении Сартр и Мерло-Понти существенно отличаются друг от друга. Марксизм Сартра был «онтическим», а не «онтологическим». Трудно понять, каким образом поиск бесклассового общества (в онтическом плане) согласуется с онтологическим тезисом о человеке как напрасном страдании. Сартр знает, что каждый сам свободно придает смысл своей жизни и своей смерти, но он не знает смысла *всей истории* и тем более не знает смысла (смешиваемого с привилегированным состоянием), знаменующего цель Истории или предыстории. Тем не менее он знает, что в марксизме цель истории или предыстории—это нечто большее, чем цель, поставленная мною,

другими, классом: она предполагает переход от одного типа общества к другому. Связывает ли Сартр прошлое с этим грандиозным, беспрецедентным событием?

Сартр всегда был скорее завоевателем, чем римлянином\*. Он никогда не сомневался, что его место среди эксплуатируемых, которые протестуют против своего положения, но он никогда не выражал уверенности в том, что будущее общество—это бесклассовое общество. В этом смысле он привержен скорее революционному отрицанию, чем утверждению, следующему за действием отрицания.

Означает ли это, что Сартр, как утверждает Мерло-Понти, выбирает революцию, не зная того, что он выбирает, оправдывая свой выбор одним лишь фактом существующего угнетения?

Три выпуска статей «Коммунисты и мир» должны были прояснить, но не прояснили то, что необходимо было прояснить, чтобы солидарность с коммунизмом (хотя и без вступления в коммунистическую партию) стала понятной как с точки зрения философии, так и с точки зрения политики. В какой степени советский режим остается верным революционной идее? В какой степени деятельность Французской коммунистической партии направлена на революцию в том смысле, какой придавал этому слову Маркс?

\* Согласно альтернативе Андре Мальро, выраженной в его «Завоевателях».

До тех пор, пока Французская коммунистическая партия желает служить интересам Советского Союза, она не может служить одновременно и революции и мирному сосуществованию. Мирное сосуществование между коммунистическими и некоммунистическими государствами—это мир между католиками и протестантами: ни те, ни другие не поддаются насильственному обращению в иную веру.

Сартр не задается вопросом: означает ли советский режим, который был навязан Польше и Румынии и который будет навязан Франции, если коммунисты окажутся здесь у власти, осуществление революционной идеи?

Ясно, что революционный выбор Сартра политически двусмыслен и не очень обоснован. Но данная Мерло-Понти интерпретация этого выбора, связывающая его с онтологией свободы, меня не убеждает. Значит ли организованная воля партии больше, чем стихийная воля масс? Определяется ли воля партии через отрицание действительности без конкретного выяснения характера постреволюционного общества? Все большевистские теоретики от Ленина до Сартра на оба вопроса отвечают утвердительно по той простой причине, что они всегда сомневались в стихийной революционности масс.

Только в одном вопросе я бы согласился с Мерло-Понти и объяснил бы политическую позицию Сартра через онтологию «Бытия и ничто». Сартр неоднократно подчеркивает, что значение

исторического события зависит от *намерения* действующего. Чтобы показать нереволюционный характер политики СССР и Французской коммунистической партии, пишет Сартр, нужно «доказать, что советские руководители больше не верят в русскую революцию или полагают, что этот опыт окончился неудачно». Когда читаешь такую фразу, то невольно задаешься вопросом, почему намерения советских руководителей должны самовластно определять смысл реальности. Но тем не менее я не думаю, что Сартр игнорирует элементарное различие между объективным и субъективным смыслами или что он считает субъективный смысл безусловно действительным.

Настаивая на сомнительности исторических суждений, Сартр в конце концов ищет достоверность в субъективности, или в замысле. Раз о Советском Союзе можно сказать все, раз пролетарская партия одновременно осуществляет власть и содержит концлагеря, где найти бесспорный смысл всего происходящего? Если революционеры больше не верят в революцию, то все кончено и существующий в России режим ничем не лучше, чем в других странах.

То же явление, но в перевернутом виде можно наблюдать в суждениях Сартра относительно его противников. Если бы какой-нибудь антикоммунист третировал Сартра как «подлеца», обвиняя его в том, что он одобряет концлагеря, то Сартр, протестуя, по праву заявил бы, что он одобряет революцию, освобождение пролетариата, но что

концлагерей не желает ни он, ни коммунисты, с которыми он частично солидарен. Однако он без колебаний обвиняет антикоммунистов в том, что они *одобряют* Макрониссо<sup>12</sup>, колониальный гнет, полицейское насилие. Обращение к *намерению*, или к *замыслу*, для объяснения поведения тех и других—это и не коммунистический, и не марксистский способ мышления. Наши действия вплетены в ткань событий и свой смысл приобретают только в сознании другого, хотя восприятие *другого* не устанавливает окончательный смысл. Это восприятие с самого начала столь же значимо, как и намерение действующего, и по мере расширения понимания наблюдателя оно *относительно* побеждает первоначальный замысел действующего. Подобные замечания общи для Сартра и Мерло-Понти (а также для многих других), и не думаю, чтобы Сартр забыл о них и отдал предпочтение намерению сознания.

Можно сказать, что на уровне политики мы снова обнаруживаем свойственные Сартру колебания между онтологией и онтикой: *для-себя* полностью свободно, личность всегда ангажирована в мире. Может быть, Сартр иной раз впадает в искушение и пытается преодолеть двойственность исторических значений, восходя к абсолюту сознания. Но тем самым он допускает ошибку в отношении собственной философии\*. Что до

\* В этом вопросе я ошибался. Сартр совершает ту же ошибку в «Критике диалектического разума».

меня, то я склонен объяснять обращение к намерению тем, что Сартр-человек, а не Сартр-философ хочет спасти одних и осудить других. Стихийный морализм, неосознанное кантианство Сартра вдруг проявляются в формулировках, которые не согласуются с его нынешними симпатиями.

На мой взгляд, политическая теория Сартра уязвима по весьма простым соображениям, которые гораздо примитивнее аргументов, выдвигаемых его критиком. Сартр колеблется между солидарностью с коммунистической партией (без вступления в нее) и принципиальной поддержкой ее деятельности. Он недвусмысленно заявляет, что остается верен своей позиции, но выдвигаемые им аргументы в пользу необходимости партии (подготовка рабочего класса к практической деятельности и повышение его революционного сознания) не связаны с обстановкой во Франции. Если они действительно, то должны быть действительными всюду. Но как применить их к развитым капиталистическим странам, где рабочие и их лидеры упорно отказываются от стиля деятельности большевистской партии и от доктрины взятия власти одной-единственной партией? Вопреки убеждению Мерло-Понти, ошибка Сартра заключается не в том, что он придает особый, сартровский, смысл коммунистической деятельности\*, — аргументы, выдвигаемые им в защиту коммуни-

\* Сартр то же самое продолжает утверждать в «Критике диалектического разума», но с некоторой тоской по объединяющим группам.

стической партии, в принципе не отличаются от аргументов Ленина. Ошибка Сартра состоит в том, что он берет ленинские аргументы 1903 г., не учитывая изменившихся обстоятельств, иначе говоря, не учитывая факта строительства советского общества под руководством коммунистической партии и того, что западный пролетариат в основном отвергает большевистские и вообще революционные методы.

Что может сделать коммунистическая партия в той части Старого континента, которая находится по западную сторону железного занавеса? Стоит ли усиливать ее влияние, чтобы она более эффективно парализовала работу французского правительства? Или надеются, что она завоюет власть? И каковы будут последствия победы коммунистов во Франции для сосуществования двух миров? На эти не метафизические, а точные и конкретные вопросы нужно дать ответ, если в 1955 г. хотят принять разумное решение.

Пока Мерло-Понти выдвигает против Сартра простые, так сказать нефилософские, возражения, он бьет в цель. Как оправдать поддержку коммунистической партии, пока не объяснены природа и смысл советского режима? \* Как содействовать мирному сосуществованию двух систем, если вместо критики обоих лагерей постоянно оправдывают один из них? Какое время компартия еще бу-

\* Отвечая Мерло-Понти, г-жа де Бовуар целомудренно восклицает: «Но что Советский Союз делает в этой истории?» Надо отдать должное невольному комику.

дет согласна на сотрудничество, если в нее долго не будут вступать? Когда Сартр, увлеченный своей бурной логикой, признает правоту партии, отрицающей всякую оппозицию, не признает ли он тем самым свою собственную неправоту? «Кто присоединяется к партии, но не вступает в нее, тот помогает ее деятельности, но не подписывается под ее идейной платформой»\*.

Зато как только Мерло-Понти начинает критиковать Сартра с позиций философии, он уже не убеждает, так как у непредубежденного читателя создается впечатление, что Мерло-Понти побивает не только своего собеседника, но и самого себя. Он, например, пишет: «Может быть, не имеет смысла рассматривать коммунизм с точки зрения чистого мышления. Ведь коммунизм—это действие». Но всякий философ от политики осмысляет действия других, следовательно, рассматривает действие с точки зрения мышления. И это мышление, даже не ангажированное, само по себе уже есть действие: истолковывая действие, тем самым модифицируют его смысл в глазах других назначит, изменяют человеческую реальность, т.е. действуют.

«Слабость позиции Сартра,—пишет Мерло-Понти,—состоит в том, что это позиция для тех, кто живет в мире капитализма, а не для тех, кто живет в коммунистическом обществе, хотя речь идет именно о коммунизме». А коммунизм Мерло-Понти, однако, страдает тем же недостатком:

\* *Les aventures de la dialectique*, p. 237.

# 1

если бы он жил по ту сторону железного занавеса, то был бы лишен возможности уравнивать эти два блока. Но почему бы и Сартру, и Мерло-Понти не пользоваться правами, которые им предоставляет буржуазное общество?

Половину своей книги Мерло-Понти написал так, как если бы он еще оставался марксистом, а другую половину—так, как если бы он им больше не был. «Ленин,—замечает он,—никогда не жертвовал стихийностью ради сознания. Он настаивал на их согласовании в работе партии, потому что был марксистом, т.е. верил в политику, которая подтверждает свою истинность тем, что становится политикой пролетариев»\*. Но является ли сам Мерло-Понти в этом смысле марксистом? «История не есть развертывание окончательно установленной истины. Время от времени она встречается с развивающейся истиной, которая узнается по тому, что революционный класс по крайней мере действует как единое целое и общественные отношения в истории прозрачнее, чем общественные отношения бесклассового общества». Встреча с развивающейся истиной, признание истины пролетариатом—здесь мы снова находим прекрасные мгновения, когда преодолеваются антиномии. А ведь Мерло-Понти указал две причины, которые не позволяют нам верить в эти «прекрасные мгновения». Во-первых, мгновения преходящи. Во-вторых, воля пролета-

\* *Ibid.*, p. 173.



риата отнюдь не запечатлена одинаково во всех пролетариях из плоти и крови. Даже когда они работают вместе и партия их сплачивает, на них оказывают влияние и *другие* факторы — интеллигенция, профессиональные революционеры, сама организация. Философ всегда волен обратиться через голову эмпирического пролетариата к пролетариату, верному своему призванию.

Мерло-Понти отказался считать критерием истины слияние партии и пролетариата. По какому же праву он упрекает Сартра в том, что тот поступил аналогичным образом? Отказ от идеи слияния партии и пролетариата открывает два пути: путь большевизма — подчиняться авторитету партии — и путь демократии — не давать веры ни партии, ни классу, а действовать согласно сложившейся ситуации. Но если выбран второй путь, уже нет необходимости придерживаться исторической схемы Маркса (противоречия капитализма неизбежно ведут к революции). Не знаю, придерживается ли этой схемы Сартр. Но неужели Мерло-Понти верен ей до сих пор? Я не упрекаю его в этом, но корю за то, что против Сартра он использует философию, от которой сам отказался, и не использует последние результаты своих исследований, в частности идею о том, что диалектика раскрытия и действия содержит момент объективного знания. Перспективизм исторической интерпретации, неоднозначность понимания грозят произволом, если они не ограничены и не контролируются анализом действительности с помо-

щью позитивных методов. Мерло-Понти вынужден признать низкую необходимость эмпирического исследования между стихийным мятежом и сознательным действием. Он предвидит «обобщенную экономику, составными частями которой будут коммунизм и капитализм»\*.

Научное исследование не приводит нас к столь общим заключениям, как выводы марксистской псевдонауки. Оно не открывает ни тайны всей истории, ни необходимого совпадения желаемого и фатального. Оно дает возможность сравнивать различные экономические уклады — Мерло-Понти признает значимость такого сравнения для теоретического размышления.

Зато Симона де Бовуар не позволяет себе увлекаться тонкостями буржуазной «плюралистической» мысли («Истина всегда одна», — говорит она со спокойной уверенностью). Западное общество, полагает она, развращено эксплуатацией рабочего класса. Если оно создает определенные ценности, тем тяжелее его вина. Синтетическое мышление — мышление Маркса и Сартра — усматривает сущность буржуазного строя в эксплуатации. Но Пеги тоже говорил, что достаточно одной несправедливости для разложения всего общества. Однако Пеги не претендовал на то, чтобы говорить на языке «научного социализма».

\* Он имеет в виду такую всеобщую теорию экономики, которая рассматривала бы обе системы как виды одного рода или как вариации на одну тему.

Синтетическое мышление такого рода оставляет человека фантазером. Богу охотно приписывают способность, а первобытному человеку привычку воспринимать общество как единое целое и выносить о нем суждение без предварительного анализа. Возникает вопрос, к какой другой категории следует отнести умы, способные постичь социальное целое без анализа его составных частей.

### **ФАНАТИЗМ, ОСМОТРИТЕЛЬНОСТЬ И ВЕРА \***

Когда думаешь о политических позициях Сартра и Мерло-Понти после 1945 г., на ум приходит балет или фигуры кадрили. «Новая левая идеология» Мерло-Понти 1955 г. напоминает Революционно-демократическое объединение Сартра 1948 г. Марксистский аттантизм первого был ближе к нынешнему прокоммунизму второго, чем к акоммунизму, изложенному в «Приключениях диалектики».

Будучи профессиональными философами, оба для обоснования своих временных убеждений всякий раз используют аргументы, которые, будь они приемлемы, выдержали бы проверку веками. Оба тем более склонны возводить в ранг вечного эпизоды своей жизни, что у них перед глазами пример Маркса и Ленина. Однако экзистенциализм Сартра и Мерло-Понти не есть историческая по своей сути философия.

\* Статья вышла в журнале «Preuves» в феврале 1956 г.



### От экзистенциализма к доктринерству

Работы Сартра и Мерло-Понти, предшествующие их политическим умозрениям, относятся к традиции Кьеркегора и Ницше, к традиции бунта против гегельянства. Центральная тема их размышлений—индивид и его судьба. Они игнорируют тотальность, осознание которой философом означает достижение мудрости. Незавершенная история не навязывает истину. Свобода человека—это способность к созиданию самого себя. Но неясно, по крайней мере из «Бытия и ничто», какому закону должно подчиняться это созидание или к какой цели оно должно стремиться.

Каждый сам должен найти ответ на ситуацию. Этот ответ не вычитывают из книг и не получают в готовом виде от других. И однако, он навязывается одинокому действователю, несущему ответственность за свои поступки. Два кардинальных свойства homo existentialis<sup>1</sup>—*подлинность*, или, иначе говоря, мужество брать на себя ответственность за себя и за своих близких, и *взаимность*, или признание другого, уважение к нему и стремление помочь ему осуществить себя.

Экзистенциалисты описывают человеческое существование так, как оно переживается. Это описание не связано с историческими особенностями общества. Конечно, оно является результатом определенного опыта, связанного с историческими особенностями общества так, как произве-

дение искусства связано со своим творцом. Но независимо от того, идет ли речь о свободе или о подлинности, верно, что сознание осуществляет себя для всех людей и для всех веков.

Г-н де Вахеленс отклоняет как «злую шутку» возражение г-на Лёвита, процитировавшего слова одного студента: «Я готов решиться, но не знаю, на что». Он пишет: «Любая философия, в том числе экзистенциальная, погибнет, если вместо того, чтобы формировать сознание, будет претендовать на то, чтобы выдать каждому рецепт решения жизненных проблем. Sein-zum-Tode<sup>2</sup>, что бы о нем ни думали, может быть только вдохновением, светом, при котором каждый в своей ситуации свободно принимает решение, рискуя ошибиться\*. Приведенное возражение, на мой взгляд, нечто большее, чем злая шутка. Никакая философия не могла бы дать «рецепты» на все случаи жизни. Но философия, которая руководствуется идеалом добродетели или мудрости, категорическим императивом или доброй волей, несет иное «вдохновение», иной «свет», нежели философия, которая делает акцент на свободе, на выборе и на созидании нового. Если философ довольствуется тем, что предписывает своим последователям брать на себя ответственность, то будут ли они неправы, если сделают вывод, что решение как таковое важнее, чем его содержание? Исключив моральный закон, который руководил бы стремле-

\* Une philosophie de l'ambigüité, p. 306, note.

ниями, и твердо намереваясь игнорировать добродетели или внутреннее совершенствование, служившие идеалом для греков и для христиан, экзистенциалисты предлагают спасаться, кто как может. Они избегают анархии только благодаря тому, что выдвигают идею сообщества, где индивиды взаимно признают друг друга в своей человеческой сути.

Идея подлинного сообщества в контексте философии, делающей акцент на созидании ценностей и своей собственной судьбы каждым индивидом, кажется призывом к согласию вопреки борьбе сознаний, мечтой о всеобщности в феноменологии частных фатальностей. Во всяком случае, эта формальная идея остается, выражаясь кантовским языком, идеей разума. Она не является и не может быть объектом единичной воли или ближайшей целью исторического движения.

Исходя из этой философии, какую же демократию должны поддерживать философы? Западную или советскую? В любом случае они не должны придавать абсолютного значения ни той, ни другой. Ни одна из них не осуществляет в полной мере взаимного признания индивидов. Что же касается того, какая из двух демократий ближе к этому признанию, а какая — дальше от него, то это политический и исторический вопрос, на который не отвечают ни «Бытие и ничто», ни «Феноменология восприятия». Когда речь идет о формах собственности, о функционировании экономики, об однопартийной или многопартийной системе, со-

циологические исследования дают больше, чем трансцендентальная феноменология.

Марксизм обоих философов имеет отчасти случайный источник. И тот и другой живут по западную сторону железного занавеса, враждебны буржуазной демократии и в то же время не могут примкнуть к коммунизму, ортодоксию которого отвергают. Но это политическое предпочтение не излагалось бы на языке философии, если бы соблазну марксизма не поддались внучатые племянники Кьеркегора, если бы экзистенциалисты, избравшие в качестве принципов трансцендентальное сознание, тоску и заботу, не испытывали потребности создать несистематизированную философию, состоящую из фрагментов гегельяно-марксистской исторической тотальности.

В книге «Естественное право и история»<sup>3</sup> в конце главы, посвященной Бурке, Леон Стросс пишет: «Политическая теория стала пониманием того, что породила практика, пониманием современности; она больше не является исследованием того, что должно быть. Практическая теория больше не является «теоретически практической» (т. е. второстепенным рассуждением), она превратилась в чистую теорию в том смысле, в каком метафизика (и физика) традиционно понимались как чисто теоретические дисциплины. Так появилась теория, метафизика нового типа, главной проблемой которой стала человеческая деятельность и то, что она порождает, а не тотальность, не являющаяся объектом человеческой деятельно-

сти. Внутри тотальности и основывающейся на ней метафизики человеческая деятельность занимает высокое, но все же не главное место. Когда метафизика рассматривает человеческую деятельность и ее результаты как цель всякого бытия и всякого процесса, она превращается в философию истории. Последняя была в основном теорией, т. е. созерцанием практики людей и, следовательно, непременно тотальной и завершенной человеческой практики. Она предполагала, что привилегированная человеческая деятельность, история, уже завершена. Превратившись в главную проблему философии, практика перестала быть практикой в собственном смысле слова, т. е. заботой об agenda<sup>4</sup>. Бунт Кьеркегора и Ницше против гегельянства представляет собой попытку восстановить возможность практики, т. е. человеческой жизни, имеющей большое и неопределенное будущее. Но эта попытка привела к еще большей путанице, так как она уничтожила саму возможность теории. «Доктринерство» и «экзистенциализм»<sup>5</sup>—это, на наш взгляд, две крайности, в равной мере ошибочные».

Сартр и Мерло-Понти причудливым образом сочетают обе позиции, которые Леон Стросс называет «крайностями». Как и доктринеры, Мерло-Понти (в 1948 г.) и Ж. П. Сартр (в настоящее время) предпочитают единственную (или всеобщую) истину взаимного признания, или бесклассового общества. Подобно теоретикам, критикуемым Бурке, они превозносят революцию, игнори-

руя исторические различия, медленное созидание, непредвиденные случайности, бесчисленные вариации одних и тех же явлений. Но вместе с тем они наследники Кьеркегора, а не Гегеля, поскольку за первичную реальность, составляющую основу всякой философии, принимают индивидуальное сознание и поскольку историческая тотальность—тотальная и завершенная человеческая практика—несовместима с их образом мышления. Маркс и Ницше в некоторых отношениях представляют собой «противоположные крайности». Пройдя разные пути, их потомки соединились.

Маркс проявлял постоянную заботу об agenda, т. е. о «большом будущем», но при этом он не отказывался и от выгод, которые дает «тотальная и завершенная человеческая практика». Утверждая, что будущее не поддается предвидению, так как человеческая сущность заключается в деятельности отрицания, он в то же время заявлял, что пролетарская революция окажется полным нарушением прежнего хода вещей. Неизвестно, каким будет коммунистическое общество, но известно, что приход к власти пролетариата будет означать конец предыстории. Таким образом, Маркс как бы находится одновременно и впереди и позади завершенной «человеческой практики».

Вслед за Гегелем Маркс рассматривает «человеческие действия и их результаты как цель всякого бытия и всякого процесса». Нельзя сказать, что он считает историю человечества целью, к кото-

рой стремится космос, а коммунизм—целью, которой вдохновлялись все предшествующие общества. Маркс, в особенности во второй половине своей жизни, претендует на постижение строгого детерминизма. Но из диалектики природы Энгельса ясно, что различные процессы и явления действительности иерархизированы согласно их качественным характеристикам. Далее, различные моменты истории ориентированы на осуществление человеческой природы, на гуманизацию общества, хотя такой результат не был задуман каким-либо индивидуальным или коллективным сознанием и не пробудил в сознании людей желание, которое в конце концов нашло удовлетворение.

Маркс не первым высказал мысль, что история творит истину, хотя этой истины заранее никто не знает. Положение о том, что коллективное благо может быть необходимым, хотя и не задуманным, результатом отнюдь не добродетельных поступков, выдвигали многие современные теоретики политики и экономики. Это положение, выражающее суть философии Макиавелли, служит фундаментом политической экономии. Либералы и классики принимают его с не меньшей убежденностью, чем марксисты. И тех и других подстерегает «доктринерство». Это сближает противников.

В самом деле, и те и другие выявили механизм человеческого поведения, неминуемо ведущий к процветанию и миру. Описываемый либералами механизм — это механизм цен. Некоторые из них

утверждали, что если государство подорвет этот механизм, то в скором будущем может наступить рабство. Тот же механизм—частная собственность и конкуренция, по мнению Маркса, неминуемо приведет к собственному параличу. Следует добавить, что неизбежный переход от одного строя к другому подчиняется строгому детерминизму, сравнимому с детерминизмом равновесия (согласно классикам) или с детерминизмом неизбежного паралича (согласно марксистам), и завершается диалектикой саморазрушения капитализма.

Знание законов функционирования и развития капитализма позволяет марксистам, с одной стороны, отстаивать преимущества прошедшей истории, а с другой стороны—обязанности истории будущей. Будущее в понимании марксистов приведет к разрешению конфликтов; оно несколько неопределенно в том смысле, что время и условия разрешения конфликтов в точности неизвестны.

Эта философия в силу своей двусмысленности допускает различные интерпретации. Некоторые из них приемлемы и для экзистенциалистов. Они игнорируют теорию в смысле созерцательной метафизики, охватывающей всю вселенную, включая человеческое общество, но их антропологические позиции, по крайней мере во Франции, близки к марксистским. Они презирают созерцательное мышление и внутреннюю жизнь. В человеке они видят главным образом существо, которое трудится, преобразует окружающую среду и по-

коряет силы природы. Почему бы экзистенциалистам не согласиться с марксистской концепцией исторического развития, согласно которой происходит постоянный рост производительных сил, что в конечном итоге приводит к господству человека над природой?

Марксисты и экзистенциалисты сталкиваются там, где традиции Кьеркегора и Гегеля не могут быть примирены: никакой общественный или экономический строй не решит загадку истории; личная судьба выходит за рамки коллективной жизни \*. Индивидуальное сознание всегда оказывается один на один перед тайной жизни и смерти, как бы хорошо ни была организована эксплуатация на всей планете. Высший смысл жизни человека не дается бесклассовым обществом, даже если оно непременно будет построено.

Экзистенциалисты приблизились к марксизму благодаря ранним работам Маркса. Они взяли оттуда диалектику отчуждения и возвращения к себе, идею о том, что пролетариат, будучи полностью отчужденным, тем самым реализует подлинную интерсубъективность. Но в то же время они, сами того не сознавая, впали в «доктринерство»: они соотносили отдельные общества с универсальной моделью, произвольно критиковали некоторые из них и восхваляли другие, якобы

\* Для автора «Бытия и ничто» это положение бесспорно. Но его нельзя безоговорочно приписать автору «Феноменологии восприятия».

представляющие ту модель общества, которая соответствует сверхисторической истине.

Марксизм включает в себе возможность доктринерства. Провозглашая будущую революцию концом предыстории человечества, Маркс тем самым придает действию, отягощенному неопределенностью, свойственной положению человека в становлении, достоинство теоретической истины, охватывающей всю вселенную, и в том числе предшествующую историю. Поскольку он возлагает на один класс задачу положить конец разделению общества на классы, это позволяет преобразовать одну группу людей в агентов общественного спасения. Только насилие может решить имманентные противоречия капитализма. Этот тезис приводит к странной философии, согласно которой мир есть следствие доведенной до конца классовой борьбы, или, иначе говоря, обострение классовой борьбы служит прелюдией примирения классов и даже их уничтожения.

Эта мысль Маркса допускает интерпретацию, при которой неизбежно будет совершена грубая ошибка: можно свести все виды отчуждения к единственной причине и постулировать, что ликвидация экономического отчуждения повлечет за собой ликвидацию всех видов отчуждения. В статье «К еврейскому вопросу» \* Маркс как раз противопоставляет свободе и равенству, которыми наслаждается гражданин в политическом эмпи-

\* *Oeuvres philosophiques, trad. Molitor, t. I, p. 187*.

рее, порабощение, от которого он страдает в буржуазном обществе (*biirgerliche Gesellschaft*). Глубоко верно, что формальные права гражданина являются иллюзорными для пролетариата, получающего нищенскую зарплату. Но эта истина превращается в страшную иллюзию, когда думают, что освобождение труда влечет за собой политические свободы и неразрывно связано с определенной формой собственности.

Содержащаяся в марксизме возможность доктринерства подавлялась историческим детерминизмом, который проповедовали лидеры II Интернационала. Поскольку предполагалось соответствие между развитием производительных сил, производственными отношениями и революционными возможностями пролетариата, деятельность должна была соответствовать объективным обстоятельствам, predeterminedенному ходу событий. Отсюда следовало, что в слаборазвитой стране социализм победить не может, что социализм без демократии не есть социализм.

Французские экзистенциалисты не приняли этот «объективный детерминизм» истории. Они расширили понятие *доктринерства* и внесли еще большую путаницу в анализ общего и отдельного. Это, кстати, главный порок политической мысли вообще.

*Под доктринерством мы понимаем придание отдельной доктрине универсального значения.* В настоящее время доктринерство имеет две разновидности. В первой разновидности смешивают-

ся принципы идеального порядка и определенные социальные институты. Так, например, демократический принцип: легитимность правящих предполагает добровольное согласие граждан—смешивается со свободными выборами по английскому или французскому образцу и вместо того, чтобы *hinc et nunc* исследовать, как провести выборы, скажем, в Кот-д'Ор или в Новой Гвинее, выдвигают догматическое требование, чтобы избирательные или парламентские традиции одной страны были воспроизведены повсюду, без учета места и времени,

В данном случае доктринерство заключает в себе две ошибки: во-первых, демократический принцип согласия возводится в единственный принцип политики, и, во-вторых, западную парламентскую и избирательную традицию превращают в единственный принцип, годный во всех странах.

Вторая разновидность доктринерства—историцистская. Идеальное государственное устройство зависит не столько от разума и желаний людей, сколько от непреложного развития истории. Само движение идей и событий должно привести к подлинному человеческому сообществу. Философ не может исходить из этой провиденциалистской идеи истории, если не знает хотя бы основные черты будущего общественного строя. Но как можно установить, что будущий общественный строй явится концом истории, если историческая истина устанавливается ретроспективно? Или иначе: на каком основании провозгла-



шается будущее завершение истории, если по самому своему определению будущее нам неизвестно? В гегелевской философии это противоречие если не разрешается, то ослабляется благодаря цикличности системы: конец как бы возвращается к началу, и противоречия, приведшие систему в движение, в конце концов преодолеваются, что придает смысл завершенности истории.

Вульгаризация гегелевской философии подчеркивает доктринерство, заключенное в подобном образе мыслей. Если завершение истории смешивается с созданием универсального и однородного государства, то отсюда следует отрицание частного и отрицание прав общностей. Экономический и политический строй, по декрету приравненный к универсальному и однородному государству, наделяется универсальным достоинством. Мудрые слова Монтескье о том, что хорошие законы не везде хороши, предаются забвению, поскольку историческая случайность подчиняется так называемой логике становления. Такая философия истории, которую я называю *историцистским доктринерством*, явно противоречива. Как историцистская философия истории, она констатирует многообразие нравов, политических режимов и ценностей. Она отрицает возможность установления политической истины посредством размышления или соотнесения политических традиций с нормами, годными для всех времен и обстоятельств. Но вместе с тем она полагает, что историческая случайность подчиняется разумно-

ГО

му закону и что можно решить все проблемы, стоящие перед человечеством.

Западные демократии склоняются к морализаторскому доктринерству, ограничивающемуся политикой: общественный строй следует оценивать в зависимости от того, насколько он приближается к строю, соответствующему идеалу — демократии (свободные выборы и представительные учреждения). Это доктринерство отвергает всякую иерархию ценностей, разный образ жизни, скажем, готтентотов и пигмеев, американцев и французов. Советское доктринерство тоже имеет историцистский характер: историческая диалектика приведет к установлению идеального строя, который затем распространится повсюду.

Обе разновидности доктринерства имплицитно исходят из философии прогресса: на определенном этапе истории человек оказался способным познать истину о себе самом и покорить силы природы. Морализм не фиксирует в строгой форме этапы этого познания и этого покорения. Историцизм же уточняет их последовательность, пусть даже он и упускает какой-либо этап или прибавляет лишний. Морализм не ищет необходимых условий этого всегда возможного абсолютного момента. Историцизм в теории признает, что благостный кризис обусловлен обстоятельствами. Общая черта обоих доктринерств — вера в человеческую волю и в неограниченные возможности техники.

Доктринерство экзистенциалистов, которое

является особенно показательным, представляет в преувеличенной до карикатурности форме интеллигентские ошибки, парализующие политическое мышление. Экзистенциалисты начинают с близкого к нигилизму отрицания какого-либо постоянства социальных процессов и кончают догматическим утверждением «единственной истины» в таком вопросе, где истина не может быть единственной. Критика догматизма есть вместе с тем критика нигилизма. По крайней мере такова была цель книги \*, в которой увидели только свидетельство скептицизма.

#### **Экономический прогресс и политическое постоянство**

Многие критики, в том числе и те, кто хвалил мою книгу «Опиум интеллигенции», обвинили меня в том, что она посвящена только критике и не содержит ничего «конструктивного». Это обвинение связано с последней фразой книги: «Давайте сами призовем скептиков, если они потушат фанатизм». Но вся последняя страница означает как раз противоположное тому, что прочли на ней торопливые читатели. В действительности я выражал не надежду, а опасение, что потеря так называемых абсолютных истин может привести интеллигенцию к скептицизму: «Однако человек, который не ждет чудесных перемен ни от револю-

\* «Опиум интеллигенции».

ции, ни от какого-либо плана, не обязательно должен безропотно покориться несправедливости. Он не отдает свою душу ни абстрактному человечеству, ни тиранической партии, ни абсурдной схоластике, потому что он любит людей, является членом живых сообществ и уважает истину».

Многие работы из тех, которые называют «конструктивными», кажутся мне такими же бессодержательными, как и планы универсального государства или нового статуса предприятий. Конструктивными считаются проекты, даже неосуществимые, а негативными объявляются работы, в которых делается попытка выявить возможности и сформулировать такие политические суждения, которые исходят из реальности и определяют доступные цели. Иной раз иерархию ценностей переворачивали и слово «негативный» употребляли как одобрительное.

Критику можно назвать негативной только тогда, когда она отвергает иллюзии, но не помогает объективно судить о современной действительности или о действительности вообще.

Ни один марксист \* до 1917 г. не предполагал, что социалистическая революция возможна в стране, где промышленный пролетариат насчитывал всего три миллиона рабочих и представлял

\* У Маркса можно найти высказывания о том, что революция может произойти в России, где социальная и политическая структура является более гибкой, чем на Западе. Но эти утверждения плохо согласуются с классической схемой Предисловия к работе «К критике политической экономии».

смехотворное меньшинство. Бесспорно, всегда можно установить соответствие между интерпретацией и действительностью, используя рабочую гипотезу: поскольку Россия запоздала в экономическом развитии, она представляла наиболее слабое звено в цепи империализма. В России происходила концентрация промышленности, щедро финансируемая иностранным капиталом; это вызывало недовольство и восстание масс в большей мере, чем в странах Западной Европы, где национальная промышленность достигла высшей фазы развития. Но такие гипотезы не опровергают основных фактов, которых не замечают левые интеллигенты, а именно: все революции, совершенные на основе идеологии марксизма, произошли в странах, где капитализм не получил достаточного развития; сила западных коммунистических партий обратно пропорциональна развитию капитализма; не капиталистический динамизм во Франции или в Италии усиливает ряды революционных партий, а напротив, паралич этого динамизма.

Отсюда сразу можно сделать два заключения. Первое имеет теоретический характер и касается одной из классических версий исторического материализма, которую можно найти в Предисловии к «К критике политической экономии». Явно неверно, что человечество ставит перед собой только те задачи, которые в состоянии решить, неверно, что производственные отношения соответствуют развитию производительных сил, неверно,

что формы собственности соответствуют состоянию производительных сил, неверно, что экономическое движение самостоятельное и подчиняется собственному детерминизму. Укрепление большевистской партии опередило рост численности пролетариата и развитие капитализма, потому что сложились исключительные обстоятельства (война, продовольственная проблема, падение традиционного режима). Ленин и его сторонники взяли власть и показали, что форма государства и замыслы правительства могут как отражать экономическую организацию, так и детерминировать ее.

Второе заключение имеет исторический характер. Не существует параллелизма, или соответствия, между развитием производительных сил и переходом от капитализма к социализму. Нельзя догматически утверждать, что так называемые капиталистические страны, где господствуют частная собственность на средства производства и рыночные отношения, никогда не придут к так называемому социализму, где господствует общественная собственность, а рыночные отношения ограничены или полностью отсутствуют. В этом смысле марксист-несталинист мог бы сказать, что «Дженерал моторе» больше не представляет частную собственность, так как его акции находятся у сотен и тысяч людей. Достаточно было бы подчинить комитет директоров государству или смешанному акционерному обществу рабочих и служащих и разработать такой устав, который иные

марксисты без колебания назвали бы социалистическим. Такого рода замечания можно сделать и в отношении механизма рынка, область действия которого сужается, а также в отношении планирования, которое получает все большее и большее распространение.

Что бы ни говорили об этих перспективах далекого будущего, ясно одно: если под социализмом понимают советскую систему, а под капитализмом—общественный строй западных стран, то нынешнее соперничество между социализмом и капитализмом ничего общего не имеет с борьбой между прошлым и будущим, между двумя этапами развития индустриального общества. Пока что речь идет о соперничестве между двумя методами индустриализации, и непонятно, почему метод, наиболее эффективный для управления американской экономикой, обязательно должен быть лучшим для ускоренной индустриализации Китая или Индии.

Иными словами, ничто не мешает критиковать, основываясь на марксистской методологии, сталинское понимание мировой обстановки. Когда говорят о фазах экономического роста и о планировании советского типа как о мощном средстве ускоренного развития экономики, то забывают о том, что это планирование связано с большими жертвами, чем индустриализация в Западной Европе в первой половине XIX в.

Критика, исходящая из примата производительных сил, рисует для различных общественно-

экономических систем одну перспективу—режим западного образца. Европейский либерализм XIX в. и советизм XX в. являются двумя модификациями пройденного этапа. Если даже не все согласны с такой критикой, все равно нельзя трактовать социализм, индустриализовавший всю страну ценой снижения жизненного уровня народа, и капитализм, поднявший жизненный уровень народа, сокративший продолжительность рабочего времени и давший профсоюзам возможность консолидироваться, таким образом, как будто речь идет о тех же реальностях, которые исследовал Маркс столетие назад или которые он воображал соответственно схеме, теперь уже опровергнутой ходом истории.

Отсюда следует, что нужно различать альтернативу «социализм—капитализм» и альтернативу «советизм—общество западного типа». Вопрос о реформах надо ставить отдельно по отношению к быстро развивающимся западным обществам (США), к обществам медленно развивающимся (Франция) и к различным слаборазвитым странам. Включать в одно и то же понятие социализма китайский, русский, северокорейский и чешский режимы и в одно и то же понятие капитализма французский, американский, египетский и индийский режимы—значит ничего не понимать и все смешивать в одну кучу. Применение теории экономического роста и фаз роста позволяет избежать заблуждения, которое мы—по определению некоторых «реакционеры»—разо-



блачаем вот уже десять лет и которое осуждает сейчас Мерло-Понти. Заблуждение это состоит в следующем. Советский Союз определяется через общественное предпринимательство, а Соединенные Штаты—через свободное предпринимательство.

Критикуя эту историческую ошибку, мы вместе с тем критикуем философскую ошибку, заключающуюся в том, что придается сверхисторическое значение марксистской диалектике отчуждения, которая смешивается с диалектикой «капитализм—социализм». Существует, конечно, сверхисторическая истина диалектики отчуждения. В самом деле, человек создает учреждения и в них теряет себя. Сомнение человека в социальных институтах, ощущение им своей отчужденности в них составляет основу исторического движения. Доктринерство исходит из имплицитного или эксплицитного утверждения о том, что экономическое отчуждение ответственно за всякое отчуждение, а частная собственность на средства производства—за всякое экономическое отчуждение. Отвергнув этот монизм, можно провести разумное сравнение экономических, социальных и политических преимуществ и недостатков различных режимов, а также фаз их роста.

При сравнении обычно обращают внимание на две цели, или на две ценности: с одной стороны, на рост национального продукта, а с другой—на равное распределение доходов. Но предполагает ли забота о росте производства те же ме-

ры, что и забота о равенстве? Могут ли индустриальные общества создать одинаковые возможности для равенства на разных этапах своего развития? В каких условиях рост зарплаты способствует повышению производительности труда? В общем можно сказать, что обе цели— богатство и справедливое распределение—не исключают друг друга, так как факты свидетельствуют, что сокращение неравенства связано с ростом богатства. Но обе эти цели всякий раз принуждают не к радикальному выбору, а к сомнительному компромиссу.

Вышеприведенные критерии не являются единственными. К ним следует добавить и другие. Кажется, что ограничение власти управляющих совместным производством соответствует основному требованию политического характера. Но строгая дисциплина и власть руководителей помогают повышению производительности труда. Рентабельность частной, коллективной и общественной собственности при системе абсолютной власти и демократизированной общественной собственности вскрывает противоречия между эффективностью производства и человеческим идеалом.

Такой способ постановки проблем проистекает из двойной критики: из социологической критики причинного монизма, согласно которому один фактор (форма собственности как способ установления равенства) детерминирует основные черты экономического строя, и из философской

критики экзистенциалистской трактовки диалектики отчуждения—диалектики, имеющей конкретное значение в социологическом аспекте, как об этом писал сам Маркс. Но эта диалектика в другой интерпретации нежизненна, она не может быть применена к анализу любого общества.

Плюрализм исследований не исключает целостного анализа социально-экономических систем (советской или американской). Научно это правомерно, а политически неизбежно. Но целостный подход возможен только после выявления общих черт двух систем, а также недостатков и достоинств каждой из них.

Во всех современных экономических системах на заводах работают миллионы рабочих и соотношение квалифицированных и неквалифицированных рабочих больше зависит от уровня развития техники, чем от формы собственности. Рабочие интегрированы в различных коллективных и административных учреждениях и не всегда понимают задачи, которые они решают. Условия жизни рабочих не всегда меняются в зависимости от размера зарплаты, от отношений внутри предприятия, от взаимоотношений профсоюзов и руководителей и т. д. Заявление о том, что рабочий капиталистического завода во Франции или в США эксплуатируется, а рабочий советского завода нет, не носит синтетического характера, оно вздорно. Удобный способ замены неблагоприятного исследования действительности пустословием.

### От критики к разумному действию

Политика—это действие. Политическая теория есть либо понимание действия, кристаллизовавшегося в событиях, либо определение возможного или своевременного в данных обстоятельствах действия. Если совершенное действие не подчиняется законам и диалектике, то я не знаю другой теории, кроме марксистской, которая объединила бы в одну систему прошлое и будущее, познание и практику. Поскольку экономический анализ современного мира выявляет различные проблемы в развивающихся странах, в западных странах с замедленными и с быстрыми темпами развития\*, истинная теория дает и должна давать разные решения.

Я не совсем ясно определил цели и их иерархию (я сознательно воздержался от обсуждения целей). Но цели настоятельно диктуются современной цивилизацией. В частности, левые могут выиграть благодаря выдвинутым им целям, но окажутся в конечном итоге в проигрыше, так как цели свои они не смогут реализовать. Я не ставлю под сомнение ценности левых сил, но если достаточно четко выделить их, то окажется, что правые доктрины частично верны.

Основной чертой нашей эпохи является не со-

\* Ясно, что эти три типа общества не охватывают весь мир. Я просто дал упрощенную типологию.

