



**ШИХАРДИН
НИКОЛАЙ ВЛАДИМИРОВИЧ**
(р. 12.01.1969)



**ЛЮБУТИН
КОНСТАНТИН НИКОЛАЕВИЧ**
(р. 25.02.1935)

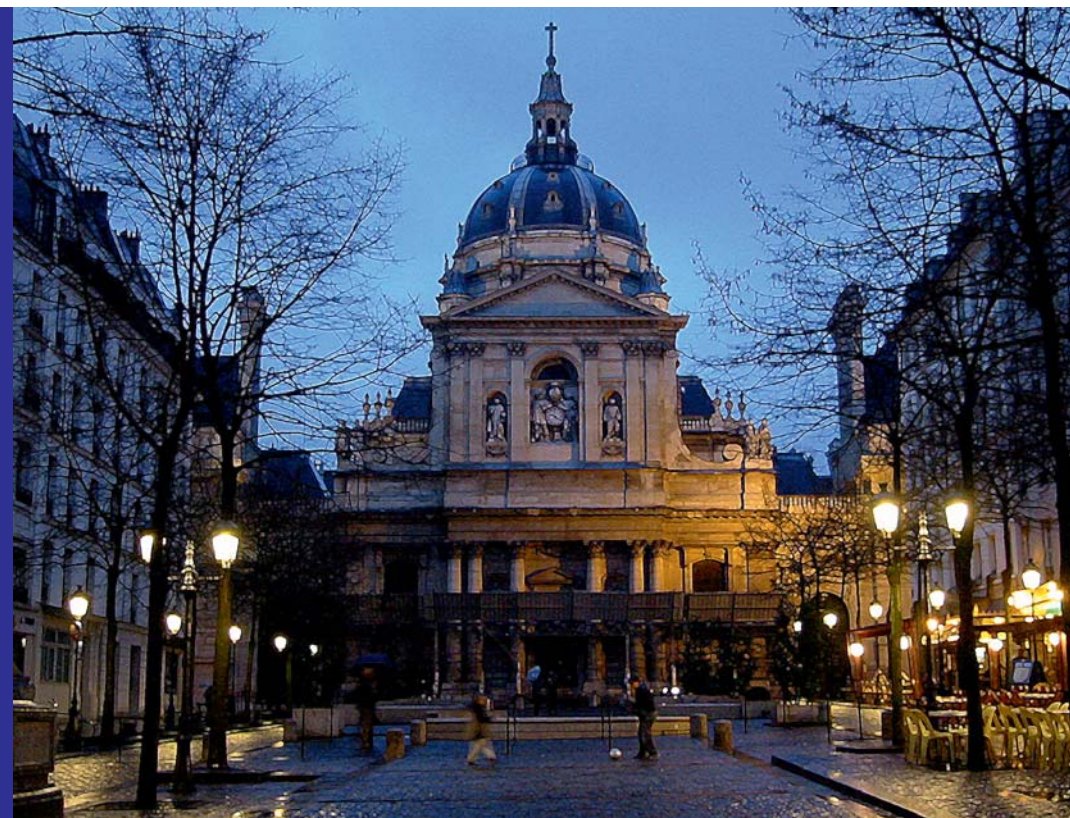
К.Н. Любутин, Н.В. Шихардин

Альтернатива Луи Альтюссера: неомарксистский выбор

Монография

Доктор философских наук, профессор кафедры социологии и социальной работы Курганского государственного университета. Окончил исторический факультет КГПИ в 1994 г. В 2000 г. защитил кандидатскую диссертацию «Социальная философия Роже Гароди», в 2009 г. — докторскую диссертацию «Гуманистическая парадигма во французском неомарксизме: полемика 1950-70-х годов». Автор около 50 научных публикаций, в том числе 4 монографий, участник всероссийских философских конгрессов и конференций. Основная сфера научных интересов — французский неомарксизм.

Доктор философских наук, профессор, окончил философский факультет МГУ (1957). Один из организаторов философского факультета Уральского государственного университета. В 1976-1989 гг. — декан этого факультета. С 1969 г. по настоящее время заведует организованной им кафедрой истории философии. Заслуженный деятель науки РФ (1981). Действительный член РАЕН. Вице-президент Российского философского общества (1993—1999). Член редколлегии журнала «Философские науки», заслуженный деятель науки РСФСР. Награжден орденами «Знак Почета», «Дружбы народов» и медалями. Под руководством К. Н. Любутина подготовлено около 70 кандидатов наук и 30 докторантов. К.Н.Любутин - специалист по истории западноевропейской философии, а также по теории познания. Известны его исследования истории философской антропологии, анализ субъектно-объектных отношений в познании и деятельности. В последнее время исследует различные версии философии марксизма. Константин Николаевич — автор более 500 научных и научно-популярных историко-философских работ, участник ряда всемирных конгрессов и международных конференций по философии.



Курган 2010

Министерство образования и науки Российской Федерации
Курганский государственный университет

К.Н. Любутин
Н.В. Шихардин

**Альтернатива Луи Альтюссера:
неомарксистский выбор**

Курган 2010

ББК 87.3 (4 Фра)

Л 93

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор Ю.К. Саранчин

доктор философских наук, профессор В.М. Русаков

Печатается по решению научного совета Курганского государственного университета

Л 93 Любутин К.Н., Шихардин Н.В. Альтернатива Луи Альтюссера: неомарксистский выбор: Монография. – Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2010. – 120 с.

ISBN 978-5-4217-0056-2

© Любутин К.Н., Шихардин Н.В., 2010

©Курганский государственный

университет, 2010

Содержание

Вместо введения. Теоретический статус понятия «неомарксизм»	4
I. «Положительный гуманизм» Карла Маркса	18
II. Луи Альтюссер: гносеологическая и аксиологическая природа теоретического антигуманизма	33
III. Гароди и Альтюссер: упущенные возможности диалога	71
Приложения	
I. Луи Альтюссер. Марксизм и гуманизм	85
II. Луи Альтюссер. Дополнительное замечание по поводу «реального гуманизма»	107

Вместо введения. Теоретический статус понятия «неомарксизм»

Понятие «неомарксизм», используемое для обозначения социально-философских и экономических концепций, индивидуальных и коллективных теоретических проектов, течений, укорененных в традиции, восходящей к Марксу, и оппозиционирующих себя ортодоксальному марксизму, широко представлено в современной философской литературе. Этимология его вполне прозрачна, но все то, что касается содержания и особенно объема понятия, наличия или отсутствия в нем валюативного аспекта, составляет предмет дискуссии.

Статус научного понятия «неомарксизм» получил в начале XX века, когда Дж. Коул в книге «Мир труда», опубликованной в Англии в 1913 году определил как неомарксистские воззрения французского социолога и философа Жоржа Сореля, предпринявшего попытку синтезировать марксизм со взглядами П. Прудона, с одной стороны, и А. Бергсона, с другой, и считавшего себя представителем «новой школы» марксизма. Постепенно складываются два основных способа трактовки объема данного концепта, обладающие как эвристическими достоинствами, так и историко-философской ограниченностью, особенно в тех ситуациях, когда возникала необходимость соотнести неомарксизм с «западным марксизмом».

Первый подход – расширительный, имеющий несколько основных модификаций. В рамках одной из них понятие неомарксизм, или западный марксизм используется в качестве некоего условного термина, за которым стоит совокупность марксистских и марксистски ориентированных течений, критически относящихся как к капитализму, так и «реальному социализму» с его марксистско-ленинской идеологией. Разделяя подобный подход, М.Н. Грецкий применил парадигмальный критерий для выявления структурных составляющих неомарксизма и усмотрел в нем два противостоящих направления: диалектико-гуманистическое и сциентистское [1; 199-201].

Поскольку представители неомарксизма опирались и на немарксистскую философскую мысль, в пределах гуманистического направления им выделяются несколько основных течений. Это Франкфуртская школа, фрейдомарксизм, экзистенциальный и феноменологический марксизм, группа «Праксис», сложившаяся вокруг одноименного югославского журнала, и «философия надежды» Э. Блоха, выходящая за рамки общественной проблематики и обретающая статус общей онтологии. У истоков данного парадигмального направления стояли Г. Лукач, К. Корш и А. Грамши, чьи последователи ориентировались, прежде всего, на ранние работы Маркса, его теорию отчуждения и гуманистический потенциал концепции «цельного человека».

Что касается сциентистской парадигмы, то она складывается под лозунгами антидогматизма, антиэмпиризма, антиидеологизма. Ее приверженцы обращаются к произведениям «зрелого марксизма», ставя своей целью подтвердить, защитить и укрепить научную значимость теории Маркса. Среди них – Л. Альтюссер, Г. Делла Вольпе, который, в конечном счете, редуцировал философию к методологии, и, так называемый, аналитический марксизм, получивший в 70-е годы прошлого века значительное распространение в США и Великобритании.

Однако даже такой панорамный взгляд на определение содержания неомарксизма, или западного марксизма не охватывает, по мнению его автора, например, марксистски ориентированных теоретиков проблем третьего мира, капитализма как мировой системы, экономической, политической и идеологической сущности процессов глобализации.

С рассмотренным подходом совпадает осуществленный А.Г. Мысливченко теоретический проект преодоления представлений о западном марксизме как разношерстном потоке различного рода неортодоксальных версий марксизма. Им выделяется ряд парадигмальных направлений исследования: марксизм как «абсолютный историцизм» (Грамши); попытка недогматической реконструкции онтологических воззрений Маркса (Лукач); редукция марксизма к методологии (Делла Вольпе). В качестве самостоятельных направлений рассматрива-

ются праксеологическо-антропологическое, структуралистское, аналитический марксизм, а также Франкфуртская школа, фрейдомарксизм, экзистенциально-феноменологическая школа и «философия надежды» [2].

К сожалению, предложенная типология не позволяет сохранить единый критерий членения целостного философского феномена: не проводится демаркация между гуманистической и сциентистской парадигмами научного познания; понятие «неомарксизм» остается вне рамок анализа; его объем, содержание, специфика, соотношение с «западным марксизмом» не проясняются.

В современной историко-философской науке существуют и другие модели расширительного подхода к трактовке неомарксизма, которые образуются на иных, чем парадигмальные, основаниях. Так, С. Земляной относит к неомарксизму исторически сменявшие друг друга попытки деканонизации марксизма, который на определенном этапе своего развития приобрел характер метафизической доктрины, монополизированной ее ортодоксальными адептами, обладавшими исключительным правом толкования марксистских текстов [3].

Первый этап развития неомарксизма определяется им как ассимилятивный: авторы, идеи взаимодополняют друг друга, хотя и принадлежат к разным национальным философским традициям. К нему относятся, например, «легальный марксизм» в России, австромарксизм, марксистская школа в Испании, к которой в 90-е годы XIX века принадлежал М. де Унамуну.

Следующий этап – западный марксизм, то есть понятие неомарксизм родовое, а западный марксизм – видовое, и в этом состоит принципиальное отличие от позиции М.Н. Грецкого. Можно напомнить, что первое упоминание о западном марксизме встречается в 1929 году в материалах Коминтерна по поводу работ Лукача и К. Корша. В дальнейшем этот термин широко использовал М. Мерло-Понти, для которого западный марксизм – традиция гуманистического, субъективистского, недогматического марксизма, существующего к западу от «железного занавеса».

По сути дела, западный марксизм начинается с двойного отрицания философского наследия Энгельса Лукачем и Коршем в работах «История и классовое сознание» и «Марксизм и философия», во времени это совпало с периодом канонизации в Советской России ленинизма в интерпретации Сталина и Бухарина. Определение «западный» обретает смысл в оппозиции к «восточный», точно так же, как «неомарксизм» наделяется смыслом лишь в оппозиции к «старому» марксизму. И, как замечает С. Земляной, только в форме постмарксизма он освобождается от этой внутренней соотнесенности с тем, что Гегель называл «свое Иное» [4].

Постепенно неомарксизм обретает локально-национальный характер. В 50-е годы он приживается на французской интеллектуальной почве, увлечение марксизмом пережили такие видные интеллектуалы как Р. Барт, К. Леви-Стросс, Ж. Лакан, Л. Гольдман.

Следующей вехой в истории неомарксизма, ознаменовавшейся сменой парадигм, становится философская школа Альтюссера, осуществившая критику сартровского субъективизма и историцизма. Финальный этап истории неомарксизма – международный постмарксизм, прошедший структуралистскую выучку; неомарксизм «скрылся за кромкой своей эпохи» [5].

Введение в характеристику неомарксизма исторического и логического критериев, обладает значительными теоретическими возможностями. Оно позволило зафиксировать цикличность в развитии неомарксизма: его колебания от интегризма к провинциализму, от центристремительных тенденций к центробежным. Однако, в рамках данного подхода неомарксизм теряет значительную часть своего философского суверенитета: он только сателлит марксизма, причем марксизма ортодоксального, а не самостоятельное, самодостаточное философское направление.

Несомненно, что понятие «западный марксизм» подразумевает не только географические координаты, но отражает тесную связь с современной европейской цивилизацией, ее философией, включая и способ критики марксизма-

ленинизма. Мнение П. Андерсона вообще категорично: понятие «западный марксизм» не дает указаний на место и время, оно исключительно ретроспективно [6].