циализм и не капитализм, не вмешательство государства, не свободное предпринимательство, а мощное развитие техники и индустрии. Символ этого развития—огромные скопления рабочих в Детройте, Бийанкуре, Москве и Ковентри. Индустриальное общество является родом, видами которого выступают западные и советское общества.

Никакая нация, никакая партия не могут сознательно отказаться от индустриальной цивилизации, являющейся необходимым условием не только повышения жизненного уровня, но и военной мощи. Вообще говоря, руководители некоторых мусульманских или азиатских стран привыкли бы к нищете своих народов (они полагают, что даже с помощью западной техники едва ли удастся повысить жизненный уровень, так как рождаемость остается очень высокой). Но они не желают привыкать к рабству из-за отсутствия тяжелой промышленности. На родине Ганди советский пример впечатляет и даже очаровывает правительство, так как этот пример демонстрирует скорее силу, чем изобилие.

Императив экономического прогресса вынуждает правую мысль согласиться с тем, что условия существования разных поколений неодинаковы \*. Этот же императив вынуждает левую мысль

\* Следовало бы подумать о значении консерватизма в экономически развитых странах.

задуматься о совместимости либо несовместимости различных целей, которые она ставит.

Уровень жизни трудящихся больше зависит от производительности труда, чем от формы собственности. И не обязательно, чтобы распределение доходов в странах, где господствует частная собственность и конкуренция, осуществлялось более неравномерно, чем в странах с плановой экономикой. Левые ставят две главные цели экономического порядка: рост производства и справедливое распределение. Но для этого не обязательны общественная собственность и плановая экономика. Социалистическое доктринерство вытекает из привязанности к анахроническим идеологиям. Критика мифов прямо приводит не к определенному выбору, а к разумному исследованию режимов, при которых должны жить нации.

Впрочем, почему нужно спорить о выборе? Ни американцы, ни англичане, ни французы, ни советские люди режимов не выбирали. Американцы и англичане довольны своими режимами и совершенствуют их в соответствии с изменяющимися обстоятельствами. Если наступает кризис, они без шума и без колебаний вносят изменения, даже используют элементы планирования. Достаточно показать, что экономические цели левых могут быть достигнуты в рамках западных режимов, чтобы развеять чары революционной мифологии и побудить людей разумно решать проблемы, являющиеся скорее техническими, чем идеологическими.

Случай Франции — особый. Французская экономика страдает от недостаточности динамизма. Географическое положение и гордость французов исключают подражание или импорт советского режима, не говоря уже о том отвращении, которое испытывало бы подавляющее большинство французов (включая большинство тех, кто голосует за Французскую коммунистическую партию) к советским порядкам, если бы они были установлены в их стране. Поэтому критика, которая развеивает ностальгию по благодетельному перевороту, очищает путь для конструктивной деятельности.

Во Франции нет особой разницы между левым экономистом Сови и мною, так называемым правым экономистом. Конечно, г-н Сови иногда пытается внушить мысль о том, что феодалы несут главную ответственность за стагнацию. Ему известно, что мелкие собственники сопротивляются изменениям не меньше, чем крупные, и что профсоюзы рабочих, служащих и сельскохозяйственных производителей так же склонны верить мальтузианству, как и объединения предпринимателей. Он иногда вспоминает легенду об экспансионистски настроенных левых, противостоящих мальтузианским правым, хотя он как никто другой показал, в какой степени правительство Народного фронта 1936 г. было, по неведению, мальтузианским.

Для меня никогда не имела большого значения поддержка той или иной политической партии. Вступить в Коммунистическую партию означает

принять определенную систему взглядов на мир и на историю. Вступить в Социалистическую партию или в партию Народно-республиканское движение значит засвидетельствовать свою верность определенному представлению об обществе, определенной духовной семье или по крайней мере близость к ним. Я не верю в законность системы, сравнимой с системой коммунистов. Я свободен от предпочтений, или от *Weltanschauung*, левых и правых, социалистов и радикалов, партии Народно-республиканское движение и независимых. Смотря по обстоятельствам я выражаю свое согласие или несогласие с деятельностью того или иного движения, той или иной партии. Мне не нравилось, когда в 1941 или 1942 г. голлисты страстно осуждали «предательство» Виши. В 1947 г. я считал желательным пересмотр Конституции или конституционной практики, которую восхваляла партия Объединение французского народа. Когда попытка этой партии провалилась, республиканцы усугубили ошибки режима, и я не мог ни сотрудничать с ними, ни обойти молчанием пагубные последствия их деятельности. Может быть, такое поведение противоречит нравственности (или безнравственности) политической деятельности. Но оно не противоречит долгу писателя.

Левые, ведущие свое происхождение от движения просветителей, превыше всего ставят интеллектуальную свободу. Им хочется сносить Бастилии, они рассчитывают одновременно достичь изобилия благодаря разработке природных ре-



сурсов и установить справедливость благодаря уничтожению суеверий и наступлению царства Разума. Предрассудок, благоприятствующий тирании **одной**-единственной партии, превратившей псевдорационалистское суеверие в официальную идеологию, на мой взгляд, позорит левую интеллигенцию. Она жертвует лучшим наследием просветителей—уважением к разуму и либерализмом, и жертвует в то время, когда ничто не оправдывает такие жертвы, по крайней мере на Западе, поскольку экономическое развитие здесь не требует ликвидации парламента, партий или свободного обсуждения идей.

В данном случае критика мифов опять-таки имеет прямое позитивное значение. Как интеллигенция позволяет себе такое отступничество?\*

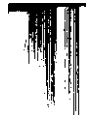
Думаю, что это связано с *монистическим* заблуждением марксизма, в конечном итоге игнорирующего политику. Ведь с точки зрения марксизма экономически господствующий класс тем самым удерживает и власть. Победа пролетариата будет означать освобождение масс. Поскольку

\* Мы оставляем в стороне сознательные или неосознанные психологические мотивы, которые мы привели в «Опиуме интеллигенции» и за упоминание которых нас так сильно критиковали. Левый интеллигент вправе считать всех деловых людей, всех правых писателей сторонниками рабства или циниками. Тот, кто подводит к мысли, что «интересы» есть у обеих сторон, совершает оскорбление величества. Г-н Дюверже рисует образ интеллигента, озабоченного только тем, чтобы защищать угнетенных и бороться с несправедливостью. Назидательная литература.

источник экономического отчуждения нашли в частной собственности на средства производства, отсюда сделали смехотворный вывод о том, что общественная собственность и всевластная партия эквивалентны бесклассовому обществу. При этом рисуется такая схема: власть партии = власть пролетариата = упразднение частной собственности = уничтожение классов = освобождение человека.

Экономическое развитие, независимо от того, какими методами оно осуществляется—советскими или западными, никогда не гарантирует уважение политических ценностей. Рост совокупного богатства или даже уменьшение экономического неравенства не гарантируют ни защиту личной или интеллектуальной свободы, ни сохранение представительных учреждений. Более того, как это прекрасно показали сто лет назад Токвиль и Буркхардт, обществам без аристократии, воодушевляемым духом коммерции и неограниченным желанием разбогатеть, угрожает конформистская тирания большинства и сосредоточение власти в руках гигантского государства. Каковы бы ни были сложности, связанные с экономическим отставанием Франции, самая трудная задача в исторической перспективе состоит не в том, чтобы обеспечить умножение общих ресурсов, а в том, чтобы не допустить сползания к тирании общества масс.

Я не противопоставляю себя левой интеллигенции, требующей ускорения экономического ро-



ста Франции. Может быть, я более чувствителен к издержкам такого роста, но я согласен с левой интеллигенцией до тех пор, пока она не начинает безудержно хвалить советскую модель. Я обвиняю ее в том, что она с большим пристрастием относится к Западу. Считаю, что развивающимся странам нужен коммунизм для ускоренной индустриализации, она в то же время настроена против Соединенных Штатов, которые могли бы дать урок индустриализации всем странам. Когда речь идет о Советском Союзе, то утверждается, что экономический рост оправдывает лишение национального суверенитета отдельных стран в Азии или даже в Европе. Но когда заходит речь о европейских колониях, право народов на независимость вступает в полную силу. Левые интеллигенты беспощадно критикуют Запад за репрессии на Кипре или в Африке, но игнорируют или прощают репрессии, включая переселение целых народов, в Советском Союзе. Они призывают демократические западные правительства не душить демократические свободы, но оправдывают их отсутствие в государстве, считающем себя пролетарским.

## **Сенци и вра**

Удалось ли мне полностью объяснить, почему книгу «Опиум интеллигенции» восприняли как негативную? Конечно, нет. Думаю, что есть еще другие причины для такой оценки моей работы.

Многих читателей раздражает то, что один из моих оппонентов из Центра католической интеллигенции назвал моей «драматической черствостью». Признаться, я испытываю крайнее отвращение, когда отвечаю на такого рода аргументы. Те, кто дает понять, что их собственные чувства благородны, а чувства их противников эгоистичны или низки, выставляют себя напоказ. Я никогда не считал, что страдание есть большая заслуга или что боль за других испытывают только редакторы «Mond», «Temps modernes», «Esprit» или «La Vie intellectuelle». Политический анализ выигрывает тогда, когда он лишен сентиментальности. Трезвость рассуждений дается не без труда, а страсть мигом приходит сама.

Я упрекаю Мерло-Понти, которого я очень уважаю, в том, что он писал против Сартра: «приветствуя революцию издали, не избавляются от нищеты». Конечно, так легко от нищеты не избавиться, но как избавить нас, привилегированных, от нашего долга? Я знал только одного человека, которому нищета других мешала жить. Это Симона Вейль. Она избрала путь святости. Нам же нищета других жить не мешает. Так пусть же она не мешает нам думать. Чтобы засвидетельствовать наши добрые чувства, мы не обязаны говорить вздор.

Поэтому я отказываюсь от подобных поверхностных осуждений, на которые меня провоцируют мои противники, а порой и друзья. Я не стану говорить, как того хотел бы г-н Дюверже, что

«левые являются партией слабых, угнетенных и жертв», так как эта партия, партия Симоны Вейль, не относится ни к левым, ни к правым, а всегда остается на стороне побежденных и каждый знает, что Дюверже к ней не принадлежит. Я не стану говорить, что «в настоящее время марксизм предлагает единственную теорию социальной несправедливости»: тогда биологи должны утверждать, что дарвиновская теория является единственной теорией происхождения видов. Я не стану осуждать капитализм как таковой или буржуазию как таковую, не стану также утверждать, что «феодалы» (какие?) несут главную ответственность за ошибки, совершенные во Франции за последние 50 лет. В любом обществе существует господствующий класс, и партия, которая в настоящее время стремится к власти, сделает общество еще худшим, чем оно есть. Я согласен осуждать социальные несправедливости, но не социальную несправедливость, единственной причиной которой, как утверждает марксизм, якобы является частная собственность на средства производства.

Я знаю, что Этьенн Борн, который относится ко мне благожелательно, дружески упрекает меня в том, что я растрачиваю свой талант «на то, чтобы неопровержимо доказать, что ничего невозможно изменить». Я чаще критикую утопию, чем консерватизм. На мой взгляд, во Франции критика идеологий есть средство ускорения реформ. В философском плане, а не в духе ежедневной га-

зеты Этьенн Борн и отец Леблон упрекают меня за то, что я будто бы не заметил на горизонте истории примирения пока что несовместимых ценностей. Станный упрек со стороны католиков, верующих в то, что мир испорчен грехом.

Я считаю необходимым выявить все соображения, которым должна подчиняться политическая и экономическая деятельность. Эти соображения имеют определенную логику. В экономическом плане стремление к повышению производительности труда и стремление к справедливому распределению не всегда противоречат друг другу и не всегда находятся в полном согласии. Гармония между справедливостью и развитием экономики требует некоторого компромисса между равенством и распределением по заслугам. Экономическая цель — благосостояние — часто противостоит другой цели — могуществу.

В политическом плане возникает вопрос: как сделать так, чтобы все люди принимали участие в делах общества, имеющего самые различные задачи? Решение этой антиномии люди искали в двух направлениях.

Первый путь: они провозгласили социальное и политическое равенство индивидов, несмотря на различный престиж, выполняемых ими функций. Современные общества следуют этим путем до конца. Они распространяют на всех принцип равенства, который в античных городах распространялся только на граждан полиса и который даже в Римской империи не применялся в отношении

рабов и народов завоеванных стран. Но чем больше демократия стремится установить в сложных общественных системах экономическое и социальное равенство, с трудом сохранявшееся даже у малочисленных, не обладавших письменностью народов, тем сильнее контраст между правом и реальностью. И демократические, и советские общества сами обрекают себя на лицемерие (хотя и в разной степени), так как объективные условия не позволяют им эффективно реализовать свои идеи.

Второе решение: освятить неравенство и заставить примириться с ним, убедив всех непривилегированных в том, что социальная иерархия воспроизводит высший космический или религиозный порядок и не затрагивает достоинства и возможностей каждого. Кастовый режим представляет собой крайнюю форму такого решения. Оно породило ужасные явления, но его принцип сам по себе не был одиозным. Во всяком случае, если это решение как таковое несовершенно, то несовершенно и другое решение, хотя бы потому, что обстоятельства не позволяют реализовать его в полной мере.

Сама религия спасения в течение всей истории колебалась между двумя крайностями. С одной стороны, она освящала или принимала временное неравенство, обесценивая его: что значат мирские блага — богатство, могущество — в сравнении с единственным подлинным благом — спасением души? С другой стороны, от имени евангельской истины она осуждала социальное и экономическое

неравенство и призывала людей реорганизовать социальные институты в соответствии с заповедями Христа и церкви. Для подлинной религии обе крайности опасны. Одна крайность склоняет к квиетизму, к примирению с несправедливостями, даже к освящению установленного порядка. Другая крайность, доведенная до конца, поддерживает революционные устремления, поскольку до настоящего времени ни одно общество не смогло предоставить своим гражданам равные условия или возможности, торжественно признаваемые в отношении душ.

Социалисты-христиане (к этой традиции принадлежат также прогрессисты) часто убеждены в том, что только они спасают церковь от примирения с существующей несправедливостью, что только они верны учению Христа. Даже церкви спасения порой впадают, по выражению Бергсона, в статическую религию. Они склоняют к оправданию властей, которые признают за ними монополию (или, в наше время, некоторые привилегии) на совершение таинств или воспитание молодежи. Христианин, политические воззрения которого близки к консерватизму, клир, занятый школами и монастырями, для оправдания почти что безразличного отношения к социальному неравенству часто напоминают, что истинный боец не забавляется в схватках на Форуме. Другую крайность представляет прогрессист, все надежды возлагающий на историю, т.е. на преходящее, мирское.

Я не занимаю срединную позицию между этими двумя крайностями: обе они, в подлинном выражении, с полным основанием могут считать себя христианскими. Возможно, глубоко верующий политик-христианин постоянно колеблется между ними. С одной стороны, у него всегда будет чувство, что он мало сделал для социальной справедливости; с другой стороны, он всегда будет считать ничтожными плоды своей неустанной деятельности — ничтожными по отношению к единственной истинной цели. Он не может ни смириться с нищетой, ни забыть о греховности человека.

Во Франции в настоящее время, по крайней мере в среде католической столичной интеллигенции, маятник качнулся в сторону евангельского социализма. Высшее духовенство («иерархия») обвиняется в том, что слишком много занимается школами и не обращает внимания на «существующий беспорядок». Выражаясь словами Э. Мунье, высшее духовенство занято напрасными поисками государственных субсидий. Я не принимал участия в дебатах и не обязан был это делать. Мне безразлично, голосуют ли католики за левых или за правых. Для меня важно то, что некоторые католики до такой степени подпали под влияние политических партий, обещающих царство Божие на земле, что прощают им даже преследования христиан в Азии или в Восточной Европе.

Я был немало удивлен, когда услышал в Центре католической интеллигенции от одного отца-

иезуита, очень далекого от прогрессизма, что человеку необходимо если не верить, то хотя бы надеяться на установление царства Божия на земле. Но как определить это царство Божие? Я удивляюсь тому, с какой легкостью католические мыслители возрождают оптимизм эпохи Просвещения — оптимизм, который бвш усилен и вульгаризирован марксизмом. Попытка превзойти коммунистов внутри левого движения представляется мне в политическом плане обреченной на провал, а в отношении доктрины или, скорее, догмы спорной. Впрочем, технологический оптимизм относится скорее к вчерашнему дню, нежели к дню сегодняшнему.

Я даже не критиковал этот оптимизм как таковой, я только проследил ход мысли, который приводит от бесклассового общества (материалистическая версия царства Божия на земле) к определенной схеме исторического становления, затем к классу и, наконец, к партии, агенту спасения.

В конечном итоге этапы мирской истории — последовательная смена общественных формаций — смешивают с моментами священной истории, диалога людей (или каждого человека) с Богом. Надо указать на различие между этими двумя историями и напомнить, что тот, кто всецело верит в первую, перестает верить во вторую.

Одну из своих тонких статей мой друг отец Дюбарль начинает с того, что признает это мое утверждение справедливым и даже не нуждающимся в доказательстве: «Несомненно, действите-

льная и конкретная история, которая познается через опыт и разум человеческий, не есть мирской заместитель божественности, привлекающий ныне своим идеалом так много душ. Это хорошо сказано, и неожиданностью является (в том числе и для г-на Арона) то, что в наше время снова возникает необходимость говорить об этом...» Затем он с помощью хитроумных вопросов подсказывает, что строгое деление на временное и вечное, на мирское и священное вносит скорее мнимую, нежели подлинную ясность. Постараемся, однако, ответить на эти вопросы, которые мы, может быть, не совсем верно поняли.

«Христианин,—пишет отец Дюбарль,—задаст г-ну Арону вопрос, может ли он согласиться с тем, что религиозная проповедь вечного стремится в то же время придать важное с человеческой точки зрения (но, разумеется, подчиненное и относительное) значение временному становлению рода человеческого». Я никогда не отвергал «важное с человеческой точки зрения значение временного становления рода человеческого». Не будучи верующим в обычном смысле слова, как я могу отрицать это значение, не впадая в обыкновенный нигилизм? Спор идет не о «значении временного становления»—спор идет об истинности той интерпретации истории, согласно которой человечество идет к бесклассовому обществу и при этом один класс и одна партия играют роль спасителя. Раз эта мифология отвергнута, временное становление остается важным, но оно не подчиняе-

<sup>78</sup>тся ни наперед заданному детерминизму, ни определенной диалектике. Оно возлагает на людей каждый раз обновляющиеся перманентные задачи. Люди никогда не перестанут подчинять социальные институты воле к справедливости.

Оставим проблему клерикализма или места церкви в обществах, отвергающих государственную религию. Я не касался этой проблемы, но на нее намекает, не знаю почему, отец Дюбарль. Во Франции XX в. церковь согласна с тем, что государство объявляет религию «частным делом». Она больше не требует, чтобы государство силой навязывало универсальную истину, на которую она по-прежнему, вполне законно с ее точки зрения, претендует. Она согласна на равные гражданские и политические права для неверующих. Я не думаю, чтобы отец Дюбарль был меньшим сторонником лаицизма<sup>6</sup>, чем я.

Лаицизм не сводит функции церкви к совершению таинств и не запрещает ей заниматься политикой и экономикой. Церковь хочет пронизать гражданскую организацию христианским духом. В этом смысле все христиане, а не только христиане-прогрессисты хотят «внедрить вечное во временное». Но не все они считают, что это внедрение приведет, согласно с детерминизмом и диалектикой, к царству Божию на земле. Однако когда я отрицаю, что становление было заранее предписано или что внедрение может быть тотальным, меня сразу же начинают подозревать в том, что я не придаю никакого значения становлению

и не признаю никакой связи между вечным и временным. Странное недоразумение или, скорее, показательное недоразумение! Кто понял природу людей и общества, тот знает, что «христианство» содержит в себе светские элементы и в этом аспекте принимает историю. Он знает, что мирская история—история экономическая и социальная—не имеет окончательного завершения. Ни христианин, ни рационалист тем не менее не теряют интереса к временному становлению, так как если им неизвестно будущее, то известны основы человеческого общества. Если столь многие католики боятся отвергнуть историческую диалектику, то это потому, что они тоже утратили основы и подобно экзистенциалистам ищут в мифах уверенность, которой им недостает.

Христиане-прогрессисты играют среди верующих роль, аналогичную той роли, которую играют экзистенциалисты среди неверующих. Экзистенциалисты включают в философию крайнего индивидуализма и квазинигилизма фрагменты марксизма, так как, отрицая всякое постоянство человеческой природы, они колеблются между безграничным волюнтаризмом и доктринерством, основанным на мифах. Христиане-прогрессисты не позволяют себе судить о режимах по тому, в какие условия поставлена церковь, и склонны придавать чуть ли не священное значение экономике, классовой борьбе или методу действия. Когда я критикую превращение наследников Кьеркегора в доктринеров или колебания про-

грессистов между «революционаризмом», направленным против либеральных обществ, и «светским клерикализмом», мечтающим о коммунистическом обществе, меня обвиняют в скептицизме, как будто скептицизм направлен против подлинной веры, тогда как он направлен против схем, моделей и утопий.

Полезен или вреден скептицизм, зависит от того, что опаснее—фанатизм или безразличие. Во всяком случае, с философской точки зрения он необходим в той мере, в какой он может положить конец разрушительным действиям абстрактных страстей и напомнить людям об элементарном различии между принципами и суждениями о целесообразности. За неимением основ экзистенциалисты и христианские прогрессисты полагаются на определенный социальный класс или на историческую диалектику. Будучи догматиками, экзистенциалисты отвергли то, что должны были бы утверждать. Забыв об осторожности, «боге этого низшего мира», лишив человека разума, они наделили разумом становление. Прогрессисты же отдают революции ту святость, которой они боятся не найти в церковной жизни и в душах людей.

Меня раздражает в них не столько фанатизм, сколько нигилизм.

Часть вторая  
ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ  
МАРКСА

*По поводу «Критики диалектического разума»*

В «Критике диалектического разума» Сартр не перестает говорить о непреходящей ценности марксизма, по крайней мере для нашей эпохи. Он пишет: «Есть „момент" Декарта и Локка, „момент" Канта и Гегеля и, наконец, Маркса. Эти три философии последовательно стали своего рода глумом всякой частной мысли и горизонтом всякой культуры. Они непреходящи до тех пор, пока не пройдет исторический момент, выражением которого они являются. Я часто отмечал, что "антимарксистский" аргумент есть просто-напросто возрождение домарксистской идеи. Так называемое "преодоление" марксизма будет в худшем случае лишь возвратом к домарксистской мысли, а в лучшем случае возрождением мысли, содержащейся в философии, которую хотели преодолеть»\*. Такие торжественные декларации можно встретить на многих страницах книги. «Я

\* Все цитаты взяты из «Критики диалектического разума».

<sup>80</sup> говорил и повторяю, что единственно верная интерпретация истории человечества дается диалектическим материализмом» (с. 134). Я считаю «достижением марксистскую теорию ценностей и цен» (эту фразу несоветский марксист, обладающий хотя бы минимумом экономической культуры, не решится принять на свой счет). После анализа понятия нехватки (*rarete*), которое может показаться мало согласующимся с марксистской ортодоксией, Сартр спешит добавить в примечании: «Здесь необходимо ясно понять, что обнаружение в опыте нехватки отнюдь не претендует на то, чтобы противостоять марксистской теории или дополнять ее. Оно имеет другую цель. Главное открытие марксизма—это положение о том, что труд как историческая реальность и как применение определенных орудий труда в определенной социальной и материальной среде есть реальный фундамент организации социальных отношений» (с. 225).

К какой доктрине обращены эти декларации верности? Согласно только что приведенной цитате, главным открытием марксизма является то, что труд есть «реальный фундамент организации социальных отношений». Понятие «реальный фундамент» так же двусмысленно, как и столь дорогое Энгельсу понятие «в конечном счете». Лично я считал бы это действительным открытием, и однако, я не имею чести быть марксистом. Равным образом я не отказался бы вслед за Сартром «безоговорочно принять тезисы Энгельса, изло-



женные им в письме к Марксу». «Люди сами делают свою историю, однако в данной, их обуславливающей среде» (с. 60). Я охотно добавил бы вместе с Сартром, что это высказывание—не из самых ясных и допускает множество интерпретаций. Другая, еще более торжественная цитата не шокирует немарксистов: «Мы безоговорочно принимаем тезис, которым Маркс определяет свой «материализм»: «Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще» (с. 31)<sup>1</sup>. Понятия *обуславливает* и *вообще* не поддаются точному определению. Примат способа производства материальной жизни, выраженный в такой форме, выигрывает в отношении истины, но проигрывает в эффективности.

Абстрактные и туманные положения того марксизма, к которому примыкает Сартр, не производят на читателя сильного впечатления, тем более что главная задача работы Сартра «Проблема метода»<sup>2</sup> — отстоять у плохих марксистов *несводимость* любой сферы человеческого существования (слово «несводимость» повторяется неоднократно). По поводу воззрений де Сада Сартр пишет, что «идеологическая система несводима» (с. 76), что необходимо целостное исследование идеологии, что нужно «выяснить ее *субъективное* значение (т. е. значение для того, кто ее выражает) и ее направленность, чтобы затем понять различные искажения, которым она подверглась, а потом перейти к ее объективной реализации». Если

81  
следовать этому методу, то крайне редко можно найти работы, которые были бы подчинены классовой идеологии. Но Сартр идет дальше. Он не сомневается в том, что надо «признать несводимое своеобразие сформированных таким образом социально-политических групп» и «определять их в самой их сложности через неполноту их развития и их искаженную объективацию» (с. 81). Далее, «экзистенциализм только констатирует специфичность исторического *события*; он хочет вернуть ему его функцию и множество его измерений» (там же). И наконец, в отношении Флобера тезис о несводимости переживаемых значений к интерпретационным схемам утверждается с такой же убежденностью: «Через „Госпожу Бовари“ мы должны и можем увидеть движение земельной ренты, эволюцию восходящих классов и медленное созревание пролетариата. Тут имеется все, но самые конкретные значения совершенно несводимы к самым абстрактным значениям».

Таким образом, с одной стороны, Сартр выражает безусловную преданность марксизму, но марксизму, обедненному содержанием, а с другой стороны, снова возвращает в историю событие и индивида, «роль которого не определена раз и навсегда: именно структура рассматриваемых групп всякий раз определяет эту роль» (с. 84), а также автономию социально-политических групп и несводимость творений духа. Если верить Сартру, речь идет, конечно же, о возврате к источникам. Если марксисты не умеют читать (с. 35), то

это вина не Маркса, а марксистов. По словам Сартра, марксисты, особенно в эпоху сталинизма, проповедовали волюнтаристский идеализм. Вместо того чтобы кропотливо изучать сложную историю человечества, они механически применяли к ней свою интерпретационную схему, не заботясь о знании фактов. Они игнорировали множество промежуточных звеньев между процессом производства и переживаемым опытом. Будучи непреходящей философией нашей эпохи, марксизм превратился в XX в. в бесплодную философию. Сартр согласен с Гароди в том, что «в наши дни марксизм действительно образует единственную систему координат, позволяющую определить место той или иной мысли и охарактеризовать ее в какой бы то ни было области — от политической экономии до физики, от истории до этики» (с. 30). Сделав эту уступку, Сартр теряет интерес к марксистам и возвращается к своей собственной проблеме: он хочет вдохнуть жизнь в марксизм, обновить его и надеется достичь этого не через оригинальную интерпретацию нашей эпохи, а отыскав для марксизма философский фундамент, каковым был бы не материализм, а экзистенциализм.

Сартр, по его собственному определению, ставит задачу вернуть марксистскому знанию человека. «Он не противопоставляет, как это делает Кьеркегор в отношении Гегеля, иррациональную единичность индивида универсальному знанию. Он хочет в само знание и в универсальность поня-

<sup>82</sup> тий снова ввести непреходящую единичность человеческой экзистенции». Этот текст проясняет смысл философских усилий Сартра с тех пор, как события побудили автора «Бытия и ничто» перейти от онтологии к онтике, от человека как «напрасного страдания» к историческому человеку, [находящемуся в поисках самого себя и истины. До j 1940 г. Сартр принадлежал к наследникам Кьеркегора и Ницше (во время учебы в Высшей нормальной школе он много читал Ницше), а не Гегеля. Гуссерль помог ему осознать самого себя и свой метод. Хайдеггер снабдил его концептуальным аппаратом, с помощью которого он сформировал свое собственное видение мира еще до пребывания в Берлине в 1933—1934 гг. До 1945 г. ни философские, ни литературные произведения Сартра не наводили на мысль о примирении сознаний, каждое из которых, объективируемое другим, обречено ощущать само существование другого как угрозу.

Отныне все обстоит иначе: «Неверно, что каждое сознание хочет смерти—а тем более жизни—другого. Все решает совокупность материальных обстоятельств» (с. 371).

Марксизм в нашем столетии получил две главные интерпретации. Марксизм II и III Интернационалов базируется на четырех основных работах: «Манифест Коммунистической партии», содержащий почти все исторически действенные идеи; «К критике политической экономии»; «Ка-

питал» (первый том которого, вышедший при жизни Маркса, содержит трудовую теорию стоимости, теорию заработной платы и эксплуатации, разоблачающую капитализм); «Анти-Дюринг», написанный Энгельсом (кроме одной главы), но прочитанный Марксом в рукописи и одобренный им.

Официальная философия марксистов обоих Интернационалов вдохновлялась в основном «Анти-Дюрингом». Широко распространенные в Советском Союзе изложения так называемой марксистской философии исходят из «диалектического материализма» (*диамата*), как его понимал Энгельс: первичность материи, теория познания-отражения, объективные законы становления в природе и обществе, наиболее общие из которых имеют диалектический характер (закон перехода количества в качество, закон единства и борьбы противоположностей, закон отрицания отрицания). Такого рода материалистическая философия несовместима с экзистенциализмом Сартра, и он ее без обиняков отверг (например, в статье «Материализм и революция», опубликованной в «Temps modernes»). В философии Сартр показывает себя более непримиримым, чем в политике. В отношении событий он проявляет неодинаковую строгость, но он всегда без колебаний осуждает материализм, сциентизм, позитивизм Энгельса и его последователей. Сартр делает только одну уступку. Он не просто отрицает наличие диалектической связи в неживой природе, а считает, что нынешнее

<sup>83</sup> состояние наших знаний не позволяет нам категорически утверждать или отрицать такие связи. Но если это так, то абсурдно исходить из того, что не достоверно,—из диалектики природы. Лучше исходить из того, что очевидно,—из диалектики индивидуального сознания и истории.

Вероятно, Маркс в конце жизни оказался в плену у сциентизма. Историк в обычном смысле слова должен придерживаться текстов. Ни один текст не позволяет резко противопоставлять Маркса Энгельсу, а также предполагать, что первый отвергал философские идеи второго. Объективистская интерпретация законов естественной и человеческой истории восходит как к Энгельсу, так и к Марксу. Но оставим этот вопрос, неизбежно вызывающий споры.

Вот уже тридцать лет, как произведения молодого Маркса, известные теперь уже в полном составе, включая работу «К критике гегелевской философии права», «Экономическо-философские рукописи» 1844 года, а также «Немецкую идеологию» (последняя была предоставлена авторами «грызущей критике мышей»), извлечены на свет и широко комментируются. Советские марксисты-ленинцы видят в этих работах только этапы проделанного Марксом пути от младогегельянства к марксизму. Зато эти тексты оказали неоценимую услугу революционерам и их попутчикам, которых отталкивала скудость философии, официально признаваемой в Советском Союзе марксистской, и которые не хотели покидать движение,

являющееся, на их взгляд, единственным воплощением интересов пролетариата и будущего.

Здесь историк в современном скромном смысле слова вновь охотно выскажет несколько оговорок. Теория *отчуждения*, которая находится в центре гегельянизированного марксизма, уже не занимает такого места в сочинениях, написанных после 1846 г. Само слово «отчуждение» (Entfremdung) много раз встречается в «Капитале». Но больше никогда не говорится о *родовом человеке* (Gattungsmensch). Более того, начиная с «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс высмеивают немцев, которые этими туманными и претенциозными словами заменяют историко-социологический анализ.

Конечно, критический и гуманистический дух молодого Маркса обнаруживается и в его зрелых произведениях. В «Капитале», представляющем собой критику буржуазной политической экономики, Маркс ставил целью, в частности, показать отчуждение человека при капитализме. Но прежде всего он хотел научно исследовать функционирование капитализма и предсказать его неизбежную эволюцию. Усматривая в «Капитале» прежде всего экзистенциальный анализ, мы, возможно, сохранили бы то, что нас сегодня больше всего интересует, но, без сомнения, искаженно представляли бы замысел самого Маркса.

То же касается социологии и истории. Решив, что философия уже достигла совершенности и что теперь важно ее реализовать, Маркс работал как

экономист, социолог и историк—как человек науки в том смысле, какой придавали этому слову ученые его эпохи. Если хотите, он был философом, так как философское решение направляло и поддерживало его научную волю. Может быть, Маркс сказал бы, что когда философ размышляет об обществе и об истории, то исполняет свое предназначение, но он не допустил бы, чтобы относили к философии экономическую и историческую интерпретацию общества, которая казалась ему целостной и научно доказанной теорией.

Впрочем, марксизм II Интернационала, разработанный людьми, лично знавшими Энгельса, в сущности представлял собой социологическо-историческую интерпретацию капитализма, или современного общества, включающую тезисы о противоречии между производительными силами и производственными отношениями, о пауперизации, о классовой борьбе и т.д. Дискуссия о марксизме до 1917 г. касалась тезиса о трудовой стоимости, или о пауперизации. Она предполагала сравнительный анализ действительной эволюции капитализма и предвидений Маркса.

Работы молодого Маркса неожиданно приобрели важное значение в Германии между 1921 и 1933 гг., а во Франции после 1945 г., когда интеллигенция, увлеченная социалистическими, прогрессистскими или коммунистическими идеями, прошла путь Маркса, но в обратном направлении. Маркс начал со своего рода гегельянского экзистенциализма и закончил социоэкономикой. Ин-

теллигенция же от социэкономии пришла к экзистенциализму. Поскольку она не знала политэкономии, а марксистская политэкономия уже устарела (такова судьба всех научных трудов), поскольку история пошла по непредвиденному пути, поскольку объективный детерминизм вызывал у интеллигенции отвращение, она в умозрениях молодого Маркса нашла тайну «непреходящего» марксизма, который, как полагал сам Маркс, он «преодолеет» к тридцати годам.

Но как же тогда решить, кто марксист, а кто нет? Когда речь идет о вкладе Маркса в общественные науки, мы готовы сказать, что все мы немножко марксисты. Если для того, чтобы заслужить этот священный или проклятый эпитет — «марксист», нужно принять всерьез философскую мысль Ленина или Сталина, то какой философ, достойный этого имени, может называться марксистом? Если считать «Капитал» последним словом экономической науки и принимать трудовую теорию стоимости и теорию эксплуатации, то тогда по пальцам одной руки можно пересчитать экономистов, которые в 1966 г. относятся к числу избранных.

Позиция Сартра по отношению к марксизму выражается в четырех суждениях.

1. Что касается материалистической метафизики, или объективной диалектики, то он определенно и категорически против нее. Каково бы ни было его желание сотрудничать со сталинистами,

он никогда не делал уступок по принципиальным вопросам своей философии.

2. Что касается экономическо-исторической социологии Маркса, то Сартр очень часто утверждает, что речь идет о приобретенных или об очевидных истинах. Так, например, он пишет: «Разумеется, все эти формальные замечания не претендуют на то, чтобы добавить хоть что-нибудь к ясной синтетической реконструкции, осуществленной Марксом в «Капитале». Они даже не являются комментариями на полях, так как реконструкция сама по себе настолько ясна, что не нуждается ни в каких комментариях» (с. 276). Эта формулировка (которой не хватает снисходительности в отношении многочисленных комментаторов) показывает легкость, с которой Сартр принимает в марксистской мысли все то, что лично его не интересует, но очень важно для самого Маркса, как, например, «синтетическая реконструкция капитализма».

3. Если марксистами следует называть тех, кто активно работает в рядах коммунистической партии, то Сартр после 1945 г. чаще всего предстает как парамарксист. Не считая короткого периода руководства Революционно-демократическим объединением, Сартр был «типичным попутчиком». Он никогда ни на йоту не поступался своей свободой мысли, но при этом заявлял о солидарности с действиями коммунистов, что порой вызывало раздражение, так как он воздерживался от вступления в ряды борцов. При случае

критикуя Советский Союз (например, во время венгерской революции), Сартр сознательно придерживался принципа «двойной мерки». Пытки и концентрационные лагеря приобретали различное значение в зависимости от цвета режима или партии, находящейся у власти. Хорошо, если бы Сартр как философ свободы разоблачил перед г-ном Хрущевым культ личности. Но неконформист не избежал левацкого конформизма.

4. Мы подошли к последнему, самому трудному аспекту отношения Сартра к марксизму. «Критика диалектического разума» находится по эту сторону исторического материализма, классовой борьбы и «Капитала». Был объявлен второй том этой книги. Задача первого тома — обосновать марксизм путем его дополнения экзистенцией. При этом за отправную точку берется индивидуальное сознание. «Если не видеть изначального диалектического движения в индивиде и в его жизнедеятельности, в его стремлении к самообъективации, то надо отказаться от диалектики или превратить ее в имманентный закон истории» (с. 101). Сартровская критика желает быть для марксизма тем, чем, согласно усвоенным нами в школе формулировкам, кантовская критика была для физики Ньютона. Сартр хочет показать возможность такой Истории, которая будет прогрессивной реализацией Истины.

Сартр теперь охотно использует понятие *праксиса* для обозначения индивидуальной деятельно-

сти. Он даже посвящает несколько страниц биологической природе человека и его потребностям. Но перемена лексикона не должна нас обмануть. Между тем, что он называет сейчас индивидуальным праксисом или конституирующей диалектикой, и понятием «для-себя», которое анализируется в «Бытии и ничто», нет существенного различия. Индивидуальный праксис, как и сознание, есть замысел, сохранение прошлого и устремленность в просвечивающее будущее, глобальное видение ситуации и цели. История была бы полностью диалектической, т. е. вполне понятной, если бы она сливалась с историей отдельного индивида — интеллигибельной, так как она конституируется человеческими действиями, каждое из которых понятно как индивидуальный праксис, или просвечивающее сознание.

Сартровская диалектика не начинается с диалога, со встречи «я» и «другого». Напротив, встреча с «другим» создает угрозу для свободы каждого: дело не в том, что «другой» меня стихийно поработает и относится ко мне как к вещи, — дело в том, что, поскольку сознание как праксис есть работающее сознание, есть отношение человека к природе и к другим людям, проявляющееся через обработанную материю (орудия производства), возникает риск отчуждения в межиндивидуальных отношениях. Единственно человеческое отношение между индивидами содержит в себе взаимность, или равенство (оба выражения фигурируют в «Критике диалектического разума»).

В философии, отрицающей существование человеческой природы, нужно найти критерий, с помощью которого можно было бы определить, что следует признать *нечеловеческим*. Таким критерием является взаимность (с. 207). «...В своей практической структуре прaxis одного для исполнения своего замысла *признает* прaxis другого, т.е. в сущности он рассматривает дуалистичность деятельностей как несущественный признак, а единство праксисов—как существенный». Однако в реальной истории эта взаимосвязь никогда не проявляется, и виной этому нехватка, которая превращает *другого* во врага. Какой вид животных может быть более опасным для человека, чем вид ловкий, умный, прилагающий все усилия к тому, чтобы отобрать у него средства к жизни? В качестве такого вида животных выступает человек, жертва и пленник нехватки, делающей каждого врагом другого. Таким образом, нехватка, которая столь дорога представителям классической политэкономии (но не Марксу и Энгельсу, больше интересовавшимся излишком, или *проклятым остатком*), возвращает нас к представлению Гоббса: homo homini lupus est<sup>3</sup>.

Таким образом, история не имеет *необходимого* характера. Ее источником и интеллигентным фундаментом является случайный факт, который, однако, характеризует жизнь нашего вида на планете,—недостаток ресурсов питания для многочисленных ртов. Этот недостаток вынуждает все

<sup>87</sup> общества уничтожать часть своих членов — живущих или еще не родившихся. Постоянно испытываемый недостаток интериоризирован в сознании и создает климат нехватки и насилия, в котором протекает человеческая история.

Этот первый момент критического опыта чужд не только мысли марксистов, но и воззрениям самих Энгельса и Маркса. Ни тот, ни другой не выходили за пределы архаического общества и рассматривали только социализированного человека. С точки зрения Маркса и Энгельса, разделение труда, а не насилие лежит в основе борьбы классов, которую они явно не связывали ни с человеческой природой (подобно Гоббсу), ни с гегелевской диалектикой господина и раба. Исторический механизм классовой борьбы интересовал их больше, чем, если можно так выразиться, трансцендентальная дедукция борьбы классов. Хотя сартровская концепция нехватки, бесспорно, чужда марксизму Маркса (для теории «Капитала» не существенна роль относительной нехватки в формировании цен; сегодня только самые смелые советские ревизионисты отваживаются рекомендовать устанавливать цены в зависимости от нехватки товаров на рынке), тем не менее она, на мой взгляд, совместима с марксистскими устремлениями. Как бы то ни было, она оказывает Сартру двойную услугу. Она помогает ему выйти из безнадежного мира «Бытия и ничто» и «Процесса при закрытых дверях». *Исторически постоянная* причина бесчеловечного отношения че-

ловека к человеку—нехватка. Но *онтологически* причина эта имеет *случайный* характер. Второй том «Критики диалектического разума», если он когда-либо увидит свет, должен показать, помимо нехватки, зарю изобилия и взаимосвязь сознаний.