Излишне категоричным представляется вывод о том, что неомарксизму можно писать эпитафию. 80-е годы стали периодом его упадка, но марксистские и неомарксистские публикации не прекращаются. В конце 70-х годов, когда авторитет марксизма во Франции значительно снизился, Альтюссера по-прежнему читали итальянские и латиноамериканские коммунисты, уважали «левые» в британских и американских университетах. Один из номеров журнала «Rethinking Marxism» за 1998 год был полностью посвящен Альтюссеру. В 2001 году в США переиздается его сборник «Ленин и философия», переведенный в 2005 году на русский язык.

Еще одно замечание связано с тем, что в рамках данного подхода не разграничиваются оппортунистические и ревизионистские проекты «улучшения» или «критики» марксизма.

Наряду с «расширительной», в исследовании неомарксизма имеет место и другая тенденция, которая сужает его рамки до национальных границ [7]. Анализ в этом случае лишается панорамности, но восприятие неомарксизма как единой философской традиции не снимает необходимости дифференцированной оценки его многообразных проявлений, в том числе, национальных и личностных. Появляется возможность не «растаскивать» неомарксизм по разным «квартирам», а зафиксировать взаимодействие его школ, парадигм, личностных версий на фоне общих исторических, социальных, экономических, политических и философских обстоятельств. Объектом изучения становится французский, итальянский и т.п. неомарксизм.

Предметом данного исследования является творчество Луи Альтюссера как одного из представителей французского неомарксизма – философского направления, обладающего рядом признаков, объединяющих включенные в него авторские (философские) версии неомарксизма. Эти признаки, носящие как фор-

мальный, так и сущностный характер, в своей совокупности специфичны именно для французского неомарксизма:

– Он существует не только в пространственном, но и временном интервале. Марксистский ренессанс 50-х – 60-х годов был отражением и порождением духовной атмосферы национального интеллектуального сообщества. Его представители не приняли не только ортодоксальную, канонизированную трактовку марксизма, но социал-демократическую идеологию. Когда в 70-е годы на смену левому радикализму с его увлечением марксизмом приходит неоконсерватизм, неомарксизм как философское направление, стремившееся с помощью Маркса осознать общественную ситуацию, постепенно сходит со сцены.

– Становление неомарксизма во Франции носило, в том числе, поколенческий характер. Смена приоритетов была связана со сменой поколений. Молодые интеллектуалы знали гражданскую войну в Испании, вторую мировую войну, прошли через оккупационный режим и Сопротивление. Они в своем творчестве отразили как изменения в мировом коммунистическом движении, так и в собственной стране: рост и падение авторитета ФКП, «красный май» 1968 года, укрепление политического режима Ш. де Голля.

– Внешние факторы, в том числе процессы десталинизации, при всей их важности не произвели бы таких резких идеологических изменений, если бы внутри национальной философской культуры не действовал столь же сильный внутренний импульс: это и первые публикации на французском языке ранних работ Маркса, и взаимодействие марксизма и экзистенциализма, и влияние на философские ориентиры цикла лекций, прочитанного А. Кожевым, предложившим марксистско-экзистенциалистскую интерпретацию книги Гегеля «Феноменология духа».

– Наиболее значимые для французского неомарксизма фигуры были не только организационно связаны с компартией, но и являлись ее видными

функционерами и теоретиками. Однако их политическая активность иссякла раньше, чем теоретическая, кто-то ушел, громко хлопнув дверью, кто-то сделал это тихо, «по-английски». Постепенно марксистская и неомарксистская мысль перемещается в университеты: А. Лефевр, Л. Гольдман, Л. Альтюссер занимают профессорские должности на кафедрах философии и социологии.

– Представители французского неомарксизма стремились ответить на те вызовы, которым марксизм подвергся в новых исторических условиях, предлагая проекты его модернизации: превышение марксизма (Лефевр); «живой марксизм», марксизм как философия действия (Гароди); реконцептуализация и репериодизация марксизма (Альтюссер). Для французских коммунистов-марксистов и неомарксистов жизненно важно было дать убедительный ответ на главный тезис своих противников: хотите социализма – получите сталинизм. Отсюда наличие в неомарксизме не только философского ядра, но и некой идеологической и политической оболочки. Именно поэтому отношение к нему в советской философской литературе было достаточно жестким. Он расценивался как предательство со стороны своих, бывших соратников, тогда как многие из «западных марксистов», изначально были «чужие».

– Философские основания для своих проектов французские неомарксисты искали вне марксизма: Гароди в философии Фихте, Гольдман у Лукача, Альтюссер у Башляра и Лакана. Соотношение политической и теоретической ревизии у каждого из них было индивидуально, но теоретическая составляющая раньше или позже становилась ведущей. Лефевр пересматривает свои онтологические позиции, отвергая такие фундаментальные категории марксистской философии, как материя и практика. Гароди меняет позиции гносеологические, и начинает поиск ценностных ориентиров за пределами традиционного марксистского горизонта. Альтюссер предлагает проект защиты марксизма через возвращение ему статуса научной теории, а не идеологии. Субъективно, а во многих аспектах объективно, Альтюссер из всех

французских неомарксистов оказался ближе всего к марксизму, хотя и использовал структуралистскую терминологию.

– Французские неомарксисты, безусловно, ревизионисты: они порывают с марксизмом в такой важной теоретической области как учение о классовой борьбе, о революционной роли пролетариата. С точки зрения Лефевра, созидательный потенциал в современном западном обществе сохраняют только анонимные группы, радикализм концентрируют мигранты и молодежь. Для Гольдмана классы различаются видением мира, а не отношением к собственности на средства производства; наиболее радикально настроены маргинальные слои населения. Гароди выдвигает идею «нового исторического блока», в состав которого входят носители научно-технического прогресса. Пожалуй, и в этом вопросе Альтюссер сохраняет наиболее тесную связь с марксистской концепцией: философия рассматривается им как теоретическая форма классовой борьбы. Следует заметить, что французские неомарксисты не пошли по пути реформизма, не капитулировали перед «мировым капитализмом», а май 1968 года во многом подтвердил их теоретические прогнозы относительно революционности традиционно наиболее активных отрядов рабочего класса.

– Еще одна особенность французского неомарксизма, объединяющая его с неомарксизмом в целом, состоит в том, что предметом анализа чаще всего становится не государство, право и иные политические феномены, раскрывающие механизм власти, а духовная культура общества, попытки власти манипулировать ею. Литературно-критические исследования присутствуют в наследии каждого из французских неомарксистов.

Оценивая место французского неомарксизма на европейском философском ландшафте, вряд ли, можно согласиться с мнением, высказанным П. Андерсоном о локальном, провинциальном характере национальных форм неомарксизма. Достаточно глубокие теоретические связи сближали французский и итальянский неомарксизм; многообразными были взаимоотношения Гароди с поли-

тической и интеллектуальной элитой различных и не только европейских стран; в Англии существовала значительная по объему «альтюзериана».

Таким образом, в 60-е – 70-е годы во Франции складывается самостоятельное философское направление, обладающее рядом общих признаков при всем разнообразии составляющих его индивидуально-личностных концепций. То, что оно было «новым», несомненно, но что касается вопроса о том, насколько оно было марксистским, ответ весьма проблематичен, и во многом определяется особенностями философского пути, пройденного к тому времени тем или иным его представителем.

Дж. Элистер – представитель аналитического марксизма пишет: «Если под марксистом вы подразумеваете исследователя, который может проследить происхождение своих наиболее важных представлений от Маркса, тогда я действительно марксист». Однако вполне правомерно уточнение, которое сделал канадский политолог Лебовиц: «...если отдельные представления и идеи, вырванные из марксистского контекста, можно было бы назвать марксизмом, то этот термин потерял бы все свое интегрирующее значение. Ведь помещенные в альтернативную структуру отдельные марксистские идеи приобретают совершенно иные свойства» [8; 355].

В советской философской литературе понятие «неомарксизм» использовалось не только для характеристики самостоятельной философской традиции, попытки развития марксистской теории в новых исторических условиях, связанной с неизбежными потерями и обретениями, личными драматичными «крутыми поворотами». В этом понятии зачастую превалировало оценочное значение: ревизионизм, оппортунизм, «переодевание марксистами», «псевдомарксизм» – «все буржуазно-оппортунистические и ревизионистские неомарксистские концепции, нацеленные, прежде всего, на мировоззренческое и политическое разоружение рабочего класса» [9].

Является ли неомарксизм разновидностью ревизионизма? Очевидно, ответ будет утвердительным. В учении Маркса присутствуют фундаментальные,

принципиальные идеи, если последователь пересматривает их, он перестает быть марксистом, но грань, за которой начинается «пересмотр» и заканчивается творческое развитие теоретических оснований, весьма неустойчива.

Если преодолеть идеологические клише, то ревизионизм может быть понят как общепринятая научная процедура, форма критики и самокритики, метод, а не цель теоретической деятельности. В этом случае предоставляется возможность в ином ракурсе посмотреть на обвинения в ревизионизме и ренегатстве, звучавшие в 60е годы прошлого века. Аналогичный приговор в отношении Гароди просуществовал, как не подлежащий пересмотру, почти четверть века, и все это время французский философ продолжал активную научную и общественно-политическую деятельность, постепенно уходя от марксизма к неомарксизму, а от него – в постмарксизм.

В введении к сборнику «Аналитический марксизм» Джон Ремёр пишет, что два главных явления современности – неуверенные успехи социализма и сомнительный крах капитализма бросают вызов марксизму в том виде, в котором он был унаследован от XX столетия [10; 2]. Ревизионизм как метод был одним из путей поиска ответа на данный вызов.

Именно поэтому неомарксизм (в том числе и в форме ревизионизма) сосуществовал во Франции с марксизмом. Выходят книги Л. Сэва: «Марксизм и теория личности»; его же «Введение в марксистскую философию» (1980 г.); марксистская методология научного познания довольно широко применяется в сфере этнологии, социальной антропологии, этнографии (Ш. Парэн, Ж. Сюре-Каналь, М. Годелье); продолжают свою философскую деятельность Г. Бесс, Ж.-Ж. Гобло, М. Симон, Ж.-Т. Дизанти. Когда ФКП организует дискуссию по проблемам гуманизма, в ней принимают участие и Л. Сэв, и Р. Гароди, и Л. Альтюссер, и М. Симон. Во времени совпали ренессанс марксизма, его творческое развитие, появление в нем новых тем, связанных с необходимостью полемики, и борьба против ортодоксального марксизма, порождающая новые ин-

терпретации учения Маркса, нередко выводящие их авторов за пределы марксизма вообще.

Что касается оппортунизма, то за ним стоит, в первую очередь, феномен политический, а не философский; он может обнаруживаться в теоретическом плане как ревизионизм или догматизм, быть левым или правым. Главная его особенность состоит в том, что это теория и практика политической деятельности. И даже, если освободить его содержание от прямого или косвенного предательства интересов рабочего класса [11; 148-150], оппортунизм (от латинского удобный) выгоден не только буржуазии, но зачастую и самому обладателю данной позиции.

Никто из французских неомарксистов не был оппортунистом. Наиболее глубоким (философским) был ревизионизм А. Лефевра, который начинался онтологически. Гароди шел иным путем: от переоценки политических и идеологических позиций к пересмотру собственных марксистских философских воззрений. Гольдмана лишь условно можно назвать ревизионистом: он никогда не был «правоверным» марксистом, заимствуя в основном лишь марксистскую терминологию. Альтюссер же стремился вернуться к подлинному, научному марксизму.

Понятия «ревизионизм» и «неомарксизм» (в широком значении) не совпадают по объему и содержанию. Не все неомарксисты – ревизионисты, многие из школ неомарксизма (западного марксизма) не строились на пересмотре изначально марксистских позиций. Сам ревизионизм принимал различные формы. Альтюссер, например, солидаризировался с маоистскими критиками «хрущевского ревизионизма», не допустив, однако, чтобы теоретические и политические разногласия поставили его вне ФКП. Значительная группа французских интеллектуалов, в том числе занимавшихся философскими проблемами, после XX съезда КПСС отошла от компартии. Некоторые из них в 1957 году основали журнал «Аргументы», открыто заявив о том, что их цель – ревизия марксизма. «Эра ограниченного ревизионизма, – признается Э. Морен, – началась для меня

в 1947 году, а эра всеобщего ревизионизма в 1956 году. Ярлык «марксист» начал меня беспокоить. То, что называют марксизмом, является, в конце концов, искусственно стабилизированным компромиссом между методом и системой Маркса... У меня симпатия к слову ревизионист» [12; 53-54].

Среди вставших на путь ревизионизма были те, кто достаточно легко и сразу разрывал отношения с марксизмом, становился его критиком. Весьма решительно настроенный П. Фужейрола писал: «Марксистская теория закончилась тоталитарным монолитизмом. Пришло время расколоть его, чтобы отдельные науки, обогащенные вкладом Маркса и многих других ученых, давали нам частичные и релятивные знания, по которым мы ощущаем голод, на место абсолютных и тоталитарных иллюзий» [13; 7].

Позиция Ф. Фейто была более гибкой: «называя себя ревизионистом, нужно уточнить отправную точку: переосмысление марксизма. Ревизионист больше не является полным марксистом... Теоретически он находится вне марксизма, хотя он еще марксист в том смысле, что марксизм как теория и практика является для него системой референций, базой дискуссий» [14; 12-13].

Представителей ревизионизма, по мнению М.Н. Грецкого, можно разделить на две группы: тех, кто обнаруживал неустойчивость с самого начала, и тех, кто проявляет неустойчивость на каком-то крутом повороте [15; 64]. К первой можно отнести Лефевра, ко второй – Гароди.

Рассмотрение национальных форм неомарксизма, на наш взгляд, позволяет и сопоставить различные виды ревизионизма, и обнаружить общие признаки наполняющих их концепций. Особенность французского неомарксизма (Лефевр, Гароди, Альтюссер) в том, что ревизия рассматривалась как способ обновления марксизма, его обращения к современным реалиям, возвращения к аутентичному марксизму. Гароди писал: «Нужно признать разнообразие внутри марксизма. ...Признание этого разнообразия является условием реального единства» [16; 51].

Марксизм, оформившийся в послевоенной Франции во влиятельное философское течение, получивший шанс избавления от догматизма, тут же оказался подвергнутым ревизии частью своих сторонников. Результатом ревизии и стал французский неомарксизм, признавший за марксистским гуманизмом парадигмальный статус, вобравший как в фокусе три центральных темы: отчуждение, конец истории и открытие человека. Антигуманизм Альтюссера был обратной стороной данной парадигмы.

Правомерным представляется мнение М.А. Хевеши о том, что неомарксизм – это «определенное теоретическое устремление найти при помощи Маркса ответы на животрепещущие вопросы современности» [17; 356]. Философия Маркса, полагает Хевеши, в неомарксизме справедливо трактуется как философия самоосуществления человека на пути преодоления отчуждения. В рамках этого направления одни решительно пересматривали свои прежде марксистские философские позиции, политические ориентиры и духовные ценности; другие дали философскую (онтологическую и гносеологическую) критику марксизма, не становясь при этом антикоммунистами и антимарксистами; третьи искренне стремились защитить марксизм, подтвердив его научный характер.

Прежде чем рассмотреть цели и методы осуществленного Альтюссером проекта, мы предлагаем читателю познакомиться сначала с оценкой места и роли философии Маркса в современной философской культуре, а затем в заключительной части с некоторыми фрагментами теоретического наследия Луи Альтюссера.

Литература

1. См.: Современная западная социология. – М., 1991. – 414 с.
2. См.: Мысливченко А.Г. Философские парадигмы западного марксизма // Карл Маркс и современная философия. – М., 1999. – 380 с.
3. См.: Земляной С. Что такое «неомарксизм»? Вместо эпитафии одному уходящему идейному течению // Независимая газета. – 11 марта. – 1999.

4. Там же.
5. Там же.
6. См.: Андерсон П. Размышления о западном марксизме. На путях исторического материализма. – М., 1991. – 272 с.
7. Декомб В. Современная французская философия. – М., 2000; Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. – СПб., 1997; Baranski Z., Short I. Developing Contemporary Marxism. – London, 1985; Gorman R.K. Neomarxism. The meanings of modern radicalism. – London, 1982; Perottino S. Roger Garaudy et le marxisme du XX-eme siecle. – Paris, 1974; Poster M. Existential Marxism in postwar France: From Sartre to Althusser. – Princeton, 1975.
8. Цит. по: Карл Маркс и современная философия. – М., 1999. – 380 с.
9. Бессонов Б.Г. Неомарксизм – идеология современного оппортунизма. – М., Мысль, 1978 – 285 с.
10. См.: Analytical marxism. – Cambridge, 1986.
11. Философская энциклопедия. М., – 1967.
12. Цит. по: Гобозов И.А. Ленинское философское наследие в трудах французских марксистов. – М., 1981.
13. Arguments. – 1959. – №14.
14. Ibid.
15. Грецкий М.Н. Марксистская философия в современной Франции. М.: Издательство МГУ, 1984. – 183 с.
16. Garaudy R. Garaudy par Garaudy. – Paris, 1970.
17. Хевеши М.А. Неомарксизм и его место в истории западной философии XX века // Карл Маркс и современная философия. – М., 1999. – 380 с.

I. «Положительный гуманизм» Карла Маркса

Завершением классической немецкой философии является учение, открывшее принципиально новое философское видение мира, философия, созданная К. Марксом (1818-1883) и Ф. Энгельсом (1820-1895). По поводу марксизма в целом Ж.П. Сартр высказался весьма удачно и очень емко: «Тот, кто претендует на преодоление марксизма, в худшем случае вернется к домарксовской теории, а в лучшем – лишь вновь откроет для себя мысли, которые содержатся в философии, которую он надеялся превзойти» [1; 17] Конечно, как во всяком афоризме, здесь есть гиперболизация, но в главном Сартр прав.

В подобные оценки нелишне вдуматься тем, кто ныне называет Маркса утопистом, предтечей (духовного) тоталитаризма, рассматривает его учение с позиции большевистского принципа «пролетарской партийности». У американского автора, изучающего многочисленные «марксистские традиции», читаем: «Сегодня мы сталкиваемся с парадоксом. Никогда прежде марксизм не оказывал такого сильного воздействия на буржуазную социологию... никогда прежде он не подвергался столь широкому анализу, критике и обсуждению. Набирает силу международная дискуссия по вопросам марксизма, охватившая уже пространство от Лондона, Парижа, Франкфурта и Милана до Загреба, Будапешта, Праги и Варшавы» [2; 98]. Действительно, политические запреты играли зловещую роль. На «родине реального социализма» учение Маркса (именно Маркса) было под полузапретом, подавалось «по-сталински» и оставалось фактически не востребовавшимся.

Современный кризис цивилизации довольно четко высветил смысл истории человечества. Смысл этот – в очеловечивании человека, гуманизации человеческих отношений, в бесконечном разворачивании человеческой сущности, возникающей из отношения людей к природе и друг к другу. Философия Маркса в высшей степени современна, ибо она предельно гуманистична, нацелена на че-

ловека. Вслед за Фейербахом Маркс полагал: «Человек – высшее существо для человека». Таков его категорический императив.

Мировое марксоведение давно признало достаточно очевидный факт: классический марксизм содержит и научно обоснованные выводы, и гипотетические предположения, и сугубо лично – оценочные моменты. Интерпретации идей Маркса, возникшие еще при его жизни, породили различные версии марксизма, обусловленные национальными и культурными особенностями отдельных стран, партийными и личными пристрастиями и т.п. Карл Маркс один, а марксистов много.

Один из самых по сию пору слабо проясненных сюжетов – сюжет философский. Акценты, расставленные Ф. Энгельсом и Э. Бернштейном, Г. Плехановым и В. Лениным, А. Богдановым и А. Луначарским в трактовке философских идей Маркса, создали весьма пеструю и противоречивую картину. Длительное время огромное влияние на духовную жизнь ряда стран оказывала сталинская версия философии «марксизма-ленинизма», получившая формализованное завершение в произведении И. Сталина «О диалектическом и историческом материализме». Мы делаем попытку реконструировать философские взгляды Маркса.

Карл Маркс (1818 – 1883) окончил Берлинский университет, защитил докторскую диссертацию «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» (1841г.). Наибольшее влияние в это время на него оказывала гегелевская философия. В среде младогегельянцев сформировалась революционно-демократические убеждения Маркса. Под влиянием работ Фейербаха он переходит на позиции материализма. Теоретическими вехами духовной эволюции Маркса были статьи, опубликованные в «Рейнской газете» (1842-1843), в «Немецко-французском ежегоднике» (1844), далее – «Экономическо-философские рукописи» (1844), написанные совместно с Энгельсом «Святое семейство» (1845) и «Немецкая идеология» (1845-1846), «Нищета философии» (1847). Маркс и Энгельс стали авторами «Манифеста Коммунистической партии» (1848).

До 1848 года философские проблемы – главные для Маркса. Потом следует практически-революционная деятельность в ряде стран Европы, переезд в Лондон после поражения революции 1848-1849 годов в Германии и возобновление экономических исследований, итогом которых стал незавершенный гениальный труд «Капитал».

Первый вариант «Капитала» – рукописи 1857-1858 годов – содержит анализ материальных предпосылок будущего общества. Второй вариант – рукописи 1861-1863 годов, здесь исследованы противоречия капитализма; в третьем варианте, рукописи 1863-1865 годов (сохранилась «Глава шестая»), упор сделан на характеристику «царства необходимости» и «царства свободы». Эти варианты и образовали основу плана четырехтомного «Капитала», том четвертый содержит историю теории, анализ теорий прибавочной стоимости. В письме к Шотту от 3 ноября 1877 года Маркс напомнил, что он начинал с исторической части: рукопись «Теорий прибавочной стоимости» (1862-1863) была создана ранее тех, что составили первые три тома «Капитала».

Емкую оценку Марксу дал Бертран Рассел: «Подобно Бентаму и Джеймсу Миллю, Маркс не имел ничего общего с романтизмом, всегда предпочитал научные методы. Его экономические взгляды подводят итог британской классической политической экономии, отличаясь от нее иным пониманием движущей силы общества. Классики-экономисты сознательно или бессознательно были нацелены на защиту благосостояния капиталиста, противостоящего как землевладельцам, так и наемным рабочим. Маркс, напротив, взял на себя труд представлять интересы пролетариев» [3; 263].

Маркс дал анализ классического капитализма середины XIX века. Гипотеза относительно будущего коммунистического общества, сроков его утверждения, механизма организации производства, распределения, обмена в материальной и духовной сферах оказалась непроработанной, позитивные ожидания от социально-творческой роли рабочего класса – завышенными. К числу наиболее продуктивных можно, в частности, отнести философско-

антропологические идеи Маркса и прежде всего отстаивание в русле немецкой классической философии принципа самоценности личности и вытекающих отсюда требований к обществу, которое одно только и может обеспечить самореализацию человека.

Маркс оказался тем философом, в трудах и размышлениях которого философская антропология Л. Фейербаха не только получила адекватную оценку, но и была развернута на качественно ином уровне. В главном это связано с выяснением роли практики как субстанции общественной жизни. «Предпосылки, с которых мы начинали, не произвольны, они – не догмы; это – действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это – действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью. Таким образом, предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путем» [4; 22]. Таков исходный пункт философии практики, или философской антропологии Маркса: «действительно деятельные люди».

Здесь же получает дальнейшее развитие и понятие сущности человека. Маркс замечает, что «сущность человека», которую философы прошлых времен представляли по-разному, в том числе и обожествляли, в своей реальности есть то, что каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, а именно совокупность производительных сил, капиталов и социальных форм общения.

Формирование философии практики – процесс многоплановый. В «Немецкой идеологии» содержится важное положение на этот счет: «Благодаря тому, что Фейербах разоблачил религиозный мир как иллюзию земного мира, который у самого Фейербаха фигурирует еще только как *фраза*, перед немецкой теорией встал сам собой вопрос, у Фейербаха оставшийся без ответа: как случилось, что люди «вбили себе в голову» эти иллюзии? Этот вопрос даже для немецких теоретиков проложил путь к материалистическому воззрению на мир» [5; 224].

Правда потустороннего мира должна уступить место правде мира посюстороннего. Человек – высшее существо для человека. Нужно ниспровергнуть все отношения, которые поработают человека, делают его беспомощным существом.

Маркс усматривал в пролетариате силу, способную осуществить социальный переворот. У молодого Маркса обоснование такого переворота теоретически связано с тем, что, вырастая на почве критики религии, он ставит на место богочеловека – Христа «бого-класс» – пролетариат. Класс-спаситель, освобождающий все человечество от социального зла, как бы приносит себя в жертву и упраздняет себя в качестве класса. Сам пролетариат в процессе революции как бы воскресает из «нечеловеческих» условий своего существования. Возродить себя пролетарии могут лишь путем полного возрождения человека. Этому служит новое мировоззрение, философия, которая находит в пролетариате материальное оружие, а пролетариат в ней – свое духовное оружие. Образно говоря, голова будущей эмансипации – философия, ее сердце – пролетариат.

Религия, с точки зрения Маркса, оказывается формой теоретического существования человека, превратным мировоззрением, фантастическим отражением человеческого бытия, иллюзорным счастьем, выражением страха человечества перед самим собой. Это солнце, движущееся вокруг человека до тех пор, пока он не начинает двигаться вокруг самого себя. Маркс усматривал в религии признание человека окольным путем, через посредника. Этот посредник в христианстве – Христос, на которого человек перекладывает божественность. Отношение к этому посреднику – максимальное проявление религиозного отчуждения. Маркс, опираясь на Фейербаха, делает принципиально новый вывод: религия не только выражение действительного убожества человека, но и протест против этого убожества. Религия – сердце бессердечного мира, опиум народа. Маркс видит, что религия лечит, пусть на иллюзорной основе. Поэтому для

Маркса задачей является «положительное упразднение религии». Не уничтожение насильственным образом, а именно положительное упразднение.

В «Капитале» Маркс поясняет: «Философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере» [6; 23]. Как раз возникающая в лоне религии философия и имеет историческое предназначение – «положительно» упразднить религию. Таково убеждение и Фейербаха, и Маркса.

Анализируя формирование философии Маркса, Энгельс писал о том, что шаг, который не сделал Фейербах, сделал Маркс. Надо было заменить культ абстрактного человека наукой о действительных людях в их историческом развитии.