Нехватка накладывает отпечаток бесчеловечности на все отношения между людьми, она кладет начало диалектике истории. Но она не имела бы таких последствий, если бы индивидуальный праксис и личная свобода не находились под непосредственной угрозой праксиса других людей. Используя другой лексикон Сартра, можно сказать, что каждый из нас есть замысел, глобальное видение окружающей среды в свете сложившейся ситуации и желаемой цели. Как бесчисленные свободы могут сосуществовать без взаимного порабощения? Действительно, без этого они сосуществовать не могут, по крайней мере в условиях нехватки: сознания объективируются в своих произведениях, и эта объективация становится отчуждением, потому что другие либо скрадывают, либо извращают ее значение. В конце концов все сознания впадают в то, что Сартр назвал *инертной практикой*. Социальная организация превращается в вещь, которой индивиды подчинены как материальной необходимости. Эта необходимость остается интеллигибельной, так как источник ее—свободный праксис, являющийся, однако, своего рода *антипраксисом* или *антидиалектикой*. Руссо писал, что человек рождается свободным,

<sup>88</sup> но повсюду видит оковы. Сартр пишет, что человек по природе своей свободен или, вернее, у него нет никакой природы, поскольку, будучи свободным, он творит самого себя. Но повсюду человек, продолжает Сартр, есть орудие человека, он чувствует себя одиноким даже в толпе. Свою свободу человек может реализовать, только ущемляя свободу других.

Понятие *ряд* (*serie*), проиллюстрированное на примере цепочки пассажиров, ожидающих автобус у Сен-Жермен-де-Пре, характеризует межличностные отношения в порабощении инертной практикой. Эти пассажиры хотя и собрались вместе, но тем не менее не видят друг друга. Они стоят друг за другом, и только случайный порядок их прихода (а не срочность дел) определяет порядок, согласно которому они сядут в автобус. Каждый едет по своим делам и не интересуется делами соседа. Их объединяет только то, что они нуждаются в одном и том же транспортном средстве, и нехватка (если в автобусе нет места для всех) делает их врагами.

Конечно, не все коллективы, которые Сартр последовательно анализирует, представляют такую же упрощенную, почти карикатурную схему. Социальный класс есть не что иное, как коллектив типа ряда. Пролетариат в спокойном состоянии, как объективное бытие являет собой множество, разобщенность, внутренние конфликты, подчиненность свободных праксисов не только предпринимателям, но и практико-инертному ансам-



блю, в который неизбежно включены составляющие его бесчисленные индивиды. Но как могло быть иначе? Каждый пролетарий рождается в условиях, которые он не выбирал; он делается пролетарием, интериоризирует свои объективные условия не потому, что он потерял бытие свободы, а потому, что не может иначе реализовать свою свободу. Пока в обществе остаются пролетарии, они в какой-то степени имеют общее бытие, но они разобщены в силу деления самого общества по отраслям промышленности и по предприятиям.

Только в процессе совместной деятельности индивидуальные праксисы преодолевают свою изолированность, соперничество, порабощенность друг другом и инертной практикой. Совместная деятельность — это коллективный замысел, единая цель, к которой стремятся все сознания, движимые единой волей. Очередь на автобусной остановке символизирует «рядовой» коллектив. Толпа, которая берет Бастилию, символизирует *группу*. Вдруг все меняется местами. Число, которое в коллективах порождало разобщенность, одиночество и порабощение, становится фактором доверия и динамизма действия. Толпа, берущая Бастилию, обладает единой душой, единой верой и, если можно так выразиться, единым сознанием. Пролетариат сводится к некоторому способу бытия, к *exis*, в котором все сознания отчуждены; группа действия, толпа, берущая Бастилию, возвращает индивидуальным праксисам по-

терянную свободу на новом, более высоком уровне. Таким образом, объединение индивидов в революционную толпу превращается в символ коллективного освобождения. Подобная позиция привела бы в изумление классиков западной философии.

Но невозможно каждый день брать Бастилию. Если я сегодня выступаю на стороне своих товарищей по борьбе, то это не значит, что я полностью теряю свою свободу. Может быть, я завтра предам их — во всяком случае, я не могу быть уверен в том, что никогда их не предам. Таким образом, моя собственная свобода не позволяет мне распоряжаться своим будущим. Я не могу не сомневаться в себе самом, и поэтому группа конституируется в качестве таковой только через клятву каждого ее члена, дающего другим право наказывать его, если он не выполнит своих обязанностей. Группа требует клятвы и призывает к террору. Подстерегаемая внешними врагами, а также подвергаясь угрозе внутреннего разложения, группа держится как воля и как действие благодаря добровольному подчинению всех закону совместной деятельности.

Пролетариат-группа рождается из класса-коллектива в действии и через действие. Но группа в свою очередь познает формы порабощения, характеризующие социальное существование. Она сама рискует превратиться в инертную массу, против которой она восстала. Группа тоже должна создать себе учреждения и стать квазиорга-

низмом, т.е. утратить полупрозрачность двух вполне понятных праксисов — праксиса отдельного индивида и группы (толпы, которая берет Бастилию).

Но чем институционализированная группа отличается от коллективов, населяющих поле практико-инертного? Она отличается постольку, поскольку сохраняет в себе *единую* волю, обуславливающую совместную деятельность, и поскольку члены группы не забыли клятву верности, связавшую их навсегда.

Ясно, что эта диалектика *ряда и группы, инертной практики и революционного праксиса* принадлежит Сартру, а не Марксу. Она предполагает, что индивидуальное действие является единственной практической и диалектической реальностью, движущей силой всего, что мятеж есть, так сказать, «начало человеческого» (с. 453).

Подобная диалектика, хотя Сартр и отрицает, что она соперничает с марксистским видением исторического становления, скорее подводит к мысли о бесконечном чередовании отчуждения и революции. Индивиды постепенно оказываются пленниками определенного социального порядка, который можно сравнить с материальной необходимостью. Затем они восстают против этого порядка и отвоевывают свою человечность, устраивая революцию, которая в свою очередь институционализируется, впадает в инертность и утрачивает *единую* волю, отличавшую ее от инертной практики.

Верно, что теория группы, противопоставление рабочего класса—коллективного бытия и группы—революционного праксиса может сойти за философское оправдание большевистской практики подмены класса как субъекта истории партией, но не думаю, что такого рода оправдание устраивает идеологов Москвы и Пекина.

Ретроспективно Сартр признает фатальность сталинизма. Он пишет: «Исторический опыт неопровержимо доказал, что строительство социалистического общества на первом этапе, рассматриваемом абстрактно, в плане власти, не могло обойтись без бюрократии, террора и культа личности» (с. 630). В этой фразе, которую кое-кто прочтет с возмущением, поскольку в ней предполагается неминуемое кровопролитие в истории, заключено, на мой взгляд, свидетельство искренности автора. Признаться, я мало чувствителен к ретроспективному доказательству того, что происшедшее не могло быть иным. Любой талантливый философ может привести подобные доказательства, разумеется, при условии, чтобы от него не потребовали сделать то же самое в отношении будущего. Но московские и пекинские ортодоксы вряд ли примут высказанную Сартром еретическую идею. «Диктатура пролетариата,— продолжает Сартр,—никогда не осуществляется всем рабочим классом. Это и невозможно, ведь диктатура пролетариата представляет определенный компромисс между активной и суверенной группой и пассивностью ряда».

Что нового вносит «Критика диалектического разума» в марксизм? Резкое противопоставление аналитического и диалектического разума, естественных и гуманитарных наук, неинтелигибельности природных явлений и внутренней интелигибельности истории означает разрыв не только с марксизмом Энгельса и Ленина, но и с марксизмом самого Маркса. Неоднократно повторяющееся утверждение, что индивидуальный праксис есть единственное условие интелигибельности, единственная практическая и диалектическая реальность, предписывает философу, стремящемуся к тотальной интерпретации истории, такую задачу, которую сам Сартр, вопреки всему, не может разрешить до конца. В самом деле, как включить в марксистское знание весь пережитый опыт, избежав разложения знания и уничтожения самого опыта? Если подлинную действительность составляют только люди, их деятельность, их страдания и помыслы, то как суммировать эти единичные, незаменимые экзистенции? Как перейти от множества перспектив (ведь каждый имеет свою точку зрения на историю) к единой истине, которая составляет знание, но не элиминирует индивидов наподобие того, как их безжалостно уничтожает война или революция? Почему формальная и статическая диалектика инертной практики и действия, ряда и группы должна завершиться прежде, чем будет положен конец нехватке? К тому же Сартр и сам иной раз сомневается в том, что такая диалектика может иметь конец.

Так, на с. 349 в примечании он ставит вопрос: «Исчезнут ли с устранением капиталистических форм отчуждения все другие формы отчуждения?» В самом деле, почему так должно произойти?

По Сартру, индивиды свободны только тогда, когда они находятся в одиночестве или в революционной толпе. «Свободное развитие праксиса может быть только тотальным или тотально отчужденным» (с. 420). Он рассуждает о сложных и многообразных межиндивидуальных отношениях, прибегая к формальному понятию взаимности, или равенства. Не удивительно, что в ожидании конца нехватки Сартр ищет спасения в революционном действии. Причем у него нет особых иллюзий относительно последствий этого действия. Во всяком случае, он полон решимости не мириться с буржуазной демократией и с прогрессивными реформами, даже если суверен, созданный революцией, будет более жестоким и деспотичным, чем суверен буржуазной демократии. Поскольку человеческое начинается с мятежа и, следовательно, с клятвы и террора, вся история носит насильственный характер. Общественные классы могут существовать только во враждебных отношениях друг к другу, иначе они будут низведены до пассивности ряда. Нужно либо смириться с отчуждением, либо бороться с ним — третьего Сартр не признает.

Для чего задаются вопросом, противоречит ли позиция одного философа позиции другого? Ясно,

что моей целью не было отказать Сартру в праве считать себя марксистом или признать за ним это право (он не нуждается в моем разрешении). Я хотел лишь показать, что он остался самим собой. Я полагаю, что после публикации «Бытия и ничто» нельзя было предвидеть появление «Критики диалектического разума». Напротив, между выходом «Бытия и ничто» и «Критикой диалектического разума» была определенная эволюция (пусть каждый сам решит, по восходящей или по нисходящей линии).

На с. 288 Сартр прямо отрицает один из тезисов «Бытия и ничто»: «Главное отчуждение происходит не из выбора, сделанного до рождения, как можно было ошибочно заключить из работы «Бытие и ничто»,— оно происходит из однозначной внутренней связи между человеком как практическим организмом и окружающей его средой». Отчуждение как борьба сознаний должно иметь социальный источник. В противном случае мы возвращаемся не к Марксу, а к Гоббсу. Но так как Сартр без колебаний принимает данные Марксом конкретные интерпретации реальной истории, то все его усилия сосредоточены на типично сартровском феноменологическо-экзистенциальном анализе, связанном только с гегелевскими элементами марксистской мысли,— анализе утонченном и горьком, исполненном затаенной обиды и абстрактного благородства, то восхитительной, то раздражающей, а местами упрощенной в своих антиномиях словесной виртуозности, так как

жизнь людей в обществе неизбежно протекает во взаимоотношениях рядов и групп, между отчуждением и свободой; в зависимости от обстоятельств гуманизация межличностных отношений, движение к взаимности праксисов требует насилия или же приспособляется к реформам.

Помог ли Сартр, как он того хотел, обновлению марксизма, превращенного сталинистами в бесплодный догматизм? Не думаю. Метод Маркса сегодня принадлежит общему сознанию, он доказал свою плодотворность. В Москве и в так называемых социалистических странах создали определенную доктрину, идеологический катехизис, возведенный в ранг государственной истины. Марксисты-ленинцы, которые вольно или невольно подписываются под этой государственной истиной, отвергают, по их мнению с полным правом, марксизированный сартризм «Критики диалектического разума» или, если угодно, марксизм, приспособленный к сартровской моде.

Критический опыт, осуществленный на 755 страницах, возможно, интересует философов, но он мало что дает социологам, экономистам, историкам, которые находят в нем либо известные им идеи, изложенные трудным языком, либо категорические утверждения относительно таинственного диалектического Разума, без которого, как пишет Сартр, «в настоящее время нельзя сказать и нельзя написать о нас и нам подобных ни одной

фразы и ни одного слова, не допустив грубейшей ошибки».

Мне, конечно, не ускользнуть от столь глобальной критики, и поскольку надо сделать заключение, я его сделаю в стиле, который, как считает Симона де Бовуар, был свойствен мне в молодости во время наших бесконечных дискуссий. Итак, перед нами дилемма. Либо Сартр хочет представить изощренную интерпретацию того, что в Советском Союзе называют марксизмом-ленинизмом, и тем самым дать молодым философам возможность, не принося в жертву свой интеллект, вступать в коммунистическую партию. (В этом случае «Критика диалектического разума» продолжает «Гуманизм и террор» и «Коммунисты и мир», в которых больше политики, чем марксизма.) Либо он намеревается обновить западную марксистскую мысль. Но в таком случае надо брать за образец самого Маркса и изучать капиталистические и социалистические общества XX в., как это делал Маркс в отношении капиталистических обществ XIX столетия. Марксизм нельзя обновить, возвращаясь от «Капитала» к «Экономическо-философским рукописям» 1844 года или пытаясь совершить невозможное — примирить Кьеркегора и Маркса.

Одним словом, вместо того чтобы заявлять о своей верности «Капиталу» XIX столетия, было бы лучше написать «Капитал» XX в.

Этот очерк в сокращенном виде был опубликован в «Le Figaro litteraire» (29 октября — 4 ноября 1964 г.) по случаю при-

суждения Сартру Нобелевской премии, от которой он отказался. Ему предшествовало письмо Пьеру Бриссону:

*Мой дорогой друг,*

*автор «Тошноты», «Процесса при закрытых дверях», «Бытия и ничто», «Слов», несомненно, обладает выдающимся умом. Только слепые или невежественные нуждаются в Нобелевской премии, чтобы приобрести известность. Впрочем, если Сартр и не был известен до выхода в свет «Тошноты», то его всегда признавали. Мы, несколько студентов Высшей нормальной школы, подозревали в нем гениальный ум. Но я не люблю (и он тоже) академических восхвалений, которыми вот уже несколько дней осыпают лауреата. Эти восхваления тем более смехотворны, что они касаются ангажированного писателя и не раскрывают, по каким причинам Сартр ангажирован.*

*Мне кажется неуместным пользоваться этим случаем, чтобы вспомнить нашу молодость. Разрыв нашей дружбы произошел более пятнадцати лет назад, и хотя мы теперь обмениваемся рукопожатиями и не оскорбляем друг друга, мы продолжаем жить в разных мирах. Пользуясь формальными свободами, более или менее уважаемыми буржуазной демократией, в условиях которой живет и Сартр, он отдает свои симпатии революционным режимам, которые, с его точки зрения, подготавливают действительную свободу. Я думаю иначе. Но сегодня сведение политических сче-*

тов было бы так же неприлично, как и комедия примирения и возврата к далекому прошлому.

Поэтому я предпочел бы предоставить другим комментировать работу, сложность и богатство которой не поддаются журналистской импровизации. В конце концов я уступаю (и не без сожаления) вашей настойчивости, но я буду учитывать пометки на полях «Критики диалектического разума», которую перечитал этим летом. Я не исчерпаю тему, указанную в названии очерка. Легко показать, что Сартр никогда не станет хорошим марксистом, но остается узнать, почему он так хочет быть марксистом. Выражаясь его языком, если он не марксист, то это из-за его свойства быть тем, кем он не является, и не быть тем, кто он есть. Другими словами, Сартр искренне убежден в истинности марксизма, который отвергают марксисты и который удивил бы самого Маркса.




АЛЬТЮССЕР,  
ИЛИ ПСЕВДОСТРУКТУРАЛИСТСКОЕ  
ПРОЧТЕНИЕ МАРКСА \*

<sup>94</sup> В конце своей статьи, посвященной «возрождению диалектического материализма», Ален Бадью \*\* пишет: «Прежде всего для меня ясно, что в настоящее время существует только одно средство, если мы хотим по крайней мере иметь возможность говорить о том, о чем нас вопрошает молчаливая реальность (молчаливая в теории), которая делает нас «носителями» определенных исторических функций. Существует только одно средство, если мы хотим осмыслить то, что составляет нашу историческую обстановку, а именно десталинизацию и «мирное сосуществование», связанные с той формой регрессивного перехода, которую определяет советский режим,— американским империализмом, а также китайской революцией дак другим видом перехода. Од-

\* Очерк этот был написан в основном в августе 1967 г., а завершен в августе 1968 г.

\*\* «Critique». Mai 1967, p. 464 sq. Никак не пойму, чем эпистемология Альтюссера помогает теоретически осмыслить современную обстановку.



ной лишь эпистемологической проницательности марксистов, собравшихся вокруг Альтюссера, мы обязаны тем, что можем размышлять об этой политической обстановке в нашей теоретической обстановке и наоборот». Далее другая ключевая фраза: «Остается обдумать нелегкое соединение региональной, исторической и регрессивной эпистемологии с глобальной теорией действия структуры. Альтюссер или, чтобы осмыслить Маркса, Кант и Спиноза». Сопоставление этих двух цитат в высшей степени адекватно характеризует марксистские школы, которые расцвели в Париже после второй мировой войны. Немцы утратили свою философскую почву: после прихода Гитлера к власти в 1933 г. марксизм был запрещен. Кроме того, он был скомпрометирован советской действительностью. Французы взяли на себя роль поставщиков политико-философской идеологии, претендующей на универсальность, «носителей этой исторической функции», выражаясь языком Бадью. Так называемая структуралистская школа, весьма модная в наше время, отличается от феноменологическо-экзистенциалистской школы, господствовавшей в течение двенадцати лет, но унаследовала ее стиль, ее претенциозность и невежество.

Обе школы больше интересуются философскими априорностями, чем исторической действительностью. Ни Сартр, ни Альтюссер, судя по их работам, не имеют ни малейших знаний в области политической экономии и совершенно не интере-

суются ни планированием, ни механизмом рынка. Ни тот ни другой не согласны с марксистами, верными учению, считавшемуся марксистским до парижской (посмертной) интерпретации Маркса, и не стремятся продолжить критический анализ капитализма, данный в «Капитале», до наших дней. Оба озабочены не проблемой отношения наследия Маркса к сегодняшнему миру, а вопросом, который выпускник Высшей нормальной школы назвал бы кантианским, а Энгельс — мелкобуржуазным: как возможен марксизм? Или: как можно быть марксистом? Или, что то же самое: как можно не быть марксистом? Морис Мерло-Понти уже ответил на этот вопрос, заявив, что нельзя быть ни марксистом, ни антимарксистом.

Марксизм обеих школ предназначен для агреже<sup>1</sup> по философии (работы агреже по философии мало понятны для тех, кто не получил соответствующего образования), а критика Сартром сциентизма и Альтюссером эмпиризма имеет целью подменить философскими исследованиями социологический, экономический и исторический (или, если хотите, эмпирический) анализ. Но бросающаяся в глаза противоположность стиля и содержания обнаруживает переход от одного поколения к другому, изменение обстановки в Париже и, более того, в мире. Феноменологическо-экзистенциалистский марксизм подчинял «Капитал» ранним работам Маркса, и прежде всего «Экономическо-философским рукописям» 1844

# 1

года, туманность, незавершенность и противоречивость которых зачаровывали читателя, обученного А. Кожевным и отцом Фессаром. Сартр, конечно, провозгласил в «Критике диалектического разума» истинность «Капитала». Он объявил ее настолько ясной, что всякий комментарий будто бы идет в ущерб ее чистоте и очевидности \*. (Это наводит на мысль, что Сартр никогда не читал «Капитала». Впрочем, зачем бы он стал его читать?) Зато благодаря Альтюссеру «Капитал» снова занял среди других работ Маркса первое место, без сомнения заслуженное. После поражения революции 1848 г. лондонский изгнанник посвятил свои силы именно «Капиталу». Будучи молодым человеком, он хотел подвергнуть критике религию, искусство и политику. В конце концов он написал только первый том «Критики политической экономии» (подзаголовок «Капитала» в немецком издании).

Эта первая противоположность—примат ранних работ или примат «Капитала»—влечет за собой различие тем и лексикона. Феноменологическо-экзистенциалистский марксизм воспринял понятия *праксиса, отчуждения, гуманизма, истории и историчности*. Альтюссеровский марксизм отвергает гуманизм и историцизм. Праксис исчез (временно). Только структуры заслуживают того, чтобы быть объектом познания. Теперь именно

\* Critique de la raison dialectique, p. 276.

становление (или диахрония, или история) создает трудности.

Противоположность позиций Сартра и Альтюссера на самом деле не так резка, как кажется. Альтюссер знает «Капитал», капиталистическую или советскую экономику не больше, чем Сартр. Его книга «Читать "Капитал"» ничему не учит ни самого автора, ни его читателей в отношении какой-либо конкретной экономики. Бадью сказал бы, что это «описание, характерное для вульгарного марксизма». Сартр в «Критике диалектического разума» хотел обосновать марксизм *в качестве понимания исторической тотальности*. Альтюссер хочет выделить из «Капитала» теорию (или теоретическую практику), которая, как он полагает, содержится в этой работе. Иначе говоря, Альтюссер думает обосновать (или показать) *научность* «Капитала». Оба замысла (Сартра и Альтюссера) хотя и различны, но сходны по своей необоснованности, если не сказать—по своей внутренней противоречивости. Каким образом философия, имеющая своей отправной точкой просвечивающий и тотализирующий (диалектический) характер «для-себя» (или всякого пережитого опыта), может обосновать ретроспективное понимание незавершенной исторической тотальности? Каким образом философ, не знающий экономической науки, может с помощью концептуальных рассуждений выявить научность «Капитала», которой не признают ни сторонники, ни противники Маркса?

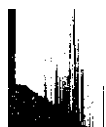


Смена лексикона — третье различие — связана не только с различием двух миров: с одной стороны, феноменологическо-экзистенциалистского мира, а с другой — структуралистского. Мерло-Понти и Сартр никогда не были членами Коммунистической партии. И того и другого к политике толкнули события. «Бытие и ничто» и «Феноменология восприятия» не предполагают каких-либо политических или социальных позиций. Более того, борьба сознаний (каждое сознание объективирует другое и тем самым лишает его свободы) плохо согласуется с примирением людей между собой, объявленным непарижским марксизмом. Даже в «Критике диалектического разума» Сартру не удалось разрешить явное противоречие между онтологическим пессимизмом и онтическим оптимизмом: только в *группе*, т. е. в процессе действия и в акте насилия, сознания преодолевают свою взаимную враждебность. Причем сознания перестают относиться друг к другу враждебно только тогда, когда имеют перед собой *другие*, враждебные им сознания, которые также примиряются между собой только в процессе действия. Таким образом, марксизм «Критики диалектического разума» приводит к философии, которую недоброжелатели назвали бы фашистской, проповедующей насилие.

Альтюссер и его друзья были или еще являются членами Коммунистической партии. Не выходя из партии, они хотят осмыслить (или переосмыслить) марксизм-ленинизм. В отличие от фено-

менологическо-экзистенциалистских попутчиков, они не находятся вне партии, они не претендуют на то, чтобы убедить марксистов-ленинцев в своих добрых чувствах и в своем желании сотрудничать с ними. Будучи марксистами-ленинцами, они исходят (или исходили?) из своей ангажированности и стремятся к тому, чтобы просвещать через рефлексию, не подвергаясь цензуре со стороны хранителей веры. Отсюда склонность к сохранению священных слов, к приданию им нового смысла. Отсюда сложный характер мысли, полной теологических ухищрений и претендующей на научность или, скорее, на наукообразность, порой очень далекой от исследования актуальных проблем, но имеющей ту же направленность, что и мысль Сартра: сделать доступной для изощренных умов простую догму. Или, если выразиться более резко: как преобразовать марксизм так, чтобы он избавлял агрессию по философии от революционной ностальгии и одновременно приносил им интеллектуальное удовлетворение?

Может быть, альтюссеризм если и не избавляет от ностальгии, то дает удовлетворение. Довольно двусмысленный и темный, допускающий различные прочтения, как и учение самого Маркса, он не приходит ни к советизму, ни к маоизму и остается индифферентным к тому и другому. Он представляет собой опыт нового интегризма, но этот интегризм находится на таком высоком уровне абстракции, что, осуждая ревизионизм,



Альтюссер не решается кого-то поддержать — Москву или Пекин (хотя логика чувств, если не идей, должна привести его скорее в Пекин, чем в Москву).

### I. Новое открытие плюрализма

Возьмем в качестве отправной точки «структуру» (в смысле внутреннего строения) марксистского дискурса начиная с конца XIX в. Эта структура содержит пять основных элементов: 1) диалектический материализм; 2) исторический материализм; 3) критический анализ капитализма; 4) теория партии и связанного с партией революционного действия; 5) социалистическое пророчество. В марксизме-ленинизме фигурируют только эти пять элементов. Гегелевские темы, в частности проблема отчуждения, служили заменой диалектического материализма для ряда марксистов, из которых одни были членами партии (Лукач), другие — социал-демократами (А. де Ман), третьи занимали промежуточные позиции (Корш), четвертые оставались в стороне.

И в истории, и в логике идей диалектический материализм неотделим от критического анализа капитализма. Его происхождение связано с работой Ф. Энгельса «Анти-Дюринг», с которой Маркс ознакомился в рукописи и которая посвящена философским вопросам. В ней изложены метафизика (материализм), философия природы (диалектика природы), эпистемология (теория

познания-отражения, диалектические законы мышления и действительности). Ни исторический материализм, изложенный в Предисловии к «Критике политической экономии», ни критический анализ в «Капитале» не нуждаются в диалектическом материализме. Даже примат производительных сил, или теория соответствия и противоречия между производительными силами и производственными отношениями, логически не нуждаются в материалистической метафизике или диалектике природы.

Корпус марксизма-ленинизма состоит из различных догматических текстов, связанных воедино после 1917 г., т. е. после взятия власти в России большевиками и сакрализации ленинской мысли. Ленин довел до конца одну из марксистских идей и связал *философские уклоны с политическими*. С его точки зрения, примирение материализма с идеализмом равносильно примирению с буржуазией. Отсюда положение марксизма-ленинизма о неразрывной связи *материализма и революции*, связи, которую Сартр осудил в статье, вышедшей в «Temps modernes» после Освобождения, когда он еще надеялся превратить коммунистическую партию в философию свободы.

Ленинский анализ, уязвимый в собственно философском плане, однако, получил некоторое подтверждение в историческом опыте. Есть определенная взаимосвязь между философскими и политическими компромиссами. Успешная разработка в странах Восточной Европы феноменоло-

гическо-экзистенциалистской проблематики (практис, отчуждение, овеществление и т.д.) связана с ревизионистскими тенденциями. Впрочем, эта взаимосвязь легко объяснима; большого значения она не имеет. Только ленинский или сталинский догматизм позволяет сохранять в неизменном виде марксистский дискурс, который начинается с законов диалектики (переход количественных изменений в качественные, отрицание отрицания) и с диалектики природы, затем обращается к историческому материализму (премат производительных сил и производственных отношений), иллюстрирует истинность исторического материализма с помощью анализа капиталистического строя и его становления, выводит отсюда необходимость организации партии и революционного действия и делает вывод не столько о неизбежном крахе капитализма, сколько о неизбежной победе социализма—завершении предстории человечества и гармонизации отношений между людьми благодаря установлению господства над природой.

Социал-демократы до 1914 г. ставили под вопрос критический анализ капитализма. В то время марксизм был в глазах марксистов научным постольку, поскольку они рассматривали его как *подлинную науку о капитализме*. Он отличался от утопических теорий социализма знанием того, что было, и предвидением того, что будет, тогда как утопические теории не изучали действительность, а предлагали социальные рецепты, оторванные от

реальной жизни. Первые расхождения внутри марксистского движения—расхождения, которые уже были окрещены ревизионистским расколом,—были связаны с вопросом о развитии капитализма, о перспективах революции. Может ли деятельность социалистической партии в капиталистическом обществе привести к революции? Сравнение предвидений Маркса и исторического становления, анализ истории XX в., включая историю Советского Союза, с помощью Марксова метода, ведет к разложению марксистской догмы, но тем не менее критический анализ капитализма в духе исторического материализма представляет собой одну из возможных тем марксизма. Работы К. Папаиоанну и многих других считаются антимарксистскими, так как они противоречат марксизму-ленинизму, но если теория должна учитывать постоянно меняющуюся историческую обстановку, то труды, направленные против марксизма-ленинизма, как раз верны духу марксизма.

Могут возразить, что эти марксисты утратили революционность. Несомненно. Но московские марксисты-ленинцы тоже ее утратили, по крайней мере в отношении стран Восточной Европы. Они постулируют, что революция принадлежит здесь прошлому и что, следовательно, отныне социальный прогресс возможен без политической революции \*. Но как доказать, что это не верно в отноше-

\* Cf.: *Misere de la philosophic. Oeuvres, ed. Pleiade, I, p. 136*<sup>2</sup>.

нии Западной Европы, где вот уже двадцать лет продолжается рост экономики, конечно, не без трудностей, но без больших кризисов?

До 1914 г. марксисты задавались вопросом о соотношении *реформ* в рамках капитализма и *революции*. В период между двумя войнами их интересовал вопрос о том, осуществила ли русская революция марксистское пророчество, хотя эта революция произошла не там, где, с точки зрения Маркса, должны совершаться социалистические революции. Более того, кризис 1930 г., фашизм, пятилетние планы, приближающаяся война владели умами больше, чем сравнение еще не упрочившегося советского режима и капитализма, неуверенного в самом себе. В настоящее время подлинно марксистские дебаты касаются общих черт и различий двух индустриальных обществ — советского и буржуазного. В этом русле написаны и работы Альтюссера. Он ставит задачу восстановить марксистский *интегризм* после десталинизации и относительного успеха неокapитализма.

Это восстановление осуществляется философом и теологом, но не экономистом и не социологом. Хотя оно требует «эмпирических» исследований (я не боюсь навлечь на себя презрение молодого поколения), т. е. знания того, что представляют собой экономические или политические системы в индустриальных обществах, у Альтюссера оно является результатом чтения и перечитывания трудов Маркса. Как член компартии, Альтюссер,

подобно своим предшественникам, должен выражать собственные мысли цитатами из сочинений Маркса. Его метод—метод теологов — заключается в том, что выбираются определенные тексты Маркса и делается смелое заявление о том, что Маркс сам не вполне понял подлинный смысл и значение совершенной им *научной революции*. Как философия альтюссеризм занимается прежде всего истолкованием «Капитала» или, точнее, *теоретической практикой* «Капитала». Речь идет исключительно о научном методе, который применялся в «Капитале», о концептуальной структуре книги.

С этой точки зрения различие между «Критикой диалектического разума», провозгласившей истину «Капитала» и затем игнорирующей ее, и альтюссеризмом, основанным на чтении «Капитала», не так уж велико, по крайней мере по отношению к марксизму-ленинизму. Возьмем перечисленные выше пять элементов. Сартр отрицает или, во всяком случае, остерегается признать диалектику природы. Об этом не ставился вопрос и в работах сторонников Альтюссера. Конечно, диалектический материализм явно фигурирует в марксизме Альтюссера, но под названием «теория теорий» (или «теория», или «философия»).

Все работы Альтюссера в какой-то степени относятся к тому, что он сам называет диалектическим материализмом, т. е. к философии (или теории) всякой практики, и в том числе научной прак-

тики. Но интерпретированный таким образом диалектический материализм почти ничего общего не имеет с марксистско-ленинским диалектическим материализмом (*диаматом*), связанным с произведением Энгельса «Анти-Дюринг». К тому же Альтюссер использует диалектический материализм для обоснования исторического материализма. Точнее, он излагает лишь те его элементы, которые требуются для понимания исторического материализма. Здесь опять бросается в глаза общность его позиции с позицией Сартра. Сын, как и отец, хочет *с позиций философии переосмыслить* исторический материализм. Сартр-попутчик не скрывает, что исторический материализм в его интерпретации несовместим со сциентизмом или материализмом Энгельса. Альтюссер как добрый теолог называет диалектический материализм теорией теорий, но даже не задается вопросом о совместимости этой теории с марксистско-ленинским *диаматом*.

И приверженцы Сартра, и сторонники Альтюссера исходят из социалистического пророчества, по крайней мере имплицитно, но ни те ни другие не приводят никаких доводов в его пользу. Пророчество связано с отрицанием капитализма и революционной волей, но никакими аргументами не подкрепляется. Выражаясь модным языком, здесь налицо пробел. Много наговорено, а по сути дела полное молчание, много представлено, а на самом деле—полное отсутствие. Сартр заявляет (после смерти Сталина и выступления

Хрущева), что культ личности есть первое и неизбежное проявление социализма\*, при этом он ссылается на диалектику групп и суверена. Он поддерживает десталинизацию и даже демократизацию, но не объясняет (и не может объяснить), почему строй с централизованным планированием и общественной собственностью на средства производства не впадает в инертную практику.

Еще более красноречиво молчание Альтюссера о социалистическом пророчестве и о революции. Разумеется, он и его друзья марксисты-ленинцы осуждают капитализм, ждут социализма и рассчитывают на революцию. Но, если отвлечься от этих традиционных догм, что они думают о мирном сосуществовании и о советско-китайских разногласиях? Чью сторону принимают?\*\*\* Что об этом ничего не говорится в работах «За Маркса» и «Читать „Капитал"», вполне естественно: теолог не обязан указывать секту, к которой принадлежит. Но молчание становится многозначительным, потому что работы новых сектантов не позволяют обосновать какую-то определенную позицию.

Сартр с помощью понятия группы разработал теорию партии, коллективного единства действия. Он призывает восстать против инертной практики. Через анализ группы действия он преобразует борьбу, поскольку сознания преодолее-

\* *Critique de la raison dialectique*, p. 630.

\*\* См. приведенные выше цитаты из Бадью.

вают одиночество и объединяются в конечном счете только благодаря насилию. В самой революции, но не после революции человек примиряется с человеком.

Мы напрасно искали бы в работах Альтюссера «За Маркса» и «Читать „Капитал"» теорию партии или класса. Понятие политической практики порождает определенную теорию партии, но не выражает ее в явном виде. Социалистическое пророчество, которое философия Альтюссера не исключает, но полностью игнорирует, психологически и присутствует, и отсутствует в ней. Присутствует в традиционных изобличениях империализма и бесчеловечности капитализма, но отсутствует во всех научных и философских текстах. Все происходит так, как будто прирожденный интеллигент не может не быть социалистом, революционером, противником капитализма и империализма и т.д.

Но тогда только эпистемологический статус исторического материализма или «Капитала» заслуживает внимания агреше по философии, которые ближе к младогегельянцам, высмеянным Марксом с 1845 г., чем к самому Марксу.

Таким образом, мы подошли ко второму и третьему элементам марксистских тем—к *историческому материализму и критическому анализу капитализма*. Они-то и составляют основной корпус марксизма. В этом месте Сартр и Альтюссер встречаются, но выбирают разные дороги.

Альтюссер хочет быть интегрисом. Будучи

181

марксистом, он в 1965 г. делает две уступки по отношению к интегризму начала века. Первая уступка связана со схемой становления капитализма, нарисованной в «Манифесте Коммунистической партии» и «Капитале». Эта схема должна быть пересмотрена, что приведет к пересмотру теории революции. Такой уступки требуют исторические факты, которые должен признать даже неэмпирист (как бы он ни интерпретировал понятие исторического факта). Вторую уступку заставляет сделать экзамен на звание агреше по философии, а не анализ всеобщей истории. Речь идет о том, какой смысл нужно придать понятию примата производственных отношений, какое соотношение установить между базисом и надстройкой. Само собой разумеется, что эти вопросы не оригинальны, но и возрождение исторического материализма есть скорее повторение, чем начало. Во всяком случае, Альтюссер, как и Сартр, постоянно озабочен тем, чтобы не скатиться на позиции сталинизма и избежать механического, чуть ли не автоматического объяснения любой политической, художественной, философской практики через практику экономическую. Одним словом, теория должна сохранить специфику человеческих миров (или, на языке Альтюссера, специфику практик) и дать возможность понять стихийно наблюдаемую историю—например, несоответствие между развитием производительных сил (прежде всего в США) и обострением капиталистических противоречий, социалистические революции в промыш-

тленно отсталых странах. Можно сказать, перефразируя известный тезис Маркса, что народы ставят перед собой задачи, которых не могут решить. Совершенно очевидно, что любой марксизм (сартровский или альтюссеровский) должен объяснить этот факт или, по крайней мере, учесть его.


Обе интерпретации—сартровская и альтюссеровская, феноменологическая и структуралистская—исходят из признания множественности *специфических смыслов*, или *духовных миров*, или *практик*. Впрочем, признание этого *плюрализма* имеет и политическую, и философскую функцию. Оно отвергает «механистический» и «тоталитарный» марксизм, который претендовал на то, чтобы, исходя из примата производительных сил или производственных отношений, объяснить любой продукт труда, скажем поэзию Валери, через классовую принадлежность (Валери—мелкий буржуа), или через состояние производительных сил, или, наконец, через овеществление человеческих отношений при капитализме. Когда Люсьен Гольдманн связывает структурализм Леви-Стросса с неокapитализмом, то он поднимается не намного выше сталинского уровня.

Могут сказать, что плюрализм, общий для Сартра и Альтюссера, принадлежит мудрости наций или что он, во всяком случае, свойствен всем социологам и историкам, которые не ослеплены фанатизмом. С тех пор как философы начали размышлять об истории человечества, о многообразии социальных организаций и об их становлении,

они колебались между интересом к единичным фактам и изучением ансамблей. В некотором смысле понятие ансамбля—социального, исторического—резюмирует всю проблематику гуманитарных наук. Будучи центральным понятием в неокантианской критике истории, оно остается центральным и в структурализме Леви-Стросса, хотя идеальный тип капитализма Макса Вебера и первоначальные структуры родства Леви-Стросса, включенные, как он считает, в саму действительность, разделяет большой промежуток времени.

Сартр первую часть «Критики диалектического разума» посвятил открытию, или новому открытию, множественности специфических миров. В связи с этим он критикует вульгарных марксистов (веберианцы согласились бы с ним, не требуя никаких доказательств). Для восстановления единства исторических ансамблей Сартр располагает только понятием посредствующего звена. Но с какой бы невероятной изобретательностью он ни находил посредствующие звенья между земельной рентой и «Госпожой Бовари», у читателя остаются некоторые сомнения\*. Отвергая метод вульгарного марксизма, Сартр между социальной ситуацией и индивидуальной судьбой вводит пси-

\* «Через „Госпожу Бовари" мы должны и можем увидеть движение земельной ренты, эволюцию восходящих классов и медленное созревание пролетариата. Тут имеется все» (Ibid., p. 92). Может быть, тут действительно имеется все, но чтобы это увидеть, надо обладать острым зрением.



хоаналитическую интерпретацию, он стремится изнутри понять творение, личность, философию саму по себе, поэзию как таковую. Но почему, связав эти посредствующие звенья, соединив все понимания (в смысле немецкого *Verstehen*), мы должны прийти к примату производительных сил и производственных отношений? Почему производственные отношения (собственность на средства производства или техника производства) должны быть первичными в плане бытия или в плане познания? Далее. Когда Сартр подходит к классической апории марксизма (отношение события к историческому ансамблю становления), то высмеивает старика Плеханова, который в результате банального и малоудовлетворительного умозаключения утверждал, что революционная сумятица неизбежно порождает военную диктатуру и что последствия «факта Наполеон Бонапарт» (т.е. того факта, что диктатором стал именно этот неповторимый индивид) быстро изгладились. Но что предлагает Сартр вместо этой классической аргументации? «Мы хотим показать,— пишет он,— что Наполеон был нужен, что революция породила одновременно необходимость диктатуры и личность того, кто должен был осуществлять эту диктатуру. Таким образом, исторический процесс дал лично генералу Бонапарту предварительные полномочия и предоставил случаи, позволившие ему, и только ему, ускорить конец революции. Одним словом, речь идет не об абстрактной всеобщности, не о такой ситуации,

когда было *возможно* множество Наполеонов, но о конкретной тотализации, в процессе которой реальная буржуазия, состоящая из реальных, живых людей, должна была положить конец *этой* революции, о тотализации, в процессе которой эта революция породила своего собственного могильщика в лице Бонапарта в себе и для себя, т.е. для этих буржуа и на их же глазах» \*. Такого рода *постигающая тотализация* может объяснить задним числом, почему все события были в точности такими, какими они были, но она явно не может доказать, что события не могли быть иными, чем они были. Ни эта буржуазия, ни эта революция не мешали австрийским пулям задеть (а не пощадить) молодого Бонапарта на Аркольском мосту. Короче говоря, Сартр, исходя из множественности специфических миров, отрицая гетерогенность событий и обстоятельств в диахроническом порядке, в конце концов разработал только *постигающие тотализации*.

Противопоставление ряда и группы, инертной практики и мятежа принадлежит Сартру, а не Марксу. Оно приобретает видимость марксистского благодаря понятию *отчуждения*. Каждый погружен в ансамбли, которые пронизывают его насквозь, но никто себя в них не узнает.

Альтюссер не меньше, чем Сартр, настаивает на множественности практик (или факторов, или

\* *Ibid.*, p. 58-59.



## II

уровней, или областей)\*. В каком-то смысле он идет дальше Сартра в своем плюрализме, поскольку он не считает, что экономический фактор играет *доминирующую* роль во всех общественных формациях, и полагает, что даже там, где этот фактор доминирует, предоставляется широкая автономия другим факторам\*\*. Специфичность временности (*temporalite*), свойственной различным факторам, представляет своего рода генерализацию закона неравномерного развития капиталистических стран, сформулированного Лениным. Таким образом, Альтюссер воспроизводит аргументы тех, кто вчера еще считался антимарксистом, и поэтому выдвинутый им плюрализм не избежал критики со стороны хранителей веры.

Прежде чем идти дальше, вернемся еще раз к понятию *события* и сопоставим альтюссеровскую концепцию с сартровской. Сартр фактически не различает основные линии становления и частности «того, что произошло». Он соединяет случайность с необходимостью, приписывает событию такой же атрибут необходимости, что и «основным линиям становления». Альтюссер предла-

\* В словаре альтюссерянцев эти слова кажутся взаимозаменяемыми. Если бы я практиковал симптоматическое чтение, то увидел бы здесь «недостающий акт», невозможность понятия того, что они обозначают всеми этими терминами.

\*\* Хотя экономический фактор *в конечном счете* является детерминирующим, в конкретной общественной формации он не *доминирует*.