Главное в философии Маркса – учение о человеке и обществе. Сам Маркс именуется ее «практическим материализмом», А. Богданов – «социальным материализмом», А. Грамши – «философией практики». Марксова философская антропология и социальная философия (две стороны единой Марксовой философии) сложились в связи с адекватным истолкованием практической деятельности людей, в основе которой лежит «изменение формы того, что дано природой». Своеобразным итогом философско-антропологических размышлений Маркса стало известное из «Капитала» положение: «Мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху» [7; 623].

В сущности, все учение Маркса, взятое в философском аспекте, есть философия человеческой жизни, вырастающая из понимания практической деятельности людей, как производства и воспроизводства их непосредственной жизни. Маркс гениально сформулировал методологию постижения такого рода реальности. Характеризуя длительную историческую перспективу развития человека (крайне противоречивую и трагическую), Маркс писал: «Если отбросить ограниченную буржуазную форму, чем же иным является богатство, как не универ-

сальностью потребностей, способностей, средств потребления, производительных сил и т.д. индивидов, созданной универсальным обменом? Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т.е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу» [8; 476].

Человеческие потребности и способности реализуются в деятельности, этом способе бытия человека, интегрирующем знания, умения и цели. («Ибо что такое жизнь, если она не есть деятельность?» – восклицает Маркс). Маркс обобщил: деятельное отношение человека к миру тройное – практическое, теоретическое и практически – духовное. В конечном счете, движущей силой развития человека и общества выступают потребности. Только то воспитание человека будет иметь успех, которое нацелено на формирование потребностей и их оснащение знанием. Знание, оторванное от потребностей, бесплодно.

Маркс сформулировал тезис чрезвычайной методологической важности: «Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [9; 23]. Этот тезис – методологический указатель, ибо он вычленяет направление исследования. Сущность человека, по Марксу, формируется в отношении человека к человеку и в отношении человека к природе. Родовая сущность человека как трудовая предстает в качестве родовой жизни, реализующей потенциал человеческой природы, специфического естественно-социального субстрата. Родовая жизнь человека оказывается и субстанциональной, и реляционной. Анализ товара как посредника в человеческих отношениях, как символа, воплощающего в субстратно-телесном бытии общественный смысл, – действительное подтверждение истинности и справедливости философской антропологии Маркса. Философско-антропологический мотив проходит через все его творчество.

Философия Маркса базируется на истолковании общественной жизни как практической. Это философия человеческого бытия как деяния. Онтологический ее аспект – интерпретация действительности в качестве данной человеку в формах практической деятельности. Это онтология незавершенного человеческого мира и самого человека в нем. Исток онтологической картины в человеке, его практике. Поэтому философия Маркса содержательно теоретична и одновременно аксиологична. Она замыкается на экзистенциальных проблемах, решение которых базируется на обоснованных практически принципе материальности и принципе развития. Они выведены из анализа взаимодействия субъекта и объекта, целеполагающей и целереализующей деятельности.

Маркс рассматривает онтологию в антропологическом измерении. Поэтому он и упрекает Фейербаха за то, что тот не достигает «понимания чувственного мира как совокупной, живой чувственной деятельности составляющих его индивидов» [10; 44]. Только становящаяся в человеческой истории природа есть истинная антропологическая природа. Это возможно только в обществе, только здесь природное бытие становится человеческим бытием, а сознательная деятельность образует родовую сущность человека вся человеческая история, по Марксу, есть история индивидуального развития человека. Исходный и конечный пункты философских размышлений – действительные индивиды, их деятельность и условия жизни.

Принцип материальности имеет, по Марксу, практическое происхождение. Столь же практичен и принцип развития. Он возникает как теоретически обоснованный объект из философского обобщения того развития, которому человек, это предметно-деятельное существо, придает значение в процессе взаимодействия с ним.

В письме к Кугельману от 6 марта 1868 года Маркс утверждал, что гегелевская диалектика является «основной формой всякой диалектики». Но ее следовало освободить от «мистической формы». Маркс и хотел осуществить подобное «освобождение». В письме к Энгельсу еще в январе 1858 года

Маркс сообщал, что намерен – при наличии свободного времени – изложить на двух или трех печатных листах в доступной здравому человеческому рассудку форме то рациональное, что есть в методе Гегеля, что он открыл, но в то же время мистифицировал. О такого рода намерении Маркс спустя 10 лет писал И. Дицгену: «Когда я сброшу с себя экономическое бремя, я напишу «Диалектику». Истинные законы диалектики имеются уже у Гегеля – правда, в мистической форме. Необходимо освободить их от этой формы» [11; 448].

Но что значит освобождение от гегелевской диалектики от мистической формы? Имеется в виду от гегелевского идеализма? Не только. Видимо, также от той онтологической ограниченности («три закона»), которая характерна для диалектики Гегеля. Во всяком случае, в письме к Кугельману от 27 июня 1870 года в связи с критикой Ланге Маркс замечает, что парафраз диалектического метода – «свободное движение в материале».

Маркс полагал, что «диалектическая форма изложения верна только в том случае, если она знает свои границы» [12; 491]. Речь идет о рациональной форме диалектики.

Анализ природно-преобразующей, т.е. практической, деятельности (субъектно-объектное и субъектно-субъектное взаимодействие) определяет антропологическую окраску понимания Марксом диалектики. Его диалектика – не рассуждение о каком-то конечном числе всеобщих законов бесконечного мира. Философия Маркса ничего общего не имеет с такого рода метафизикой. Законы (или принципы) диалектики, по Марксу, законы взаимодействия человека и мира, субъекта и объекта, законы практической деятельности людей. Поэтому категории философии являются и универсальными формами познания. Категории философии – всеобщие формы мысли и ценностные ориентиры. Из специфики философского знания вытекает то, что в качестве основы мировоззрения оно завершается выявлением смысла жизни человека. «Мы видим, – писал Маркс, – что разрешение теоретических противоположностей само оказывается возможным только практическим путем, только посредством практической энергии

людей, и что поэтому их разрешение отнюдь не является задачей только познания, а представляет собой действительную жизненную задачу, которую философия не могла разрешить именно потому, что она видела в ней только теоретическую задачу» [13; 123].

Маркс становился материалистом по мере формирования материалистического взгляда на человека, его положение в обществе. Наследник немецкой классической философии, Маркс обнаружил социально-материальную сторону сущности человека и реальную диалектику индивидуального человеческого развития. Открытие материального характера общественной жизни и диалектичности социального бытия человека – следствие анализа общественной жизни как по существу практической.

Главное противоречие, которое Маркс намеревался решить в своем учении о человеке, противоречие между индивидом и родом. Эта проблема оставалась трагически неразрешимой для Канта и Фихте, Шеллинга и Гегеля. Фейербах, воскресивший некоторые иллюзии классического Просвещения, полагал, что решение проблемы лежит в русле гуманистического атеизма, возвышения человека до нравственно абсолютной величины. Между тем зафиксированная философией свобода рода человеческого никак не гармонировала с несвободой индивида.

Итак, в работах 1840-х годов Маркс формулирует те философско-антропологические положения, которых придерживается до конца дней, закладывает методологию субстратного и сущностного изучения человека как индивида, потенциал которой раскрывается в достаточной полноте только ныне. Он показал, что приобретает сущностная характеристика в процессе историко-генетического анализа развития общества. Любая вещь, втянутая в общественные отношения (в том числе и человеческое тело), становится субстратным элементом, социальные свойства которого формируются во взаимодействии с общественным организмом. Движение от индивидуального к социальному – путь формирования социальной философии. Движение от социального к инди-

видуальному – путь формирования философской антропологии, выявления смысла человеческой жизни. Мысль Маркса философски вращается в этом диалектическом кругу.

Гуманизм как мировоззренческая доминанта Маркса представляет в качестве аксиологического антропологизма. В «Немецкой идеологии» читаем: «Индивиды всегда и при всех обстоятельствах «исходили из себя», но так как они не были единственными в этом смысле, чтобы не нуждаться ни в какой связи друг с другом, – ибо их потребности, т.е. их природа и способ их удовлетворения связывали их друг с другом (отношения между расами, обмен, разделение труда), – то им необходимо было вступать во взаимодействия друг с другом. Но так как они вступали в общение между собой не как чистые Я, а как индивиды, находящиеся на определенной ступени развития своих производительных сил и потребностей, и так как это общение, в свою очередь, определяло производство и потребности, то именно личное, индивидуальное отношение индивидов друг к другу, их взаимное отношение в качестве индивидов создало – и повседневно воссоздает – существующие отношения» [14; 434-444].

В «Экономическо-философских рукописях 1844 года», в этом истоке философии Маркса, он впервые обрисовал труд как единство опредмечивания родовой жизни человека и распредмечивания природы, процесс, в котором человек удваивает себя не только интеллектуально, но и реально. Сквозь отчужденную форму труда, свойственную определенному этапу человеческой истории, Маркс «высматривает» позитивное содержание труда: «Вся так называемая всемирная история есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом» [15; 126].

Человек – природное существо, но он человеческое природное существо: «Индивид есть общественное существо. Поэтому всякое проявление его жизни – даже если оно и не выступает в непосредственной форме коллективного, совершаемого совместно с другими проявлениями жизни, – является проявлением и утверждением общественной жизни» [16; 126]. Отсюда следуют большой си-

лы гуманистические социальные выводы: «Равенство есть осознание человеком самого себя в сфере практики, т.е. осознание человеком другого человека как равного себе и отношение человека к другому человеку как к равному. Равенство есть французское выражение для обозначения единства человеческой сущности, для обозначения родового сознания и родового поведения человека, практического тождества человека с человеком, т.е. для обозначения общественного, или человеческого, отношения человека к человеку» [17; 42].

Маркс открыл в эволюции общественных отношений специфические для отдельных формаций формы индивидуальной социализации: «Отношения личной зависимости (вначале совершенно первобытные) – таковы те первые формы общества, при которых производительность людей развивается лишь в незначительном объеме и в изолированных пунктах. Личная независимость, основанная на вещной зависимости, – такова вторая крупная форма, при которой впервые образуется система всеобщего общественного обмена вещами, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций.

Свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной общественной производительности в их общественное достояние, – такова третья ступень. Вторая ступень создает условия для третьей. Поэтому патриархальный как и античный строй (а также феодальный), приходят в упадок по мере развития торговли, роскоши, денег, меновой стоимости, в то время как современный общественный строй вырастет и развивается одновременно с ростом этих последних» [18; 100-101].

Речь идет о трех ступенях исторического развития (видимо, применительно, прежде всего, к Европе). В набросках ответа на письмо Веры Засулич (1881г.) Маркс пишет об архаической, или первичной, формации, основанной на общественной собственности; о вторичной формации, основанной на частном присвоении. Эта формация в предисловии к «Критике политической экономии» называется экономической (она охватывает азиатский, античный, феодальный и

буржуазный способ производства). Формация будущего – «постэкономическая». Только во вторичной формации экономические отношения играют решающую роль, экономические, т.е. отношения, связанные с производством вещей как товаров. Труд порождает потребительные ценности, становящиеся носителями меновой стоимости только потому, что они оказываются продуктами частных работ, субъекты которых вступают в контакт исключительно путем обмена. Маркс твердо держался мнения: разделение труда и частное присвоение – две стороны одного и того же процесса.

Маркс полагал, что человечество придет к такому состоянию, когда расцвет производительных сил общественного труда совпадет с целостным развитием человека. Эта формация будущего, которую по смыслу марксизма можно назвать «постэкономической», свободной от господства вещи над человеком, от эксплуатации. В основе ее – творческая деятельность, производство информации и знаний. Иначе говоря, становление «постэкономической» формации и есть становление «информационного» общества. Сфера «производства человека» по сравнению с производством условий материальной жизни (материальное производство автоматизировано) чрезвычайно возрастает. Вот это и есть подлинное становление великой социальной революции, которую предвидел Маркс, развитие человечества, которое он называл «коммунистическим».

В третьем томе «Капитала», где фактически Маркс пересматривает и свою трудовую теорию стоимости, он пророчески писал: «По ту сторону его (труда – авт.) начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью» [19; 387]. Развитие без «заранее установленного масштаба». Как видно, такая социальная философия далека от отождествления способа производства и общественной формации. Приписывание Марксу рассуждений о пяти «общественно-экономических» формациях – наслоения, связанные с интерпретацией учения Маркса Лениным и, особенно, Сталиным. «Свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех» вот тезис, синтезирующий философию, по-

литэкономии, политологию (учение о социализме) и выражающий суть «положительного гуманизма» Маркса.

Философия Маркса в качестве философской антропологии – учение о человеке как практически действующем существе – дает основание к пониманию отношения «человек – мир» в качестве гуманистического критерия измерения человеческой деятельности. Философия Маркса нацелена на поиск истины и поиск смысла, на социальное освобождение человека. Эта философия – единство социального и гуманитарного знания, т. е. знания об объективной стороне функционирования и развития общества, знания о субъективной стороне, о мире общественной и человеческой субъективности. Эта философия – синтез когнитивного и оценочного, теоретического и внетеоретического знания.