гает совсем другой подход. Он отвергает как проблему, так и ее решение. С его точки зрения, проблема, поставленная в терминах Энгельса, Плеханова или Сартра, научно не может быть решена. Следовательно, проблемы как таковой не существует. Чтобы дать читателю представление о мыслях и стиле Альтюссера, приведу цитату из его работы «За Маркса»: «Для появления любой научной дисциплины необходим *определенный уровень*, а именно такой уровень, когда *понятия могут иметь некоторое содержание* (если они лишены содержания, то они не понятия). Таков уровень *исторической теории* Маркса: уровень понятий *структуры, надстройки и всех их спецификаций*. Но когда *та же научная дисциплина* намеревается породить исходя из *другого, не своего, уровня*, не являющегося объектом *какого-либо научного познания* (как, например, в нашем случае—генезис индивидуальных волей исходя из бесчисленных обстоятельств и генезис окончательной равнодействующей исходя из бесчисленных параллелограммов...) возможность своего собственного объекта и соответствующих ему понятий, тогда она впадает в эпистемологическую пустоту или (что является для нее помутнением разума) в философскую полноту»\*.

Нужно ли говорить о том, что на уровне лю-

\* Roux Marx, p. 127. «Философия» берется в данном случае в пренебрежительном смысле—в смысле необоснованного или уже устаревшего философского замысла. Здесь точнее было бы сказать «идеологическую», а не «философскую».

дей и их **деятельности** науки уже нет, а есть только повествование или что историческая наука начинается с определения понятий—структуры, надстройки, производственных отношений, а факты достигают историчности в себе или для историка только по отношению к формам, которые определяются категориями? Может быть, обе формулировки выражают мысль Альтюссера. Историческое повествование на уровне индивидов не принадлежит к науке. Иначе говоря, это повествование может стать объектом исторической науки только после научного определения (т.е. определения через категории) общественных формаций. Поскольку, исходя из анализа противоречий русского общества в 1917 г., мы никогда не обнаружим Ленина как конкретного индивида, мы будем выбирать между двумя решениями: либо ненаучное повествование, либо наука, которая объяснит события, но не их частности. Когда Троцкий писал историю (может быть, ненаучную?) русской революции, то не удержался от вопроса (ненаучного?): могла ли бы партия большевиков без Ленина взять власть в ноябре 1917 г.?

Этот первый анализ иллюстрирует метод Альтюссера и его двусмысленности. Вместо того чтобы решать проблемы, их устраняют игрой понятий, оставляя возможность выбора между двумя интерпретациями: либо отвергнуть проблему как ненаучную в определенном смысле слова (повествование о революции явно не имеет ничего общего с ядерной физикой или структурной фоноло-

гией); либо решить проблему, заменив ее другой, путем перехода из одной области науки в другую, что приводит к забавным результатам.

Возьмем почти уникальный пример— историческое событие, которому альтюссерианцы дают «историческое объяснение». Это объяснение, ставшее классическим в марксистской литературе и даже во всеобщей историографии (если оставить в стороне словарь), они заимствовали у Ленина. «Особая ситуация в России перед *возможной* революцией была связана с *накоплением и обострением* исторических противоречий, которых не было в других странах, а именно: с одной стороны, Россия *экономически отставала от империалистического мира на целое столетие*, а с другой—находилась в его авангарде»\*. Или еще: «Весь марксистский революционный опыт доказывает, что если общего противоречия (но оно уже конкретизировано: противоречие между производительными силами и производственными отношениями, воплощенное в основном в противоречии между антагонистическими классами) достаточно для определения ситуации, когда революция стоит «на повестке дня», то оно само по себе не может породить «революционную ситуацию» и тем более\*—ситуацию революционного взрыва и победы революции. Чтобы противоречие стало «действием» в полном смысле слова, началом взрыва, необходимо такое сочетание «об-

\* Ibid., p.

стоятельств» и «течений», что, каково бы ни было их происхождение и смысл (многие из них по своему происхождению и смыслу, как это ни парадоксально, с необходимостью чужды и даже «абсолютно противостоят» революции), они «слились» бы так, чтобы *сплотить* огромное большинство народных масс для штурма режима, который господствующие классы не в состоянии защитить» \*. Положение об «огромном большинстве народных масс» очень редко бывает верным и никогда не доказуемо, даже относительно революции 1917 г. Приведенные формулировки содержат туманную и банальную социологическую интерпретацию исторической обстановки в России 1917 г., облаченную в марксистскую фразеологию. До-революционная простая марксистская схема, согласно которой революция совершается в результате вызревания экономических противоречий капитализма, заменяется сложной схемой, комбинирующей множество факторов, и историческая обстановка определяется в зависимости от этого множества факторов. Такое крупное историческое событие, как революция, переход от одной общественной формации к другой, вытекает не из основного противоречия (в таком случае революция должна была бы произойти в Соединенных Штатах), а из совокупности факторов и их соотношения.

Альтюссер местами говорит языком Сартра: «Как будто для Ленина империализм не был на-

\* Ibid., p. 272-2738.

<sup>107</sup> коплением этих действительных противоречий, их структурой и их действительным соотношением, как будто эта структурированная действительность не составляла единственный объект его политической деятельности. Как будто можно было одним словом магически обозначить действительность незаменимой практики—практики революционеров, их жизни, их страданий и жертв, короче, их конкретной истории через другую практику, основанную на первой,—практику историка, т. е. человека науки, с необходимостью размышляющего о свершившемся факте необходимости» \*. Вернемся к «Критике диалектического разума» Сартра. «Из этих людей,—пишет Сартр,—живших и страдавших, боровшихся в период Реставрации и ниспровергнувших трон, никто бы не был тем, кем стал, если бы Наполеон не совершил государственный переворот. Что стало бы с Гюго, если бы его отец не был генералом империи? А Мюссе? А Флобер, о котором мы писали, что он интериоризировал конфликт между скептицизмом и верой? Если после всего этого будут утверждать, что эти изменения не могли существенно повлиять на развитие производительных сил и производственных отношений прошлого века, то это будет трюизм \*\*». Но если развитие произведе-

\* Ibid., p. 181.

\*\* Легко заметить, что вывод о «трюизме» ложен. Самостоятельность производительных сил не такова, чтобы политический режим не оказывал влияния по крайней мере на скорость развития.

льных сил и производственных отношений считать единственным фактором истории, то мы снова скатываемся на позиции «экономизма», которого мы хотели избежать, и марксизм становится негуманистическим» \*.

С этой негуманистичностью Альтюссер обычно мирится, хотя вышеприведенная цитата из его работы, написанной несколько лет назад, выдает его ностальгию по пониманию переживаемого опыта. Впрочем, эта ностальгия, кажется, исчезает по мере того, как его школа утверждается в своем бытии.

Таким образом, Сартр, как и Альтюссер, отвергает сталинский марксизм, делая акцент на плюрализме—плюрализме *смыслов* на одном языке, плюрализме *практик*—на другом. Благодаря этому плюрализму оба объясняют событие, которое опровергло историческую схему II Интернационала и от которой сам Ленин собирался отказаться до 1917 г. Оба хотят найти средство анализа единичных ситуаций и внести свой вклад в революционную деятельность, которую один называет *праксисом*, а другой—*политической практикой* (или производством новых производственных отношений). Но Сартр субъектами истории считает индивидуальные сознания и пытается слить случайное с необходимым, постулируя необходимость случайного, смешивая неинтеллигентность с необходимостью и выдвигая множе-

\* Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique, p. 85.

108

ство посредствующих звеньев. Альтюссер в качестве основополагающего понятия берет понятие производства, или практики, и доказывает множественность практик. Он хочет разработать историческую науку с помощью фундаментальных категорий исторического материализма.

В концепции Альтюссера единственная цель диалектического материализма—показать научность исторического материализма.

## II. Плюрализм в поисках единства

Макс Вебер считал, что плюрализм есть непосредственное данное исторического наблюдения. Он обосновывал его с помощью неокантианской теории реальности и универсума ценностей. Сартр использует плюрализм как боевое оружие против сталинского марксизма и вместе с тем как *регулятивную* идею постоянно обновляющегося и обогащающегося историко-социологического анализа. С его точки зрения, коль скоро производственные отношения играют «в конечном счете» детерминирующую роль, то и все остальные бесчисленные посредствующие звенья заслуживают внимания. Психология и психоанализ снова становятся законными.

Как мы видели, плюрализм Альтюссеру тоже нужен прежде всего для того, чтобы опровергнуть сталинский марксизм и объяснить «событие века»—русскую революцию в марксистских терминах. Примитивная схема параллельного развития производительных сил и производственных отно-

шений, экономических противоречий и революционной напряженности сменяется противоположной схемой неравномерности развития в связи с различными факторами, несовпадениями, «отставаниями» и «опережениями»\*.

Но плюрализм Альтюссера имеет другой смысл. На первом этапе\*\* плюрализм посредством словесных ухищрений создает концептуальную систему, которая относится скорее к диалектическому материализму (к теории), чем к историческому материализму (или науке об истории). На втором этапе он снова ставит подлинную проблему единства «целого» и, как предполагается, дает ее оригинальное решение. Наконец, этот сконструированный, концептуализированный, а не эмпирически наблюдаемый плюрализм демонстрирует в работе теорию (или философию), которая отвергает одновременно эмпиризм, историзм и гуманизм. Боги выпускников Высшей нормальной школы послевоенных лет умирают\*\*\*.

Внешне лексикон Альтюссера кажется безукоризненно марксистским, поскольку он содержит два ключевых марксистских понятия— *производство* и *практика*. Таким образом, ничто не мешает ему говорить на языке, на котором

\* Альтюссерянецы применяют эти слова, несмотря на то что они плохо согласуются с их отказом от всякого эволюционизма.

\*\* Не в хронологическом смысле. Речь идет о развитии концептуальной системы.

\*\*\* Возродятся ли они после мая 1968 г.?

марксисты обычно выражают совершенно другую мысль. Например, на с. 51 книги «За Маркса» читаем: «Можно с полным основанием сказать, что производство знаний, являясь свойством теоретической практики, есть процесс, который совершается *в мышлении* таким же образом, каким *mutatis mutandis*<sup>3</sup> процесс экономического производства происходит целиком в сфере экономики». Но совершается ли процесс физического преобразования материи целиком в сфере экономики? Во всяком случае, ответ на этот вопрос предполагает предварительное определение понятия экономики. Фраза Альтюссера в той мере, в какой она имеет смысл, подчеркивает коренную гетерогенность двух процессов— процесса познания и экономического процесса. При этом использование одних и тех же терминов несколько маскирует риск отхода от догмы единства теории и практики.

Понятия практики и производства представляются если не равнозначными, то по крайней мере неотделимыми друг от друга. «Вообще под практикой,— пишет Альтюссер,—мы понимаем всякий процесс *преобразования* некоторой данной первичной материи в определенный *продукт*— преобразования, осуществляемого определенным человеческим трудом с применением определенных средств («производства»)»\*. Наука, теория или произведения искусства становятся «продуктами». Ничто не мешает обобщить понятие т руда

\* Althusser L. Pour Marx, p. 187.

и включить в него деятельность поэта или ученого. Ничто не мешает обобщить понятие продукта и рассматривать всякое преобразование *первичной материи* (пусть даже эта материя будет идеологией) как производство. Сам Маркс был склонен к тому, чтобы исключить торговлю и сферу обслуживания из производительной деятельности (этой позиции придерживаются в СССР при подсчете национального дохода). Но что бы ни думали об этом обобщении (на мой взгляд, оно искусно, но бессмысленно), оно видоизменяет формулировку проблем, но ни одну из них не решает. Вместо того чтобы ставить вопрос о соотношении теории и практики, ставят вопрос о соотношении теоретической (или научной) и экономической или политической практики.

Производство предполагает три элемента: первичную материю, преобразующий труд и продукт. Все производства имеют соответствующую структуру в том смысле, что все они исходят из первичной материи (материальной или идеальной) и завершаются получением продукта (товара или знания). Между этими двумя моментами появляется «практика в узком смысле слова, т. е. сам момент *преобразующего труда*, который в специфических условиях приводит в действие людей, средства производства и определенный технический метод использования этих средств» \*. Альтюссеровская схема явно применима как

\* Ibid., p. 272-273<sup>8</sup>.

<sup>110</sup> к экономическому производству, так и к производству научному или художественному. Может быть, термин «производство» предпочтительнее термина «творчество» даже в отношении деятельности ученого или мастера. Ни тот ни другой не творят *ex nihilo*<sup>4</sup>. И тот и другой преобразуют первичную материю, т. е. обыденное знание или предыдущее состояние научного познания в первом случае, личный или социальный опыт — во втором в новое знание или произведение. Но соответствие структур облегчает маскировку, свойственную теологу.

После этого признания множественности производств, или практик, было бы вполне естественно ожидать исследования, направленного на строгое и исчерпывающее разделение этих специфических деятельностей \*. Но Альтюссер ограничивается перечислением некоторых из производств: научного (теоретического), экономического, политического, художественного и идеологического. Вначале он интересуется соотношением экономической, политической и научной практик, а затем — соотношением практики идеологической и научной. В первом случае для него важно выявить плюрализм «практических практик», необходимый для того, чтобы согласовать классический марксизм с ходом истории. Во втором же случае речь идет о том, чтобы восстановить старое марксистское различие идеологии и науки —

\* Жюльен Френд заявил, что имеется шесть сущностей: экономика, право, политика, наука, искусство и религия.

различение, внутренне присущее самому марксизму.

Для восстановления научного статуса марксизма Альтюссер предлагает различать три вида *общностей* (generalites). Первые общности—это общие понятия, включенные в обыденный опыт. В качестве примера Альтюссер приводит понятия «производство», «труд», «обмен». Работая над общностями первого порядка, наука создает общности третьего порядка—точно определенные понятия, конкретные общности, характерные для всякого подлинного знания. Различение общностей первого и третьего порядка выполняет двойную функцию\*. Во-первых, развеивается идеологическая иллюзия эмпиризма и сенсуализма. Наука никогда не работает над существующим, сущностью которого были бы чистая непосредственность и единичность («ощущения» и «индивиды»\*\*). «Она всегда работает над общим, даже когда общее выступает в виде факта». Во-вторых, конкретное не дано как исходная точка. Оно есть конечная точка. Наука вырабатывает собственные научные факты—хотя бы посредством критики идеологических «фактов», выработанных предыдущей «теоретической практикой»\*\*\*.

\* Ibid., p. 187.

\*\* Это опровержение является традиционным для преподавания философии в большинстве лицеев Франции.

\*\*\* Выражение двусмысленное, так как теория противопоставляется идеологии. Надо полагать, теоретическая практика ретроспективно выступает как идеологическая.

Преобразование общностей первого порядка в общности третьего порядка осуществляется, как и всякое производство, с помощью средств производства, представленных группой понятий, единство которых, более или менее противоречивое, составляет «теорию» науки в рассматриваемый исторический момент—«теорию», определяющую поле, в границах которого ставится всякая «проблема» науки. Короче, «теоретическая практика создает *общности третьего порядка* посредством воздействия общностей второго порядка на общности первого порядка»\*. Эти положения являются столь общими (общность первого порядка), что они составляют, самое большее, программу эпистемологических исследований. Здесь слышны отзвуки мыслей Башляра (наука отталкивается не от невежества, а от заблуждения, не от необработанных фактов, а от фактов неверно концептуализированных), а также Фуко, который в то время, когда Альтюссер писал работу «За Маркса», еще не обращался с Марксом так бесцеремонно: поле науки, или общность второго порядка, воскрешает в памяти *эпистеме* Фуко, социологическим эквивалентом которого является введенное П. Бурдьё понятие *интеллектуального поля*. Наука ставит только некоторые проблемы—не те, которые она может решить, а те, которые она рассчитывает решить, те, которые ее

\* Ibid., p. 272-273<sup>8</sup>.

<sup>180</sup> Неосознанная концептуальная система позволяет ей видеть или чувствовать.

Теория всех общностей входит в диалектический материализм, поскольку она применяется ко всем техническим или научным производствам. Но Альтюссер применяет ее только к одной теории— историческому материализму, или экономической науке, или исторической науке. Громадное научное открытие Маркса—определение нового поля деятельности науки посредством новых, на этот раз научных, а не идеологических понятий исторического материализма («производственные отношения», «прибавочная стоимость» и т. д.). Одним взмахом магической палочки Альтюссер решает две проблемы, над которыми тщетно бились марксисты. Маркс якобы разработал, хотя это не вполне сознают, *научную* практику, предназначенную для того, чтобы изучать *тотальность*, или, выражаясь языком Альтюссера, способную к конкретному исследованию «структурированного целого». Такими «структурированными целыми» являются общественно-экономические формации. *Познание целого, различение науки и идеологии*—все это так же старо, как и сами сочинения Маркса. Рассмотрим действенность альтюссеровской общности второго порядка по отношению к общности первого порядка (а именно другие «идеологические» интерпретации марксизма).

Решение одной из этих проблем всегда было связано с решением другой. Можно выделить два

<sup>181</sup> Идеально-типических решения, данных марксистами разных школ. Для простоты назовем одно решение позитивистско-сциентистским (оно принадлежит Ленину и Сталину), а другое— гегельянским (с многочисленными вариантами, в том числе феноменологическими и экзистенциалистскими).

Первое решение имеет ортодоксальный характер. Его придерживаются все марксисты-ленинцы, в том числе и в Советском Союзе. Оно исходит из эпистемологической равноценности законов истории и законов естественных наук. Законы становления имеют диалектический характер, поскольку в них преломляются наиболее общие законы (закон непрерывного развития и изменения, закон перехода количества в качество, закон отрицания отрицания). Те же законы выявляются естественными науками. Марксизм своим научным характером обязан открытию законов истории. Эта интерпретация «диахронических законов» оставляет место для спора о «синхронических» отношениях между базисом и надстройкой, между функционированием капитализма и будущим строем. Московские теологи спорили об этом в течение пятидесяти лет, так же как они спорили по поводу диалектического материализма (наука или философия, синтез научных результатов или анализ знания?).

Так как диахронические законы относятся к позитивной науке, то, несмотря на эти колебания, сущность остается: *истинное* марксистское



сознание противопоставляется *ложному* буржуазному сознанию, как противопоставляется научная истина идеологическим иллюзиям (или искажениям).

Молодой Лукач в работе «История и классовое сознание» впадает в другую крайность. Эксплицитно он не отрицает (он всегда был и "остаётся активистом), что диахронические законы истории похожи на законы естественных наук, но он обосновывает истинность марксизма не столько познанием прошлого, сколько предвидением будущего. По его мнению, только пролетариат желает себе будущего. Буржуазия принадлежит обществу, которое она не способна преодолеть и которое дегуманизирует и ее саму, и эксплуатируемый ею класс. Лукач считает, что примат экономики особенно проявляется в капиталистическом обществе. Очень тонко и умело он противопоставляет марксистское восприятие (или интерпретацию) истории другим восприятиям (или интерпретациям) как целостное восприятие — частичным. Примерно то же можно прочесть в «Критике диалектического разума» Сартра. И Лукач, и Сартр являются историцистами в гегелевском смысле слова: история (действительность) представляет собой осуществление истины (поскольку мы не хотим выходить за пределы материализма, может быть, надо сказать: создание (или производство) гуманизированным животным человека?). Строго говоря, такого рода марксизм приводит скорее к заключению пари о буду-

щем, нежели к предсказанию победы. Он нуждается в философии, которая даст возможность определить реализацию человека или истины.

Все авторы, как марксисты, так и антимарксисты, считающие марксизм в основном философией истории, Ж. Ипполит или О. Фессар неустанно цитируют «Экономическо-философские рукописи» 1844 года. Они думают, что нашли в этих «Рукописях» тайну марксистской философии.

*«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 достигнутого развития, возвращение человека к самому себе как человеку общественному, то есть 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»\**.

Как отцы-иезуиты, так и парижские парамарк-

\* Marx, ed. Pleiade, t. II, p. 79<sup>s</sup>.

систы, когда экзистенциализм был в моде, интерпретировали зрелые работы Маркса в духе этой философской утопии. На мой взгляд, в чем-то они ошибались, а в чем-то были правы. Действительно, концептуальная структура марксистской мысли всегда будет связана с понятием *отчуждения*, с завоеванием человеком своей человечности. Но если бы Маркс не стремился и не надеялся строго *научно* обосновать победу коммунизма, то он не потратил бы на «Капитал» тридцать лет (он его так и не закончил). Ему было бы достаточно нескольких недель и нескольких страниц для экзистенциалистского анализа положения человека в буржуазном обществе, если бы парижский стиль 50-х годов XX в. удовлетворял его требованию доказательности истины.

Решение Альтюссера противоположно обоим предыдущим. Во-первых, оно исходит из примата синхронии над диахронией или, точнее, теории истории над историей, теории способов производства над теорией их последовательности, теории их последовательности над познанием становления \*. Во-вторых, сциентистская версия марксиз-

\* Даже Леви-Стросс подозревается в философских ошибках, в «идеологической» привязанности к изображению линейного, непрерывного времени, к временной, но не вечной интерпретации синхронии. «Синхронизм,—пишет Альтюссер,—это вечность в Спинозовском смысле слова, или адекватное познание сложного объекта через адекватное познание его сложности» («Le Capital», t. II, p. 57). И чуть дальше: «Как только выясняется роль синхронии, «конкретный» смысл диахронии исчезает и от нее остается только ее возможное эпистемологи-

ма («целостная философия становления», базирующаяся на так называемых законах становления) исчезает, но не потому, что отрицается научный характер марксизма, а потому, что исходят из другой модели науки, или из другого определения научности. Примат теории и синхронии, новое определение научности согласуются с современной философской атмосферой в Высшей нормальной школе. Остается узнать, как реагировал бы на это перевоплощение человек, живущий в совершенно другой атмосфере? И чего стоит это «научно»?

В чем заключается наука об истории, принимающая за образец Спинозовскую концепцию познания вечного? Такая наука состоит из двух разделов \*, равнозначных двум классическим разделам марксизма. Первый раздел — общая теория «структуры» всех обществ, второй раздел — теория структуры капиталистического способа производства.

Будучи немножко историками, немножко эко-

ческое применение, но при условии, если ее подвергнуть теоретической конверсии и рассматривать в ее истинном смысле — не как категорию конкретного, а как категорию познания. Тогда оказывается, что диахрония есть ложное название *процесса*, или того, что Маркс называет *развитием форм*. Но здесь мы опять возвращаемся к познанию, к процессу познания, а не к развитию реального конкретного» (Ibid., p. 58).

\* Она могла бы включать и много других разделов. Она есть исследование или программа. Но в работах Альтюссера и его приверженцев она больше ничего существенного не содержит.

номистами и немножко социологами, альтюссеррианцы знают только те способы производства, которые перечислил Маркс в Предисловии к «Критике политической экономии»: рабство, феодализм, капитализм на Западе, азиатский способ производства в другой части земного шара. Вероятно, создание и обоснование этой типологии\* связаны с понятием прибавочной стоимости. Различные способы производства дифференцируются прежде всего по способу получения и распределения прибавочной стоимости. Капитализм представляет собой, если можно так выразиться, совершенную и вместе с тем завуалированную форму эксплуатации человека человеком: прибавочная стоимость не требует различения господина и раба, помещика и крепостного, она требует юридической свободы трудящегося и свободы контрактов. В соответствии с законами рынка владелец средств производства присваивает себе прибавочную стоимость. Раз альтюссеррианцы заимствовали такую типологию способов производства, пришла в движение философская механика.

Было признано как очевидный факт, что существует множество производств, каждое из которых имеет свою специфику (хотя все они предполагают преобразование первичной материи в про-

\* Данная типология не есть *периодизация* в соответствии с эпистемологическими тезисами «Введения...», о котором речь впереди. Рабство и крепостничество имеют место в совершенно различных способах производства.

<sup>181</sup>дукт согласно определенному методу или определенной практике). Следовательно, мы имеем великолепную проблематику для агреже по философии: одинаковы или различны соотношения различных производств (или факторов, или уровней) в разных общественных формациях? Назовем структурой форму соотношений различных производств или факторов (экономика, политика, идеология) определенной общественной формации—и вот уже мы имеем *структурную теорию* общественных формаций, даже самой истории. Каждая общественная формация (или строй, или способ производства) будет *структурно* определяться по соответствующему месту, которое в ней занимают различные факторы.

Этот анализ дает возможность вернуться к старому различению или вспомнить старую трудность. Если структура (в том смысле, какой был указан в предыдущем параграфе) в различных формациях различна, то в каком смысле экономическая практика может играть детерминирующую роль, хотя бы только в конечном счете? Ответ будет ясен, если прибегнуть к словесному различению: экономическая практика всегда *в конечном счете играет детерминирующую роль*, хотя в некоторых общественных формациях может *доминировать* политическая практика.

Довольно банальная идея. Ее можно найти и в работах молодого Лукача. Марксисты-ленинцы тоже никогда не закрывали глаза на определенные факты. Они понимали, что экономика занимает

иное место при феодализме, чем при капитализме. Все происходит так, как будто в эпоху средневековья политическая практика была «доминирующей», поскольку собственники или сеньоры изымали прибавочную стоимость с помощью политической власти, военной силы или же духовного господства. И наоборот, при капитализме все происходит так, как будто владелец средств производства изымает прибавочную стоимость, не прибегая к политическим или военным средствам, а только к помощи экономических механизмов. Вот почему наши агреже-теологи так страстно заинтересовались совершенно абстрактным вопросом: в каком смысле практика может играть «доминирующую» роль в «структурированном целом», все уровни которого (факторы или практики) специфичны?

Является ли такой вопрос научно значимым? Заключен ли в нем ответ при нынешнем состоянии нашего знания? Содержит ли он в себе ответ вообще? Во всяком случае, прежде всего надо будет составить исчерпывающий перечень различных «факторов», разработать «понятие» о каждом из них, выяснить, в каком смысле так называемый специфический фактор концептуально остается одним и тем же в различных общественных формациях. Затем надо будет разработать теоретический статус (выражаюсь языком секты) понятий «доминирующая практика» и «в конечном счете детерминирующая практика». Иначе можно допустить ошибку, в которой обвиняют других: при-

пятая обыденные понятия (общность первого порядка) за научные понятия и поставить ложные проблемы, или проблемы, решение которых сводится к бессодержательным предложениям из-за их общности, как, например: различные практики соединяются специфическим образом в каждой общественной формации.

Эту типологию вполне можно перевести в псевдоструктурализм или даже в механическую комбинацию. Подобным школьным упражнением занимается г-н Балибар. Он изрекает банальную истину, что всякое «производство» предполагает трудящихся, средства производства (которые делятся на предмет труда и средства труда) и нетрудящихся (в соответствии с отношениями собственности или реального присвоения). Вооруженный этими пятью терминами, структуралист-любитель воображает такую «комбинацию», которая даст ему возможность постичь не только различные наблюдаемые способы производства, но даже возможные, но не реализованные способы производства.

Всякое производство предполагает трудящегося (первый элемент), преобразующего предмет (второй элемент) с помощью средств производства (третий элемент). Процесс производства включает в себе реальное присвоение средств производства, или внешнего вещества (четвертый элемент), и, наконец, юридическую собственность либо на предметы, либо на средства производства, либо на произведенные продукты (пятый элемент). Все пять элементов содержат только одну ори-

гинальную идею—различение между *реальным присвоением* и *отношениями собственности*. Это различение и полезно, и двусмысленно. Полезно в том смысле, что нельзя смешивать *реальное* присвоение средств производства рабочим с *собственностью* на эти средства производства. Рабочий пользуется машинами, которые *юридически* принадлежат акционерам и которые на самом деле контролируются управляющими (собственниками или нет). Такого рода законные и вместе с тем банальные различия возражений не вызывают. Трудности возникают из-за юношеских притязаний на концептуальное определение *инвариантов* всякого способа производства или из-за теологического стремления отличить отношения собственности, имманентно присущие базису, от юридических форм собственности, «не входящих в «комбинацию», являющихся частью «надстройки», а не «базиса», которым мы здесь занимаемся». «Идеологическая» цель этого «научного» анализа сразу бросается в глаза: объяснить несоответствие между отношениями производства и отношениями собственности. Добавим к этому, что для сохранения отношений собственности в базисе марксист должен различать *собственность*, характерную для самого процесса производства, и *собственность* в юридическом смысле слова. Что такое *собственность* не в юридическом смысле слова, если не реальное присвоение? \*

\* Ibid., p. 272-273<sup>8</sup>.

С помощью этих пяти элементов выясняются некоторые характеристики любого процесса производства—те самые, которые выявлял Маркс: средства производства, организация труда, индивидуальный и коллективный труд, прибавочная стоимость (или прибавочный труд) и различные формы производства и распределения прибавочной стоимости. При азиатском способе производства прибавочная стоимость присваивается государством, а при капитализме—капиталистом. Система барщины разделяет по времени труд и прибавочный труд. Капитализм не маскирует это разделение, хотя борьба за сокращение рабочего времени показывает постоянство этого явления.

Если идти дальше, то невольно приходится обращаться к *историческим* исследованиям. В самом деле, каковы формы этих различных элементов? Каковы их различные возможные комбинации внутри определенного способа производства? Каковы «сложные взаимоотношения» различных элементов способа производства, а также их взаимосвязи с другими факторами? Например, как иначе, если не путем «эмпирического» исследования, выяснить распределение капиталистической прибавочной стоимости в зависимости от средств производства и организации труда? Альтюссерянец исходит из различия феодального и капиталистического способов производства. При феодализме эффективно действует политический фактор, при капитализме же производственные отно-

шения сохраняются и воспроизводятся сами по себе. Ясно, что, какова исходная точка, таков и вывод, поскольку ни один способ производства не был изучен в своей «эмпирической» реальности. Более того, это рассуждение воспроизвело, но не обосновало первоначальное различие «способов производства». Чем в большей степени каждый из них представляет собой сложное целое, тем более уязвима для критики детерминация «структуры» единственным элементом.

«Эмпирически» характерная черта современных индустриальных обществ—небывалое развитие средств производства и сходство организации труда (или реального присвоения средств производства), несмотря на различие юридического статуса предприятий. Закон несоответствия действовал таким образом, что развитие производительных сил и производственных отношений не обнаруживает предусмотренного «соответствия». Оказалось, что процесс производства и процесс эксплуатации не зависят друг от друга. Остается привести закон, сформулированный г-ном Беттелеймом и заслуживающий почетного места в философском сборнике нелепиц: «Закон необходимого \* соответствия или несоответствия между производственными отношениями и характером производительных сил»\*\*. Невозможно опровергнуть закон, который допускает либо А, либо не-А. Ли-

\* Следовало бы сказать, что ни соответствие, ни несоответствие не являются необходимыми.

\*\* Ibid., p. 319.

бо производительные силы и производственные отношения соответствуют друг другу, либо нет. Маршал Лапалис не сказал бы лучше<sup>6</sup>.

### III. Органическое целое

Альтюссеряианцы не любят ссылаться на Предисловие к «К критике политической экономии», где сформулированы наиболее известные положения исторического материализма, которые не соответствуют ни ходу истории, ни собственной философии альтюссеряианцев.

Так, например, Маркс пишет: «Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые, более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества»\*. Подобные формулировки можно найти и в других местах. Социал-демократы считали их фундаментальными, поскольку в них намечена определенная схема исторического становления, которой должна руководствоваться пролетарская практика»

С другой стороны, Предисловие содержит такие формулировки, которые наталкивают на *детерминистскую* и, если можно так выразиться, *тоталитарную* интерпретацию общественной

\* Marx, ed. Pleiade, I, p. 273<sup>1</sup>.

формации. Напомню самый известный текст: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения—производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому отвечают определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще»\*. В этом тексте альтюссерянцев беспокоят такие слова: «соответствуют», «реальный базис», «отвечают», «обуславливает». Первое слово беспокоит потому, что опыт показывал отсутствие соответствия в строгом смысле, второе выражение, «реальный базис»,—потому, что оно указывало на менее важную роль надстройки, в частности политической и юридической надстройки. Третье слово смущает потому, что указывает, хотя и без уточнения, на некоторое соответствие между реальным базисом и определенной формой общественного сознания.

Зато «Введение...» (опубликованное после смерти Маркса К. Каутским в 1903 г.), которое должно было предшествовать «Основаниям кри-

\* Ibid., p. 272-273<sup>8</sup>.

тики политической экономии» (незавершенная рукопись, известная с 1939 г.), точно соответствует замыслам Альтюссера. Отныне этот текст канонизирован его сектой, как были канонизированы предыдущей сектой ««Экономическо-философские рукописи» 1844 года.

«Введение...» представляет общественную формацию как «структурированное целое», как органическое единство, в котором существует многообразие. «Результат, к которому мы пришли, заключается не в том, что производство, распределение, обмен и потребление идентичны, а в том, что все они образуют собой части целого, различия (Unterschiede) внутри единства»\*. Связь элементов не ведет к идентичности. «...Для гегелянца нет ничего проще, как отождествить производство и потребление»\*\*. Развитие элементов не исключает примата производства. «Структура распределения полностью определяется структурой производства. Распределение само есть продукт производства—не только по содержанию, ибо распределяться могут только результаты производства, но и по форме, ибо определенный способ участия в производстве определяет особую форму распределения, форму, в которой принимают участие в распределении»\*\*\*. Или еще: «Производство господствует как над самим собой во всей противоположности своих определений,

\* Ibid., p. 253<sup>9</sup>.

\*\* Ibid., p. 247<sup>10</sup>.

\*\*\* Ibid., p. 249<sup>11</sup>.

так и над другими моментами. С него каждый раз начинается процесс снова». Это не мешает тому, что на производство оказывают влияние другие элементы в своей конкретной форме. «...Нужды потребления определяют производство. Между различными моментами имеет место взаимодействие. Это бывает во всяком органическом целом»\*.

После такого определения «структурированного целого» Маркс рассматривает соотношение абстрактного и конкретного в экономической и, следовательно, в исторической науке. Он ставит три проблемы. 1. Из чего нужно исходить—из конкретного или из абстрактного, из обществ в том виде, в каком они представляются непосредственному наблюдению, или из категорий? Ответ: нужно исходить из *категорий*. 2. Каково соотношение между историческим движением способов производства и идеальным движением категорий? Ответ: *здесь нет соответствия*. 3. Каково соотношение между исторической реальностью и ее научным осмыслением? Ответ на этот вопрос, как увидим, подытожить невозможно.

Маркс—экономист и социолог, а не историк—хочет исследовать различные способы производства и их функционирование. Таким образом, исходной точкой для него является не видимое конкретное, или живое целое, население, нация, государство, а абстрактное, т.е. экономиче-

\* Ibid., p. 253, 254<sup>12</sup>.

ские категории. Если исходить из категорий (труд, разделение труда, потребность, меновая стоимость и т.д.), которые воспроизводят более или менее определенные абстрактные моменты, то следует признать, что «конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного. В мышлении оно поэтому, выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собой действительный исходный пункт и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления»\*.

Никто не сомневается в том, что в «Капитале» рассматриваются сначала труд и стоимость—самые общие и абстрактные категории, а затем цена, тенденция к понижению нормы прибыли, земельная рента. Судя по плану «Критики политической экономии» 1857—1858 гг., Маркс хотел исследовать всю совокупность явлений и процессов, в том числе государство, международный обмен, кризисы, исходя из категорий, составляющих внутреннюю структуру буржуазного общества. Научные категории (труд, стоимость, распределение) противопоставляются донаучным общим понятиям (население, государство, нация), которые встречаются в обыденном опыте и используются на описательном этапе познания.

Разумеется, конкретное как результат мышления представляет собой фактически продукт мы-

\* Ibid., p. 255<sup>13</sup>



ели и акта постижения. Мышление мыслит объект мысли. Вопреки Гегелю в тогдашней наивной интерпретации Маркса, конкретное не есть «продукт понятия, которое порождает само себя». Целостность, осмысляемая наукой, есть способ освоения мира, наряду с другими способами—такими, как искусство, религия, практика. Мы обнаруживаем здесь специфический плюрализм практик. До и после науки действительный субъект существует в своей автономии за пределами духа.

Далее Маркс анализирует соотношение между движением категорий и движением способов производства. Он констатирует, что одни категории появляются раньше, а другие позже. Так, Перу имеет развитую экономику в том, что касается кооперации, разделения труда и т. д., но не имеет денежной системы. Исторически самые абстрактные категории не появились раньше самых конкретных. Таким образом, «хотя более простая категория исторически может существовать раньше более конкретной, но в своем полном интенсивном и экстенсивном развитии она может быть присуща как раз более сложной общественной форме, в то время как более конкретная категория была полнее развита при менее развитой общественной форме»\*.

Тезис о несоответствии движения категорий и движения действительности направлен против Гегеля и Прудона. Он связан с двумя другими

\* Ibid., p. 257-258<sup>14</sup>.

марксистскими теоретическими положениями. Во-первых, понять значение каждой категории или каждого аспекта рассматриваемого общества можно только в связи со структурированным целым. Во-вторых, необходимо учитывать, что в каждой общественной формации преобладает один из элементов. «Во всех формах общества, где господствует земельная собственность, преобладают еще естественные отношения. В тех же, где господствует капитал, преобладают общественные, исторически созданные элементы... Капитал—это господствующая над всем экономическая сила буржуазного общества. Он должен составлять как исходный, так и конечный пункт, и его следует разобрать раньше земельной собственности»\*. «Каждая форма общества имеет определенное производство, которое определяет место и влияние всех остальных производств и отношения которого поэтому также определяют место и влияние всех остальных производств»\*\*.

Несоответствие идеального движения категорий и последовательности общественных формаций не исключает рассмотрения исторической связи науки и общества, социологического анализа экономического знания: «Как в действительности, так и в голове дан субъект—в данном случае современное буржуазное общество». Интеллектуальная структура, схваченная с помощью катего-

\* Ibid., p. 262<sup>15</sup>.

\*\* Ibid., p. 261<sup>16</sup>.

180  
рий, имманентна самой социальной действительности. Таким образом объясняется соответствие между категориями и действительностью: «Эта абстракция труда вообще есть не только духовный результат конкретной совокупности видов труда. Безразличие к определенному виду труда соответствует общественной форме, при которой индивидуумы с легкостью переходят от одного вида труда к другому и при которой какой-либо определенный вид труда является для них случайным и потому безразличным»\*. Наиболее абстрактные категории (труд вообще) суть продукт определенных исторических условий и действительны только в их рамках\*\*. «Такое состояние в наиболее развитом виде имеет место в самой современной из существующих форм буржуазного общества—в Соединенных Штатах. Таким образом, лишь здесь абстракция категории «труд», «труд вообще», труд *sans phrases*<sup>18</sup>, этот исходный пункт современной политической экономии, становится практически истинной»\*\*\*.

При рассмотрении специфики каждой структурированной целостности, или каждой общественной формации, мы опять встречаемся с классической идеей Маркса, критической в отношении бур-

\* Ibid., p. 261, 259<sup>7</sup>.

\*\* Известно, что в условиях современного капитализма ничего подобного нет. Упрощение труда характерно для текстильной промышленности 1850 г., но не для электроники 1960 г.

\*\*\* Ibid., p. 259<sup>19</sup>.

181  
жуазной политической экономии: законы капитализма как таковые во всех общественных системах проявляются по-разному. Более того, есть определенное *преимущество ретроспекции*: историк или экономист изучает предыдущие общественные формации через самую развитую формацию, предыдущие экономики—через буржуазную экономику. Не следует забывать и то, что буржуазная экономика полна противоречий и некоторые категории прошлого встречаются в ней либо в измененном виде, либо крайне редко. Короче, через буржуазную экономику можно изучать и критиковать добуржуазные только тогда, когда она обретает способность к самокритике.

Легко понять, почему «Введение...», за исключением нескольких страниц\*, стало священным писанием для альтюссерианцев, для всех тех, кто хочет перечитать или просто прочесть «Капитал». Действительно, оно имеет антиэмпирический, антиисторицистский (с оговорками) и антигуманистический характер. В нем уже не говорится об отношениях людей, а ведется речь о «реальном субъекте»—общественной формации, или структуре, о «мыслимом целом» (этот термин обозначает научный синтез на основе категорий).

Профессора философии учили нас, что всякая наука включает в себя определенную концептуальную систему и предполагает построение объек-

\* Нужно исключить биологические аналогии и эволюционистские формулировки.

та. Эту истину им, в свою очередь, внушили их профессора. Пятьдесят лет назад, когда господствовало неокантианство с математическим уклоном, построение объекта осуществлялось через установление количественных и функциональных связей. Сегодня профессора философии для объяснения активности науки чаще используют различные понятия, имеющие диалектический характер, нежели суждения.

Эпистемология «Введения...» ничего нового не содержит в том смысле, что ограничивается концептуальным построением научного объекта. Она двусмысленна и представляет собой скорее программу, чем доктрину. Маркс затрудняется ответить на вопрос, какова природа самых простых категорий, с помощью которых следует реконструировать «мыслимое целое». Его затруднения можно понять. Он использует концептуальную систему английских экономистов, в частности Рикардо. Но понятия, используемые английскими экономистами, универсальны и надысторичны. В любом обществе в той или иной степени развиты производство, труд и обмен. Маркс признает один из тезисов историцизма\*: по его мнению, капитализм не является единственным возможным строем — он представляет собой последнюю антагонистическую формацию, после которой наступит социализм и тем самым завершится пре-

\* Альтюссерянцы тоже. Но они придают термину «историцизм» другой смысл, а не тот, который имел в виду Маркс.

дыстория человечества. Последовательность общественных формаций, каждая из которых имеет свои специфические черты, завершается, таким образом, формацией, которая коренным образом отличается от всех предыдущих (в ней нет антагонизмов). Эти положения Маркса можно найти во «Введении...». Если второе положение подчинено идеологии, а не науке, то *политическая* мысль Маркса должна быть полностью отнесена к идеологии (быть может, в глубине души альтюссерянцы думают то же самое, но не имеют смелости признаться в этом).

Во «Введении...» Маркс колеблется между универсальными понятиями английской политической экономии и исторической множественностью общественных формаций. Как реконструировать разные общественные формации с помощью универсальных (или надысторических) понятий? На этот вопрос Маркс дает двойственный ответ. С одной стороны, экономические категории исторически развиваются не в том порядке, который ретроспективно кажется нам логическим. В той или иной общественной формации одни категории относительно развиты (например, разделение труда), а другие — нет (скажем, денежная система). С другой стороны, ретроспективный анализ имеет некоторое преимущество, так как в самой развитой общественной формации представлены все экономические категории, хотя не все они достигли полноты своего развития. Если эта формация способна на самокритику, она поймет преды-

душие формации лучше, чем они могут понять сами себя. Метод ретроспективного анализа относится к историцистской доктрине, хотя многие экономисты позитивного и даже позитивистского направления (Зимианд, например) тоже утверждали, что легче понять элементарные формы какого-либо социального феномена (например, экономики), если исходить из самой развитой формы, а не наоборот.

Главная трудность эпистемологии, изложенной во «Введении...», связана с третьим вопросом: отношения между «структурированным целым» (объектом мысли) и «историческим субъектом» или «структурой общественной формации». Мыслимое целое, читаем мы у Маркса, есть продукт мысли, результат акта постижения. «Целостность», выступающая в сознании как мыслимое целое, есть продукт мыслящей головы. «Реальный субъект», как и прежде, существует сам по себе «до тех пор, пока голова относится к нему лишь умозрительно, лишь теоретически». Но в чем заключается специфика научного освоения? Как обеспечить «соответствие» или «адекватность» между мыслимым целым и реальным субъектом?

Будем остерегаться ставить вопросы в духе целиком «идеологической» теории познания (Альтюссер dixit<sup>20</sup>). Но тем не менее мы должны выявить в научной практике отличительные черты приемлемой теории. Для этого надо вновь возложить на историю науки задачу: не установление «правил метода» (или средств теоретического

181  
производства), а выделение этих правил посредством анализа действительной практики. Даже если бы теория (или диалектический материализм) сводилась к такому размышлению о науке в духе Леона Брюнсвика и Башляра, надо было бы еще доказать, что существует «эпистемологический разрыв», которого ученые не признают. Наконец, когда наука, исходя из абстрактных категорий, реконструирует структурированное целое, последнее должно *соответствовать* реальному субъекту, или *отражать\**, или *выражать* его. Короче, в чем заключается адекватность «мыслимого целого» «реальному субъекту»? Как ее назвать и каким понятием передать?

Во «Введении...» есть положения, наталкивающие на мысль, что научное освоение обнаруживает то, что существует до него и за его пределами. «Как в действительности, так и в голове дан субъект — в данном случае современное буржуазное общество... категории выражают поэтому формы бытия, условия существования, часто только отдельные стороны этого определенного общества, этого субъекта... поэтому оно *также и для науки* возникает отнюдь не только тогда, когда о нем *как таковом* впервые заходит речь» \*\*. Если эти слова понимать буквально, то получается, что структура «мыслимого целого» уже каким-то образом дана в действительном субъек-

\* Понятие отражения плохо согласуется с конструированием «мыслимого объекта».

\*\* Ibid., p. 261<sup>21</sup>.

те. Но не появляется ли тогда снова призрак Гегеля, который хотят изгнать? Или надо принимать «действительный субъект» за своего рода «трансцендентальный объект»? В таком случае нужна теория построения «мыслимого целого», а категории должны превратиться в средства трансцендентального схематизма. Или же категории наличествуют в действительности до их «научного освоения» и различие между мыслимым целым и действительным целым имеет диалектический характер.

Пожалуй, ретроспективный подход с его преимуществами находится в русле этой интерпретации. Если одно только буржуазное общество, способное на самокритику, в состоянии понять предыдущие общественные формации, то истина исторического познания, даже когда дело касается способов производства, выявляется только в сумерках, когда вылетает сова Минервы. Маркс писал: «Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны»\*. «Простейшая абстракция, которую современная политическая экономия ставит во главу угла и которая выражает древнейшее отношение, имеющее силу для всех общественных форм, выступает, однако, только в этой абстракции практически истинной как категория наиболее со-

\* Ibid., p. 261<sup>22</sup>. Эта фраза, как и многие другие выражения, как, например, *Entwicklung; mehr oder weniger entwickelt*<sup>23</sup>, показывает, что «структурированное целое» мыслится согласно биологической модели, как «органическое целое».

временного общества»\*. Эта историчность исторического познания никоим образом не предполагает абсолютного знания (скажем, самая развитая общественная формация, способная на самокритику, адекватно познает в себе самой все другие). Она не исключает позитивистскую версию, интерпретацию познания в социологических терминах. Но она показывает двойственность марксистской концепции соотношения «мыслимого объекта» и «действительного субъекта». При анализе этой концепции одни исследователи ссылаются на Канта, другие — на Гегеля.

В Послесловии ко второму немецкому изданию «Капитала», датированном 24 января 1873 г., проблема тождества бытия и мышления решается путем переворачивания диалектики, которого не приемлют альтюссерианцы (и в этом они правы). «Для Гегеля процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург действительного, которое составляет его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, *пересаженное* в человеческую голову и *преобразованное* в ней»\*\*. Каков эпистемологический статус этого *переноса* или *преобразования*?

Сам Маркс, когда писал это Послесловие, го-

181

\* Ibid., p. 259<sup>24</sup>. Речь идет о дифференцированном «абстрактном труде», безотносительно к конкретному качеству всякого труда.

\*\* Ibid., p. 558

раздо меньше, чем Альтюссер, думал о соответствии между «структурированным целым» и «действительным субъектом». Он с похвалой цитирует русского комментатора, описавшего метод «Капитала» в следующих словах: «Сообразно с этим Маркс заботится только об одном: чтобы точным научным исследованием доказать необходимость определенных порядков общественных отношений и чтобы возможно безупречнее констатировать факты, служащие ему исходными пунктами и опорой. Для него совершенно достаточно, если он, доказав необходимость современного порядка, доказал и необходимость другого порядка, к которому непременно должен быть сделан переход от первого, все равно, думают ли об этом или не думают, сознают ли это или не сознают. Маркс рассматривает общественное движение как естественноисторический процесс, которым управляют законы, не только не находящиеся в зависимости от воли, сознания и намерения человека, но и сами еще определяющие его волю, сознание и намерения... Если сознательный элемент в истории культуры играет такую подчиненную роль, то понятно, что критика, имеющая своим предметом самую культуру, всего менее может иметь своим основанием какую-нибудь форму или какой-либо результат сознания. То есть не идея, а внешнее явление одно только может ей служить исходным пунктом. Критика будет заключаться в сравнении, сопоставлении и сличении факта не с идеей, а с другим фактом. Для нее важно только, чтобы

оба факта были возможно точнее исследованы и действительно представляли собой различные степени развития, да сверх того важно, чтобы не менее точно были исследованы порядок, последовательность и связь, в которых проявляются эти степени развития» \*.

Далее следует классический анализ специфики общественных формаций, сравниваются социальные и живые организмы и утверждается, что одно и то же явление подчиняется различным законам сообразно социальному организму, к которому оно относится. Так, например, закон народонаселения меняется в зависимости от времени и места. И, наконец, резюме: «Его научная цена заключается в выяснении тех частных законов, которым подчиняются возникновение, существование, развитие, смерть данного социального организма и замещение его другим, высшим. И эту цену действительно имеет книга Маркса»\*\*.

Разумеется, Маркс сам не признавал, что совершил научную революцию. Ее обнаружили сто лет спустя на семинарах Высшей нормальной школы. Конечно, процитированный нами текст тоже следует рассматривать в историческом контексте. В 1874 г. философы апеллировали к позитивизму, сциентизму и эволюционизму. Маркс был доволен интерпретацией русского комментатора, поскольку она соответствовала тогдашней моде, как

\* Ibid., p. 310<sup>26</sup>.

\*\* Ibid., p. 320<sup>27</sup>.

сегодня тот или иной автор радуется, когда его работы называют структуралистскими. Более того, эта интерпретация делала акцент на *политическом замысле* Маркса, на доказательстве жизнеспособности или нежизнеспособности общественных формаций, в частности на доказательстве неизбежной гибели капитализма.

Оставим этот священный текст, который, с одной стороны, никогда не выдаст своей тайны, а с другой—не содержит никакой тайны. Мы никогда не узнаем, как сам Маркс интерпретировал соответствие «структурированного целого» «действительному субъекту». Но мы хорошо знаем, о чем идет речь во «Введении...», какой метод там признается. Поэтому надо читать и перечитывать не столько «Капитал», сколько рукописи 1857—1858 годов, озаглавленные «Основания критики политической экономии». Проблема, которую поставил Маркс и которую, как он считал, ему удалось решить, резюмируется в следующих словах: применить понятия английской политической экономии, в частности категории Рикардо, для выяснения специфики каждой общественной формации, показать исторический, а не вечный характер капитала и его законов.

В рукописях 1857—1858 годов ясно виден переход от абстрактной теории капитализма к исторической. В первой главе, посвященной деньгам, исследуются сущность и иллюзии буржуазного общества. Во второй главе рассматривается капитал. Буржуазный экономист остается пленником

теории обмена, которую путают с теорией денег. Марксист же понял функции капитала, исторический характер капитализма и происхождение эксплуатации.

Меновое общество базируется на равенстве и свободе. «Потребительная стоимость, составляющая содержание обмена, находящееся совершенно за пределами его экономического определения, далека, таким образом, от того, чтобы причинять ущерб социальному равенству индивидов; напротив, природное различие между ними она делает основой их социального равенства. Если бы индивид А имел ту же потребность, что индивид В, и овеществлял свой труд в том же самом предмете, что индивид В, то между ними не существовало бы никакого отношения; рассматриваемые с точки зрения осуществляемого ими производства, они вовсе не были бы различными индивидами... Это природное различие является поэтому предпосылкой их социального равенства в акте обмена и вообще является предпосылкой отношения, в которое они вступают между собой как производящие индивиды» \*. Анализ менового общества, являющегося идеалом для либералов, осуществляется с помощью гегелевской терминологии: «И то и другое в сознании обоих индивидов представлено таким образом, что 1) каждый достигает своей цели лишь постольку, поскольку

\* *Fondements de la critique de l'économie politique*. Paris, 1967, t. I, p. 188<sup>28</sup>. Я даю отсылки также и на немецкое издание: Dietz, Berlin, 1953, указывая страницу в скобках (p. 154).

он служит средством для другого; 2) каждый становится средством для другого (бытием для другого), только будучи для себя самоцелью (бытием для себя); 3) взаимозависимость, состоящая в том, что каждый является одновременно и средством, и целью и притом достигает своей цели лишь постольку, поскольку становится средством, и становится средством лишь постольку, поскольку полагает себя в качестве самоцели, что каждый, таким образом, делает себя бытием для другого, будучи бытием для себя, а этот другой делает себя бытием для него, будучи бытием для себя...»\* По Гегелю, система потребностей, а по Марксу—система обмена базируется на *свободе* и *равенстве* индивидов. «...Если экономическая форма, обмен, полагает всестороннее равенство субъектов, то содержание, субстанция, как индивидуальная, так и вещественная, которая побуждает к обмену, полагает *свободу*. Таким образом, в обмене, покоящемся на меновых стоимостях, свобода и равенство не только уважаются, но обмен меновыми стоимостями представляет собой производительный, реальный базис всякого *равенства* и всякой *свободы*. Как чистые идеи, равенство и свобода представляют собой всего лишь идеализированные выражения обмена меновыми стоимостями; будучи развиты — в юридических, политических, социальных отношениях, они

\* Ibid., p. 189-190 (p. 155)<sup>29</sup>. Систему потребностей можно сопоставить с гегелевским анализом (§ 524 «Энциклопедии философских наук» и § 190-193 «Философии права»).

представляют собой все тот же базис, но в некоторой другой степени»\*.

Этот идеальный тип менового общества может быть преобразован в идеал Республики обмена или либерального режима. По мнению Маркса, буржуазные экономисты стремятся к такому преобразованию. Этот идеал дает возможность не видеть, что «это как раз и есть осуществление *равенства* и *свободы*, оказывающихся на деле неравенством и несвободой\*\*». Все эти намеренные или невольные ошибки скрывают общую причину: непонимание исторической уникальности каждого строя, в частности капитализма. Экономисты всюду хотят найти свободу и равенство обмена, они стремятся свести капитал и прибыль к обмену стоимостями. Короче, они разрушают «органическое целое», каковым является каждая общественная формация, объясняя все формации с помощью одних и тех же простых категорий.

Разрыв между буржуазной (или либеральной) и марксистской экономической наукой, между политической экономией и критикой политической экономии обнаруживается при анализе капитала, самого его понятия и его специфических функций. Это потрясающее открытие, говоря словами Альтюссера, выражается в простой формуле: обмен между капиталом и трудом *качественно* и *существенно* отличается от простого обмена, или об-

\* Ibid., p. 191 (p. 156)<sup>30</sup>.

\*\* Ibid., p. 195 (p. 160)<sup>31</sup>.



мена между товарами, или же обмена между товарами и деньгами. Процитируем самого Маркса: «*Потребительная стоимость*, противостоящая капиталу как положенной меновой стоимости, есть *труд*. Капитал обменивается на *не-капитал*, или он существует в этой своей определенности лишь в связи с *не-капиталом*, с отрицанием капитала, и является капиталом только в соотношении с этим отрицанием капитала: действительный не-капитал—это *труд*».

Если мы рассмотрим обмен между капиталом и трудом, то найдем, что этот обмен распадается на два не только формально, но и качественно различных и даже противоположных друг другу процесса:

1) Рабочий обменивает свой товар, труд, потребительную стоимость, которая, будучи товаром, также имеет *цену*, как и все другие товары,— на определенную сумму меновых стоимостей, определенную сумму денег, которую ему отпускает капитал.

2) Капиталист получает в обмен самый труд, труд как деятельность, создающую стоимости, как производительный труд; т.е. он получает в обмен такую производительную силу, которая сохраняет и умножает капитал и тем самым становится производительной силой капитала, силой, воспроизводящей капитал и принадлежащей самому капиталу» \*.

\* Ibid., p. 222 (p. 185)<sup>32</sup>

На мой взгляд, приведенная цитата раскрывает психологический и логический источник марксистской критики буржуазной науки. Эта наука всю экономику рассматривает в свете обмена и универсальных категорий и не замечает, что среди всех видов обмена есть один, который *качественно* отличается от остальных, а именно обмен между трудом и капиталом. Формально этот обмен распадается на два различных процесса. Труд обменивает потребительную стоимость (рабочую силу) на деньги (представляющие всеобщую форму стоимости), между тем как капитал получает работу, которая, будучи основой всех стоимостей, определяется как деятельность валоризации. Потребительная стоимость, обмениваемая на деньги, т. е. рабочая сила, является одновременно общественным отношением и товаром. Использование рабочей силы есть конечная цель обмена, который в самом себе как простой обмен не имеет цели. Первый из этих двух процессов — продажа труда за деньги (заработную плату) — не выходит за рамки обычного обмена, простого обращения. Второй процесс — приобретение капиталистом рабочей силы — качественно отличается от простого обмена. Он характеризует капитал как таковой, *капитал, который определяется не вещественно и не технически, а социально*. Капитал — это использование труда с целью получения прибыли или, если хотите, с целью производства прибавочной стоимости. Утверждение о специфиче-

ском характере обмена между трудом и капиталом составляет основу марксистской политической экономии как критики политической экономии. Отсюда выводится все остальное — эксплуатация, прибавочная стоимость, историчность законов капитализма.

Из двух процессов, на которые распадается обмен между трудом и капиталом, первый (обмен труда — потребительной стоимости на деньги — меновую стоимость) подчиняется общему закону: «Вообще меновая стоимость его [товара] не может определяться тем, как покупатель *использует* этот товар, а может определяться только тем количеством овеществленного труда, которое наличествует в самом товаре; значит, в данном случае — тем количеством труда, которого стоит производство самого рабочего»\*. Но возможно ли уподобить «производство рабочего» «производству товара» — уподобление, неизбежное для марксистской теории, как ее мыслит сам Маркс?

Здесь впервые проявляется двойственное отношение между видимостью и действительностью в буржуазной экономике. *По видимости* рабочий равен капиталисту, поскольку он получает эквивалент того, что дает, но это равенство уже нарушено тем, что оно предполагает определенное отношение рабочего к капиталисту, «как рабочего, как потребительной стоимости в форме, специфически отличной от меновой стоимости, в противо-

\* Ibid., p. 232 (p. 193-194)<sup>33</sup>.

положность стоимости, положенной как стоимость». «Однако указанная видимость равенства фактически существует как иллюзия рабочего, а до известной степени и у другой стороны...» \* Эта видимость в одном смысле представляет собой иллюзию, а в другом — действительность. Первый процесс обмена имеет целью удовлетворение потребностей рабочего. Рабочему нужна заработная плата для сохранения его организма и удовлетворения его физических и социальных потребностей. Он не требует от зарплаты ни меновой стоимости, ни богатства. Эта резкая гетерогенность двух процессов, о которых не подозревают ни рабочий, ни капиталист, исчезнет, если, исходя из закона капитализма, признать, что стоимость труда измеряется как раз количеством труда, необходимого для воспроизводства рабочей силы. «Значит, та меновая стоимость труда, реализация которой происходит в процессе обмена с капиталистом, заранее *предпослана*, заранее определена и претерпевает лишь такую формальную модификацию, которой подвергается при своей реализации и всякая цена, установленная только идеально. Меновая стоимость труда не определяется его потребительной стоимостью. Для самого рабочего труд имеет потребительную стоимость лишь постольку, поскольку он есть *меновая стоимость*, а не потому, что он производит меновые стоимости. Для капитала труд имеет меновую

\* Ibid., p. 233 (p. 195)<sup>34</sup>.

стоимость лишь постольку, поскольку он есть потребительная стоимость. Потребительной стоимостью, отличной от меновой стоимости, труд является не для самого рабочего, а только для капитала» \*.

*Общественная специфика обмена между трудом и капиталом вполне ясна. Этот обмен, совершающийся в условиях капитализма, особенно в эпоху Маркса, ставит рабочего, не имеющего ничего, кроме собственной рабочей силы, лицом к лицу с капиталистом, который для выполнения своей функции должен накапливать капитал. Капиталист платит рабочему заработную плату с намерением получить прибыль. Иначе говоря, он хочет превратить сам капитал в стоимость.*

Этот фундаментальный анализ позволяет разъяснить основные проблемы «Введения...». Простому описанию общества, населения, производства не хватает главного — анализа классовой структуры, характеризующей каждую формацию. Использование абстрактных категорий (стоимость, труд и т. д.) позволяет схватить «органическое целое» способа производства, но при условии, что «не забыли» промежуточного и решающего этапа — *признания «антагонистического» обмена, одновременно соответствующего и противоречащего закону обмена — обмена труда на капитал. Этот обмен выражает примат производства* \*\*

\* Ibid., p. 254 (p. 214)<sup>35</sup>.

\*\* Диалектическое единство производства и потребления раскрыто во «Введении...», напр., t. II, p. 379 (p. 717)<sup>36</sup>.

в условиях капитализма. Производство определяется как эксплуатация природы и присвоение прибавочной стоимости. «Поэтому все успехи цивилизации, или, другими словами, всякое увеличение *общественных производительных сил*, если угодно, *производительных сил самого труда*—в том виде, в каком они являются плодом науки, изобретений, разделения и комбинирования труда, улучшения средств сообщения, создания мирового рынка, машин и т. д.,—обогащают не рабочего, а *капитал*; следовательно, только еще более увеличивают ту силу, которая господствует над трудом; лишь умножают производительную силу капитала. Так как капитал является противоположностью рабочего, то успехи цивилизации лишь увеличивают *объективную власть* капитала над трудом» \*.

Идеи «Grundrisse», развитые Марксом в «Капитале», показывают его спонтанно рождающуюся творческую мысль. Они иллюстрируют и подтверждают идеи знаменитого «Введения...». Идет ли речь об историчности категорий и их взаимосвязи в истории? Обратимся к тексту: «В ходе нашего изложения выяснилось, что стоимость, выступавшая в качестве абстракции, возможна в виде подобной абстракции только тогда, когда положены деньги; с другой стороны, это обращение денег приводит к капиталу и может поэтому быть вполне развитым лишь на основе

\* Fondements, t. I, p. 256 (p. 215)<sup>37</sup>.

капитала, как и вообще лишь на его основе обращение может охватить все моменты производства. В ходе анализа обнаруживается поэтому не только исторический характер таких форм, как капитал, которые присущи определенной исторической эпохе, но и такие определения, как стоимость, выступающие совершенно абстрактно, обнаруживают ту историческую основу, от которой они абстрагированы, на которой они только и могут поэтому выступать в виде такой абстракции; а такие определения, которые более или менее принадлежат всем эпохам, как, например, деньги, обнаруживают историческое видоизменение, ими претерпеваемое. Экономическое понятие стоимости в древнем мире не встречается. Стоимость в отличие от цены встречается лишь в юридическом смысле при разоблачении обмана и т. д. Понятие стоимости принадлежит всецело новейшей политической экономии, ибо оно есть наиболее абстрактное выражение самого капитала и покоящегося на нем производства. Понятием стоимости выдается тайна капитала»\*.

Эта цитата показывает все содержание «Введения...», а именно: отношения между категориями и действительностью, исторический характер категорий, из которых самые абстрактные появляются лишь позже, примат какой-то категории (как, например, капитала) на определенном этапе общественного развития, сложное единство каждой

\* *Fondements*, t. II, p. 309 (p. 662)<sup>38</sup>.

системы. В «Grundrisse» ясно показано, что понимает Маркс под «органическим целым» во «Введении...», как сочетаются синхронический и диахронический анализ. Синхронический анализ касается законченной системы. «Если в законченной буржуазной системе каждое экономическое отношение предполагает другое в буржуазно-экономической форме и таким образом каждое положенное есть вместе с тем и предпосылка, то это имеет место в любой органической системе. Сама эта органическая система как совокупное целое имеет свои предпосылки, и ее развитие в направлении целостности состоит именно в том, чтобы подчинить себе все элементы общества или создать из него еще недостающие ей органы. Таким путем система в ходе исторического развития превращается в целостность. Становление системы такой целостности образует момент ее, системы, процесса, ее развития»\*.

Этот текст помещен после собственно исторического исследования обстоятельств, в которых формируются новые производственные отношения. Капитализм как целостность начинается с менее развитых отношений и формируется постепенно. Раздираемая противоречиями, эта целостность стремится к преодолению самой себя. Как заметил критик, которого с похвалой цитировал Маркс, анализ функционирования капиталистической системы раскрывает ее противоречия

\* *Fondements*, t. I, p. 226 (p. 189)<sup>39</sup>.

и неизбежность ее развития. И хотя в качестве примера Маркс берет Великобританию, ни одна система не представляется в чистом и законченном виде. Каждая исторически конкретная система содержит более или менее развитые категории. Такие схожие системы, как рабство и крепостничество, обретают различную реальность и выполняют различные функции в зависимости от эпохи: как античное рабство отличается от рабства Юга Соединенных Штатов\*, так нельзя смешивать разные формы общественной или частной собственности на землю. Маркс считает, что экономические отношения или установления нельзя объяснить вне исторического контекста, без включения их в органическое целое.

Способы производства, перечисленные Марксом в Предисловии к работе «К критике политической экономии» (рабство, крепостничество, азиатский способ производства и капитализм), не представляют и не могут представлять закрытые системы, эпохи, изолированные от всеобщей истории. Каждый из этих способов производства отличается определенной формой изъятия прибавочной стоимости. Но в своих теоретических и исторических исследованиях Маркс использует эти различия только как концептуальные инстру-

\* *Histoire des doctrines économiques*, ed. Molitor, t. IV, p. 134-135. Аналогичные рассуждения можно прочесть и в «Основаниях...» (t. I, p. 435 sqq. (p. 375-413))<sup>40</sup>, где Маркс рассматривает различные формы исторического становления способов производства.

менты. Он хочет постичь конкретно реализованные системы в их сложности и противоречивости. Если бы, критикуя альтюссерианцев, я не боялся подражать им, то сказал бы, что марксистские категории служат в качестве идеальных типов (или моделей) для воспроизводства «конкретного целого», являющегося не формальной структурой, а идеальным состоянием системы, которая рождается, развивается и умирает, состоянием покоя системы, определяемой через свое вечное движение.

«Grundrisse» относятся к «Капиталу», как «Жан Сантейль» к роману «В поисках утраченного времени»\*. Основные проблемы, идеи, выдвинутые в «Основаниях...», получили строгую разработку в «Капитале».

Хотя критика политической экономии в «Grundrisse» имеет уже научный характер, тем не менее здесь больше, чем в «Капитале», чувствуется моральный и экзистенциалистский дух. По Марксу, внутри капиталистической системы богатство становится целью в себе, что вызывает ностальгию по прошлым временам: «На более ранних ступенях развития отдельный индивид выступает более полным именно потому, что он еще не выработал всю полноту своих отношений и не противопоставил их себе в качестве независимых

\* Сравнение верно лишь отчасти. «Основания...» содержат материал для трех томов «Капитала», из которых Маркс I закончил только первый. Однако Маркс перенес в «Капитал» не всё из «Оснований...». Кроме того, стиль изложения «Оснований...» носит более творческий характер и не так сух.

от него общественных сил и отношений. Так же смешно тосковать по этой первоначальной полноте индивида, так же смешно верить в необходимость остановиться на нынешней полной опустошенности. Выше противоположности по отношению к этому романтическому взгляду буржуазный взгляд никогда не поднимался, и потому этот романтический взгляд, как правомерная противоположность, будет сопровождать буржуазный взгляд вплоть до его блаженной кончины». И далее: «...Развитие меновых стоимостей (и денежных отношений)—тождественно всеобщей продажности, коррупции... Приравнивание неоднородного, по меткому определению денег у Шекспира»\*.

В другом месте Маркс неожиданно замечает, что «у древних мы не встречаем ни одного исследования о том, какая форма земельной собственности и т.д. является самой продуктивной, создает наибольшее богатство. Богатство не выступает у них как цель производства, хотя Катон прекрасно мог заниматься исследованием того, какой способ обработки полей является наиболее выгодным; или Брут мог даже ссужать свои деньги за самую высокую ставку процента. Исследуется всегда вопрос: какая форма собственности обеспечивает государству наилучших граждан?».

Поэтому древнее воззрение, согласно которому человек, как бы он ни был ограничен в национальном, религиозном, политическом отношении,

\* *Fondements*, t. I, p. 99, 100 (p. 80, 81)<sup>41</sup>.

все же всегда выступает как цель производства, кажется куда возвышеннее по сравнению с современным миром, где производство выступает как цель человека, а богатство как цель производства»\*.

Вопреки утверждениям альтюссеранцев\*\*, Маркс никогда не отказывался от этого гуманизма. Однако в «Капитале» он хотел придать научную форму критике, которая касалась уже не культа денег или производства, а капиталистической экономики и ее интерпретации буржуазными экономистами. *Таким образом, гуманистическая и научная критика осуществляются с помощью понятия прибавочной стоимости.* Как мы уже видели, есть только одна форма обмена, которая, с одной стороны, противоречит, а с другой—соответствует закону равенства. Обмен труда и капитала распадается на два процесса. Продажа рабочей силы за заработную плату осуществляется в соответствии с законом стоимости. Использование капиталистом рабочей силы создает стоимость. Разделение этих двух процессов объясняет неравенство между стоимостью, воплощенной в заработной плате, и стоимостью, созданной наемным работником.

Маркс как критик-гуманист возмущался тем, что труд низводится до товара. В научный период своей деятельности он был зачарован мыслью,

\* *Ibid.*, p. 449-450 (p. 387)<sup>42</sup>.

\*\* Напомним, что, согласно периодизации марксизма, установленной Альтюссером, Маркс в 1857—1858 гг. уже вступил в научный период своей эволюции.

что капитализм обречен на гибель, так как превращает труд в товар. Он испытывал восторг от того, что обмен в соответствии с законами рынка позволяет не только решить научную проблему (открыть общую причину происхождения прибыли, процентов и ренты), но и от имени науки заклеить несправедливость, присущую капиталистическому строю.

Мне хочется сказать: слишком красиво звучит, чтобы дело обстояло именно так. Но настолько красиво, что Маркс так и не смог вырваться из созданного им чарующего мира. В каждом поколении есть умы, поддающиеся этому очарованию.

#### IV. «Капитал»

Теория капиталистического способа производства, базирующаяся на историческом материализме, составляет сущность марксизма—как у самого Маркса, так и у его эпигонов из революционеров и реформистов. Марксизм претендует на научность только в качестве теории капитализма. Как теория всех формаций он предлагает исследовательскую программу, направляющие идеи, множество интуиций или указаний.

Альтюссер в поисках научного, а не философского или идеологического марксизма логически подчиняет работу молодого Маркса его зрелым сочинениям, в частности «Капиталу». Маркс преодолел свои философские сомнения и отказался от лексикона младогегельянцев уже в 1845 г. В течение тридцати лет он работал над

«Капиталом» (а над «Экономическо-философскими рукописями» 1844 года— всего несколько недель). К сожалению, Альтюссер похож на тех, кого он критикует, гораздо больше, чем он думает. Он почти не интересуется содержанием «Капитала». В нем он ищет *эпистемологический разрыв*, определение нового поля, начало науки об истории. Одним словом, Альтюссер больше внимания обращает на «Введение...», чем на «Капитал». Наши парижские философы предпочитают наброски зрелым работам, они любят черновики, лишь бы последние были непонятны.

В самом деле, когда читаешь Альтюссера, то складывается впечатление, что «Капитал»—это вовсе не работа по политической экономии. В тот период, когда процветала идеология отчуждения, один только Пьер Биго утверждал, что научные результаты «Капитала» не относятся к экономической науке как таковой \*. Альтюссер настаивает

\* См. Bigo P. *Marxisme et humanisme*. P., 1952. Например, он писал: «Анализ стоимости у Маркса не есть концептуальный анализ сущности. Это экзистенциалистский анализ диалектически развивающейся ситуации, положения человека в условиях товарной экономики» (с. 43). Или еще: «Маркс возвел человека в абсолют. Идея трансцендентности лежит в основе всех его теоретических положений» (с. 142). Или, наконец, на с. 248: «Маркс не был экономистом в том смысле, в каком обычно понимают это слово. Он не внес никакого вклада в политическую экономию. У него мы не найдем ни теории денег, ни теории экономических циклов. Когда он размышляет над этими проблемами, он крайне темен и противоречив. Это область „видимостей“, которую он оставляет „вульгарному“ экономисту».

только на двух идеях. Первая идея—понятие прибавочной стоимости как пример *эпистемологического разрыва* в духе Башляра. Вторая идея—понятие *структурированного целого*, а не единство выражения \* (осуществление идеи), или причинное единство (совокупность или ансамбль детерминируется одной причиной). Альтюссер не возобновляет экономическую интерпретацию книги по экономике, он претендует на доказательство того, что ее плохо объясняли, поскольку не замечали в ней имплицитной эпистемологии. Маркс и Энгельс сами будто бы не вполне понимали свое подлинное устремление, которое открыл спустя сто лет после публикации «Капитала» агреже по философии, прочитавший Башляра.

Идеологическая и политическая функция этого нового открытия понятия прибавочной стоимости бросается в глаза. С точки зрения современных экономистов, в том числе и многих экономистов из Восточной Европы, оба режима (или, если хотите, оба способа производства) имеют много общих черт и используют одни и те же средства анализа. Нельзя отрицать, что частная или индивидуальная собственность ведут к таким экономическим последствиям, которые разделяют Европу на две части. Но средства производства (оснащение и метод) все более и более сближаются. К тому же

\* Альтюссер считает, что гегелевская тотальность есть «тотальность выражения». Достаточно «внимательно» прочесть «Феноменологию духа», чтобы отвергнуть эту школьную интерпретацию.

Советы допускают некоторую самостоятельность предприятий, прямые рыночные связи между предприятиями и заказчиками, даже изменение цен в зависимости от спроса и предложения. Хотя преждевременно говорить о конвергенции двух способов производства, тем не менее нельзя резко противопоставлять их как добро и зло, как две эпохи развития человечества. Проблемы, которые решают обе системы, слишком похожи, поэтому нельзя говорить о том, что переход от одной системы к другой будет означать завершение истории человечества. Можно иначе сформулировать мысль: средства производства (развитие производительных сил) оказывают такое влияние, что ссылки на отношения собственности недостаточны для оправдания революционной практики, для выяснения основного противоречия между двумя способами производства. В 1967 г. реально существуют обе системы, тогда как в 1867 г. одна из них была еще мечтой или утопией. *На мой взгляд, понятие прибавочной стоимости используется для того, чтобы выявить решающую роль отношений собственности, что невозможно было раскрыть путем наивного анализа.* Парижская философская братия, которая никогда не занималась никакими науками, любит повторять, что есть только наука о скрытом. Прибавочная стоимость становится скрытой действительностью, которую наука должна показать, чтобы развеять «эмпирическую» иллюзию ревизионистов.

Всякий знает, что понятие прибавочной стоимо-



сти в «Капитале» появляется после трудовой теории стоимости и теории заработной платы. Допустим, что стоимость товара в общем пропорциональна количеству заключенного в нем общественно необходимого труда; допустим, далее, что рабочая сила оплачивается, как и любой другой товар, по своей стоимости, т.е. по стоимости товаров, необходимых для жизни рабочего и его семьи. Наконец, допустим, что рабочий своим трудом производит товаров на большую стоимость, чем составляет его зарплата. Прибавочной стоимостью называется разница между стоимостью, произведенной рабочим, и стоимостью заработной платы. Прибавочным трудом называется рабочее время, в течение которого рабочий работает на владельца средств производства, после того как он произвел эквивалент стоимости своей заработной платы.

Эта теория, первоначальный вариант которой я взял из «Grundrisse», доставила Марксу двойное удовлетворение—интеллектуальное и политическое (или моральное). Заменив труд рабочей силой, Маркс усовершенствовал теорию стоимости Рикардо. Открыв (в двойном смысле) эксплуатацию в самой сердцевине капиталистического способа производства, приписав ее не жестокости капиталистов (хотя он клеймит эту жестокость), а самой сущности производственных отношений, Маркс убил сразу двух зайцев: он дал урок науки экономистам своего времени и создал научную базу для революции. В «Капитале» наука о капи-

тализме приобретает революционный характер в двух отношениях. Во-первых, *критика буржуазной политической экономии* революционизирует науку, во-вторых, *критика капиталистического способа производства*, при котором происходит эксплуатация рабочего класса, показывает необходимость революции. Если капитализм живет и может жить только благодаря эксплуатации рабочего класса, то как же не стать революционером уже потому, что на горизонте вырисовывается другой строй, при котором якобы не будет эксплуатации?

Теория прибавочной стоимости, основное содержание которой мы изложили, без сомнения, представляет собой своего рода шедевр. Она принадлежит как к истории науки, так и к истории идеологий. Эта теория допускает столько разных интерпретаций, что споры, которые продолжаются после публикации Энгельсом второго и третьего томов «Капитала», могут продолжаться еще бесконечно долго, хотя она перестала интересовать большинство западных экономистов и, кажется, все меньше и меньше интересует экономистов Восточной Европы. Лично меня она мало интересует. Но тот, кто хочет найти истину марксизма в теории прибавочной стоимости, обязан, если претендует на «научность», ответить на возражения, которые выдвигались против нее много раз.

Ограничимся наиболее существенными, на мой взгляд, возражениями Альтюссеру, поскольку они в первую очередь касаются эпистемологии. Имеется ли существенное различие между стои-

мостью и ценой? Не составляет большого труда найти в первом томе «Капитала» целый набор цитат, которые наталкивают на отрицательный ответ. Создается впечатление, что теория стоимости есть теория цен с той лишь оговоркой, что в зависимости от спроса и предложения цены колеблются *вокруг* стоимости. Парето, как и многие другие, показал научную ограниченность трудовой теории стоимости, равнозначной теории цен. Если цена колеблется в зависимости от многих переменных, то достаточно вынести за скобки все переменные, кроме одной, и можно будет сделать вывод о том, что эта переменная диктует колебания цен. Отвлечемся от рыночных отношений между спросом и предложением, сведем все многообразие труда к общему знаменателю (хотя трудно сказать, как это сделать), а также будем игнорировать влияние средств производства, гетерогенность структур производства и т.д. Тогда останется только количество общественно необходимого труда, которое и будет определять цены. Такая теория неопровержима, но она ничего не говорит о реальном движении цен (кроме того, что в общем, если абстрагироваться от нехватки, относительные цены товаров зависят от количества труда, затраченного на их производство).

Рассмотрим теперь стоимость. Стоимость якобы существенно отличается от цены и является ее «субстанцией» \*. С этим можно согласиться, но

\* Маркс часто употребляет это понятие, но не уточняет его.

при условии, что будет уточнено понятие экономической стоимости—абстракция, выведенная в результате отвлечения от потребительной стоимости (которую Маркс предполагает, но затем заключает в скобки) и от условий обмена. Концептуально можно определить стоимость таким образом, что она будет существенно отличаться от цены. Но это определение будет иметь не научный, а метафизический, социологический или идеологический характер. Философ вправе связать экономическую стоимость с системой ценностей, социолог—свести ее к особой, неосознанной или, во всяком случае, стихийной разновидности оценки, благодаря которой та или иная общность строит мир своей культуры. Наконец, идеолог-моралист заявит, что только результаты труда имеют экономическую стоимость, так как именно труд является субстанцией и источником благ и услуг.

И все же Маркс считает свою теорию капитализма не моральной или философской критикой буржуазного способа производства, а научной критикой политической экономии. Именно в связи с *экономической* теорией прибавочной стоимости он в третьем томе «Капитала» рассматривает закон тенденции к понижению нормы прибыли. Однако переход от первого тома к третьему представляет в научном плане непреодолимые трудности (речь идет о современном понимании науки).

Последуем за Марксом. Поскольку прибавоч-

ная стоимость извлекается из переменного капитала, а органическое строение капитала в разных отраслях экономики различно, капитализм не может нормально функционировать без средней нормы прибыли. Иначе говоря, нужно, чтобы прибыль была более или менее пропорциональна совокупному капиталу, а не только переменному\*. Конечно, находчивый ученый, как заметил Шумпетер, всегда сумеет согласовать теоретическую схему с действительностью, увеличив количество дополнительных гипотез. Но когда гипотезы, необходимые для такого согласования, становятся слишком многочисленными либо слишком фундаментальными, наука должна отказаться от теоретической схемы и заменить ее другой.

В данном случае это тем более необходимо, что к теории стоимости и к теории прибавочной стоимости прибавляется еще теория заработной платы. Шумпетер считает ее просто-напросто игрой слов, поскольку, по его мнению, нет общей меры между количеством труда, необходимого для производства товара, и количеством товаров для поддержания (или воспроизводства) рабочей силы. Он пишет, что если бы норма прибавочной стоимости повысилась на 100 процентов, как в приведенных Марксом примерах, если бы рабочий работал половину своего времени на владель-

\* Маркс это всегда понимал, и, вопреки утверждениям многочисленных критиков, он не видел здесь непреодолимой трудности. В «Основаниях...» уже имеются черновые наброски второго и третьего томов «Капитала».

ца средств производства, то любой, нанимая рабочих, мог бы накапливать прибавочную стоимость.

Лично я предпочитаю использовать другую аргументацию, эпистемологическую. Теория, согласно которой стоимость рабочей силы измеряется стоимостью товаров, необходимых рабочему и его семье, либо ложна, либо не подлежит опровержению и, следовательно, не научна. Объем необходимых товаров представляет собой либо физиологический минимум, либо минимум, который меняется от общества к обществу. Судя по текстам, Маркс выбрал второе\*. Говоря современным языком, минимум, по Марксу, определяется скорее уровнем культуры, чем естественными потребностями. В этом случае, каков бы ни был уровень зарплаты, он никогда не будет выше того минимума, которого требуют коллективное сознание и потребности трудящегося. И никогда не будет противоречия между теорией и сколь угодно высоким уровнем зарплаты. Но является ли теория научной в современном смысле слова, если ни один факт не может ее опровергнуть?

Конечно, *то или иное* предложение, включенное в теоретический комплекс, может не подлежать опровержению. Но теория заработной платы занимает в теоретическом комплексе центральное положение, поскольку обосновывает тео-

\* За исключением, может быть, ранних работ. См. Mandel E. *La Formation de la pensee economique de Marx*, p. 57-58.

рию прибавочной стоимости. Поэтому теория прибавочной стоимости, в свою очередь, становится недоказуемой и непроверяемой. Маркс показывает на примерах, что норма прибавочной стоимости близка к 100%. Он также указывает, что норма прибавочной стоимости имеет тенденцию быть постоянной, но вычислить ее нет возможности. Ее не вычислил еще ни один марксист\*. И никогда не вычислит, потому что понятие прибавочной стоимости, как говорит сам Альтюссер, не имеет ни операционального, ни количественного значения\*\*.

Но если это так, то по какому праву этот разрыв сравнивают с разрывом, осуществленным Ньютоном в истории физики или Лавуазье в истории химии? Лавуазье вводит измерение, а теория прибавочной стоимости не допускает его и подчиняет манипуляции количественными показателями или экономическими вычислениями понятию, статус которого двусмыслен. В действительности Альтюссер, сравнивая понятие кислорода, сформулированное Лавуазье, с Марксовым понятием прибавочной стоимости, вольно или невольно путает Башляра с Аристотелем, кантианские или неокантианские построения из операциональ-

\* Во время защиты диссертации П. Навиллем я сказал, что в течение ста лет ни один экономист не высчитал нормы прибавочной стоимости. Один из моих коллег по комиссии ответил мне, что, возможно, в следующем столетии высчитают. Sancta simplicitas!<sup>43</sup>

\*\* Althusser L. Lire «Le Capital», t. II, p. 131.

ных понятий и математических отношений с аристотелевским определением категорий.

Достаточно открыть «Начала политической экономии и налогового обложения» Рикардо и прочесть первую главу, и вы найдете там некоторые положения «Капитала», а также поймете безразличие Маркса к возражениям, которые спустя сто лет приобрели характер очевидности. Рикардо пишет: «В одной и той же стране производство данного количества пищи и необходимых для жизни предметов может требовать в одну эпоху вдвое больше труда, чем в другую, более давнюю, вознаграждение же рабочего при этом может уменьшаться очень мало. Если в предыдущий период заработная плата рабочего составляла известное количество пищи и других необходимых предметов, то он, вероятно, не мог бы существовать, если бы это количество уменьшилось. При этих условиях стоимость пищи и предметов, необходимых для жизни, поднялась бы на 100%, считая по количеству труда, необходимого для их производства; между тем если измерять стоимость их количеством труда, на которое они обмениваются, то она едва возросла бы»\*. Рикардо предполагает, что зарплата находится на уровне физиологического минимума. Следовательно, на зарплату всегда можно будет купить одинаковое количество предметов первой необходимости

\* Des Principes de l'economie politique et de Tempo!.— Oeuvres completes de Ricardo. P., Guillaumin, 1847, p. II<sup>44</sup>.