Философия Маркса и Энгельса – завершение классической немецкой философии, выходящее принципиально за ее пределы. Эта философия критична по своему существу в двояком смысле: в социальном – она критична революционно, в теоретическом смысле она критична аналитически. На Маркса огромное влияние оказала философия Канта и Фихте с ее методологической установкой на анализ истоков, сути и границ разума, вообще всех явлений культуры: морали, искусства, религии, права, науки. Критический подход Канта, трансформированный далее Гегелем и особенно Фейербахом, получил у Маркса развитие в виде критики исторической реальности, этой основы построения философии в качестве философской антропологии, философии практики, философии практического гуманизма. Просвещение исходило из внешней по отношению к человеку «естественной» реальности. Немецкая классика усмотрела в самой действительности отпечаток свободной человеческой деятельности как автономной. Формирование человеческого в человеке связывалось изначально с открытием всеобщих форм чувства, воли мышления. Маркс открыл их практическую основу, представил их в качестве имеющих историю, а философию постигал и творил как «философию человека». Сущее предстало философски в практическом ракурсе.

Литература

1. Sartre J.-P. Critique de la rasion dialectique. Paris, 1960.
2. Бирнбаум Н. Кризис марксистской социологии // Американская социологическая мысль. М., 1994.
3. Цит. по: Общественная мысль: исследования и публикации. М, 1990. – Вып. 1.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., 1966.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т.3.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т.26. – Ч.1.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т.23.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т.46. – Ч.1.
9. Там же. Т. 3. С. 3
10. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т.3.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т.32.
12. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т.46. – Ч. 2
13. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т.42.
14. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т.3.
15. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т.42.
16. Там же.
17. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т.2.
18. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т.46. – Ч. 1.
19. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т.25. – Ч. 2.

II. Луи Альтюссер: гносеологическая и аксиологическая природа теоретического антигуманизма

Философская судьба Луи Альтюссера не знала «крутых поворотов»: выбрав свой путь, он был верен ему, несмотря на то, что менялся исторический пейзаж, сходили с дистанции попутчики, становились оппонентами прежние единомышленники. Альтюссер всегда считал себя марксистом, относился к Марксу не просто как к научному авторитету, но с исключительным почтением; за страстность апологетики его называли Лютером марксистской теории. Альтюссер негодовал, что некоторые философы-марксисты «уступают во имя антидогматизма буржуазной идеологии», а «тех, кто защищает диалектический материализм, например, Энгельса и Ленина, третируют как философских ничтожеств... Когда они говорят о Марксе, то всегда, за редким исключением, для того, чтобы сокрушить, осудить, поглотить или ревизовать его учение» [1; 32].

Альтюссер не был таким известным писателем, как Сартр, таким успешным политиком, как Гароди, таким многогранным мыслителем, как Лефевр, но он поднялся на защиту марксизма в тот момент, когда это требовало философского и человеческого мужества. Теоретические последствия принятого решения и связанных с ним поступков, оказались весьма противоречивы и даже парадоксальны: он получил славу обновителя марксизма и клеймо сталиниста; он боролся против ревизионизма и сам был причислен к стану неомарксистов; представители различных философских направлений и политических ориентаций стремились представить свой «ответ» Альтюссеру; у него были многочисленные ученики и последователи и в нем видели лишь реликт минувшей эпохи. Ушел ли Альтюссер от марксизма в структурализм? Полярен ли его теоретический антигуманизм гуманизму? Соответствует ли избранная тактика защиты ее целям? Эти и другие вопросы не получили до сих пор окончательных ответов.

Интерес к Альтюссеру достиг своего пика в 1978 году, когда Э. Томпсон – один из «новых левых», известный историк марксизма предпринял попытку

«похоронить» Альтюссера в книге «Нищета теории». Он обвинил французского философа в идеализме, его социальную теорию определил как буржуазную идеологию, а политическую программу как сталинизм, редуцированный до парадигмы теории [2; 232-233].

В противоположность подобным зачастую нескрываемо пристрастным выводам, в советской философской литературе эволюция взглядов Альтюссера рассматривалась без излишней полемичности и запальчивости, с соблюдением общенаучных и общеметодологических норм. В силу этого сегодня не приходится пересматривать многие из тех оценок [3]. Последнее слово в них, однако, еще не сказано и вряд ли будет сказано скоро в силу многогранности и противоречивости философского наследия Луи Альтюссера.

Полагать, что Альтюссер принадлежит исключительно ушедшей исторической эпохе, на наш взгляд, было бы довольно опрометчиво, достаточно сослаться на активную деятельность Фонда его имени, который регулярно проводит конференции, круглые столы, издает неопубликованные рукописи Альтюссера. Альтюссер был «захвачен в плен политикой», поэтому в ситуациях социальных кризисов неизбежно возрастает интерес к нему ценителей и любителей радикальных действий, и одновременно раздается критика, дискредитирующая французского философа. Круги на воде от камня, брошенного им, расходятся очень медленно.

Тем более нельзя согласиться с безапелляционным утверждением М. Лилла, что «марксизм Альтюссера был философской однодневкой, непредставимой и даже необъяснимой, нигде, кроме как в этом парижском мирке шестидесятых годов и в этой интеллектуальной чашечке Петри – Высшей нормальной школе» [4; 229]. Это, по меньшей мере, неточно, а по большей – несправедливо: Альтюссер был порождением и отражением своего времени.

Луи Пьер Альтюссер родился в 1918 году в Алжире, но уже в 1930 году его семья переехала сначала в Марсель, а затем в Лион, где он учится в одной из лучших провинциальных школ Франции. В 1939 году он поступает в Эколь

Нормаль и призывается на военную службу. С весны 1940 до 1945 года Альтюссер находился в лагере для военнопленных. После войны, вернувшись в Школу, проходит путь от студента до одной из ключевых фигур французского интеллектуального сообщества.

В компартию Альтюссер вступил на волне роста её послевоенного авторитета и был свидетелем того, как постепенно усиливается разрыв между ФКП и рабочим движением, между теорией и практикой. В интервью газете «Унита» – «Философия как оружие революции», говоря о начале своего пути, Альтюссер поясняет: «Меня интересовала философия: я избрал ее в качестве профессии. Меня увлекала политика: я избрал путь активиста Компартии» [5; 35]. Позднее Альтюссер с сожалением констатировал, что большая часть времени была отдана пропаганде и агитации, когда было бы лучше использовать его в защиту права и долга знать» [6; 23]. В рамках партии, признавал Альтюссер, была невозможна никакая другая форма политической деятельности, кроме чисто теоретической. Свое политическое кредо Альтюссер сформулировал в «Амьенской защите» (июнь 1975 года): «Если философия является, в конечном счете, борьбой классов в теории... то эта борьба принимает свойственные философии формы размежевания, отхода и теоретической работы по обоснованию расхождений с другими» [7; 128].

В качестве главных идеологических противников Альтюссер выделяет субъективистские, в частности, экзистенциалистские, персоналистские, феноменологические интерпретации марксизма. Вступая в борьбу с ними, он ищет опору в работах французских эпистемологов-неорационалистов, с одной стороны, и в структурализме как философской доктрине, с другой. Альтюссер не скрывал, что внутри марксистской традиции главное влияние на него оказали Маркс, Ленин и Мао, а вне её – Спиноза, Фрейд и Гастон Башляр.

Альтюссер, нуждаясь в методологическом и концептуальном инструментарии для анализа исторического процесса формирования научных дисциплин, для установления различия между когнитивным статусом научных концепций с

их предысторией, между наукой и идеологией, находит их, прежде всего, у Фрейда, Башляра и Спинозы.

Во-первых, он использует разработанную Фрейдом методологию симптомного чтения. Альтюссер утверждает, что многие из проблем теории могут быть решены, если мы научимся правильно читать тексты. Это должно быть не поверхностное чтение всего текста целиком, не гегелевское прочтение, которое дедуцирует сущность работы, извлекая «ядро истины из мистической шелухи». Следует реконструировать проблемы, которые остались «молчащими в тексте». По Альтюссеру, в научной теории, как и в психике, могут быть идеи, неосознаваемые её автором.

Во-вторых, его интересует процесс эволюции взглядов Фрейда: переход от не-науки к науке, идея Фрейда о том, что биографическое время не совпадает со временем подсознания. В статье «Фрейд и Лакан» (1964 г.) Альтюссер подчёркивает, что понять революционность открытий создателя психоаналитической философии можно, если «преодолеть ценой огромных усилий (критических и теоретических) огромное пространство идеологических предубеждений, которые отделяют нас от Фрейда» [8; 9].

Альтюссер обращает внимание на способ, каким Лакан возвращается к Фрейду: читая его не хронологически, а ретроспективно, с позиций «зрелого» фрейдизма. «Молодость Фрейда – этот волнующий переход от не-науки к науке, – пишет Альтюссер, – безусловно, может нас интересовать, но совсем в другом качестве: в качестве примера археологичности науки... » [9; 16].

Высоко оценивает Альтюссер философские новации Башляра: он сохраняет тезис о сущностном различии между наукой и идеологией, вывод о том, что основой развития науки является теоретическое производство, особо выделяя концепцию «эпистемологического разрыва», фокусирующую внимание на разрыве между знанием преднаучным и научным. Следует отметить, что Альтюссер заменил слишком широкий, по его мнению, термин «rupture» термином «coupure», который можно перевести как «разрез», «отрыв» [10; 49]. Эпистемо-

логический разрыв – это точка не-возврата. Разумеется, это событие не точечное, а сложный процесс, занимающий целый период, в связи с этим Альтюссер вводит понятие «продолженного отрыва». Благодаря данной концепции, появляется возможность показать, что становление науки происходит не кумулятивно, но через резкие скачки, размежевания; именно «разрыв» непрерывности есть условие возникновения теории [11; 31].

Что касается Спинозы, в приверженности эпистемологии которого Альтюссер неоднократно признавался, то речь, прежде всего, идет о разграничении объекта знания и знания об объекте, о причинах такого разграничения. Кроме того, Альтюссер использует предложенную Спинозой типологию знания [12; 31]. Во-первых, мнение, источник которого – отдельные объекты, представленные в нашем сознании беспорядочно, эта форма познания теоретически неадекватна, но практически незаменима. Во-вторых, знания, полученные из общих понятий методом дедукции, это форма адекватного, рационального познания, которое устанавливает причинность в её необходимости. В-третьих, интуитивное познание, приводящее к постижению сущности вещей.

Теоретическая деятельность Альтюссера относится к началу 60-х годов. В 1965 году накопившиеся публикации были сведены в один том «За Маркса», и в том же году увидела свет книга «Читать «Капитал», она включила материалы, представленные на семинар в Высшей нормальной школе (Ecole Normale Supérieure), где Альтюссер был профессором философии. В работе «За Маркса» Альтюссер ставит перед собой несколько основных задач:

1. Демаркация между марксистской теорией и различными формами философского субъективизма, которые ее компрометируют и ей угрожают: прагматизм, волюнтаризм, историзм, эмпиризм. Это демаркация на территории между Марксом и Гегелем.

2. Демаркация между марксистской наукой истории и философией и до-марксистскими идеалистическими концепциями, на которых строится интерпретация марксизма как философии человека или гуманизма. Это демаркация

между ранними работами Маркса и «Капиталом», между «идеологическим» периодом и периодом «научным» [13; 12]. Назначение коллективного труда «Читая «Капитал» Альтюссер определяет лаконично: критика, реконструкция, защита.

Альтюссер, читая Маркса, стремится ответить на вопрос: имела ли место теоретическая революция или только дворцовый переворот? Он попытался продемонстрировать одновременный концептуальный и эпистемологический разрыв между ранними работами (1840-1844 гг.) и собственно марксизмом (1845-1883 гг.); «перелить» исторический материализм в свете этого разрыва в неэкономическую, антигуманистическую и антиисторическую форму. Альтюссер стремится обосновать три неразрывно связанных для него тезиса:

– исторический материализм и теоретический гуманизм были концептуально несовместимы;

– исторический материализм появился через разрыв с теоретическим гуманизмом;

– эта мутация в проблематике означала эпистемологический разрыв, который отделил науку и философию от всех теоретических и философских форм идеологии.

Тем самым осуществляется реконцептуализация и репериодизация марксизма.

На основе концепций симптомного чтения и эпистемологического разрыва Альтюссер постулирует ряд периодов в развитии теоретической мысли Маркса [14; 34-35].

I. «Ранний» период (1840-1844 гг.), к нему Альтюссер относит всё, что писал Маркс, начиная с докторской диссертации до «Рукописей 1844 года» и «Святого семейства». Философски это был взгляд на человека как свободное, разумное существо, а политически – критика абсолютизма. Только после 1842 года Маркс повернул от этического идеализма к натуралистическому гуманизму феербаховского типа. В отличие от многих интерпретаторов марксизма, Аль-

тюрссер настаивает на том, что Маркс никогда не был гегельянцем, кроме последних работ данного идеолого-философского периода. Эти годы Альтюссер характеризует через кантианско-фейербаховскую проблематику.

II. «Разрыв». Альтюссер датирует начало этого периода 1845 годом, обнаруживая его в «Тезисах о Фейербахе» и «Немецкой идеологии». Они выводят Маркса на новую проблематику через частично негативную и резко полемическую форму.