(прежде всего хлеба), если даже на их производство потребуется в два раза больше труда. Уязвимость рассуждения Рикардо (в чем его упрекает Маркс) состоит в том, что автор исходит из стоимости *труда*, а не *рабочей силы*. Изменение стоимости труда в зависимости от продолжительности труда, необходимого для производства средств к существованию, не позволяет сделать вывод о том, что меновая стоимость заработной платы не подвержена значительным изменениям, хотя продолжительность труда, необходимого для производства предметов первой необходимости, может постоянно меняться.

Но чуть дальше Рикардо восстанавливает необходимое звено: «Если бы благодаря улучшению машин обувь и одежда рабочего могли быть произведены при вчетверо меньшей затрате труда, чем необходимо теперь для их производства, стоимость их, вероятно, упала бы на 75%, но из этого еще вовсе не следует, что рабочий благодаря этому получил бы возможность постоянно потреблять четыре сюртука или четыре пары обуви вместо одной. Более вероятно, что в непродолжительном времени его заработная плата под влиянием конкуренции и роста населения была бы приведена в соответствие с новой стоимостью предметов жизненной необходимости, на которые она расходуется. Если бы такие улучшения распространялись на все предметы потребления рабочего, то мы, вероятно, нашли бы, что через несколько лет он будет жить лишь немногим лучше

или совсем не лучше, хотя меновая стоимость указанных товаров в сравнении со стоимостью других, в производстве которых не было сделано никаких улучшений, очень значительно понизится, так как теперь они представляют продукт гораздо меньшего количества труда»\*.

Как явствует из этой цитаты, Рикардо считает очевидным, что заработная плата в случае, если предметы первой необходимости произведены за меньшее количество времени, возвращается к прежнему уровню, так как она регулируется «конкуренцией и ростом населения». Выражаясь современным языком, это значит, что *реальная* (а не *номинальная*) зарплата не увеличивается. Далее следует вторая гипотеза: если подобные усовершенствования (т.е., выражаясь языком Рикардо, сокращение рабочего времени, необходимого для производства предметов первой необходимости, или, выражаясь современным языком, повышение производительности труда) распространяются на все предметы потребления рабочего, то «увеличится его достаток» или, говоря современным языком, повысится его реальная заработная плата. Но так как Рикардо не предполагает, что такие усовершенствования произойдут во всех производствах, то он делает отсюда вывод о том, что рабочий получит меньшую меновую стоимость в отношении тех предметов потребления, производство которых не было усовершенствовано.

\* Ibid., p. 11-12<sup>45</sup>.

На следующей странице Рикардо снова прибегает к аналогичной аргументации. В качестве меры стоимости были приняты хлеб и труд. «Причиной изменения стоимости хлеба относительно других вещей служит уменьшение количества труда, необходимого для его производства. Поэтому, рассуждая последовательно, я должен назвать изменение в стоимости хлеба и труда падением их стоимости, а не повышением стоимости вещей, с которыми они сравниваются. Если мне надо нанять рабочего на неделю и я плачу ему вместо 10 шиллингов 8, причем в стоимости денег не произошло никакой перемены, то рабочий может, вероятно, получить больше пищи и предметов первой необходимости за восемь шиллин., чем раньше получал за 10. Но это произойдет не вследствие повышения действительной стоимости его заработной платы, как утверждал Адам Смит и недавно Мальтус, а вследствие падения стоимости предметов, на которые рабочий расходует свою заработную плату, а это совершенно различные вещи»<sup>6</sup>.

На мой взгляд, обсуждение этого вопроса и выводы Рикардо лишены интереса. Если мы сравниваем предметы, время производства которых изменилось в разной степени, то все равно, сказать ли, что снизилась стоимость одних (тех, время производства которых сократилось более всего) или же что повысилась стоимость других (тех, время производства которых увеличилось или не изменилось). Цены выражают отношения,

и не имеет значения, говорим ли мы, что снизилась стоимость труда (потому что упала цена на хлеб) или что повысилась стоимость предметов (кроме хлеба).

Сегодняшнего читателя удивляет то, что выдвинутая Рикардо гипотеза (все производство совершенствуется) не была ясно изложена в первой главе и что из этой гипотезы не были выведены все следствия: если даже стоимость труда снижается по отношению к некоторым предметам, то все равно с ростом объема совокупной продукции растет достаток рабочего. Так как стоимость труда определяется стоимостью предметов первой необходимости, то она уменьшится по отношению к другим предметам, если продолжительность труда, необходимого для производства хлеба и одежды, будет сокращаться быстрее, чем продолжительность труда, необходимого для производства других предметов. Эквивалент заработной платы в определенных товарах все равно увеличится. Но почему Рикардо этого не заметил? Почему из того важнейшего факта, что стоимость зависит от продолжительности труда, необходимого для производства, он не сделал вывод, представляющийся нам очевидным: по мере совершенствования производства при том же самом количестве труда производится больше предметов потребления и, следовательно, увеличивается достаток. Что касается соотношения цен на различные предметы потребления, то в долгосрочном плане они будут зависеть от разных темпов совершенствова-

ния производства (повышения производительности труда) \*. Рикардо не замечает (или едва замечает) то, что бросается нам в глаза, потому что, по его мнению, зарплата регулируется «конкуренцией и ростом населения». Если зарплата обеспечивает все больший достаток, то население возрастет и конкуренция низведет зарплату до уровня физиологического минимума. Рост населения неизбежно приведет к обработке малопродуктивных земель, тем самым увеличится количество труда, необходимого для производства предметов первой необходимости. Пессимизм Рикардо следует не из понятий или моделей, а из описанного им механизма роста населения, конкуренции и уменьшения продуктивности земледелия.

Рикардо, конечно, знал об очевидных последствиях общего повышения производительности труда, или, иначе говоря, увеличения объема произведенных предметов при той же затрате труда. Об этом он пишет в двадцатой, а не в первой главе, прибегая к различению между *стоимостью* и *богатством*.

Прежде всего Рикардо воспроизводит рассуждение из первой главы об *относительных стои-*

\* Из своего рассуждения Рикардо делает следующее заключение: при увеличении стоимости хлеба происходит снижение реальной зарплаты. Но необходима оговорка: если зарплата представляет физиологический минимум, то ее снижение будет очень незначительным даже при увеличении стоимости хлеба. Меняется только распределение доходов между классами.

*мостях*. Совершенствование методов производства ведет к сокращению времени, необходимого для производства определенных предметов. Стоимость этих предметов, выраженная в других предметах, производство которых не усовершенствовалось, сократится, хотя общество располагает большей массой предметов за счет более высокой производительности труда. Этот классический вывод неоспорим. Он лежит в основе всех эмпирических и статистических исследований об относительном движении цен. Выражаясь языком Рикардо, можно сказать, что за последние пятьдесят лет стоимость автомобилей уменьшилась, потому что совершенствование технологии производства шло здесь быстрее, чем в целом в экономике. Но в этом смысле, как пишет в примечании Ж. Б. Сэй\*, абсолютной стоимости не существует. Стоимость смешивается с относительной ценой, и когда сравнивают стоимость автомобиля со стоимостью стрижки волос (любимый пример Ж. Фурастье) или со стоимостью спичек или электрической лампы, то можно сказать, что стоимость автомобилей уменьшилась или увеличилась. В долгосрочном плане изменение относительных

\* «Стоимость—это количество, присущее определенным вещам; но это количество, которое, будучи вполне реальным, весьма изменчиво, как, например, теплота. Не существует *абсолютной стоимости*, так же как не существует абсолютной теплоты, но стоимость одной вещи можно сравнивать со стоимостью другой... Стоимость может измеряться только стоимостью» (Ibid., p. 249).

цен, если абстрагироваться от, нехватки, зависит от различных показателей повышения производительности труда в разных секторах экономики \*.

Далее Рикардо показывает потерю в стоимости товаров, произведенных устаревшими методами. Эта потеря связана с тем, что стоимость устанавливается на уровне, определяемом продуктивностью новых методов. «Увеличивая непрерывно легкость производства, мы в то же время уменьшаем стоимость некоторых из товаров, произведенных прежде, хотя этим же путем мы увеличиваем не только национальные богатства, но и производительные силы будущего»\*\*. Рост всеобщего *богатства* ведет к *обесценению* предметов, произведенных прежними, не усовершенствованными методами.

Концептуально Рикардо настаивает на различении *стоимости* и *богатства*. Это, видимо, соответствует нынешнему различению между номинальной и реальной стоимостью, между ростом денежных доходов и объемом выпущенной продукции, между количеством предметов потребления и услуг, с одной стороны, и уровнем относительных цен внутри единой экономики—с другой \*\*\*.

\* Или, на языке марксизма, от «экономии времени» — от сокращения количества труда, необходимого для производства.

\*\* *Principes*, p. 248<sup>47</sup>.

\*\*\* Это касается также соотношения уровня и системы цен в различных экономических системах.

Рикардо делает парадоксальное заключение, когда он пишет о том, что в наше время называется национальным доходом. «Таким образом, мы можем сказать, что две страны, владеющие совершенно одинаковым количеством предметов жизненной необходимости и комфорта, одинаково богаты, но что стоимость богатства каждой из них зависит от сравнительной легкости или трудности его производства. Если усовершенствованная машина дает нам возможность производить без затраты добавочного труда две пары чулок вместо одной, то 1 ярд сукна будет обмениваться на двойное количество чулок. Если бы такое же усовершенствование сделано было в производстве сукна, чулки и сукно обменивались бы в том же отношении, что и прежде, хотя стоимость их одинаково упала бы, так как пришлось бы отдавать двойное количество их в обмен на шляпы, золото или всякие другие товары. Если бы это усовершенствование распространилось на производство золота и всех других товаров, то все стоимости вернулись бы к своим прежним соотношениям. Количество товаров, производимых ежегодно в стране, удвоилось бы, следовательно, удвоилось бы также и богатство страны, но стоимость этого богатства не возросла бы» \*.

Переведем эту цитату на современный язык. Богатство страны, иначе говоря, количество «необходимых, полезных или приятных для жизни

\* *Principes*, p. 252<sup>48</sup>.



вещей», зависит от производительности труда. Если во всех отраслях экономики за одно и то же время будет производиться в два раза больше таких предметов, то богатство страны удвоится. Однако относительная стоимость предметов не меняется, так как мы предположили всеобщее и одинаковое повышение производительности труда. Но что означает утверждение: «соотносительное богатство наций зависит от «сравнительной легкости или трудности его производства»? Допустим, что «легкость» означает меньшую затрату труда. Отсюда следует, что стоимость обратно пропорциональна богатству. Чем больше трудность, тем выше стоимость, но тем меньше богатство. Странное следствие концептуализации, которая связывает стоимость с условиями обмена (т. е. с относительными ценами) и определяет эти условия через количество труда, но не дает ясного понимания механизма формирования национального дохода и не смешивает произведенную некоторой общностью совокупную стоимость с ее богатством.

Конечно, Рикардо не отрицает, что рост производительности труда умножает изобилие (без роста стоимости продуктов) \*. Утверждая, что он, как никто, ценит выгоды, которые могут иметь все классы потребителей от изобилия и низких реальных цен на товары \*\*, Рикардо в действитель-

\* Ibid., p. 254.

\*\* Ibid., p. 259.

ности уделяет очень мало внимания изучению этого важнейшего явления — роста производительности труда (откуда и происходит богатство наций). Он остается верен принципу, согласно которому предметы получают свою стоимость из совокупного труда, который их создает\*. Из двух видов роста богатства нации (один вид связан с использованием более значительной части дохода на содержание рабочих, а другой — с ростом производительных сил труда) он отдает предпочтение первому. В этом случае стоимость богатства будет возрастать вместе с ростом богатства, а расходы на предметы роскоши и развлечения будут сокращаться. Сэкономленные деньги пойдут на воспроизводство. Во втором случае будет иметь место рост богатства, но не стоимости.

Известно, что Маркс рассматривал Рикардо преимущественно как представителя **классической** политической экономии, придавшего буржуазной экономической науке завершённую форму, подобно тому как гегелевская философия представляет собой завершение классической философии — завершение в двух смыслах: в смысле полноты и в смысле конца. Маркс использует характерную для Рикардо форму рассуждения, которую Шумпетер называет *рикардовским пороком*: посредством гипотез он отбрасывает столько фактов, что приходит в конце концов к простым, но мало значащим отношениям, которые имеют

\* Ibid., p. 260.

силу для одинаковых вещей, но таковых в действительности не бывает.

Маркс не признает, что рост населения, вызванный ростом заработной платы, ведет к росту конкуренции между ищущими работу, что эта конкуренция сведет зарплату к физиологическому минимуму. Он заменяет этот демографический механизм собственно экономическим, т. е. промышленной резервной армией. Иначе говоря, конкуренция между капиталистами, стремящимися к увеличению своей прибыли, к сокращению необходимого рабочего времени и к замене рабочих машинами, т. е. живого труда мертвым, постоянно порождает безработицу. Механизм капиталистического накопления одновременно способствует росту производительных сил и уменьшению заработной платы рабочих, потому что один и тот же процесс (накопление) умножает производительные силы и относительно снижает уровень зарплаты. Развитие производительных сил общественного строя, основанного на стремлении к прибыли (или прибавочной стоимости), имеет антагонистический характер. С одной стороны, развиваются производительные силы, а с другой—создается промышленная резервная армия и происходит (в виде закона тенденции) относительное снижение денежных доходов рабочих.

Хотя Маркс открыто не выражает своего согласия с тезисом Рикардо о том, что происходит возврат зарплаты к физиологическому минимуму, тем не менее интерпретация капитализма как

в «Основаниях...», так и в «Капитале» пронизана рикардовским пессимизмом. Речь идет прежде всего о классовых антагонизмах, исследованных в работе Рикардо «Начала политической экономии...» (один класс имеет больше, потому что отнимает у другого). Знаменитая двадцать первая глава «Начал...»\* посвящена этим проблемам. Там говорится, что в долгосрочном плане применение новых машин может способствовать росту благосостояния всех классов, в том числе и самых бедных, но вместе с тем подчеркивается, что замена людей машинами имеет плохие последствия для рабочих. Эта глава предвосхищает многие высказывания Маркса о человеческой цене, заплаченной пролетариатом за необходимые накопления.

Маркс, заменив понятие труда понятием рабочей силы, несомненно, усовершенствовал рикардовскую концептуализацию. Он думал, что совершил подлинную революцию, поскольку перешел от буржуазной политической экономии к ее критике, раскрыл тайну капиталистического способа производства, общий источник ренты, процентов и прибыли, загадку чистого продукта, который физиократы искали в плодородии почвы и который на самом деле коренится в отношениях между трудом и капиталом.

Теория прибавочной стоимости позволила Марксу соединить рикардовский пессимизм и в конечном счете оптимистический взгляд на ка-

\* Появившаяся только в четвертом издании.

питалистическое накопление и рост производительных сил. Так, комментируя различие между стоимостью и богатством, о чем мы писали выше, Маркс отмечает, что Рикардо не смог разрешить трудность. Рикардо полагал, что разрешил ее, сославшись на сущность или, если хотите, на основной закон капиталистического строя, а именно: «Цель буржуазного производства никогда не состояла в том, чтобы производить больше *товаров*. Его цель — производить больше *стоимостей*. Реальный рост производительных сил и увеличение количества товаров, следовательно, имеют место вопреки этому закону: все кризисы вызываются данным противоречием в увеличении стоимостей, которое трансформируется через свое собственное движение в увеличение количества продуктов» \*. Допустим, что увеличение количества продуктов или товаров связано со стремлением капиталистов получить больше стоимостей или больше прибыли. Но отсюда не следует, что зарплата, измеряемая количеством продуктов, которые можно на нее купить, не растет или что общее богатство (количество товаров, находящихся в распоряжении общества) не увеличивается.

Другими словами, марксистская теория капитализма как теория строя, основанного на накоплении капитала и непрерывном обновлении средств производства, легко приводит к долгосрочному оптимизму Шумпетера. Но она пессими-

\* *Fondements*, t. II, p. 488-489 (p. 804).

стична по отношению к капиталистическому способу производства как таковому по многим причинам. Опыт Англии в отношении заработной платы не исключал рикардовскую версию о физиологическом минимуме. Механизм развития — рост количества товаров не цель, а побочный продукт получения прибыли — побуждал сделать вывод о постоянном противоречии между производством и покупательной способностью, между предложением труда и спросом на него. Маркс, занятый, как и Рикардо, анализом меновой стоимости и распределения стоимостей между классами, не сосредоточивает свое внимание на процессе, которого он, однако, не игнорирует. Речь идет о том процессе, который сегодня именуется ростом или развитием. В той мере, в какой норма эксплуатации остается постоянной, ничто не мешает тому, чтобы все классы имели свою долю от роста богатства (или количества благ) и чтобы капитализм стал более сносным. Но при одном условии: накопление капитала вместе с изменением его органического строения не должно вести к параличу экономики, которую приводит в движение единственно стремление к прибыли (форме проявления прибавочной стоимости).

## У. Научность и критика

В Марксовой политической экономии как критике классической политической экономии (буржуазного знания) и капитализма (буржуазной

действительности) понятие прибавочной стоимости, а точнее три теории—трудовая теория стоимости, теория заработной платы и теория прибавочной стоимости—занимают центральное место и составляют ее арматуру. Если исключить из нее трудовую теорию стоимости, то будет элиминировано то, что Маркс считал главным. Такую элиминацию без злого умысла совершает современный экономист социалистического направления г-жа Ж. Робинсон. Говорю «без злого умысла» потому, что она занимается только политэкономией, но не имеет представления ни о социологии, ни о философии.

Трудовая теория стоимости позволяет соединить антропологическую и научную критику капитализма, провести демаркационную линию между видимостью (иллюзиями) вульгарной политической экономии, главное для которой—цены, и сущностью (научной истиной), которую открыл марксизм. Обмен в соответствии с законом стоимости между рабочей силой (потребительная стоимость, создающая стоимость для капиталиста) и капиталом в виде денег, меновой стоимости, которую рабочий превращает в средства к существованию, придает строго научный смысл отчуждению труда (в двух смыслах: *Verausserung*—рабочий должен продать свою форму труда—и *Entfremdung*—рабочему становятся чуждыми его деятельность и произведенный им продукт). Наконец, закон тенденции к понижению нормы прибыли требует извлечения прибавочной стоимости

из живого, а не из мертвого труда. В «Основаниях...» Маркс пишет: «Это во всех смыслах важнейший закон современной политической экономии и наиболее существенный для понимания труднейших отношений. С исторической точки зрения это важнейший закон» \*. Коротко говоря, посредством этого закона трудовая теория стоимости и теория прибавочной стоимости открывают саморазрушение капитализма. «...Вызванное самим капиталом в его историческом развитии развитие производительных сил, достигнув определенного пункта, снимает самовозрастание капитала, вместо того чтобы полагать его. За пределами известного пункта развитие производительных сил становится для капитала преградой; следовательно,—капиталистические отношения становятся преградой для развития производительных сил труда. Достигнув этого пункта, капитал, т. е. наемный труд, вступает в такое же отношение к развитию общественного богатства и производительных сил, в каком оказались цеховой строй, крепостничество, рабство, и как оковы сбрасывается с необходимостью. Последняя рабская форма, которую принимает человеческая деятельность,—с одной стороны, форма наемного труда, а с другой—форма капитала, тем самым совлекается...» \*\* Эта мысль следует за утверждением, что с исторической точки зрения закон

\* т. II, р. 275 (р. 634)<sup>49</sup>,

\*\* Ibid., р. 276 (р. 635)<sup>50</sup>.

тенденции к понижению нормы прибыли есть самый важный закон буржуазной экономики. Другими словами, исходя из теории прибавочной стоимости анализируется способ функционирования капитализма—накопление капитала и эксплуатация рабочих, а исходя из этого закона рассматривается становление капитала, его неминуемое саморазрушение.

Возникает вопрос: по какому загадочному недоразумению современный экономист может обсуждать вопросы марксистской политэкономии, *абстрагируясь от трудовой теории стоимости!* На этот вопрос можно ответить двояким образом. Различие между стоимостью товара, вытекающей из эквивалентного обмена этого товара на все другие, и *субстанцией стоимости* непонятно современному экономисту, воспитанному на идеях неопозитивизма или аналитической философии. Он различает денежную стоимость (эквивалент товара в денежном выражении) и реальную стоимость (количество других товаров, которые представляет данный товар). Ему неведома *субстанция* стоимости, существенно отличная от цены. Он снисходительно отнесет дискуссии о субстанции стоимости к метафизике или к антропологии.

В качестве теории цен трудовая теория стоимости вызывает многочисленные возражения, которые были хорошо известны самому Марксу. Примерное соответствие между стоимостью, измеряемой количеством общественно необходимого

труда, и ценой нарушается в случае редких и дорогих предметов. Чтобы допустить такое соответствие, следует исключить многие факторы (соотношение предложения и спроса, количество труда и т.д.). И, наконец, главное: когда в результате конкуренции устанавливается средняя норма прибыли, доля общей прибавочной стоимости, которую получит каждый капиталист, определяется не количеством используемого им живого труда, а суммой используемого им постоянного и переменного капитала. Следовательно, при капитализме цены, связанные в конечном счете с издержками производства, никогда не подтверждают закон трудовой стоимости. Иными словами, как пишет один из комментаторов Маркса \*, закон трудовой стоимости на практике осуществляется только через свое отрицание. Такого рода диалектика ставит современного экономиста в глупое положение. Поскольку он не знает различия между стоимостью (измеряемой эквивалентным обменом) и субстанцией стоимости, поскольку известная ему рыночная стоимость, т. е. цена, отличается от стоимости не случайным образом, а вследствие постоянно действующего закона спроса и предложения, а также закона выравнивания нормы прибыли—с помощью каких фактов, какого умственного или исторического опыта он может доказать или опровергнуть закон трудовой стоимости? Те или иные законы или понятия позволяют

\* Mandel E. Op. cit., p. 73.

«спасать явления» и остаются действительными до тех пор, пока другое «явление» не вынудит поставить их под вопрос. Но законы или понятия, очень далекие от того, чтобы «спасать явления», и проявляющиеся только через противоположную видимость, не имеют никакого отношения к науке. Вообще говоря, отрасли или предприятия, использующие наибольшее количество живого труда, не относятся к наиболее прибыльным. Уже целое столетие экономисты наблюдают не закон тенденции к понижению нормы прибыли, а различные более или менее циклические колебания в распределении национального дохода между трудом и капиталом. Неискоренимость бедности, существование «бедной Америки» в самой развитой стране легко можно объяснить не только с помощью марксистской теории эксплуатации, но и с помощью любой другой теории заработной платы и цен. (Достаточно применить теорию промышленной резервной армии, которую принимают все современные экономисты, следуя Шумпетеру, но используя другой лексикон.)

Экономисты отказываются от марксистского синтеза экономического (синхронического и диахронического) анализа и критики буржуазного знания и буржуазной действительности—синтеза, предполагающего три фундаментальные теории (трудовая теория стоимости, теория заработной платы и теория прибавочной стоимости). Но они продолжают комментировать марксистские схе-

мы обращения и развития (или накопления) капитала и тенденцию к понижению нормы прибыли. В самом деле, достаточно уравновесить постоянный капитал и закупки предприятия, для того чтобы переменный капитал и прибавочная стоимость в совокупности составили то, что принято называть добавочной стоимостью. Такого рода операции на макроскопическом уровне ставят проблему соответственной доли капитала и труда в национальном доходе. В этом смысле марксистские схемы, выраженные в современных экономических понятиях, продолжают быть предметом анализа или, лучше сказать, столкновения с действительностью. Закон тенденции к понижению нормы прибыли (если абстрагироваться от метафизики мертвого и живого труда) предполагает снижение побочной рентабельности капитала (или, что то же самое, рост взаимозависимости капитала и продукта). Г-н У. Фельнер опубликовал в марттовском номере «Economic Journal» интересную статью, в которой имеется такое рассуждение: «Over the century or so that elapsed since Marx formulated his ideas, the central hypothesis of the marxian system has proven unrealistic. Given the propensity to save of successive decades and given the rate of increase in the labour supply, the innovations have been sufficiently plentiful to raise the total output of advanced economies in a proportion no smaller than that in which the supply of the most rapidly growing factor (capital) has been increasing in them. This is another way of saying that in the countries for

which we have data the capital—output ratio has shown no upward secular trend»\*.

Положения второго и третьего томов «Капитала» независимо от того, подтвердились ли они последующим развитием капитализма или нет, продолжают быть объектом научных исследований. Если исключить упомянутые выше три фундаментальные теории, исследование развития капитализма по-прежнему представляет научный интерес, а порой не теряет и своего пропедевтического характера. Исходя из редко цитируемых «Оснований...», можно сделать вывод, что научное общество было известно Марксу задолго до того, как оно сформировалось. В частности, он писал о росте производства, базирующемся непосредственно на научных данных, а не просто на инвестициях: «...По мере развития крупной промышленности созидание действительного богатства становится менее зависимым от рабочего времени и от количества затраченного труда, чем

\* «Сто лет назад Маркс выдвинул свои идеи. Но центральная гипотеза марксистской системы ходом истории не подтвердилась. Во-первых, десятилетиями происходила экономия средств. Во-вторых, растет предложение труда. В-третьих, используются многочисленные инновации в экономике. Всего этого достаточно для того, чтобы увеличить совокупный продукт развитых стран до такой пропорции, которая не была бы ниже пропорции роста предложения капитала. Иными словами, в тех странах, относительно которых мы располагаем статистическими данными, не обнаруживается никакой вековой тенденции к ухудшению отношения „капитал—производство"».

от мощи тех агентов, которые приводятся в движение в течение рабочего времени и которые сами, в свою очередь (их мощная эффективность), не находятся ни в каком соответствии с непосредственным рабочим временем, требующимся для их производства, а зависят, скорее, от общего уровня науки и от прогресса техники, или от применения этой науки к производству... Земледелие, например, становится всего лишь применением науки о материальном обмене веществ, регулирующим этот обмен веществ с наибольшей выгодой для всего общественного организма. Действительное богатство предстает теперь—и это раскрывается крупной промышленностью—скорее в виде чудовищной диспропорции между затраченным рабочим временем и его продуктом, точно так же как и в виде качественной диспропорции между сведенным к простой абстракции трудом и мощностью того производственного процесса, за которым этот труд надзирает. Труд выступает уже не столько как включенный в процесс производства, сколько как такой труд, при котором человек, наоборот, относится к самому процессу производства как его контролер и регулировщик... Вместо того чтобы быть главным агентом процесса производства, рабочий становится рядом с ним»\*. Сельское хозяйство и промышленность пока еще не достигли такой стадии, которую сто лет назад предвидел гениальный ум Маркса.

\* *Fondements*, t. II, p. 221 (p. 592-593)<sup>51</sup>.

Анализ возможных последствий для трудящихся накопления капитала, в основе которого лежит стремление капиталистов получить максимум прибыли, а также социально-экономическое исследование буржуазного строя вовсе не обязательно базируется на трех фундаментальных теориях. Исходя из трудовой теории стоимости, Маркс считал *экономически* разумной борьбу за сокращение рабочего времени. Анализ социальных конфликтов сохраняет свое *социологическое* и *историческое* значение даже для тех, кто отказывается от трудовой теории стоимости и от концепции извлечения прибавочной стоимости.

И, наконец, «отчуждение» живого труда, как бы находящегося на службе у труда овеществленного, или, выражаясь более прозаически, включение трудящегося в огромное машинное производство, остается важной темой социальной критики. «Здесь дело обстоит не так, как в отношении орудия, которое рабочий превращает в орган своего тела, одушевляя его своим собственным мастерством и своей собственной деятельностью, и умение владеть которым зависит поэтому от виртуозности рабочего. Теперь, наоборот, машина, обладающая вместо рабочего умением и силой, сама является тем виртуозом, который имеет собственную душу в виде действующих в машине механических законов... Наука, заставляющая неодушевленные члены системы машин посредством ее конструкции действовать целесообразно

как автомат, не существует в сознании рабочего, а посредством машины воздействует на него как чуждая ему сила, как сила самой машины» \*. Однако (здесь мы возвращаемся к Альтюссеру и его приверженцам) зависит ли это «отчуждение» или порабощение рабочего техникой от формы собственности? Достаточно ли для их преодоления замены частной собственности и рынка общественной собственностью и планированием? Если нужно уничтожить товарную форму, т. е. опосредствованную меру стоимостей, как этого желают Э. Мандель и те интерпретаторы, которые понимают Маркса буквально, то какой же экономический строй вырисовывается на горизонте? Приемлемый строй или пустое понятие «управление ассоциированных производителей»?

Альтюссер придает научный характер понятию прибавочной стоимости и, следовательно, тому, что я назвал тремя фундаментальными теориями (стоимости, заработной платы, прибавочной стоимости) из политических и философских соображений. Поскольку он не хочет порывать с советской марксистско-ленинской ортодоксией, то должен сохранить положение о *существенном* различии **Между** социалистической и капиталистической индустриализацией: теория относит это *существенное* различие к формам собственности на средства производства.

\* Ibid., p. 212 (p. 584) <sup>52</sup>.



Вместе с тем Альтюссер и его сторонники вследствие своего философского образования не интересуются моделями и схемами, которые, по мнению г-жи Робинсон, представляют вклад Маркса в экономическую теорию. С их точки зрения, эти схемы—более низкого уровня. «Математическая формализация необходимо подчиняется концептуальной формализации»,—пишет Альтюссер\*. Прибавочная стоимость есть завершенная форма этой концептуализации. Она является потрясающим научным открытием, определяющим новое поле научных исследований. Но где доказательства? Их нет. В действительности три фундаментальные теории не нужны ни западным, ни советским плановикам, которым становится все труднее подсчитать в часах общественно необходимый труд (как свести работы разной квалификации к единой форме, не учитывая при этом относительный недостаток различных факторов производства?). По какому праву альтюссеряницы утверждают, что сведение к единству рентной прибавочной стоимости, процента и прибыли представляет бесспорное достижение науки, тогда как западная и советская практика опровергает такое сведение? «Прибавочная стоимость,—пишет Альтюссер,—не является измеримой реальностью, потому что это не вещь, а понятие некоторого отношения, понятие некоторой общественной структуры производства, некоего суще-

\* Lire «Le Capital», t. II, p. 163.

ствования, которое можно наблюдать и измерять *только через его следствия*» \*. Хорошо, но для того, чтобы сделать научным понятие, измеряемое только через следствия, нужно еще уточнить, каковы эти следствия и заключают ли они в себе понятие, недоступное для непосредственного восприятия.

Наших молодых философов привлекают стратегическое положение понятия прибавочной стоимости в системе Маркса, разработка категорий в первом томе «Капитала», множественные интерпретации, которые допускает различие между стоимостью и ценой, между реальностью прибавочной стоимости и явлением (*Erscheinung*) или видимостью (*Schein*) цен. Но зато они не желают замечать того, что бросается в глаза: эта типично философская неоднозначность говорит о ненаучном (в современном смысле слова) характере Марксовой концептуализации. Во всяком случае, эта концептуализация, соединяющая в себе экономику, социологию и антропологию, не отличается собственно экономической научностью.

Маркс признавал оригинальность своего метода и своих категорий. Понятие прибавочной стоимости, например, относится как к политической экономии, так и к социологии (в настоящее время это разные дисциплины), поскольку оно выявляет *социальные условия производства определенного исторического периода*, когда господствует част-

\* Ibid., p. 158.

ная собственность на средства производства и добавочный продукт изымается владельцем собственности. Маркс со всей ясностью поставил социологические и исторические проблемы, которые выходят за рамки экономической теории: каков источник первоначального накопления, как первоначально сформировался капитал, без которого не может функционировать буржуазный способ производства?

В то же время, как мы видели, концептуализация, включающая три фундаментальные теории, придает марксистской политэкономии характер критики буржуазной и вульгарной политической экономии. Но, на мой взгляд, генезис понятий, *Darstellung*<sup>53</sup>, «Капитала» более тяжеловесен и менее убедителен, чем генезис понятий «Оснований...». Единственное доказательство трудовой теории стоимости опирается на эссенциалистскую философию, относящуюся к другой эпохе: качественно различные товары измеряются только на основе их общих свойств. Но общим является воплощенный в них труд. Измерение качественно разных явлений осуществляется с помощью общего показателя и относится к научной практике. Марксистская аргументация не может доказать, что труд является субстанцией стоимости, что товары обмениваются в соответствии с воплощенным в них трудом, ибо в реальной жизни это невозможно. Философов прельщает сам парадокс. Развитие концептуальной системы «Капитала», от стоимости и до тенденции к понижению нормы

прибыли, является грандиозной умственной конструкцией и должно объяснять как реальное функционирование капитализма, так и ложные представления о нем. Если производственные отношения, подлинную сущность которых раскрывает понятие прибавочной стоимости, составляют структуру, то последняя должна обнаруживаться в явлениях (*Erscheinung*) и растворяться в обманчивых видимостях (*Schein*). Но как могут видимости доказать *истинность* структуры, которую они скрывают или прикрывают? Критика политической экономии, выявляющая временные исторические социальные условия капитализма (и направленная против смещения законов буржуазной экономики и вечных экономических законов), в большей мере сохраняет свое социологическое, нежели экономическое значение. Критика политической экономии посредством различения стоимости и цены, вскрывающего внутреннее противоречие капитализма, которое сами капиталисты, будучи пленниками видимостей, не осознают, останется жонглированием понятиями до тех пор, пока схемы—в частности, схемы роста и схемы понижения в тенденции нормы прибыли—не будут статистически подтверждены либо опровергнуты.

Очевидно, Альтюссер и его сторонники не идут этим путем. Они используют концептуальную систему «Капитала» для того, чтобы достичь трех целей: 1) обосновать новую интерпретацию отношения молодого Маркса к автору «Капита-

ла», подчеркнуть интеллектуальный разрыв, совпадающий с «эпистемологическим разрывом»; 2) разработать структуралистский, т.е. не гуманистический и не историцистский, марксизм; 3) в общих чертах набросать науку об истории, или об общественных формациях, которая гарантировала бы научность и избегала бы опасности идеологии и субъективизма.

Рассмотрим последовательно пути, ведущие к этим целям.

## VI. Структуралистская мистификация

1. Нам не обязательно по примеру многих других шаг за шагом проходить интеллектуальный путь Маркса, начиная с письма к отцу и кончая «Манифестом Коммунистической партии» и «Капиталом». Не будем спорить о том, какой философии придерживался Маркс в период своего духовного формирования. Согласимся с Гурвичем и Альтюссером, хотя и с большой долей сомнения, что Маркс был ближе к Канту и Фихте, чем к Гегелю. И все же он принадлежал к кругу младогегельянцев и выбрал в качестве собеседника Гегеля, а не кого-либо другого. Многочисленные документы свидетельствуют, что во время своего пребывания в Берлине он уже признавал исторический момент: один философ разработал систему, в которой становление мира и духа получает концептуальное выражение. Эта система раздражает

Маркса, он с ней не соглашается и, может быть, никогда и не соглашался, даже если оставить в стороне невозможность ее реализации. Но он ищет себя, хочет определиться по отношению к ней. Собеседник, труды которого он, строчка за строчкой, комментирует и отвергает,— это Гегель, а не Кант или Фихте.

Из этого столкновения с Гегелем возникли две темы, которые проходят через все творчество Маркса,— *праксис* и *критика*. Философы до сих пор лишь объясняли мир, но теперь речь идет о том, чтобы изменить его. Изменяет мир не мышление философа—изменяют мир практические действия. Чтобы в самом деле изменить мир, нужно, кроме того, развеять иллюзии ложного сознания, которым заражено каждое общество и даже каждый человек. Вопрос об отношении зрелого Маркса к молодому Марксу сводится в основном к вопросу о том, как соотносятся критика религии, права, государства, которой занимался Маркс с 1843 г., и критика политической экономики, осуществленная в «Капитале». Интерпретация критики различным образом связывается с интерпретацией овнешнения (*Entausserung*) и отчуждения (*Entfremdung*). В послевоенные годы (в период господства экзистенциализма) отцы-иезуиты Фессар, Биго и Кальвез, а также экзистенциалисты рассматривали всю марксистскую мысль в целом как нечто вневременное, основываясь на работах 1845 или 1867 г., как будто эта мысль не претерпела никаких изменений, как будто чер-

новик, который автор не закончил и не опубликовал, содержал все самое ценное в марксизме. Несколько лет назад в своих лекциях в Сорбонне я попытался реконструировать различные этапы формирования марксистской мысли. Я показал, что это — открытая мысль, она формировалась постепенно и не представляет единого целого.

Те, кто дал себе труд изучить работы Маркса, согласятся с альтюссерианцами в том, что критика в духе Фейербаха (субъект отчужден в вещах и в наемном труде, поэтому человек должен вновь обрести бытие, и даже свое родовое бытие, и т. д.) во многом отличается от критики политической экономии, данной в «Капитале». В ранних работах Маркса критика носит философский характер и имеет целью перестановку субъекта и предиката. Это переворачивание служит для грубого опровержения Гегеля, обвиненного в том, что он смешал понятие с действительностью, тогда как действительным субъектом является конкретный единичный объект, а предикатом—общее\*. Критика

\* См. работу Маркса и Энгельса «Святое семейство». «Различные по своим особенностям действительные плоды являются отныне лишь иллюзорными плодами, истинную сущность которых составляет „субстанция“».

«Само собой разумеется, что спекулятивный философ лишь потому способен проявлять такое непрерывное творчество, что он общеизвестные, наблюдаемые в действительности свойства яблока, груши и т. д. выдает за открытые им определения, давая тому, что может быть создано исключительно абстрактным рассудком, а именно—абстрактным рассудочным формулам, названия действительных вещей и объявляя, нако-

тика религии в духе Фейербаха тоже имеет целью переворачивание отношения «субъект—предикат»: человек есть субъект и как таковой может вновь овладеть своим «отчужденным» внутренним богатством только при условии, если будет развеяна религиозная иллюзия. Если верить альтюссерианцам, эта теория тесно связана с гегелевской проблематикой и неизбежно ведет к историцизму, предполагающему абсолютное знание и возвращение человека к самому себе в конце становления.

Безусловно, критика в «Капитале» отличается от *антропологической* критики. Но идет ли речь о резком отличии, об эпистемологическом разрыве, который вводит совершенно новую проблематику? Исчезла ли антропологическая критика в «Основаниях...» и в «Капитале»? Возьмем статью «К еврейскому вопросу». В ней мы находим первую (историческую и социологическую) версию критики, в которой сохраняется гегелевская проблематика и выражена коммунистическая направленность.

«Завершенное политическое государство явля-

нец, свою собственную деятельность, проявляющуюся в том, что он сам переходит от представления яблока к представлению груши, самодеятельностью абсолютного субъекта «плода вообще».

На спекулятивном языке операция эта обозначается словами: понимать субстанцию как субъект, как внутренний процесс, как абсолютную личность. Такой способ понимания составляет существенную особенность гегелевского метода» (*Oeuvres philosophiques, trad. Molitor, t. II, p. 99 sqq.*)<sup>54</sup>.

ется по своей сущности родовой жизнью человека, в противоположность его материальной жизни. Все предпосылки этой эгоистической жизни продолжают существовать вне государственной сферы, в гражданском обществе, в качестве именно свойств гражданского общества. Там, где политическое государство достигло своей действительно развитой формы, человек не только в мыслях, в сознании, но и в действительности, в жизни, ведет двойную жизнь, небесную и земную, жизнь в политической общности, в которой он признает себя общественным существом, и жизнь в гражданском обществе, в котором он действует как частное лицо, рассматривает других людей как средство, низводит себя самого до роли средства и становится игрушкой чуждых сил. Политическое государство относится к гражданскому обществу так же спиритуалистически, как небо относится к земле. Политическое государство находится к гражданскому обществу в такой же противоположности, преодолевает его тем же способом, каким религия преодолевает ограниченность земного мира, то есть так же, как религия по отношению к земному миру, государство вынуждено снова признать гражданское общество, восстановить его и подчиниться ему»\*.

Действительность, которой противопоставляется политическая иллюзия, определяется как существование в гражданском обществе в каче-

\* Oeuvres philosophiques, trad. Molitor, t. 1, p. 176-177<sup>55</sup>.

стве человека потребностей и труда. Гражданское общество (bürgerliche Gesellschaft) на последнем этапе своего развития превращается в *базис*, но тем не менее политическая всеобщность, отнесенная к надстройке, не теряет своей реальности. Критика все же заметила единственную область, где человек может и должен в полной мере проявить себя и где должна произойти революция. Незнание этой важнейшей области, т. е. гражданского общества, производственных отношений, где человек сегодня отчужден, но завтра найдет себя, обрекло бы философию и праксис на слепоту и бездействие. Критика религии привела к критике политики — тоже иллюзии, но в другом смысле: политическое государство как надстройка не есть нечто недействительное, но граждане, или личности, предоставляющие ему определенную независимость, не переворачивают отношения субъекта и предиката и смешивают действительность с ее *проявлением*. Это смешение представляет собой один из аспектов буржуазного ложного сознания. Как в «Основаниях...», так и в «Капитале» марксистская критика воспроизводит две взаимосвязанные темы: тему отчуждения и тему ложного сознания. Один из последователей Альтюссера сам провел точную *аналогию* между «Экономическо-философскими рукописями» 1844 года и «Капиталом». Он пишет: «В Экономическо-философских рукописях» субъект (рабочий) передает свою сущность объекту, который увеличивает мощь чуждого бытия (капитала). Капитал

в процессе превращений полагает себя как субъект и низводит рабочего до положения объекта своего объекта. В «Капитале» *Verausserlichung* (экстериоризация) заключается в том, что вследствие *Begriffslosigkeit*<sup>56</sup> формы материальные детерминации отношения сводятся к свойствам вещей (овеществление); вещь, в которой исчезло отношение, автоматически представляется как субъект (субъективация). Рабочего и капиталиста в этом движении нет. Рабочий фигурирует здесь как носитель производственного отношения наемного труда, а не как первоначальный субъект процесса. Механизм *Entfremdung* его не касается. Следовательно, мы можем определить две различные структуры. *Но Маркс склонен смешивать их* (выделено мною.—*P. A.*) и принимать *Entfremdung* капиталистического отношения за модель отчуждения субстанционального субъекта, *Verkehrung*—инверсию за *Verkehrung*—переворачивание»\*. Вот мы и предупреждены: критика, заключенная в «Экономическо-философских рукописях» 1844 года и в «Капитале», обнаруживает такое структурное соответствие, что сам Маркс не признавал эпистемологического разрыва. Бесплезно искать у Маркса резкое различие между гегелевской проблематикой ранних работ и проблематикой зрелого периода. К тому же чтение «Оснований...» показывает, что в 1857—1858 гг. антропологическая критика положения рабочего, превращенного

\* Althusser L. Lire «Le Capital», t. I, p. 194.