Для характеристики данного периода Альтюссер обращается к концепции отчуждения, которую сторонники ранних работ Маркса расценивают как ключевую в марксизме. Альтюссер настаивает, что Маркс, заимствовав это понятие из антропологии Фейербаха, начинает все шире использовать его для критики государства и того способа производства, который лишает человека его творческих способностей. Уходя от прежней философской антропологии, базировавшейся на признании универсальной человеческой природы, или сущности человека как атрибута каждого отдельного субъекта, Маркс создает исторический материализм как науку, основывая на нем теорию политики и истории. Прежние антропологические понятия если и сохраняются, то используются достаточно редко и в ином концептуальном контексте.

III. В период между 1845-1857 гг. происходит отделение науки от идеологии, формируется новая теоретическая проблематика, адекватные ей концептуальная терминология и систематика. Появляются такие работы как «Нищета философии», «Капитал». Термин отчуждение в «Капитале» заменяется «фетишизмом». Если «отчуждение» было связано с антропологической концепцией человека, то «фетишизм» относится к тому способу, которым капитал скрывает свой способ существования от тех, кто живёт под его властью.

IV. После 1857 года начинается период «зрелой» марксистской мысли. Суммарно результаты исследований Альтюссера сводятся к следующим выводам:

– В работах Маркса имеется «эпистемологический разрыв»: в «Немецкой идеологии» Маркс подвергает самокритике раннее философское (идеологическое) сознание. «Тезисы о Фейербахе» представляют верхний предел этого разрыва. Для данного периода характерна, по мнению Альтюссера, двойственность и несбалансированность основных концепций.

– Эпистемологический разрыв касается совокупно двух различных теоретических дисциплин: основывая теорию истории, Маркс разрывает с ранней идеологической философией и создает фундамент для новой философии (диалектического материализма).

– Эпистемологический разрыв разделит марксистскую мысль на два этапа: сначала – идеологический, затем – научный.

– В научном этапе можно выделить два момента: теоретического перехода и теоретической зрелости. Работы 1845-1857 годов Альтюссер считает «переходными», поскольку мутации не происходят мгновенно в позитивной и консумативной форме.

Позиция Альтюссера стала поводом к философской полемике. Г. Элиот – английский исследователь его творчества заметил, что периодизация осуществлена в соответствии с ортодоксальной традицией, критикуемой Альтюссером: для него «Немецкая идеология» – первая формулировка исторического материализма [15; 230].

Другой исследователь творчества Альтюссера Стивен Смит фиксирует ряд проблем, от объяснения которых Альтюссер уклоняется. Например, тот факт, что Маркс остается диалектиком на всех этапах, подрывает альтюссеровскую трактовку отношения Маркса к гегелевскому теоретическому наследию; оказывается, можно расчистить почву и стартовать вновь без пересмотра своего собственного генезиса [16; 95]. Как пишет Н.С. Автономова, Альтюссер, подчеркивая эпистемологический разрыв между Марксом и Гегелем, фактически оставляет диалектику по ту сторону барьера [17; 219].

Следует отметить, что в ряде полемических статей позиция Альтюссера упрощается, анализируются именно некоторые положения, а не концепция в целом, которая отнюдь не сводится к этим положениям [18; 304].

Позиция Альтюссера не только стала объектом критики, но и нашла в интеллектуальных кругах Франции поддержку. Особенно привлекательной показалась его трактовка влияния на Маркса Гегеля и Фейербаха. Для Альтюссера Гегель был «перевернут» Фейербахом, создавшим материалистическую философскую антропологию – гуманистический историцизм, который представил субъекта исторического процесса как венец природы и определил его цель: уничтожение отчуждения и достижение самореализации. Апогеем марксовой антропологической проблематики Альтюссер считает «Экономическо-философские рукописи 1844 года». В них отдаётся должное Фейербаху, с которого начинается позитивный гуманистический и натуралистический критицизм [19; 280-281]. Маркс 1844 года, по мнению Альтюссера, не был автором новой экономической теории и теории исторического развития, но находился в авангарде применения фейербахианской этической проблематики к пониманию исторического процесса [20; 46].

Альтюссер убежден: чтобы понять революционный характер научных, философских и политических выводов марксистской теории; защитить ее от буржуазной и мелкобуржуазной ревизии, в первую очередь экономизма и гуманизма; развивать марксистскую теорию и выдвигать научные концепции, продуктивные в анализе современной политической ситуации, необходимо читать «Капитал» [21; 44-45].

Для Альтюссера марксизм — есть Теория (именно так, с большой буквы). Для обоснования этого тезиса он прибегает к концепции «познания как формы производства», которую использует в качестве оружия против двух преобладающих в философии эпистемологий: эмпиризма (знание из восприятий) и историзма (знание, детерминированное временем, местом, социальными обстоятельствами). Он убежден в том, что за исключением Г. Делла Вольпе, предста-

вители западного марксизма отрицают тот факт, что специфика науки состоит в производстве знаний. Они или трактуют одни науки как буржуазные, а другие (марксизм) как пролетарские, или резко противопоставляют естественные и общественные науки. Но результат один и тот же: релятивизм, разрушение научности.

Альтюссер вступает в борьбу за признание научной природы марксизма под знаменем антиэмпиризма, его задача – обосновать относительную автономию теории от практики, тем самым подтвердив право марксистской теории не быть заложницей тактических политических решений.

Эмпиризм у Альтюссера — это эпистемология, которая основывает науку на единичных, абсолютных, рафинированных фактах; он эквивалентен такой теории абстрагирования, которая извлекает общее из частного. Как эмпирические определяются им доктрины, признающие идентичность между знанием и его объектом, при таком подходе в поле критики попадают и рационалисты, и некоторые идеалисты, и гегельянствующие марксисты (Лукач). К эмпиризму он относит концепции, для которых знание имеет форму репрезентаций, копий, отражений внешней действительности. Как замечает Адам Шафф, термин «эмпиризм» используется Альтюссером не в традиционном философском значении – как антитеза рационализму, но служит только криптонимом концепций, приписывающих теории пассивную роль в познании [22; 37].

Альтюссер, опираясь на концепцию Спинозы, для которого объект знания, или сущность отличен от реального объекта, утверждает, что Маркс в «Экономических рукописях 1857-58 гг.» преодолевает гегелевское смешение объекта познания и реального объекта. Альтюссер пишет, что Маркс решительно отвергает эмпирическую идеологию, когда говорит во «Введении к «Критике политической экономии», что все процессы научного познания начинаются с абстрагирования, с обобщения, а не с конкретной реальности, демонстрируя свой разрыв с идеологией [23; 190]. Однако Альтюссер весьма вольно обращается с текстами. Так Энгельс в письме Марксу от 19 ноября 1844 года (то есть до вре-

мени «разрыва») пишет: «Мы должны начать с «его», с эмпирического индивида во плоти, ... человек всегда остается призраком, если не базируется на эмпирическом человеке» [24]. С другой стороны, (после «разрыва») в 1849 году Маркс в работе «Наёмный труд и капитал» говорит о том, что для понимания экономических отношений «необходимо было наблюдать классовую борьбу в повседневности текущей истории и доказывать эмпирически на уже существующих исторических фактах, которые появляются каждый день» [25; 428]. Очевидно, что Маркс и Энгельс неоднократно используют термины «эмпиризм», «эмпирический» в их позитивистском смысле. Проблема эмпиризма скорее гносеологическая, чем идеологическая, она связана с противоречивостью источников человеческого познания: априорных и апостериорных.

На наш взгляд, налицо противоречие между эпистемологическим проектом Альтюссера и средствами его реализации. Десятилетие спустя после публикации «За Маркса» и «Читать «Капитал» Альтюссер сгладит значимость различий между объектом знания и реальным объектом, мотивируя это желанием объяснить огромный эмпирический материал, включенный Марксом в обоснование исторического материализма.

В марксистской Теории Альтюссер различает науку и философию. «Отказ от этого различия выражает либо правый, либо левый уклон. Правый уклон отменяет философию: остается лишь наука (позитивизм). Левый уклон отменяет науку: остается лишь философия (субъективизм), имеются случаи инверсии, перестановки, но они подтверждают правило» [26; 38-39]. Наука объединяет людей, философия их разделяет, она может объединять лишь разделяя. Наука всё время ставит новые проблемы и, разрешая их, производит новые знания. Философия ставит вопросы, старые как мир и принимает все варианты ответов на них, не имея возможности даже в перспективе достичь согласия. Одну из главных заслуг Маркса Альтюссер видит в открытии науки истории: исторический материализм – наука, которая имеет свой объект изучения: социальные

формации, их трансформации и как всякий вид практической деятельности создает специфический для нее продукт.

Науки, известные нам, говорит Альтюссер, расположены на нескольких больших континентах. До Маркса были открыты два: математика и физика, «первый открыли греки (Фалес), второй – Галилей. Маркс открыл в научном знании третий континент – историю» [27; 31]. Открытие это вызвало революцию в философии, которая всегда чутко реагировала на развитие науки. Философия Платона родилась с открытием математики, затем преобразовалась у Декарта с открытием физики, сегодня она революционизирована марксовым открытием континента истории. Альтюссер сожалеет, что многие профессиональные философы эту революцию не заметили, будучи носителями буржуазного мировоззрения. Основные формы этого мировоззрения: экономизм (технократизм) и его духовное дополнение – моральный идеализм (сегодня гуманизм); а также неопозитивизм и его духовное дополнение – феноменологический (экзистенциалистский) субъективизм [28; 33].

Позиции, которые сталкиваются в борьбе классов, представлены в области практических идеологий (религиозные идеологии, мораль, право, политика и т.д.) мировоззрениями антагонистической направленности. Мировоззрения представлены в области теории (наука плюс теоретические идеологии) философией. Философия существует там, где есть теоретическая область, там, где есть наука. Без науки есть только мировоззрение. «Надо различать, – пишет Альтюссер, – цель битвы и поле битвы» [29; 30]. Конечная цель – борьба за гегемонию между двумя великим направлениями мировоззрений (идеализмом и материализмом). Главное поле в этой битве – научные знания. Маркс открыл новую науку – науку истории [30; 40]. «Почему так многие философы-марксисты, – задаёт вопрос Альтюссер, – чувствуют необходимость обращаться к предмарксистской идеологической концепции отчуждения?» И сам отвечает: «Это вызвано стремлением отбросить научный характер марксизма» [31; 239].

Наука, открытая Марксом, изменила всю ситуацию в теоретической области. Именно научность марксизма определяет его противоположность историцизму, стремящемуся втиснуть конкретно-исторический процесс в философскую схему: цели, корни, движущие силы. Марксистская наука истории противоположна исторической телеологии, выражающей суть историцизма: идеи неких стадий, которые история должна пройти, двигаясь к осуществлению определенной цели. В этом смысле Гегель для Альтюссера – историцист: от Гегеля Маркс заимствовал только идею бессубъективности исторического процесса, но не диалектику. История проходит через серию изломов, поэтому не диалектика, а сверхдетерминация как общий эффект всех конкретных обстоятельств, конвергенция социальных связей образует специфичность марксистски понимаемого противоречия.

От обоснования научного характера марксизма Альтюссер переходит к размежеванию его с идеологией. Стремление отделить науку от всякого рода идеологии вытекает из утверждения Альтюссера о ложности знания, полученного из опыта чувств. Альтюссер убежден, что марксистской теории идеологии как таковой нет. В «Немецкой идеологии» и в «Капитале» содержится лишь ряд набросков для нее, поэтому рассмотрение проблем структуры и функционирования идеологии он предваряет двумя тезисами.

1. Идеология представляет воображаемые отношения индивидов к реальным условиям их существования. Это не есть искаженное представление о реальности, за которым можно обнаружить саму реальность.

2. Идеология всегда существует в аппарате, в его практике или практиках. В связи с этим, Альтюссер вводит понятие «идеологические аппараты государства» (ИАГ)

А. Шафф в работе «Структурализм и марксизм» насчитал не менее десятка определений идеологии, предлагаемых Альтюссером [32; 46-50]. Они носят и дескриптивный, и негативный и позитивный характер. Альтюссер то созвучен Марксу, для которого это ложное сознание, результат существования классов-

вых интересов, то Ленину, у которого идеология создается авангардом политической партии на смену стихийного, протестного сознания.

Нередко Альтюссер использует слова «идеология», «идеологический» как уничижительные, и тогда обнаруживается, что его пафос, зачастую более эмоциональный, чем теоретический, – реакция на шок, вызванный изобличением догматизма, ортодоксии и сталинизма. «Нет ничего истинного, – восклицает он, – в истории, которая позволяет читать её в идеологическом континиуме линейного времени, нуждающегося только в пунктуации и разделении» [33; 103].

Тем не менее, за всем калейдоскопом подходов можно выявить основное кредо Альтюссера: идеология – это не когнитивное отношение к миру, не совокупность ошибочных суждений, это способ, которым индивиды «проживают» своё отношение к условиям собственного существования [34; 233]. В идеологии реальные отношения неизбежно превращаются в воображаемые, выражающие желание (консервативное, конформистское, реформистское или революционное), надежду или ностальгию более, чем подлинную реальность [35; 234].

В книге «За Маркса» Альтюссер пишет, что «идеология (в строго марксистском значении этого термина, согласно которому марксизм сам не идеология) может характеризоваться тем, что её собственная проблематика не осознаётся ей самой» [36; 69]. Идеология не совпадает с подлинной реальностью истории, она мистифицирует её. Наука возможна только в том случае, если она освободится от идеологии, которая оккупирует её территорию или намеревается это сделать.

Критерий идеологии, по Альтюссеру, состоит в том, что «она руководствуется интересами, а не необходимостью знания самого по себе» [37; 230]. Религиозные, этические, политические интересы должны быть отброшены, если мысль становится научной. Что делает марксизм наукой? Вовсе не то, что он оружие революции, а то, что он не концептуализирует общество с позиций каких-либо его представителей.

Альтюссер рассматривает идеологии как часть суперструктур, служащих усилению субструктур. Они легитимизируют экономические и социальные отношения и, следовательно, являются орудием классового права. Маркс критикует идеологии не потому, что они отражают определенные интересы, а потому, что они укрепляют классовое общество. Идеология отличается от науки тем, что ее практико-социальная функция более важна, чем теоретическая (познавательная) [38; 141]. Практико-социальная функция – это трансформация человеком условий своего существования через некие объективные структуры. Понимаемая таким образом идеология никогда не может быть заменена наукой. Для Маркса пролетарская идеология делегитимизирует существующее классовое право, и, следовательно, отличается от прочих идеологий. Но для Альтюссера этого признания недостаточно, чтобы считать марксизм наукой.

Отличие науки от идеологии прослеживается им и на эпистемологическом, и на онтологическом уровне. Обе эти формы знания детерминированы социальной реальностью, но сама детерминация обнаруживается по-разному. Вопросы истинности или ложности не относятся к идеологии, так как она устанавливает совокупность моральных норм, систему религиозных верований, не объясняющих, но практических, ориентирующих субъекта на определенное отношение к миру, в котором он живет. По сути дела, Альтюссер отделяет не просто науку от идеологии, а «новую» науку от преднаучной теоретической идеологии, оккупировавшей её территории. В новой науке основу составляют понятия производительных сил, производственных отношений, способа производства, формации, идеологии, надстройки, а не концепции человека или гуманизма.

Альтюссер убежден в утопичности предположения о том, что идеология может исчезнуть. Человек – идеологическое животное, и даже в коммунистическом обществе идеология останется посредником, через которого люди осваивают свой мир [39; 160].

В классовом обществе господствующая идеология есть идеология правящего класса, но он всегда включает в нее элементы идеологии других классов. В этом случае идеология есть и средство трансляции определенных ценностей, и структурный элемент, благодаря которому отношения между людьми и условиями их существования соответствуют интересам правящего класса. В бесклассовом обществе идеология также есть средство трансляции ценностей и элемент структуры, но благодаря этому отношения между людьми и условиями их существования соответствуют общему благу.

Предпринятый анализ взглядов Альтюссера позволяет сделать некоторые промежуточные выводы.

1. Возвращение к Марксу привело Альтюссера к утверждению о том, что наступил не конец философии, а лишь идеологии; следует обратиться к анализу реального мира с его противоречиями, сделать философское сознание научно чистым и ясным, изгнать из него идеологию. Аналогичные ситуации уже возникали в европейской философии. За пятьдесят лет до Альтюссера (в 1928 году) был опубликован Манифест Венской школы, суть которого сводилась к борьбе против метафизики и замене её логическим анализом языка науки. Стояло за этим намерение защитить позитивные науки от загрязнения метафизикой. Для Альтюссера негативное воздействие связано в первую очередь с идеологией. И в том, и в другом случае речь шла о «конце» философии: для одних это был конец метафизики, а для Альтюссера и его единомышленников – идеологии.

2. Несмотря на то, что оппозиция идеологии и науки является центральной в альтюссеровской концепции, он признаёт невозможность их дихотомии: осмеянная идеология – такой же миф, как и «чистая» наука. Только идеологическое мировоззрение способно представить мир без идеологии и принять утопическую идею мира, в котором идеология (а не только одна из её исторических форм) может исчезнуть без следа и быть замененной наукой.

Вывод Альтюссера сводится к следующему: к 1845 году Маркс радикально разрывает с теорией, которая основывала исторический процесс на концепции сущности человека. В этом разрыве он видит три взаимосвязанных элемента:

18. теория истории теперь базируется на кардинально новых концепциях: социальная формация, производительные силы, производственные отношения, суперструктура, детерминированность, в конечном счете, экономикой, специфическая детерминация различных уровней структуры формации и т.д.;

19. радикальная критика теоретических претензий философского гуманизма;

20. определение гуманизма как идеологии.

Для Альтюссера налицо разрыв с философской антропологией или гуманизмом, причем не разрыв в частных деталях, но научное открытие Маркса. [40] Это означает, что Маркс одновременно отвергает проблематику предшествующей философской мысли и создает, и осваивает новую проблематику. Предшествующая гуманистическая философия зависела во всех областях и аргументах (теория познания, концепция истории, политическая экономия, этика, эстетика и т.д.) от проблематики человеческой природы. При этом эмпиризм субъекта всегда отсылал к идеализму сущности, а эмпиризм сущности к идеализму субъекта. Маркс устраняет прежнюю систему постулатов не только из политической экономии (отвергнув миф о homo economicus, который есть индивид с определенными способностями и потребностями), не только из истории (отвергнув социальный атомизм и этико-политический идеализм); не только из этики (отвергнув кантовскую этическую концепцию), но так же из самой философии [41]. Для Маркса материализм исключает и эмпиризм субъекта (и его инверсию: трансцендентный субъект) и гуманистическую концепцию (и ее инверсию: эмпиризм). «Фактически Маркс, – пишет Альтюссер, – установил новую проблематику, новый систематический способ вопрошания мира, новые принципы и новый метод» [42]. Таким образом, когда Маркс заменил прежнюю пару: индивид / человеческая сущность в теории истории новыми концепциями,

он одновременно предложил новую концепцию философии. Он заменил старые постулаты, которые были основными не только для идеализма, но и для домарксистского материализма, историко-диалектическим материализмом праксиса, то есть теорией различных специфических уровней человеческой практики (экономической, политической, идеологической, научной...) [43].

Альтюссер прав, когда отмечает, что Маркс отказался от идеологической и универсальной фейербаховской концепции «практики» в пользу конкретной концепции специфических различных видов практики. Однако от внимания Альтюссера ускользает тот факт, что эмпирически схватываемая личность, и личность, выведенная дедуктивно из сети социальных отношений, и не должны совпадать, как вообще не совпадают различные уровни абстракций. Более того, различие между этими двумя уровнями не количественное, а качественное, ибо на дедуктивном уровне открывается нечто неизвестное и в то же время опускается нечто хорошо известное.

Предприняв обоснование положения: марксизм – наука, а не идеология, Альтюссер выдвигает свой самый эпатажный тезис: марксизм – это теоретический антигуманизм, поскольку гуманизм есть идеология. В структуре общей марксистской концепции теория социализма представляет собой научную концепцию, а гуманизм – идеологическую, так как размышляет о «воображаемом человеке». Наука объясняет, выявляет сущность явления, а идеология отражает, но не раскрывает его сущность.

В 60-е годы рассуждения о гуманистической природе марксизма становятся весьма распространенными в силу целого ряда объективных обстоятельств:

– Такие мыслители как Ж.-П. Сартр, А. Лефевр, М. Мерло-Понти освоили философские идеи Э. Гуссерля и М. Хайдеггера ещё до войны и теперь не испытывали затруднений, объединяя их с марксизмом, делая этот симбиоз доступным французским интеллектуалам;

– После XX съезда КПСС в спорах о судьбе марксизма столкнулись две тенденции. Одна, представителями которой были Лукач, Грамши, Корш, утвер-

ждала, что марксистская теория есть только концептуальная артикуляция исторического опыта пролетариата, и ее адекватность определяется исключительно политической эффективностью, Альтюссер активно сопротивлялся данной точке зрения, стремясь сохранить специфику и автономность марксизма как теоретической деятельности. Другая тенденция отстаивала изначально гуманистический характер марксизма. Альтюссер, не приняв и этой позиции, оказался в одних рядах с маоистскими противниками «хрущёвской оттепели», за что и получил ярлык сталиниста.

Альтюссер обращает внимание на тот факт, что марксизм на разных этапах своей истории выступал, по преимуществу, в одной из своих функций: 1) апологетической (в качестве обоснования определенной политики и практики); 2) экзегетической (в качестве комментариев к текстам, считавшимся непогрешимой истиной); 3) практической (как тенденция «разделять мир» на основе классовых антагонизмов и делить науку на «буржуазную» и «пролетарскую»).

Главной приметой нового этапа развития философской мысли становится движение, бросившее вызов ортодоксальной версии марксизма. Маркс был представлен как экзистенциалист, феноменолог, гуманист, рационалист эпохи Просвещения.

Ретроспективно Альтюссер определял направленность своих работ как первую попытку критики сталинизма «слева»: марксизм из революционной практики отрицания превратился в догматизм, идеологию, государственную философию, часть политической надстройки. Альтюссер признается в том, что помочь преодолеть сомнения в правильности выбранного пути мог только Маркс. Идеология гуманизма оказалась непосредственным стимулом к тому, чтобы «перечитать» Маркса.

Ради «спасения» марксизма от гуманистической дискредитации Альтюссер меняет союзников, добиваясь конвергенции между антигуманизмом структурализма и собственными марксистскими воззрениями.

В какой мере содержание альтюссеровских текстов соответствует авторским намерениям, насколько выбранная им форма оппозиции была адекватна задаче развития и сохранения марксистской теории – вопросы, на которые призван ответить дальнейший анализ гуманистической проблематики в творчестве Альтюссера.

Структурализм нужен Альтюссеру, чтобы показать, что главное в марксизме не человек, не человеческая активность, которую можно сделать интеллигибельной через феноменологическое описание актов сознания, но структуры, от этого сознания не зависящие. То, что структурализм открывает и переоткрывает – не бытие, получающее значение только через свободные действия индивидов, а бытие бессубъектное. Именно это освобождает структуры от ценностной нагрузки и делает их объектом научного анализа.

В соответствии с предложенной периодизацией марксизма Альтюссер выделяет две стадии становления в нем идеологии гуманизма [44; 224-235].

Первая — характеризуется преобладанием либерально-рационалистического гуманизма, более близкого к Канту и Фихте, чем к Гегелю. Свобода понимания как сущность человека, так же, как вес есть сущность тела. Человек предопределен к свободе, это его подлинное бытие. «Свобода — настолько сущность человека, что даже ее противники реализуют ее, борясь против ее реальности... свобода всегда существует, одним способом или другим, иногда только как частная привилегия, иногда как общее право» [45]. Так феодализм есть свобода в нерациональной форме привилегий, а современное государство — в рациональной форме универсального права. Философия требует, чтобы государство было государством человеческой природы [46]. Политико-философский критицизм, который оставляет государству его обязанности, суммируется в политику в целом: свобода прессы, свобода мысли становятся политическими свободами. Это определило и деятельность Маркса: общественный критицизм журналиста он видит как политическое действие.

Вторая стадия (1842-1845) проходит под знаком фейербаховского коммунистического гуманизма. Маркс констатирует, что «разумное» государство осталось глухо к требованиям и доводам разума, и он делает решающий шаг: если прежде обвинения государства не относились к его сущности, их причина усматривалась в противоречии между его сущностью (разум) и существованием (неразумность), то фейербаховский гуманизм дал возможность понять, что разум отчужден в неразумном. История — есть отчуждение и порождение разума в неразумном, подлинного человека — в человеке отчужденном. Цель истории состоит в том, чтобы человек, ставший объективно обезчеловеченным, понимаемый только как субъект, чья сущность отчуждена в собственность, религию, государство, стал цельным, подлинным человеком. Пока же человек расколот на гражданина и юридическое лицо. На «небесах» государства в «гражданских правах» он живет в воображаемой общности, лишенный почвы «прав человека». Теперь для Маркса революция должна быть не только политической, но и человеческой, коммунистической, возвращающей человеку его природу, отчужденную в «фантастической» форме денег, власти и бога. Революционная практика должна стать общим делом философии и пролетариата.

Альтюссер уверен, что «Немецкая идеология» была самоочищением от гуманизма, и в этом смысле его критикой. В ней Маркс отверг возможность использовать в качестве базиса для исторического анализа и философские концепции субъекта, абстрагированного от социальности; и исторически ограниченный характер человеческой индивидуальности; и концепцию человеческой сущности.

Согласно Альтюссеру, Маркс, отказавшись от гегелевской концепции тотальности, пришел к структурализму, в котором обеспечен приоритет тотальности над элементами и признана относительная автономия каждого уровня. Если у Гегеля противоречия – внутренний двигатель истории, источник напряженности, которая ведет к изменениям, то у Маркса каузальность фиксирована внутри структуры. Переопределяя природу противоречия и тотальности, Аль-

тюдоссер трансформирует диалектический метод в структуралистский. Человек изгнан из социальных процессов, структуры стали тотально объективны, а человек оказался только их «подпоркой» [47; 252].