в придаток машины, в элемент производственной системы — огромного механизма, который функционирует сам по себе, соединяется с собственно экономической критикой, осуществленной в «Капитале» (различение абстрактного труда, производящего стоимость, и конкретного труда, производящего качественно определенный товар, развенчание иллюзии капиталиста, приписывающего всем составным частям капитала способность создавать прибыль, тогда как на самом деле ее создает только живой труд, поскольку прибыль является одной из форм прибавочной стоимости, и т.д., и т.п.).

Поскольку Маркс смешивает то, что эпистемологический разрыв требует различать, нам остается спросить, прав ли он. На самом деле Маркс никогда ничего не смешивал. В «Экономическо-философских рукописях» 1844 года он еще не овладел всей классической политической экономией и не выработал пока главных идей собственной системы. Антропологическая критика в них представлена в прямой форме; иной раз Маркс исходит даже из постулата, что рабочий должен реализовать свою «родовую сущность» в труде, представляющем сущностную черту человека. В «Основаниях...» Маркс признал, что труд всегда будет подчинен необходимости и что рабочий обретет свободу только в виде свободного времени.

В «Капитале», главные принципы которого в 1844 г. еще не были разработаны, экономиче-

ский анализ становится более строгим и научным, прежде всего в смысле английской классической политэкономии. Но, истолковав эту политэкономия с помощью философской концептуализации, он обнаруживает *аналогичную* (но не идентичную и даже не сходную) форму *отчуждения* и *овеществления*. Только живой труд создает стоимость, общественно необходимое время определяет стоимость товара, которую представители вульгарной политэкономии рассматривали не как выражение некоторого социального отношения, а как некую непосредственно данную вещь. На самом деле в товаре соединены две сущности: *стоимость*, выражающая кристаллизовавшийся в нем абстрактный труд, и *полезность* продукта как результат качественно определенного труда. Кроме того, вульгарные экономисты смешивают в капитале материальную действительность механизма (который приводится в движение только живым трудом) и общественное отношение между овеществленным и живым трудом как источником прибавочной стоимости. Сам капиталист, как и вульгарный экономист, впадает в иллюзию, полагая, что капитал наряду с другими факторами производства создает прибыль. Другими словами, концептуальная теория Маркса описывает реальную, или сущностную, действительность, противоположную видимостям, которыми ограничиваются капиталисты—люди, занимающиеся практической деятельностью, а также теоретики этой практики.

Близость и различие этих двух форм критики не представляют ни особого интереса, ни особой тайны. Никто не ставит под сомнение, что Маркс ни в «Основаниях...», ни в «Капитале» не использует «схем, заимствованных из критической антропологии»\*. Он пишет, что «отношения людей превращаются в отношения вещей—в этой формулировке оба дополнения тайком заняли место субъектов»\*\*. Наконец, Маркс никогда не считал нужным устанавливать терминологическое различие, потому что он никогда не проводил различия между своими зрелыми и ранними работами. Остается только одна проблема: существует ли коренное различие между ранними и зрелыми трудами Маркса?

Интерпретатор может найти это коренное различие, если доведет до конца одну из тенденций марксистской мысли, проявляющихся в «Капитале», а именно: реконструировать капитализм как структурированное целое, в котором люди (рабочие и капиталисты), носители производственных отношений, далекие от того, чтобы представлять действителей или субъектов исторического процесса, переживают и испытывают на себе функционирование капитализма и его развитие, но не осознают этого. Капитализм неизбежно проявляется в видимостях вульгарной политической экономии. Эти видимости имеют под собой осно-

\* Ibid., p. 197

\*\* Ibid., p. 198.

вание, поэтому они отличаются от религиозных иллюзий, исследованных Фейербахом, и даже от объективации — отчуждения, о котором Маркс писал в «Экономическо-философских рукописях» 1844 года.

Но альтюссерианцы не замечают того, что сохранение старой терминологии, антропологический ореол означает не только некритический пережиток прежней проблематики, но и необходимое постоянство фундаментальной проблематики марксизма Маркса, связанной с заменой отношений людей отношениями вещей. Критика косвенного измерения стоимости количеством общественно необходимого труда, воплощенного в товарах, туманно обрисовывает социалистический способ производства. Критика классической политэкономии путем выяснения механизма прибавочной стоимости тесно связана у Маркса с критикой капитализма путем имплицитного указания на нетоварную экономику, которой будут управлять ассоциированные производители. Здесь неважно то, что такая экономика — утопия, что идея ассоциированных производителей так и не была разработана Марксом, наверняка не сознававшим связанных с нею проблем и трудностей. Но тем не менее критика в «Основаниях...» и в «Капитале» имеет двойственный характер: это и научная критика капиталистической действительности и вульгарной политэкономии, которая ее отражает, и антропологическая критика условий жизни человека при капитализме. Потратив все силы на

доказательство того, что сам Маркс якобы не понял совершенной им эпистемологической революции, альтюссерианцы упустили главное: почему и в каком смысле производственные отношения, как они выступают в трех теориях Маркса (теории стоимости, заработной платы и прибавочной стоимости), составляют *структуру*, истину и сущность капитализма? Ни Маркс, ни марксисты не смогли доказать это научно, в том смысле, какой вкладывает в понятие научности современная политэкономия. Альтюссерианцы приняли за научное ядро марксистской политической экономии то, что с точки зрения современной политической экономии представляет собой ее метафизическую, или идеологическую, или антропологическую, часть.

2. Почему альтюссерианцы принимают за научное то, что большинство людей науки относит к философии? Одна из причин заключается в том, что они либо не знают, либо отвергают современную экономическую науку. Другая причина такой интерпретации «Капитала» — их страстное желание открыть в марксизме и в исторической науке эквивалент понятия структуры, весьма модного в парижских интеллигентских кругах.

Слово «структура» не обладает никаким магическим свойством. Это слово обозначает в самом туманном и самом абстрактном виде некое целое, части которого так сцеплены, так подогнаны друг к другу, так включены одна в другую, что оно представляет своеобразие или специфичность по



отношению к частям. Каждая из этих частей может быть понята только в связи с другими, а все они—только в связи с целым или в связи с законом их соединения. С точки зрения сформулированного таким образом понятия структуры, способ производства или общественная формация, безусловно, имеют определенную структуру. Но это утверждение ничего нового нам не дает, потому что остается открытым целое (скажем, капиталистический способ производства, капиталистическое общество как таковое, английское капиталистическое общество и т. д.), которое представляет собой структуру.

Альтюссеряны используют «структуралистскую» идею, или интерпретацию, для того, чтобы заменить людей и классы как субъектов истории «общественными формациями» или «структурированными целыми». Вступив на этот путь, истолкователь отнесет к гегелевской проблематике (анахронизма которой сам Маркс, совершивший «эпистемологический разрыв», будто бы не понял) такого рода формулировки, как, например: «Люди сами делают свою историю, однако в данной, их обуславливающей среде». Он станет утверждать, что действительность—это производственные отношения, или «структура способа производства», а не отношения между людьми, которые в силу фетишизации выступают как отношения между вещами. Он откажется установить связь между критикой капитализма, при котором господствует закон стоимости, и социалистиче-

ским пророчеством, идеей экономики, управляемой ассоциированными производителями. Он не пожелает заниматься исследованием прибавочной стоимости.

Несомненно, что такая интерпретация марксизма соответствует одной из тенденций марксистской мысли. Антропологический смысл критики политической экономии в «Капитале» не столь выражен, как в «Основаниях...». Впрочем, какова бы ни была интерпретация, которую давал сам Маркс своей мысли, новая интерпретация, противоречащая букве и духу Маркса, была бы законна, если бы она хотя бы решала проблемы, которые иначе решить невозможно. Но, к сожалению, это не так. Альтюссеревский «структурализм» остается пустым, бессодержательным проектом. Он не будет доказан до тех пор, пока историко-социологические исследования не дополнят его и не подведут под него основание.

Во «Введении...» Маркс делал акцент на неравномерном развитии различных категорий внутри каждого «структурированного целого» (например, в Перу, как уже упоминалось, очень развито разделение труда, но не развито денежное обращение). Азиатский способ производства не представляет «структурированного целого». Он похож на модель, характеризующуюся одним существенным аспектом всякого способа производства—способом извлечения прибавочной стоимости. Но нет ни единственной формы рабства, ни тем более единственной формы крепостниче-

ства. «Структурная» теория способов производства может дать новое знание при двух условиях. Во-первых, нужно располагать исчерпывающим анализом элементов, комбинирующихся при каждом способе производства. Во-вторых, нужно знать, как сказывается частная форма одного из элементов на других элементах. Например, в какой степени особая форма (скажем, автоматика) действительного освоения (процесса материального производства) преобразует процесс использования капитала или отношения собственности? Если перейти от способа производства в узком смысле этого слова, т. е. в смысле базиса, к общественной формации со множеством факторов и практик, то мы встречаемся с теми же трудностями, поскольку альтюссериянцы не перечислили факторы и не разработали понятие (в том смысле, какой они вкладывают в это слово) каждого из них.

В философском плане во «Введении...» они тоже не открыли никакой тайны. Не нашли они и гарантию адекватности между «мыслимым объектом» и «действительным субъектом». Ален Бадью спрашивает их, относится ли эта адекватность к Спинозовской или Кантовской модели. Вопрос законный и в то же время бессмысленный. На этом уровне абстракции, когда отсутствует всякое «эмпирическое» исследование и «историческое» изучение, ответить на такой скорее схоластический, чем философский, вопрос невозможно. Следя за развитием общественных наук, эписте-

молог имеет возможность выявить понятия, используемые политической экономией и социологией, и вместе с тем объяснить, почему они не могут считаться понятиями в том смысле (скорее аристотелевском, чем гегелевском), какой вкладывает в этот термин Альтюссер.

Альтюссериянцы ссылаются на структурализм еще и потому, что хотят подчеркнуть различие (которое Маркс тоже имел в виду, не придавая ему, однако, большого значения) между структурным, или синхроническим, анализом способа производства и диахроническим анализом перехода от одного способа производства к другому. Комментатор, о котором Маркс с похвалой отозвался в Послесловии ко второму изданию «Капитала», напротив, утверждал, что марксистский анализ капитализма является одновременно синхроническим и диахроническим, так как показывает необходимые условия формирования этого способа производства и неизбежность его гибели из-за внутренних противоречий.

Маркс, без сомнения, ясно сознавал «целостный» характер общества и экономики и всегда рассматривал их как единое целое. Представители классической политэкономии предугадали, эмпирически открыли единство всех переменных экономической системы, которую Вальрас и Парето представили в виде математической таблицы в теории равновесия. В центре внимания Маркса находилась макроэкономика. Он воспроизвел таблицу Кенэ, используя аппарат Рикардо, и придал



законченную форму этому тотальному единству постоянно воспроизводящей себя экономической системы. Более того, «каждая форма общества имеет определенное производство, которое определяет место и влияние всех остальных производств и отношения которого поэтому также определяют место и влияние всех остальных производств»\*. Экономическая наука изучает функционирование исторически определенной экономической системы. Поэтому, говоря абстрактно, ничто не мешает различать синхронический анализ способа производства и диахронический анализ перехода от одного способа производства к другому.

Тем не менее при исследовании капитализма это различие создает некоторые трудности. Именно промышленное производство определяет место и влияние всех остальных производств. Но капиталистическое промышленное производство, представленное в «Основаниях...» и в «Капитале», одновременно содержит в себе процесс реального присвоения благодаря использованию новой техники и процесс извлечения прибавочной стоимости. Маркс эксплицитно не ставит вопрос о последствиях возможного разделения этих двух процессов. Текст «Оснований...», а также знаменитое примечание в третьем томе «Капитала» дают право сказать, что необходимость прибавочного труда постепенно сокращается с повышением про-

\* Introduction, p. 251<sup>57</sup>.

изводительности труда: «...и поэтому имеет место не сокращение необходимого рабочего времени ради полагания прибавочного труда, а вообще сведение необходимого труда общества к минимуму, чему в этих условиях соответствует художественное, научное и т. п. развитие индивидов благодаря высвободившемуся для всех времени и созданным для этого средствам»\*. Зато Маркс, видимо, не подумал о последствиях, к которым может привести замена частной собственности на общественную в том, что касается объема и распределения прибавочной стоимости. Подобно тому как нет четкого различия между процессом реального присвоения и процессом эксплуатации пролетариата с целью получения прибавочной стоимости, синхронический анализ неизбежно имеет динамический характер, хотя бы потому, что капиталистический способ производства, базирующийся на промышленности, функционирует только в процессе постоянного развития и расширенного воспроизводства. Только схема расширенного воспроизводства выражает истину, действительную жизнь капитализма. «Накапливайте, накапливайте — это закон и пророчество». Предприниматели, подчиненные безжалостному закону конкуренции, должны постоянно обновлять средства производства, повышать производительность труда, следовательно, сокращать необходимое рабочее время, модифицировать органиче-

\* Fondements, t. II, p. 222 (p. 593)<sup>58</sup>.

ское строение капитала. Идея Шумпетера о том, что капитализму чуждо равновесие, что он существует лишь благодаря последовательным нарушениям равновесия, деструктивным и созидющим, восходит к Марксу.

Почему альтюссеррианцы придают такое большое значение различию между внутрискруктурной и межструктурной причинностью,—различию, которое марксисты склонны были не принимать во внимание в силу динамизма, присущего капиталистической экономике? Здесь опять-таки нетрудно заметить двоякую направленность—политическую и научную (или философскую).

Никакой капитализм как определенный способ производства, развивающийся на основе своих имманентных законов, не приходит ни к революции, ни к социализму. Поэтому лучше заявить, что вот уже целое столетие и марксологи, и марксисты, и антимарксисты недооценивают глубокий смысл священной книги: пауперизация, изменение органического строения капитала, закон тенденции к понижению нормы прибыли, противоречие между производительными силами и производственными отношениями (общественные силы и частная собственность)—все эти противоречия и законы, выражающие тенденцию, внутренне присущи капитализму, определяют его способ функционирования и форму самовоспроизводства, а не диахронические законы перехода от одной формации к другой.

Эта несколько ироническая интерпретация окольными путями «восстанавливает» формулировки, которые большинство марксистов приписывало злобе антимарксистов. В самом деле, если придерживаться марксистских схем, то Марксу не удалось в строгих экономических терминах *доказать* абсолютное или даже относительное обнищание и неминуемость катастрофы. Возможное сокращение доли заработной платы в национальном доходе или тенденция к снижению нормы прибыли не ведут к окончательному крушению. То, что затрудняло марксистов-эволюционистов, оправдывает ожидания марксистов-структуралистов.

После отказа от исторической схемы классического марксизма различие между синхроническим анализом (способа производства) и диахроническим анализом (перехода от одной формации к другой) позволяет также рассматривать теорию «переходных», или «смешанных», форм. В их числе, по-видимому, окажутся «советский ревизионизм» и «китайская культурная революция», как того желает Аллен Бадью. Но упорство, с которым альтюссеррианцы настаивают на этом различии, свидетельствует, на мой взгляд, скорее об их философских, чем политических, намерениях. Они хотят изгнать призрак Гегеля, историзма и даже истории.

Такое различие дает возможность заменить историческое познание в общепринятом смысле теорией, или наукой, истории, которая смешивает



тятся с историческим материализмом, изучающим общественные формации, или способы производства. Историки-неокантианцы задаются вопросом об определении или конструировании исторического факта, об отборе из бесчисленных эмпирических данных тех, которые заслуживают внимания потомства. Понятия исторического материализма, характеризующие способы производства и их структуру, подобно волшебной палочке решают все проблемы. Что является объектом исторического познания? Способы производства. Какие факты заслуживают исторического исследования? Те, которые касаются способа производства. На что направлено исследование происхождения способа производства? На элементы, сочетание которых составляет способ производства. Но общественная формация, «структурированное целое», содержит в себе много производств (или практик). Отношения между этими производствами меняются от одной формации к другой. Каждая формация имеет свою специфическую практику. Каждая практика имеет свою собственную временность (*temporalite*) (другими словами, темпы и форма изменений различны в зависимости от того, идет ли речь о науке, об искусстве, о морали или о технике).

Вот где собака зарыта! Если мы будем располагать наукой обо всех формациях, о временности каждой практики, о структуре каждой формации, то будем иметь науку об истории. Но пока мы не располагаем такой наукой—какой другой путь

нам остается помимо того, каким идут историки и социологи, которые накапливают материал и скромно изучают документы?

В своей научной практике Маркс никогда не отрицал значение исторического повествования. Его работа «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» полна исторических сведений и могла бы быть написана историком, столь же талантливым, как и Маркс. В «Капитале» Маркс различным образом использует свою историческую эрудицию. Так, он иллюстрирует абстрактную теорию фактами из общественной жизни (конфликт по поводу продолжительности рабочего дня), поясняет теорию социально-экономического развития с помощью примеров (экономические кризисы, обострение классовых конфликтов), ищет в исторических фактах генеалогию способов производства (возникновение мануфактур, накопление капитала). Только последняя практика, по мнению альтюссерианцев, может быть названа научной, так как она представляет собой диахронический анализ возникновения общественной формации.

Конечно, если бы теория общественных формаций давала нам единую систему практик и их взаимосвязи в каждой структуре, то историческое познание, используя эту единую и универсальную теорию, покончило бы с проблематикой исторической объективности. Наука об истории была бы причастна вечности Спинозистской или альтюссерианской структуры. Но эта теория не существует

даже в качестве научного проекта. Альтюссериянцы ограничиваются тем, что воспроизводят классические понятия марксизма, двусмысленность которых много раз была продемонстрирована самими марксистами. Они переводят их на современный модный язык и воображают, будто обновляют науку, тогда как на самом деле они приходят к вербализму схоластической философии. Теория способов производства, даже менее грубая, чем та, которая облекается в марксистские лохмотья, слегка покрывая их структуралистским лаком, может освещать историческое прошлое, но она не исчерпает его воспроизведения. «Единая теория», задуманная альтюссериянцами, уничтожила бы анализ конкретного факта и повествование о том, что никогда нельзя увидеть дважды. Но она существует только в воображении философов, смешивающих науку с понятиями, которых нельзя ни доказать, ни опровергнуть.

3. В конечном счете альтюссериянский «структурализм» раскрывает свою крайнюю бедность. *Диамат*—диалектический материализм сталинизма—исчез бесследно, и теория (или философия), Теория теорий получила название диалектического материализма, для того чтобы живой хватал мертвого без ведома хранителей веры. Что мы узнали в связи с историческим материализмом? Каждая общественная формация составляет «структурированное целое», различные практики несводимы одна к другой, каждая из них имеет специфические черты, их отношения в различных

формациях различны; в каждой общественной формации есть господствующая практика (или производство), и экономическая практика в конечном счете оказывается детерминирующей. Но ни одно из этих понятий не получило четкого определения—ни понятие «детерминация в конечном счете», ни понятие «господство в определенной общественной формации».

Введение понятия прибавочной стоимости—единственного источника прибыли и рентного процента—якобы равносильно *эпистемологическому разрыву*, выявлению до сих пор еще неизвестного научного поля. Но на самом деле альтюссериянцы перевели марксистскую типологию способов производства на псевдоструктуралистский язык, ничего не добавив к нашему историческому знанию. Они серьезно задаются вопросом о понятии *структурной причинности*, как когда-то другие задавались вопросом о понятии *базисной причинности*. Но, однако, они не выдвинули ни одного довода в пользу признания того, что форма извлечения прибавочной стоимости оказывает решающее влияние на практику в обществе, характеризующемся промышленным освоением природы. Они не смогли разрешить трудные вопросы «Капитала»? почему процесс образования стоимости (в противоположность процессу ценообразования) представляет важнейший факт? Если схемы, обосновывающие теорию эксплуатации, не поддаются ни подтверждению, ни опровержению, может ли теория стоимости носить

научный характер? Три фундаментальные теории могут быть подтверждены только через количественные отношения (например, понижение нормы прибыли) или через обращение к субъектам, взаимоотношения которых скрыты движением товаров. Но альтюссеррианцы не хотят ни первого (придется дискутировать об экономике), ни второго, потому что это приведет к идеологической критике, которую решено изгнать.

Леви-Стросс практикует структурный анализ и из кокетства или из щепетильности оставляет философам заботу соотнести теорию «Первобытного мышления»<sup>59</sup> с теми или иными традиционными теориями (или философиями). Альтюссеррианцы поступают наоборот. Они заимствуют некоторые термины или некоторые методы из структурализма и воображают, будто разрабатывают новую философию.

Исторический материализм как теория общественных формаций нуждается в диалектическом материализме, или в теории, освещающей отношения «мыслимого объекта» и «действительного объекта». Но эта теория—спинозистская или кантовская—не имеет другого гаранта, кроме исторического материализма, который, в свою очередь, не поддается ни верификации, ни опровержению. При анализе капитализма его нельзя опровергнуть количественными данными, так как он их не признает. При анализе исторических событий он опять-таки неопровержим, потому что он в конце концов их объясняет и принимает.

Эти псевдоконцептуальные умствования (как например, «метонимическая причинность»), с большим удовлетворением воспринятые любителями послушать философские рассуждения, предназначены для того, чтобы заменить схоластическими проблемами, быть может, скучные, но действительные проблемы, касающиеся не «структурной действительности», а фактов, которые воспроизводят наивные историки и которые конструируют социологи-эмпирики или экономисты в поисках моделей или величин.

## VII. Призрак Гегеля и смерть отца

Бесплодности этой интерпретации марксизма, претендующей на «научность», было бы недостаточно, чтобы обеспечить ей успех. Шоковый и скандальный эффект создает следующая формулировка: марксизм не гуманизм и не историцизм.

Вскоре после Освобождения Жан Поль Сартр провозгласил: «Экзистенциализм—это гуманизм». Формулировка эта удивила тех, кто помнил *героя-гуманиста* из «Тошноты», а также тех, кто прочел «Бытие и ничто» («человек—это напрасное страдание»). Нужны были война и политическая ангажированность, для того чтобы соединились *онтология* непримиримых сознаний (каждое сознание отнимает у другого его свободу уже самим фактом его объективации) и *оптика* всеобщей истории, направленной на примирение социальных действующих лиц. «Критика диалектического разума» приводит к гуманизму насилия,



к самореализации человечества посредством восстания без всякой надежды на то, что после победы этого восстания не будет возобновлена инертная практика.

Альтюссеряанцы отрицают одновременно гуманизм и историцизм Маркса. Но, как мы видели, отрицание гуманизма Маркса имеет прежде всего марксологический смысл, а именно: между критической антропологией молодого Маркса, изложенной в «Экономическо-философских рукописях» 1844 года, и критикой политической экономии в «Капитале» якобы имеется коренная противоположность, которой не заметил сам Маркс. Чтобы сохранить эту противоположность, нужно из «Капитала» и из других работ исключить многочисленные ссылки на людей как субъектов истории, «отчужденных» вследствие «объективации» их отношений. Необходимо также элиминировать пролетариат и его революционное сознание, а революционную практику отнести к межструктурным законам. Наконец, нужно исключить идею уничтожения классовых антагонизмов в бесклассовом обществе. Короче, нужно исключить все пророческие темы, являющиеся составной частью эволюционистской и прогрессистской философии самого Маркса. Одним словом, надо одновременно убить отца—Ж. П. Сартра, признающего только людей и сводящего всякий коллектив к переживаемому опыту, и изгнать призрак Гегеля, в представлении которого история есть реализация человечества и обретение истины.

Почему такая курьезная страсть к антигуманизму у революционеров, движимых, несомненно, добрыми намерениями? Дело в том, что парижская мода на структурализм и новая форма философствования перемешались, и теперь их трудно отделить друг от друга.

Может быть, альтюссеряанцы откликаются на известное положение Леви-Стросса: «Мы считаем конечной целью гуманитарных наук не конституирование человека, а его растворение» \*. Фраза несколько темная, потому что за ней следуют две декларации: «По ту сторону эмпирического разнообразия человеческих обществ этнологический анализ стремится найти инварианты»; «Растворив особенные человечества в общем человечестве, нужно будет снова включить культуру в природу, а жизнь—в совокупность ее химико-физических условий». Производственные отношения не могут считаться инвариантом для всех обществ, поскольку оригинальность альтюссеряанского марксизма состоит как раз в том, что признается разнообразие практик и их связей в различных общественных формациях.

По-видимому, есть некоторое сходство между мышлением дикарей и мышлением альтюссеряанцев. «Сущность мышления дикаря—вневременность. Оно хочет охватить мир как синхроническое и диахроническое целое, знание, получаемое им об этом мире, похоже на знание, ко-

\* Levi-Strauss. *La Pensee sauvage*, p. 326.



торое получают от зеркального отражения»\*. Альтюссер делает слабую попытку вневременного познания истории. Синхронность, по мнению Альтюссера, предполагает линейное время, следовательно, историю, конкретное становление событий в определенной временной последовательности, и, значит, историческое познание — напрасная попытка воссоздать это становление без **теоретической** конструкции. Альтюссерянство не может достичь совершенства мышления дикаря. Сколь бы «вечной» и вневременной ни была теория общественных формаций, она не сможет включить в себя ни теорию переходных форм, ни теорию пока еще не реализованного социализма. Альтюссерянцы, несмотря на всю свою изобретательность при новой интерпретации марксизма, не смогли полностью лишить его исторического измерения в двояком смысле этого слова: во-первых, структуры общественных формаций очень многообразны, а чистые типы, возможно, нигде не **существуют**; во-вторых, общественная формация, которая больше всего интересует альтюссерянцев, еще не существует, она лишь должна быть построена. Потеряло ли прошедшее время в этом спинозизме общественных формаций всякое отношение к «до» и «после», к линейности? Социализм приходит *после* — после Сталина, Хрущева, Косыгина или Мао Цзедуна.

Приведенные выше цитаты свидетельствуют,

\* Ibid., p. 348.

что антигуманизм Леви-Стросса влечет за собой антиисторицизм или, точнее, несогласие с гегельянско-марксистской философией истории, а может быть, и со всей философией истории, отказ от определения человечности человека через историчность, в противоположность признанию человечности во всех обществах, какими бы примитивными они ни были. Эпистемологический приоритет синхронического над диахроническим, примитивных обществ над современными, замена сознания структурами, поглощение культуры природой сопровождаются — не столько в силу логической необходимости, сколько в силу избирательного сродства — ностальгией о тесных сообществах, находящихся в симбиозе с природой. Из антиисторицизма и антигуманизма Леви-Стросса альтюссерянцы берут эпистемологические аспекты (примат структур над сознанием, синхронического над диахроническим, поглощение культуры природой, которое могло бы рассматриваться как разновидность материализма). Наваянная Руссо ностальгия по первобытным обществам, которая чувствуется в некоторых работах Маркса и Энгельса, в конечном итоге должна проявиться в гимне будущему: по ту сторону крестных путей классовой борьбы человеческие общества преодолеют исторические антагонизмы и снова найдут первобытный мир, но не в наивном незнании, а в знании своего прошлого и бесконечного будущего.

Антигуманизм Мишеля Фуко, если можно применить этот термин к автору «Слов и вещей»,

не имеет почти ничего общего с антигуманизмом Клода Леви-Стросса, который, видимо, больше читал Жана Жака Руссо, чем Ницше. Надо сказать, что Альтюссеру явно нравится исторический метод Мишеля Фуко, метод «Рождения клиники» или «Истории безумия». *Эпистеме*, свойственную каждой эпохе мысли, можно назвать *структурой*, переход от одной *эпистеме* к другой равносильно *изменениям*. Непрерывность исторического становления сменяется ансамблями, структурированными на основе одной темы, одного видения или одного понятия (*репрезентация*). Каждая *эпистеме* содействует некоторой научной тематизации и препятствует другим. Обращение к первоначальному понятию наводит на мысль о коренных противоположностях (скажем, Ламарк и эволюционизм) там, где истолкователь, предпочитающий славословие, видит сходство или идентичность. Этот метод близок к методу Альтюссера. Оба философа исходят из ряда идей Башляра, оба воспроизводят понятие *эпистемологического разрыва*, оба склонны строить закрытые системы, вместо того чтобы исследовать серии и прогрессивные изменения. Но метод Фуко несовершенен ввиду двусмысленности понятия *эпистеме* и напоминает скорее метод Дильтея и Кассирера, чем Маркса, ибо не рассматриваются базисные причины происхождения идей.

В последней своей книге<sup>60</sup> Фуко ожидает еще большего от предубеждений парижской братии. Он усматривает эпистемологический разрыв не

Г  
>!

между Рикардо и Марксом, а между Смитом и Рикардо. «На глубинном уровне западного знания марксизм не вызывает никакого реального разрыва... Марксизм внутри мышления XIX века—все равно, что рыба в воде: во всяком другом мире ему нечем дышать»\*. Отсюда Фуко делает вывод, что споры между буржуазной и марксистской политэкономией «вполне могли породить несколько волн и смутить водную гладь; однако это лишь бури в стакане воды». Бури в стакане воды, но в детском бассейне даже небольшие волны—это десятки и десятки миллионов смертей! Оставим эту вычурность парижского ницшеанца—«бурю в стакане воды»—для большого таланта. Альтюссер усматривает эпистемологический разрыв между Рикардо и Марксом, обусловленный открытием прибавочной стоимости как общим источником ренты, процента и прибыли.

Такой историк *экономических исследований*, как Шумпетер, скажет, что и Фуко, и Альтюссер неправы. Рикардо вышел из Смита, а Маркс из Рикардо. Нам потребовалось бы немало страниц (что отвлекло бы нас от главной темы), чтобы обсудить аргументы Фуко, пытающегося доказать существенное различие между трудовой теорией стоимости Смита и трудовой теорией стоимости Рикардо. Эта аргументация сводится к следующему: «Стоимость перестает быть знаком, она становится продуктом». Эта антитеза, даже если она

274<sup>61</sup> Foucault M. *Les Mots et les Choses*. Paris, 1966, p.

содержит долю истины, показывает, что философия обоих экономистов изменилась, но тот факт, что *экономисты* Смит и Рикардо ставят одни и те же проблемы, спорят об одних и тех же отношениях, ведут диалог с помощью одних и тех же понятий, строят аналогичные схемы, свидетельствует о *постоянном* развитии экономической науки, или знания, даже в предположении прерывности философий, или видений мира. Во всяком случае, в сфере экономического знания больше видна постепенная разработка системы понятий и корреляций, нежели разрывы.

Фуко мог бы упомянуть об одном тексте Маркса, который представляется лучшим аргументом в пользу его тезиса. «Вот что важно у Рикардо: он всегда берет за регулятор труд, деятельность, промышленность, производство, производительные действия, а не продукт, тогда как даже у Смита и Сэя в роли такого регулятора выступает определенный продукт труда. Вместе с Рикардо мы переживаем расцвет эпохи буржуазной промышленности. У А. Смита деятельность еще не раскрепощена, не освобождена и не оторвана от связей с природой и объектом. У Рикардо человек везде имеет дело с собственной производительностью, у Смита он пока стоит на коленях перед собственным творением, и он его еще рассматривает как нечто определенно внешнее его деятельности» \*. Действительно, Рикардо идет

\* *Fondements*, t. II, p. 494 (p. 808).

в том же направлении, в каком пошел Маркс. Он соединяет ясную идею: количество труда является мерой относительной стоимости товаров — с неясной или, во всяком случае, философской идеей: труд есть *источник* стоимости. На наш взгляд, эта идея естественным образом ведет к положению об историчности человека и экономики. Однако Рикардо остается в рамках статического анализа. Во всяком случае, он рассматривает отношения между двумя переменными, предполагая все остальные отношения постоянными. Далее, его интересует распределение чистого дохода между сторонами, сам же совокупный доход предполагается как нечто данное.

Не Рикардо, а Маркс осуществил переход от классической политической экономии к экономии, которую я назвал бы исторической (чтобы не сказать историцистской). Она использует и синтезирует метод экономических таблиц Кенэ, трудовую теорию стоимости и рикардовские схемы связей между переменными, понятие своеобразия каждого экономического строя и акцент на специфических чертах капитализма (накопление капитала, решающая роль погони за прибылью и постоянный рост производительности труда и т.д.). Социально-экономический способ мышления, не принадлежащий последователям Рикардо, продолжает дело Маркса. Рикардо дал Марксу основную мысль — идею трудовой стоимости и инструменты. Гегельяно-рикардовский синтез представляет такой же разрыв, как и рикардовская интер-

претация трудовой концепции стоимости Адама Смита.

В развитии экономической науки (или знания) мало заметен разрыв между Смитом и Рикардо, а также между Рикардо и Марксом. Фуко акцентирует различие, которое признавал сам Маркс, но для того чтобы назвать это различие эпистемологическим, а не философским, надо было бы показать последствия, которые оно имеет для собственно экономического анализа. Что касается тезиса Альтюссера об *эпистемологическом разрыве*, то он основывается на научности понятия прибавочной стоимости, иначе говоря, на научности понятия, которое современный экономист считает философским (метафизическим).

Споры о месте и времени разрыва, антигуманизм (в ницшеанском смысле) идей Фуко неприемлемы для двух марксистских Святых семейств — сартровского и альтюссеровского. Близость Рикардо и Маркса предполагает сходство капиталистического и социалистического проектов. «...В XIX веке утопия относится скорее к концу времени, нежели к первоистокам: знание строится уже не в виде картины, но в виде ряда, цепи, становления: когда обетованным вечером во мраке предстает тень развязки, тогда История, в бурном ли неистовстве, в медленном ли саморазрушении, выявит антропологическую истину человеческого бытия во всей ее незыблемости; при этом календарное время, быть может, и не остановится, однако оно словно опустеет, поскольку историч-

ность полностью совпадет с человеческой сущностью. Направленность становления, со всеми его внутренними возможностями—драмой, забвением, отчуждением, окажется в плену у конечного человеческого бытия, которое в свою очередь найдет в этом свое четкое и ясное выражение. *Конечность* во всей своей истине дается во *времени*, и вот времени наступает *конец*» \*.

Идея о завершении истории, изложенная Гегелем в начале прошлого столетия в работе «Феноменология духа», была отвергнута Александром Кожевным. Мишель Фуко переносит завершение истории на конец прошлого века, связывая его с творчеством Ницше, и на середину нашего столетия, когда это творчество было понято. Идея конца истории имеет у последователей Гегеля и Ницше разный смысл. По мнению Кожева, человек может только повторяться или играть, поскольку все уже было сказано и приведено в систему. (Может быть, этот тезис тоже представляет своего рода игру.) По мнению Фуко, *эпистеме*, в которой рождается и процветает марксизм, сходит в царство теней и уже принадлежит археологии. Может быть, не Маркс, а Ницше обещает: он «взял тему конца цремен, чтобы заставить бога умереть, а последнего человека—блуждать во тьме; он взял тему конечности человеческого бытия, чтобы показать чудо пришествия сверхчеловека... Во всяком случае, именно Ницше сжег для

\* *Les Mots et les Choses*, p. 274-275<sup>62</sup>.

нас и даже задолго до нашего рождения разнородные обещания диалектики и антропологии»\*. Альтюссер охотно пожертвовал бы обещаниями, представляющими смешение диалектики и антропологии, но не радикальным «изменением» «революционной экономики» и не научностью теории истории или экономики.

Однако Фуко исключает чистую теорию, считая ее невозможной и абсурдной. Он полагает, что во всякой социологии содержится социология социологии, что всякое знание о прошлом и настоящем внедряется в особую реальность и действует. «Мысль—и сама по себе, и в толще своей деятельности—является одновременно и знанием, и изменением познаваемого; и рефлексией, и преобразованием способа бытия того, о чем она рефлексировала»\*\*. «Современная политика не формулирует никакой морали, поскольку всякий императив помещается внутри мысли и ее направленности на схватывание невысказанного: лишь рефлексия, лишь осознание, лишь прояснение безмолвного, лишь возвращение речи немоте, лишь высветление той тени, которая отрывает человека от самого себя, лишь одушевление бездеятельного— вот что составляет теперь единственное содержание и форму этики. Да, современное мышление никогда не было способно предложить какую-нибудь мораль, однако причина этого не в том, что она является чистой спекуляцией, ско-

\* Ibid., p. 275<sup>63</sup>.

\*\* Ibid., p. 275<sup>64</sup>.

рее, наоборот—с самого начала, во всей своей толще она является прежде всего определенным способом действия»\*. Вся ли современная мысль смешивается с наследием Гегеля, с поисками «подлинности» в стороне от ловушек отчуждения (марксистского), иллюзий (ницшеанских) или комплексов (фрейдовских)? Или это относится только к современной парижской мысли?

Лишив последователей Сартра праксиса, а альтюссерянцев Теории, Фуко одним махом разделался с антрополого-историцистским и научно-структуралистским марксизмом. Он строже критикует научно-структуралистский марксизм, чем антрополого-историцистский. Сартр остается философом, последним из философов, потому что такого рода философия принадлежит прошлому. Что касается альтюссерянского марксизма, то он сочетает в себе противоречие и анахронизм. Противоречие—потому что он хочет быть одновременно марксизмом и чистой теорией, но марксизм, как и всякая гуманитарная наука, может быть только знанием, не совсем отделенным от своих источников и от своих практических результатов. Анахронизм—потому что структурные и математические модели гуманитарных наук являются следствием расчленения значимого целого, которое марксизм хотел охватить и раскрыть.

Однако спустимся с тех высот, где К. Леви-Стросс размышляет о распаде, а Фуко—о смерти

\* Ibid., p. 338<sup>65</sup>.

человека. В отличие от Альтюссера, они не претендуют на то, чтобы постичь «структуру структур», т.е. охватить строгой научной теорией социальное целое, бесконечную систему, которую социология и политэкономия исследуют с помощью соответствующего концептуального аппарата, не имеющего универсального применения. Кроме того, ни Фуко, ни Леви-Стросс не делают из распада или конца человека «политику». Но какую политику и практику означает успех теории, или исторического материализма, альтюссерянцев?

Может быть, сам Альтюссер сначала намеревался обосновать «либерализацию» и «демократизацию» советского мира с помощью новой версии марксизма, отличной от сартровской версии («Критика диалектического разума» представлялась современникам реакцией на десталинизацию). Указывая на то, что в бесклассовом обществе идеология заменит политическую надстройку\*, Альтюссер воспроизводит тезис об отмирании государства (элемент марксистского пророчества). Сам он не думает порывать с компартией. Но зато альтюссерянцы, под влиянием Лакана или исходя из обстоятельств, кажется, склоняются к синтезу научности и красной книжечки Мао. Наука о революции и стратегии, излагаемая в сочинениях Мао, преподает научную практику до взятия власти. Но учит ли «научной практике» культурная революция, объявленная компартией —

\* Althusser L. Lire «Le Capital», t. II, p. 153.

хозяином государства для того, чтобы избежать бюрократического перерождения социализма? Можно предположить, что начинание Альтюссера в какой-то степени созвучно сартризму, возрождающемуся после майских событий 1968 г. Если в «Критике диалектического разума» Сартр защищал демократизацию и десталинизацию, то в 1968 г. он осуждал Коммунистическую партию, предавшую революцию. Прокитайски настроенные и негуманистические альтюссерянцы хотят изменить человека. Сартр—гуманист, но проводник человека, который может существовать только в условиях бунта, восстания. Сартр и альтюссерянцы встретились и вновь объединились на сатурналиях Сорбонны.

Встреча эта вдвойне символична. Хотя Сартр никогда не примыкал к коммунизму, но он никогда и не отвергал революционный миф. Автор «Критики диалектического разума» предпочитал революцию Коммунистической партии и защищал последнюю постольку, поскольку она воплощает революцию. В мае 1968 г. партия показала себя не движущей силой революции, а союзником власти. Альтюссерянцы принадлежат к другому поколению. Они отвергают традицию философии сознания и держатся на расстоянии от феноменологии. Они помещают обозначающее между сознанием и обозначаемым, они ищут в лингвистике модель научности. Их больше интересуют системы отношений, корреляций и противоположностей, чем целое, охватываемое праксисом. Понятие прак-

сиса не различает тотализирующий акт сознания и действие в собственном смысле слова. Такого рода философствование соответствует одному из намерений Сартра: он тоже хотел освободить практику, революцию от оболочки, в которую ее заключили Энгельс и детерминистская версия марксизма. Революционеры берут на себя ответственность за революцию, совершаемую в «сверхдетерминированных» обстоятельствах: множество взаимосвязанных противоречий дает шанс, которым должна воспользоваться специфическая практика — политика. Следовательно, имплицитно именно *люди* должны либо воспользоваться им, либо упустить его.

Может быть, альтюссеррианцы, усвоившие идеи Мао, хотят соединить концепцию научной стратегии с мечтой о новом человеке (или с технологией культурной революции с целью изменения человека). Но глубоко пессимистичная книга «Критика диалектического разума» приводит к статической или циклической диалектике: восстание создает группу и на время примиряет людей друг с другом в процессе совместной деятельности, но вне всяких учреждений и всякой иерархии. Однако чтобы выстоять, революционеры должны организоваться, создать социальные институты; чтобы достичь победы, они должны утратить цель, ради которой стремились к победе, и впасть в инертную практику. Эта философия может обосновать сталинизм посредством пессимизма, а в оптимистической атмосфере

может привести к троцкизму или маоизму. Сартр пренебрег партией, альтюссеррианцы свели научность к стратегии восстания. Поэтому Сартр и альтюссеррианцы нашли друг друга во время парижской весны.

Принадлежит ли прошлому историцистский гуманизм Фуко или, выражаясь его языком, представление о человеке как о субъекте истории, который осознает свою конечность, а со временем и свое скрытое и безмолвное бытие? Если Париж играет в наш век роль Тюбингена и Берлина прошлого столетия, то Александр Кожев и Мишель Фуко правы. И тот и другой, исходя из Гегеля и Ницше, придают смысл абсурду, среди которого мы живем. Оба они повторяют, что современный человек потерял самого себя, что скульптура и живопись больше не воспроизводят лицо и что оно стерлось вместе с исчезновением Бога, который служил для него образцом и порукой. Эти банальности в менее совершенной форме выражают гегелевский и ницшеанский диагноз: определенный период истории (или сама история) подошел к концу.

Более скромный или менее уверенный социолог знает, что после смерти Бога человек, животное, создающее орудия труда и обладающее речью, существует лишь через свой проект или через интеллигибельные структуры своего духовного и общественного бытия. Ничто не принуждает его к человеческому проекту: Гитлер показал, к чему приводит стремление (*projet*) видеть в человеке

только животное \*. Структуры делают интеллигентными все мифы и все общества. Но стремление выяснить все структуры пробуждает ученого в человеке, не являющемся человеком вне научного сообщества. Если гуманитаризм и гуманитарные науки не могут определить гуманизм, то он остается двусмысленным и почти неопределенным.

Тем не менее этот гуманизм, состоящий из элементов кантианства и экзистенциализма, вдохновляет марксистов Восточной Европы, ратующих за свободу и выступающих против пережитков сталинизма. Именно он был распространен во всем мире Западом, он защищает требования равенства и независимости эксплуатируемых народов. Именно он поддерживает неудовлетворенность богатых народов, питает протесты против несправедливости, выступает за повышение качества жизни в обществе потребления. Этот гуманизм не имеет ни фундамента, ни системы, но он дает неясные надежды в наш усталый век.

Тот, кто помнит 30-е годы, с беспокойством думает об отказе от гуманизма. Быть может, новая мода философствования, стремление молодых к абсолюту, их возмущение неустранимым разрывом между проектами демократических обществ и действительностью заставляет отвергнуть гуманизм. Но революционерам нашей моло-

\* Животное не в биологическом смысле, а в том, в каком люди это обычно понимают.

дости тоже было знакомо нетерпение безупречно честных людей. Одни вынимали пистолеты при слове «культура», другие—при словах «свобода» и «демократия».

Я не доверяю тем, кто отвергает священные слова племени. Сегодняшние герои Че или Мао воплощают культ насилия: они прославляют борьбу больше, чем победу, жертву—больше, чем то, что ее оправдывает. Они освящают бессмыслицу, как это делали фашисты. Крики парижских студентов: «Мы все немецкие евреи!» ничего не доказывают, они только дискредитируют нацию или расу. Самые различные производные скрывают то эмоциональное состояние, из которого рождается фашизм. Нигилизм нисколько не нуждается в отечестве, имеющем свои традиции. Нигилизм их отвергает. Цель нигилизма—с великой радостью разрушить их как остатки «системы»; так говорил Геббельс, так в свою очередь говорят некоторые представители «новых левых». Альтюссерянцы—это одна из парижских версий «новых левых», соответствующая последней интеллектуальной моде: эзотерическое мышление и эзотерический язык, насильственные действия. Принимать ли эту смесь всерьез? Плакать ли или смеяться? Честно говоря, не знаю.



Заключительное замечание  
НЕОДНОЗНАЧНЫЙ И НЕИСЧЕРПАЕМЫЙ

Боюсь сказать, но учреждение, собравшее нас на юбилейный вечер, быть может, вызвало бы у юбиляра глубокую антипатию. Мне кажется, никакая другая церемония не была бы так чужда, даже противна, духу основателя I Интернационала, как церемония, на которой я имею честь и удовольствие присутствовать. Я тоже (а как же иначе?) облеку в пурпурный саван, в каких покоятся мертвые боги, одного из мятежных гениев, который так много писал, говорил, сражался и дал столько идей многочисленным партиям и школам, что спустя полтора столетия после своего рождения и столетие спустя после публикации своего главного труда он продолжает увлекать ученых, учить борцов, вносить раскол в ряды своих последователей или так называемых последователей, но не объединять своих противников или так называемых противников. Может быть, наступил

\* Текст речи, произнесенной в мае 1968 г. на заседании ЮНЕСКО, посвященном 150-летию со дня рождения Маркса.

исторический поворот и он уже вызывает беспокойство у тех, кто объявляют себя его последователями, и ободряет тех, кто еще совсем недавно именовали его демоническим пророком.

Надеюсь, г-н генеральный директор не истолкует в дурную сторону эту небольшую дерзость. ЮНЕСКО не несет ответственности за смешанные чувства, которые вызывает у меня контраст между теми условиями, в каких жил лондонский ссыльный, и этим грандиозным официальным мероприятием, когда заслуженным профессорам, приехавшим из всех университетов мира, предлагают начать учтивый диалог, рекомендуя касаться только научного вклада Маркса и не затрагивать Маркса-революционера (впрочем, судя по выступлениям, инструкция не была соблюдена). Все знают, что никто не радуется больше, чем я, мирному сосуществованию, сопровождаемому состязанием идей. Перефразируя известные слова, скажу, что предпочитаю оружие критики критике оружием. В некоторых регионах планеты грохот оружия заглушает голос разума. Я надеюсь, что в Париже дело обстоит иначе. И мы все, прибывшие из Москвы и Сорбонны, из Колумбии и Варшавы, рискуем внушить молодому человеку, похожему на двадцатипятилетнего Маркса, чувства столь же неуместные в этих стенах, сколь и исторически понятные.

Пусть мои советские коллеги не судят меня строго за то, что соседству за этим столом я придаю такое большое значение, которого, может

быть, не придают они сами. Человечество не может каждый день штурмовать Бастилию или Зимний дворец. Меня чрезвычайно поразил тот факт, что годовщина Октябрьской революции отмечалась в прошлом году западноевропейской и американской прессой, и даже прессой консервативной, в которой я, как известно, сотрудничаю, потому что она еще сохраняет некоторую преданность либерализму другой эпохи.

Почему буржуазная пресса проявила если не симпатию, то, по крайней мере, стремление к объективности в отношении Октябрьской революции? Я бы хотел дать этому такую интерпретацию, которая, возможно, никому не понравится. Не служит ли это свидетельством успехов, вынуждающих противников уважать революцию? Или, может быть, их ободряют неудачи? Возобновление диалога, торговое сотрудничество, культурный обмен и обмен туристами разрушили стены, оба мира открылись друг другу. Знакомый мир уже не зачаровывает. Пространственная удаленность, по крайней мере в Европе, больше не является аналогом трансцендентности будущего. Доктрина перманентной революции давно была осуждена беспощадным судом, вердикты которого она едва ли может отвергнуть. Этот суд—сама история или, если хотите, победа в борьбе идей и партий. Возможно, мой коллега Герберт Маркузе составляет исключение. Его революционная вера не потеряла своей свежести, и он наслаждается всеми чарами Калифорнии, а его берлинские по-

следователи штурмуют университетские Бастилии, выбрасывают из окон своих преподавателей и собираются строить мирное общество.

Но забудем о духе времени. Основатель I Интернационала из бунтовщика превратился в пророка, а из пророка—в теолога. Бесконечные споры между ортодоксами и еретиками, между ортодоксией и ересью в конечном счете больше определяются аргументами силы, чем силой аргументов. Вернемся к восхвалению мыслителя, величие которого ни у кого не вызывает сомнения—ни у тех, кто, подобно мне, десятилетиями читает и перечитывает его работы, ни у тех (разумеется, их гораздо больше), кто его никогда не читал, но исходит из простого и уместного соображения: как говорил де Голль, есть ли более убедительное доказательство величия, чем великий спор? Если измерять величие Маркса масштабами дискуссий, которые он вызывает, кто может с ним сравниться в последние два столетия? Дискуссии ведутся не только между марксистами и антимарксистами, но и между самими марксистами. Дискуссии безысходные, так как никто не вправе говорить от имени того, кого уже нет, или ставить вопросы, несовместимые с методом учителя, с той позицией, которую занимал бы сам Маркс в отношении политических движений и научных школ, базирующихся на его идеях.

Но что значит великий спор? В каком смысле он доказывает величие человека, ученого и революционера? Быть может, отвечая на эти вопросы,

мы сумеем соблюсти правила академического восхваления, проявляя вместе с тем и свободу, к которой нас призывает пример самого Маркса. Как я уже писал в одной из своих первых книг, всякое историческое творение *неоднозначно* и *неисчерпаемо*. Эти два прилагательных в особенности применимы к творениям Маркса. Если бы не было неоднозначности, мы не могли бы объяснить различие интерпретаций. Если бы эта неоднозначность не отражала важности проблем и богатства мысли, она не заслужила бы уважения. Если бы сегодняшняя наука решила все проблемы, поставленные Марксом, то он принадлежал бы прошлому. Однако наше собрание доказывает, что Маркс—наш современник.

Профессор Франкель в своем докладе заметил, что о Марксе все уже было сказано и что комментатор слишком поздно вступает в слишком давний спор. Слушая, я говорил себе, что, несмотря на реактивные самолеты, Нью-Йорк находится далеко от Парижа. После второй мировой войны по крайней мере один раз в десять лет на левом берегу Сены появляется философ, который предлагает свою интерпретацию Маркса и приписывает ему идею, о которой до него никто даже не подозревал. Лет двадцать тому назад ортодоксия Латинского квартала представляла «Экономическо-философские рукописи» 1844 года как последнее слово марксизма, хотя, если придерживаться текстов, сам Маркс высмеял бы язык и способы анализа, использованные им в своих первых рабо-

тах. Сегодня парижский марксизм переживает новое перевоплощение. Студенты Высшей нормальной школы и агреше по философии, из которых одни придерживаются вчерашней ортодоксии, а другие благодаря своей молодости сразу постигли новую науку, делают открытие, что марксизм не есть ни гуманизм, ни историцизм. Но, в конце концов, если мольеровский «лекарь поневоле» помещал сердце справа, то почему бы студентам не отрицать гуманизм Маркса именно тогда, когда наши коллеги из Восточной Европы открывали его вновь? И поскольку Грамши определил марксизм как абсолютный историцизм, то теория вероятностей позволяла предвидеть, что в один прекрасный день возникнет марксизм, который будет полностью лишен историцизма. Парижский агреше по философии призван был довести антиисторизм до конца. С семнадцати лет мы все научились отвергать Канта, и мы не постигли, как следует изучать историю и осмысливать ее.

Говорят, что Юпитер лишал разума тех, кого хотел погубить. В Париже Маркс—благодушный Юпитер—обещает успех тем, кого вводит в заблуждение. Достаточно перевернуть модную в прошлом интерпретацию, сохранив некоторые слова («структура^», «структурный», «сверхдетерминация», «эпистемологический разрыв») и не забыв при этом, что изложение должно быть несколько туманным, но в то же время допускать некоторую ясность,—и обеспечен успех на несколько лет, а также тема для кандидатских диссертаций

по философии. Жан Поль Сартр писал в «Критике диалектического разума», что всякий комментарий ослабит очевидность и ясность Марксова анализа в «Капитале»,—это могло бы озадачить сотни комментаторов «Капитала», которые по прошествии века не могут договориться относительно точного значения проводимого Марксом различия между стоимостью и ценой. Поэтому не стоит удивляться, что надо было ждать Башляра, Леви-Стросса и Лакана для того, чтобы открыть тайну марксизма, очищенного от гуманизма и историцизма.

Я выбрал почти исключительный случай—крайние, или экстремистские, интерпретации, модные в Париже. Для меня интересно то, что, если оставить в стороне экстремизм, мысль Маркса содержит в зародыше обе эти противоречащие друг другу интерпретации. На одном полюсе марксизм считает себя моментом истории, моментом в познании человечеством своей участи, и марксисты выражают верность своему учителю, не повторяя то, что он сказал, а возобновляя в новых условиях усилия охватить становящуюся историческую тотальность. На другом полюсе Маркс как социо-экономист анализирует структуру и функционирование капиталистического способа производства; это в основном научный анализ, иначе говоря, Маркс как бы абстрагируется от перспектив развития общества. На первом полюсе преданными или не преданными последователями Маркса являются Лукач, Мангейм, социо-

логия познания. На втором полюсе у Маркса многочисленное и разнообразное потомство: на него ссылаются марксисты и историки, Макс Вебер и его приверженцы и даже структуралисты.

Бесспорно, Маркс, экономист и теоретик, задумал «Капитал» как исследование *капиталистического производства, производственных отношений и обмена*, которые ему соответствуют. Выбрав в качестве примера Англию, где этот способ производства достиг классической формы, Маркс утверждает, что «страна, промышленно более развитая, показывает менее развитой стране лишь картину ее собственного будущего». Вместе с тем он пишет о «естественных законах капиталистического производства», о том, что «существенны сами эти законы, сами эти тенденции, действующие и осуществляющиеся с железной необходимостью» Эти формулировки, взятые из Предисловия к «Капиталу», находятся в русле марксизма, как он понимался вплоть до 1917 г. Суть этого марксизма: объективная научная теория функционирования капиталистического способа производства; естественные законы или тенденции его развития; особая ценность примера Англии.

Но исследователю нетрудно найти многочисленные тексты, которые ослабляют, исправляют или опровергают эти категорические утверждения. Понятие азиатского способа производства по крайней мере позволяет выдвинуть гипотезу, что другие цивилизации, имеющие другое прошлое, нежели прошлое Запада, не обязательно пройдут

те же этапы. Когда Маркс изучал факты, он остро чувствовал исторические различия и не мог не исправить упрощения своей теоретической схемы.

Парижская мода колеблется между «Экономическо-философскими рукописями» 1844 года и протоструктурализмом Введения к «К критике политической экономии» и «Капитала». С одной стороны, гегельяно-экзистенциалистская версия: одиссея человечества между классовой борьбой, отчуждением и революционным спасением, примирением человека и природы, сущности, и существования. С другой стороны—научная версия: естественные законы, в соответствии с которыми функционирует и изменяется капиталистический способ производства. Это колебание находит свое объяснение, если не оправдание, в неопределенности самого марксистского синтеза. Отсюда не следует, что одна из версий относится к раннему Марксу, а другая—к зрелому. Но что осталось бы от подлинного Маркса, если бы социалистическая революция ограничилась преобразованием производственных отношений и формы собственности и не означала в то же время, что человечество стало властвовать над своей собственной судьбой?

Точно так же приведенным мною положениям из Предисловия к «Капиталу», где Маркс идет в направлении европоцентризма, приписывая английскому опыту в его основных чертах универсальное значение (все страны должны проделать один и тот же крестный путь), марксисты и анти-

марксисты легко могут противопоставить работы Маркса-историка, рассказывающего о 18-м брюмера или о классовой борьбе во Франции, его письма друзьям в Россию и в Америку, его теоретические схемы, применяемые им не для того, чтобы загнать туда все разнообразие национальных опытов, а для того, чтобы выявить их специфику в свете многих переменных.

Другой, тоже известный пример находится в центре марксистской теории. Все знают эти несколько строк из Предисловия к «К критике политической экономии». В них Маркс подытоживает результаты своих философских размышлений, ставшие для него, как он пишет, путеводной нитью в дальнейших исследованиях. Маркс подчеркивает, что способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Слово «обуславливает» может означать и «детерминирует», и «влияет». Затем Маркс излагает свою основную идею о диалектике производительных сил и производственных отношений. «На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или—что является только юридическим выражением последних—с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из формы развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы»<sup>2</sup>. Значимость этого положения определяется не только

местом, которое оно занимает в творчестве Маркса, не только торжественностью его провозглашения, но и его научной важностью. Идея о противоречии между производительными силами и производственными отношениями может служить руководящей нитью в любых исторических исследованиях безотносительно к философским и политическим взглядам. Если вместе с развитием производительных сил происходит углубление противоречия, то вырисовывается определенная схема становления. Вслед за Марксом можно утверждать, что «ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые, более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества»<sup>3</sup>. Лидеры И Интернационала и меньшевики сделали отсюда логически верные, но пагубные для своей историко-политической карьеры выводы.

Однако я ни минуты не сомневаюсь в том, что и здесь можно найти другие цитаты и обосновать противоположную интерпретацию. Можно прийти к закону, сформулированному несколько лет назад одним автором, которого я не стану называть, поскольку он не имеет возможности мне ответить. Речь идет о законе соответствия или несоответствия производительных сил и производственных отношений—законе, явно не требующем доказательства и не допускающем опровержения: ясно,

что производственные отношения либо соответствуют, либо не соответствуют производительным силам. *Tertium pop datur*<sup>4</sup>. Термин «соответствие» также настолько двусмыслен, что к нему легко применить закон исключенного третьего, который безоговорочно принимает даже самый скептический ум.

Конечно, путеводной нитью исторического исследования остается идея сложной диалектики, специфического для каждой страны и каждой эпохи соотношения между производительными силами и организационными и юридическими формами производственных отношений. Но если развитие производительных сил не будет приводить к углублению противоречий, то схема становления—которую долгое время путали с марксистской философией истории—исчезнет и люди, партии, случайности, множество различных практик заполнят пустоту, образовавшуюся вследствие исчезновения параллелизма между развитием производительных сил и ростом противоречий. Хочу еще раз сказать, что не вижу ничего плохого в том, чтобы считать этот параллелизм второстепенной идеей в творчестве Маркса. Может быть, определять, кто марксист, а кто—антимарксист, надо в зависимости от выбора цитат. Антимарксист выбирает такие положения, которые жизнь опровергла, а марксист—такие, которые более или менее подтвердились. Или так: вульгарный, или догматический, марксист, вопреки всему, защищает положения, которые явно не соответ-

ствуют действительности, а тонкий марксист объясняет, что Маркс хотел сказать нечто совсем другое, чем может показаться, или же, исходя из первоначальных гипотез, он, чтобы «спасти явления», приводит столько гипотез дополнительных, что уподобляется астрономам—предшественникам Коперника и Кеплера. Питер Уайлз назвал книгу одного из таких марксистов «Энциклопедией неточной науки».

А теперь пора перейти от неоднозначности к неисчерпаемости. Почему, несмотря на многозначность, мысль Маркса вне ее политико-идеологической функции остается для сотен миллионов людей поразительно актуальной и, как я полагаю, научно плодотворной?

Осмелюсь сказать, что неоднозначность плодотворна потому, что она коренится в проблематике, имманентной объекту исследования. Маркс еще принадлежал той эпохе, когда великие труды по исторической социологии—произведения Сен-Симона, Огюста Конта, Алексиса Токвиля—рождались вне университетских стен. Гиганты нового поколения, родившиеся во второй половине XIX в., Макс Вебер и Эмиль Дюркгейм работали уже в университете, но они боролись там за место для своих научных дисциплин.

Маркс не думал о различии между философией, политэкономией, социологией, историей, политологией и демографией. Сегодня каждая из этих дисциплин, существующих отдельно и имеющих свои понятия, свою практику, свои амбиции

и предрассудки, может найти в трудах Маркса как направляющие идеи для своих изысканий, так и основания для того, чтобы поставить под сомнение обособленность своей области исследования. Маркс, как и историки, остро чувствовал взаимозависимость всех частей целого, которые специалисты выделяют в соответствии со своими интересами и спецификой своей концептуализации. Но одновременно он, как социологи и экономисты, остро чувствовал, что недостаточно просто изложить события в определенной последовательности. Он хотел объяснить историю с помощью теории, а теорию прояснить историей. Формулировки, которые он дал этому научному замыслу, часто подвергаются критике либо за то, что они упрощают сложные процессы истории и сводят ее к некоторым основным тенденциям, либо, наоборот, за то, что при эмпирических исследованиях автор забывает некоторые общие принципы. Но даже если Марксу не удалось гармонически соединить вклад в общественные науки и в историю, то можем ли мы сказать, что нам удалось преодолеть те препятствия, на которые он натолкнулся? Вольно философам, игнорирующим историческую действительность, мечтать о создании такой науки об истории, которая бы конструировала социальные типы на базе небольшого числа отобранных переменных. Такая наука не существует и, вероятно, пока не может существовать. Историки и социологи заняты трудными поисками истины, расшифровкой историче-

ских фактов, структурированием почти бесформенной материи с помощью марксистских или немарксистских понятий—«производительные силы», «производственные отношения», «развитие», «рост», «модернизация», о неопределенности которых они не могут не знать.

Из существующих сегодня самостоятельных общественных наук Маркс лучше всего знал политэкономия. Очевидно, что понятия и схемы «Капитала» во многом обязаны классической английской политэкономии, особенно работе Рикардо «Начала политической экономии...». Но если бы Маркс не написал «Капитал», была ли бы иной современная англо-американская политэкономия? Откровенно говоря, не думаю. Кейнс в работе «Общая теория занятости, процента и денег» несколько раз ссылается на Маркса, но неясно, действительно ли он читал Маркса и нашел у него то, чего он не мог найти у других теоретиков по вопросам недопотребления. Тем не менее философы, экономисты и социологи находят в «Капитале» множество тем для размышлений.

Философы или, скорее, некоторые философы не согласны с г-жой Ж. Робинсон, окрестившей *закон трудовой стоимости* метафизической верой и полагающей, что термин «стоимость» есть только слово и не имеет операционального содержания. Многих философов долго еще будет привлекать вопрос о субстанции стоимости, о ее созидательном начале в поисках аргументов для критики хрематистики<sup>5</sup> и одновременно—способа мы-

шления экономистов, исходящих из понятий рынка и цен и, следовательно, по мнению некоторых моралистов, остающихся пленниками отчужденного мира.

Но добавляет ли что-либо эта философская критика политэкономии к нашему знанию? Сомневаюсь. Не является ли она составной частью сознания людей, живущих в обществе, очевидно подчиненном императивам производства? Я в этом убежден. Маркс с помощью инструментов, которыми он располагал, создал такой труд, что его притязания и его широта все еще превосходят средства науки. Этим объясняется то, что одних он зачаровывает, а других отталкивает.

Замысел Маркса носит исторический, экономический, философский и социологический характер. Он хочет изучить так называемое современное капиталистическое общество, его структуру и функционирование, его внутрискрутурное и межструктурное становление, его внутреннюю необходимость и неминуемое саморазрушение. Это изучение Маркс хочет видеть научным и критическим. Он считает теорию эксплуатации научной и одновременно критической—в двух смыслах. Общество, базирующееся на частной собственности на средства производства, содержит в себе противоречие—эксплуатацию работников, продающих свою рабочую силу,—что оправдывает его моральное осуждение и предвидение спасительной катастрофы. Экономисты охотно сравнивали схемы, с помощью которых Маркс выявил



тенденцию к понижению нормы прибыли, с современными схемами (сравнение всегда интересно, а иногда и поучительно). Но Маркс, видимо, испытывал ироническое и, так сказать, гегелевское удовлетворение от того, что глубинную причину заката капитализма он нашел в самих производственных отношениях, содержащих в себе постоянную и неустранимую несправедливость этого строя. Прибавочная стоимость извлекается из живого, а не из овеществленного труда (или постоянного капитала). Так как развитие производительных сил требует применения овеществленного труда в возрастающих масштабах, то отсюда вытекает понижение нормы прибыли, которое имманентно структуре и функционированию самого капиталистического строя. Как сопротивляться соблазну подобной системы, в которой наука доказывает, что необходимость осуществляет вердикт сознания? Капитализм осужден на смерть не за присущую ему несправедливость вообще, а *в силу* самой этой несправедливости. Когда я первый раз прочел «Капитал», я страстно желал убедиться в правоте Маркса. Но увы, мое желание осталось неудовлетворенным.

Эта критическая наука о современном обществе приводит одновременно (или в зависимости от принятого прочтения) к детерминизму или к действию, к догме, которой всегда угрожает окаменение, или к плодотворному методу, к пророчествам, оправдывающим пассивность, или к альтернативе «социализм либо варварство», по-

буждающей к бунту. Историческая необходимость и свобода, класс и партия, класс в себе и класс для себя, общность условий формирования классового сознания — эти концептуальные антитезы, имманентно присущие марксизму Маркса, дают возможность всем, кто называет себя марксистом или антимарксистом, разработать интерпретацию, соответствующую их философии, перипетиям истории, требованиям практики дня или века. Был Маркс кантианский, Маркс гегельянский, Маркс сен-симонистский и Маркс структуралистский. Я бы не кончил перечислять, если бы мы не были приглашены на это торжественное заседание, на котором главное внимание нужно обратить на Маркса-ученого. Марксисты (я имею в виду тех, кто себя так называет) справедливо обращаются со своими противниками в соответствии с методом, который по-французски называется демистификацией, а по-английски — *debunking*. Но они так же обращаются и друг с другом, выступая с взаимными обвинениями в измене наследию. Однако никто не в состоянии разрешить этот спор, так как мысль Маркса настолько богата, что допускает всевозможные толкования-измены.

Замысел Маркса идет дальше интерпретации современного общества, его структуры, функционирования и становления, дальше критики буржуазного строя и поиска класса, на который возложена историческая миссия привести приговор в исполнение. Молодой Маркс открыто, а зрелый — между строк, имплицитно поставил перед

собой вопрос об условиях существования человека в обществе, подчиненном прометеевой воле производить как можно больше и как можно лучше. Этот вопрос об участии человека в обществе, которое мы называем научным или техническим, Маркс сформулировал в отношении строя, который он хорошо знал. Речь идет о капитализме. Но все мы, прибывшие из Москвы, из Нью-Йорка, из Парижа, сегодня понимаем, что ни общественная собственность на средства производства, ни планирование не могут чудесным образом изменить судьбу человека, обреченного на парцеллярную деятельность, лишенного тепла человеческих отношений из-за безжалостных требований рационализации, но ищущего возможность самореализации в труде или в досуге. Думаю, Маркс втайне помышлял о том, что и без сен-симонистской индустриализации можно организовать сообщество, по которому тосковал Руссо,—сообщество, создание которого стало бы возможным вследствие изобилия благ. Эта мечта Маркса продолжает тревожить людей и сегодня. Парадоксально, но факт: относительное изобилие создало в других местах нищету. Неравенство если не между классами, то между народами никогда не было так велико, как сейчас. Никогда последствия научно-технического прогресса в социальном и человеческом плане не были такими противоречивыми, как теперь.

Поставленная Марксом цель—*философски осмыслить историю*—по-прежнему действительна

(в смысле, близком к смыслу немецких слов Wirklichkeit и Vernunft<sup>6</sup>) по двум причинам. Во-первых, эта цель еще не достигнута, и, во-вторых, гетерогенность мира, в котором мы живем, в каждой стране придает значимость той или иной части Марксова замысла.

Цель Маркса не достигнута и в научном плане: понимание или объяснение современности, ее сложного движения не может избежать несовершенства частичных и пристрастных интерпретаций. Это объяснение еще использует марксистские категории—производительных сил, производственных отношений, общественных классов, противоречий, несмотря на неоднозначность этих понятий, поскольку более или менее строгие модели, применяемые специалистами, не всегда сочетаются друг с другом и социология еще не вступила в стадию научной зрелости.

Но замысел Маркса не выполнен и исторически. Если даже определенная часть человечества считает, что революция, которой напрасно ждал лондонский ссыльный, позади, тем не менее в исторической перспективе этот замысел мог бы быть реализован лишь в том случае, если бы человечество примирилось с самим собой. Однако сегодня марксисты не могут примириться ни друг с другом, ни с еретиками; мирное сосуществование—это только один из этапов примирения. Исполнение замысла Маркса ставит перед совершившими революцию новые задачи: общественная собственность на средства производства дол-

жна положить конец отчуждению, способствовать гуманизации человека, благодаря научно-техническому прогрессу или вопреки ему повышать уровень жизни. Наконец, половина или две трети человечества верит еще в марксистский замысел, т. е. в развитие средств производства, хотя слаборазвитые страны Азии и Африки отличаются от слаборазвитой Великобритании эпохи Виктории или от слаборазвитой Франции эпохи Луи Филиппа. Универсальность Марксова замысла подчеркивает не только различие в уровнях развития, но также и многообразие культурных контекстов.

Что можно сказать в заключение полуакадемической — полуиронической похвальной речи грандиозному, но незавершенному творчеству? Это заключение я заимствую из двух высказываний самого Маркса. Ему, как известно, приписывают слова: «Прежде всего, я знаю, что я не марксист»<sup>7</sup>. Мы все здесь должны согласиться, что в нашу эпоху Маркс имел бы много случаев повторить это признание, или это опровержение. В XX столетии так много противоположных возможностей считать себя марксистом, что Маркс отмежевался бы от некоторых марксистов. Но от каких? Ответ предоставляется свободному выбору каждого. У меня свой ответ, а у вас свой.

Второе высказывание я возьму из Предисловия к работе «К критике политической экономии». Маркс пишет, что «человечество ставит себе всег-

да только такие задачи, которые оно может разрешить»<sup>8</sup>. Маркс и марксисты дают нам живое опровержение такой гармонии между стремлением людей и их возможностями. Маркс взял на себя научную задачу, которую мы до сих пор не можем выполнить. Марксисты берут на себя задачи, которые они полностью не выполняют.

Радоваться этому или сожалеть об этом? Относительно гуманитарных наук я не колеблюсь ответить. Алексис де Токвиль не написал бы «Демократию в Америке», а Маркс «Капитал», если бы они ставили перед собой только такую задачу, которую им было под силу выполнить. Нам, эпигонам, нужно восполнять пробелы или обнаруживать ошибки. Но если речь идет об исторических и политических задачах, то каждый ответит в зависимости от своего духовного склада. Французы продолжают чтить Наполеона, который оставил Францию меньшей, более слабой и более близкой к упадку, чем она была до него. Ни один из правителей Франции, которые желали французам мира и процветания, пока еще не нашел защитников среди историков, как-никак приверженных к пацифизму. Только либералы, пессимисты и, быть может, мудрецы призывают человечество брать на себя лишь те задачи, которые оно может выполнить. Поэтому они не делают историю и довольствуются тем, что комментируют ее. Марксисты принадлежат к другому семейству. Они соизмеряют задачи не со своими силами, а со своими

мечтами. Перефразируя известные слова Андре Жида, можно сказать, что является человеческим, даже слишком человеческим, когда каждый предпочитает себе самому то, что его пожирает, а иногда и то, что пожирает ему подобных.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### Введение

т.е. левизны.

<sup>2</sup> Sartre J.-P. *Gritique de la raison dialectique (precede de Question de methode)*. Т. 1. Р., 1960. Althusser L. *Lire Le Capital*. V. 1-2. Р., 1965.

<sup>3</sup> Aron R. *Introduction a la philosophie de l'histoire*. Р., 1938.

<sup>4</sup> Merleau-Ponty M. *Humanisme et terreur*. Р., 1948.

<sup>5</sup> Merleau-Ponty M. *Les aventures de la dialectique*. Р., 1955.

<sup>6</sup> «Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13, с. 7).

<sup>7</sup> Lucacs G. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. В., 1923.

<sup>8</sup> История снова приходит в движение (англ).

### «Часть первая

#### Марксизм и экзистенциализм

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42, с. 162.

<sup>2</sup> Sartre J.-P. *L'etre et le neant*. Р., 1943.

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42, с. 116.

<sup>4</sup> Там же, т. 3, с. 33.

# П

## Приключения и злоключения диалектики

- <sup>1</sup> Год выхода книги Мерло-Понти «Гуманизм и террор».
- <sup>2</sup> В 1955 г. вышла книга «Приключения диалектики».
- <sup>3</sup> Sartre J.-P. *Materialisme et revolution*. P., 1949.
- <sup>4</sup> Sartre J.-P. *Les Communistes et la paix*. P., 1969.
- <sup>5</sup> т. е. выжидательной политики.
- <sup>6</sup> Коммунизм, не проповедуемый открыто.  
Aron R. *L'Opium des intellectuels*. P., 1955.
- <sup>8</sup> Merleau-Ponty M. *Phenomenologie de la perception*. P., 1945.
- <sup>9</sup> превращение революции в повседневность (нем.).
- <sup>10</sup> здесь и теперь (лат.).
- <sup>11</sup> да будет (лат.).
- <sup>12</sup> *Макрониссос*—остров в Греции, куда после гражданской войны 1945—1949 гг. были сосланы коммунисты.

## Фанатизм, осмотрительность и вера

- человека экзистенциального (лат.).
- <sup>2</sup> бытие к смерти (нем.).
  - <sup>3</sup> Strauss L. *Natural right and history*. Chicago, 1957.
  - <sup>4</sup> о том, что нужно сделать (лат.).
  - <sup>5</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1, с. 390—391.
  - <sup>6</sup> *Лаицизм*—движение за освобождение общества от религиозного влияния.

264

## Часть вторая

### Экзистенциалистское прочтение Маркса

#### По поводу «Критики диалектического разума»

- <sup>1</sup> К критике политической экономии. Предисловие//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13, с. 7. В «Капитале» Маркс воспроизводит эту формулировку (см.: Соч. Т. 23, с. 92). Курсив в цитате принадлежит Р. Арону.
- <sup>2</sup> Sartre J.-P. *Question de methode*//Sartre J.-P. *Critique de la raison dialectique (precede de Question de methode)*. Т. 1. P.,

1960. В дальнейшем эта работа Сартра издавалась под названием «Проблемы метода».

- <sup>3</sup> Человек человеку волк (лат.).

### Альтюссер, или Псевдоструктуралистское прочтение Маркса

- <sup>1</sup> *Агреже*—ученое звание преподавателя высшей школы, лица во Франции.
- <sup>2</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4, с. 185.
- <sup>3</sup> с необходимыми изменениями (лат.).
- <sup>4</sup> из ничего (лат.).
- <sup>5</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42, с. 116.
- <sup>6</sup> О маршале *Лапалиссе* (XV в.) была сложена народная песня, которая заканчивалась словами: «За четверть часа до смерти он был еще жив». Отсюда во французском языке утвердилось выражение *lapalissade*—«банальность», «трюизм».
- <sup>7</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13, с. 7.
- <sup>8</sup> Там же, с. 6—7. В русском издании в предпоследней фразе—не «...отвечают определенные формы общественного сознания», а «соответствуют...».
- <sup>9</sup> Там же, т. 12, с. 725.
- <sup>10</sup> Там же, с. 720.
- <sup>11</sup> Там же, с. 721.
- <sup>12</sup> Там же, с. 725, 726.
- <sup>13</sup> Там же, с. 727.
- <sup>14</sup> Там же, с. 729.
- <sup>15</sup> Там же, с. 733—734.
- <sup>16</sup> Там же, с. 733.
- <sup>17</sup> Там же, с. 732, 730.
- <sup>18</sup> без оговорок\*(франц.).
- <sup>19</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 12, с. 725.
- <sup>20</sup> сказал (лат.).
- <sup>21</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 12, с. 732.
- <sup>22</sup> Там же, с. 731.
- <sup>23</sup> развитие; более или менее развитое (нем.).
- <sup>24</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 12, с. 731.

- <sup>25</sup> Там же, т. 23, с. 21.  
<sup>26</sup> Там же, с. 20.  
<sup>27</sup> Там же, с. 21.  
<sup>28</sup> Там же, т. 46, ч. I, с. 188—189.  
<sup>29</sup> Там же, с. 190.  
<sup>30</sup> Там же, с. 191.  
<sup>31</sup> Там же, с. 196.  
<sup>32</sup> Там же, с. 224—225.  
<sup>33</sup> Там же, с. 235.  
<sup>34</sup> Там же, с. 236.  
<sup>35</sup> Там же, с. 259—260.  
<sup>36</sup> См.: там же, т. 12, с. 716—720.  
<sup>37</sup> Там же, т. 46, ч. I, с. 261.  
<sup>38</sup> Там же, ч. II, с. 291—292.  
<sup>39</sup> Там же, ч. I, с. 229.  
<sup>40</sup> Там же, ч. I, с. 461 слл.  
<sup>41</sup> Там же, с. 105—106.  
<sup>42</sup> Там же, с. 475—476.  
<sup>43</sup> Святая простота! (*лат.*)  
<sup>44</sup> Рикардо Д. Соч. Т. 1. М., 1955, с. 36—37.  
<sup>45</sup> Там же, с. 37.  
<sup>46</sup> Там же, с. 39.  
<sup>47</sup> Там же, с. 227.  
<sup>48</sup> Там же, с. 229.  
<sup>49</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. II, с. 262.  
<sup>50</sup> Там же, с. 263.  
<sup>51</sup> Там же, с. 213.  
<sup>52</sup> Там же, с. 204.  
<sup>53</sup> изложение (*нем.*)  
<sup>54</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2, с. 63 слл.  
<sup>55</sup> Там же, т. 1, с. 390—391.  
<sup>56</sup> отсутствия понятия (*нем.*)  
<sup>57</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 12, с. 733.  
<sup>58</sup> Там же, т. 46, ч. II, с. 214.  
<sup>59</sup> Levi-Strauss C. La Pensee sauvage. P., 1962.  
<sup>60</sup> Foucault M. Les Mots et les Choses. P., 1966. Рус. пер.: Фуко М. Слова и вещи. М., 1977.

- <sup>61</sup> Фуко М. Слова и вещи, с. 343.  
<sup>62</sup> Там же, с. 344—345.  
<sup>63</sup> Там же, с. 345.  
<sup>64</sup> Там же, с. 420.  
<sup>65</sup> Там же, с. 420-^21.

Заключительное замечание  
 Неоднозначный и неисчерпаемый

- <sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23, с. 9.  
<sup>2</sup> Там же, т. 13, с. 7.  
<sup>3</sup> Там же.  
<sup>4</sup> Третьего не дано (*лат.*)  
<sup>5</sup> *Хрематистика* (от греч. *chremata*—имущество, деньги) стремление к беспредельному приобретению и накоплению богатств.  
<sup>6</sup> действительность, разум (*нем.*)  
<sup>7</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 37, с. 370.  
<sup>8</sup> Там же, т. 13, с. 7.

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>И. А. Гобозов.</i> Предисловие. . . . .	3
Введение. . . . .	1 0
<b>Часть первая</b>	
Марксизм и экзистенциализм. . . . .	27
Приключения и злключения диалектики	62
От марксистского аттантизма к акоммунизму . . . . .	64
Провалы диалектики. . . . .	76
Невыносимая дилемма. . . . .	88
«Бытие и ничто» и ультрабольшевизм . . . . .	97
Фанатизм, осмотрительность и вера. . . . .	117
От экзистенциализма к доктринерству . . . . .	118
Экономический прогресс и политическое постоянство	132
От критики к разумному действию . . . . .	141
Скептицизм и вера. . . . .	148
<b>Часть вторая</b>	
Экзистенциалистское прочтение Маркса. . . . .	160
Альтюссер, Или Псевдоструктуралистское прочтение Маркса. . . . .	189
I. Новое открытие плюрализма. . . . .	196
II. Плюрализм в поисках единства. . . . .	217
III. Органическое целое . . . . .	237
IV. «Капитал». . . . .	270
V. Научность и критика. . . . .	295
VI. Структуралистская мистификация. . . . .	310
VII. Призрак Гегеля и смерть отца. . . . .	335
Заключительное замечание. Неоднозначный и неисчерпаемый. . . . .	354
Примечания ( <i>Я. А. Гобозов</i> ). . . . .	377

**URSS.ru      URSS.ru      URSS.ru      URSS.ru**

**03** Другие книги нашего издательства: **09**<sub>1</sub>

Серия «Маркс, Энгельс — творцы научного социализма»

*Маркс К.* Капитал: Квинтэссенция ВСЕХ ТОМОВ «Капитала». URSS  
*Маркс К.* Капитал: Отредактированные Марксом фрагменты для французского издания, отсутствующие в общепринятой версии.

*Маркс К.* Нищета философии.  
*Маркс К.* К критике политической экономии.  
*Маркс К.* Труды по эпикурейской философии.  
*Энгельс Ф.* Конспект первого тома «Капитала» К. Маркса.  
*Энгельс Ф.* К истории древних германцев. Франкский период. Марка.  
*Энгельс Ф.* История Ирландии; *Каутский К.* Ирландия.  
*Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах.

Переписка К. Маркса и Ф. Энгельса с русскими политическими деятелями.

Серия «Размышляя о марксизме»

*Славин Б. Ф.* О социальном идеале Маркса.  
*Хазанов В. Е.* Основы социального оптимизма.  
**09** *Павловский В. В.* «Гражданская война во Франции» К. Маркса и современность. **09**  
**И** *Чухлеб С. И., Красилкинский Д. Е.* Комментарии к материалистическому пониманию истории.

*Претель Д.* От философии марксизма-ленинизма к философии Маркса.  
*Здоров А. А.* Государственный капитализм и модернизация Советского Союза.  
*Антонова И. К.* Марксизм вне политики.

*Завалько Г. А.* Понятие «революция» в философии и общественных науках.

*Паришаков Е. А.* Экономическое развитие общества.

*Корнфорт М.* В защиту философии. Против позитивизма и прагматизма.

Серия «Политэкономические императивы советского марксизма. 1917-1941»

**09** *Лозовский А.* Стачка как бой. **09**<sub>4</sub>  
**09** *Лозовский А.* Анархо-синдикализм и коммунизм.  
**Р** *Покровский М. П.* Империалистская война: Сборник статей 1915—1930.  
*Слуцкина С.* Экономическое учение социал-фашизма: Гильфердинг.

Серия «Из наследия Б. М. Кедрова»

*Кедров Б. М.* О методе изложения диалектики: Три великих замысла. Маркс и Энгельс.

*Кедров Б. М.* Единство диалектики, логики и теории познания.

*Кедров Б. М.* О повторяемости в процессе развития.

*Кедров Б. М.* Беседы о диалектике.

**И** Наши книги можно приобрести в магазинах:

**Тел./факс:**  
**(499) 135-42-46,** «Библио-Глобус» (м. Лубянка, ул. Мясницкая, 6. Тел. (495) 625-2457)  
**(499) 135-42-16,** «Московский дом книги» (м. Арбатская, ул. Новый Арбат, 8. Тел. (495) 203-8242)  
 «Молодая гвардия» (м. Полянка, ул. Б. Полянка, 28. Тел. (495) 238-5001,780-3370)  
**E-mail:** «Дом научно-технической книги» (Ленинский пр-т, 40. Тел. (495) 137-6019)  
**URSS@URSS.ru** «Дом книги на Ладонской» (м. Бауманская, ул. Ладонская, 8, ар. 1. Тел. 267-0302)  
**http://URSS.ru** «Гном» (м. Университет, 1 гум. корпус МГУ, комн. 141. Тел. (495) 939-4713)  
 «У Кентавра» (РГГУ) (м. Новослободская, ул. Чайнова, 15. Тел. (499) 973-4301)  
 «СПб. ДМ КНИТЬ» (Невский пр., 28. Тел. (812) 448-2355)

**URSS.ru      URSS.ru      URSS.ru      URSS.ru**