Аргументы в пользу теоретического антигуманизма Альтюдоссер обнаруживает в «Träger»-концепции, представленной в «Капитале». В переводе с немецкого это понятие означает «опора». По Альтюдоссеру, для Маркса человек – только пассивное бытие, детерминированное структурами, которые он не может контролировать, и именно они определяют вектор его поведения, человек – только персонификация социальных отношений процесса производства. Он ссылается на высказывание Маркса о том, что капиталист и наемный рабочий «являются воплощениями, персонификациями капитала и наемного труда; это – определенные общественные характеры, которые накладывает на индивидуумов общественный процесс производства; продукт этих определенных общественных производственных отношений» [48; 452].

Альтюдоссер настаивает на том, что теоретический антигуманизм и условие, и следствие создания Марксом научной теории. С его помощью был разрушен монумент домарксистской идеологии, который мог бы обрушиться на историю и угрожал завести в тупик. Альтюдоссер пишет: «О человеке кое-что можно узнать лишь при условии отказа от философского (теоретического) мифа о человеке» [49; 236]. Однако позиция Альтюдоссера, при всей ее категоричности не столь однозначна, как может показаться на первый взгляд: для него «Марксов теоретический антигуманизм ничего не подавляет в историческом существовании гуманизма. В мире философии человека можно найти после Маркса так же часто, как и прежде» [50].

В статье «Марксизм и гуманизм» Альтюдоссер признаёт возможность существования различных форм гуманизма, видя в этом одно из подтверждений его идеологической природы. Критерий, который он использует, носит классовый характер, позволяя противопоставить буржуазный христианский персоналистский гуманизм и социалистический персоналистский гуманизм. В свою оче-

редь, могут существовать различные формы гуманизма, связанные с пролетарской идеологией.

Альтюссер обращает внимание на тот факт, что понятие «революционный гуманизм» пришло от немецких «левых», а после революции 1917 года его использовали такие теоретики как Корш, Лукач и Грамши. «Мы знаем, – пишет Альтюссер, – термин, которым Ленин определил это движение: левацкая реакция против ревизионизма II Интернационала, он осудил его теоретическое содержание и политическую практику, признавая, что в нём были подлинно революционные представители, например, Р. Люксембург и А. Грамши» [51; 120].

Революционный гуманизм может быть только классовым, пролетарским гуманизмом. Эмансипация человека означает в этом случае освобождение рабочего класса, осуществленное через диктатуру пролетариата. По мнению Альтюссера, в СССР более 40 лет социалистический гуманизм выражался в форме классовой диктатуры, а не в терминах личных свобод. Альтюссер подчеркивает, что термин «классовый гуманизм» используется им в соответствии с пониманием Лениным сути Октябрьской революции, давшей трудящимся те блага и возможности развития, которых они никогда ранее не имели, а не в соответствии с Марксом, для которого пролетариат имеет отчужденную сущность.

Новая форма гуманизма появляется, когда антагонистические классы уничтожены, а диктатура пролетариата выполнила свои функции. Человек становится просто личностью без классовых признаков, и на этом этапе классовый гуманизм перерастает в социалистический.

Социалистический гуманизм для Альтюссера – это отрицание любых форм дискриминации (расовой, политической, религиозной и т.д.); отрицание экономической эксплуатации или политического рабства, отрицание войны. Коммунизм – это мир без эксплуатации, насилия, дискриминации, открывающий бесконечные перспективы прогресса науки, культуры, процветания, свободы, это мир, который не знает зависти и трагедий.

Альтюссер подчеркивает противоположность буржуазного и социалистического гуманизма. В буржуазном обществе человек как свободное, разумное существо разрушается эгоистичностью и социальным неравенством. Альтюссер признает, что буржуазный гуманизм может иметь рационалистические или либеральные философские основания [52; 237].

Альтюссер убежден: когда идут от человека, невозможно избежать идеологического соблазна поверить во всемогущество свободы или созидательного труда. «То есть, только и терпеть при полной «свободе» всесилие господствующей буржуазной идеологии, которая имеет целью замаскировать и навязать под прикрытием призрачного могущества свободного человека другую силу, реальную и действительно могущественную, – капитализм», – пишет Луи Альтюссер [53; 169].

Альтюссер, безусловно, прозорливо видит, как можно использовать гуманистическую риторику и проблематику в идеологической манипуляции массовым сознанием. Он обнажает механизм привлечения гуманистических ценностей гражданского, демократического общества для далекого от идеалов гуманизма манипулирования людьми, использования гуманистической риторики для подчинения субъекта – субъекту Абсолютному, превращения уникальной личности в субъекта права, политики и т.д. И, объективно, пафос этих «разоблачений» гуманистический.

Альтюссер отмечает, что нередко за стремлением подчеркнуть гуманистический характер марксизма стоит поиск возможных союзников, по крайней мере, желание перекинуть к ним мост. Альтюссер убежден, что гуманистическую проблематику следует развивать, прежде всего, исходя из внутренних потребностей марксизма [54; 236].

Одновременно Альтюссер признает необходимость гуманизма как идеологии для обоснования политики в отношении к существующим идеологическим формам разного вида: религии, этике, искусству, философии, праву и самому гуманизму. Политическое (идеологическое) отношение к гуманизму может быть

«или отвержением, или критикой, или использованием, или поддержкой, или развитием, или возрождением современных форм идеологии в этико-политической области...» [55]. Верный своим исходным позициям Альтюссер подчеркивает, что это отношение будет успешным, только если оно базируется на марксистской философии и предусловием имеет теоретический антигуманизм.

Прав Альтюссер ещё в одном аспекте: Маркс не идентифицирует субъекта истории с некой абстрактной человеческой сущностью, характерной для фейербаховской концепции, которую он преодолевает в период «Немецкой идеологии» и «Тезисов о Фейербахе». Тем не менее, в доказательствах марксистского антигуманизма много теоретических неточностей:

- по сути дела, Альтюссер критикует не Маркса, а Гегеля, который действительно разделял историцистскую методологию;

- Маркс и Энгельс неоднократно заявляли о своей приверженности историзму, понимая под ним мнение о том, что мир меняется, эти изменения имеют определенную регулярность, которую отражают динамические законы соответствующей науки;

- ошибочно обрывать гуманистическую линию в философии на «Немецкой идеологии», нельзя игнорировать тот факт, что Маркс сделал в философской антропологии тот шаг, на который не решился Л. Фейербах.

- Альтюссер признаёт присутствие историцизма в «Капитале», но в очень «ограниченной форме, да и та разрушает себя в отрицании абсолютного знания» [56; 126].

Альтюссеровское изгнание субъекта из марксистской теории адекватно скорее не марксизму, согласно которому люди сами делают историю, а его собственной неомарксистской позиции, сформировавшейся не без влияния структурализма. Для марксизма характерно признание того, что человек обладает некоторыми способностями, отличающими его от остальных представителей природы, главная из них способность выбирать, инициировать свободные и ответственные действия, которые можно оценивать в категориях добра и зла. Индивид, управ-

ляемый только необходимостью не может быть подлинно человеческим. У зрелого Маркса гуманизм не исчезает, но становится все более практическим.

Ценой доказательства того, что марксизм – наука, стал отказ от гуманизма. Цена эта оказалась слишком велика: она вывела Альтюссера за пределы марксизма. Хотя его неомарксизм нередко атрибутировали как структуралистский, структурализм не стал для него окончательной гаванью, что определило внутреннюю противоречивость его философских позиций.

Использование термина «структура» еще не означает структурализма, идет ли речь о Марксе или о самом Альтюссере. Как отмечает Н.С. Автономова, в целом, Альтюссера ни в коем случае нельзя смешивать со структуралистами [57; 201]. Аналогична позиция А. Шаффа, обоснованная в его фундаментальном исследовании «Структурализм и марксизм».

Разрыв между теорией и гуманизмом как идеологией в концепции Альтюссера, в конечном счете, есть отражение наличия в марксизме двух аспектов проблемы гуманизма. Практический аспект предполагает изучение повседневной жизни человека, его борьбы за создание условий для возвращения утраченной целостности. Теоретический аспект предполагает выявление исходной категории изучения человека. В марксизме в качестве ключевых методологических оснований исследования проблемы человека выступают общественные отношения. В «Замечаниях на книгу» А.Вагнера «Учебник политической экономики» Маркс прямо пишет, что исходным пунктом его метода «является не человек, а данный общественный период...» [58; 380].

Значительный разброс мнений по поводу данного тезиса Альтюссера, в том числе и в марксистской философской литературе, связан с гуманистическим ренессансом 60-х годов прошлого века, с публикацией ранних работ Маркса, желанием опереться на гуманистическую проблематику для преодоления догматизма, а иногда и самого марксизма, стремлением расширить пространство диалога с либеральными мыслителями и теологами.

Альтюссер признавался, что в этой ситуации приходилось «перегибать палку», использовать метод «теоретической провокации» в полемике со своими противниками. Он даже ссылается на Макиавелли: следует мыслить крайностями, чтобы понять то, что лежит между ними; необходимо занять позицию невозможного, чтобы сделать мысль возможной [59; 82-94].

Более того, позиция Альтюссера претерпевала изменения: в 1974 году, оглядываясь назад, он назовет предшествующее десятилетие периодом самокритики и ревизии.

Альтюссер не мог не видеть как изменился мир со времени опубликования статьи «О молодом Марксе» в апреле 1961 года. «Много воды протекло под мостом истории с 1960 года, – пишет он, – рабочее движение пережило ряд важных событий: героическое и жертвенное сопротивление вьетнамского народа самому могущественному имперскому государству в мире, пролетарская культурная революция в Китае (1966-1969 гг.), крупнейшие выступления рабочих в мировой истории в мае 1968 года во Франции, сопровождавшиеся идеологическим мятежом студентов и мелкобуржуазных интеллектуалов, оккупация Чехословакии, война в Ирландии» [60; 35-36].

Альтюссер не скрывает, что приветствовал культурную революцию как событие политическое и теоретическое, как спонтанное уничтожение массами идеологической суперструктуры, связывающей социальную инфраструктуру и государство [61; 5-8]. Сохранение данной суперструктуры создавало угрозу реставрации капитализма. По Альтюссеру, в определенных исторических обстоятельствах в социалистических странах идеологические проблемы могут стать решающими, и судьба страны будет решаться через идеологическую форму классовой борьбы. Идеология, полагает Альтюссер, может охватывать разные системы: идеи-представления (теоретическая идеология) и установки-поведение (практическая идеология). Идеологическая революция касается и теоретического содержания самой идеологии, и стиля политического лидерства (технократический, бюрократический и т.д.), и форм участия масс в политиче-

ской борьбе. Его работа «О культурной революции» вызвала огромный теоретический и политический интерес.

Впервые сигнал о пересмотре Альтюссером статуса марксистской философии появляется в предисловии к итальянскому изданию книги «Читать «Капитал»». Альтюссер признает, что определение философии как Теории теоретической практики оказалось объективно на руку позитивизму: оно вело к одностороннему рассмотрению отношений между философией и наукой и, как следствие, между философией и политикой. Философия, понимаемая как теоретическая практика, не имеет объекта и не способствует производству нового знания.

Разрабатывая новое определение философии, Альтюссер признается в «Ответе Джону Льюису» и в «Элементах самокритики» в замене эпистемологической истории марксизма на материалистическую историю разрыва Маркса с буржуазной идеологией.

– Если в ранних работах философская революция, осуществленная Марксом, сводилась к эпистемологическому разрыву, то постепенно выстраивается новая схема редукции эпистемологического разрыва к философской революции. Марксистская философия предстает как теоретическая форма пролетарского мировоззрения, классовая борьба – решающее звено не только практики рабочего движения, но и марксистской философии и науки.

– Если в ранних работах Альтюссер энергично отрицал социальный генезис марксизма, защищая эпистемологическую проблематику, то в работах 70-х годов он идет на компромисс: Марксов разрыв с буржуазной идеологией был немислим без одушевления идеологией пролетарской, которая является его олицетворением [62; 61]. В итоге первоначальный оригинальный проект Альтюссера, наделяющий исторический материализм эпистемологическим фундаментом, не зависимым от классового сознания или опыта, был заброшен.

Оценивая философское творчество Альтюссера в его целостности, можно увидеть, что трудности альтюссеровского марксизма вытекают не столько из

склонности к структурализму или теоретическому антигуманизму, а из его бифуркации между практикой с одной стороны, и целями науки, с другой.

Для Альтюссера практика – только источник иллюзий, заблуждений, поэтому её необходимо изолировать от теории. Вместе с тем следует признать, что эта изоляция не только академическая проблема, но и реальная коллизия самого марксизма. От Ленина до Альтюссера представители марксизма были вынуждены объяснять недостаток революционной сознательности пролетарских масс. В то время как Маркс рассматривал теорию как средство организовать, дисциплинировать стихийную активность рабочего движения, для Альтюссера она становится средством объяснить, почему этой активности нет, почему она недостаточна для социальных перемен.

Альтюссер неоднократно подчеркивал, что его цель – не обсуждение того, насколько реализовано в СССР содержание социалистического гуманизма, но определение теоретической ценности концепции гуманизма. Именно в этих целях он дает сопоставительную характеристику таких понятий как социалистический гуманизм и реальный гуманизм.

Что касается социалистического гуманизма, то это часть идеологии социалистического общества. Обойтись без идеологии не может никакое общество, это органичная часть его целостности, но оно сохраняет тайну идеологии и как элемента своей структуры, и как атмосферы, совершенно необходимой для его исторического дыхания и жизни. Идеология не временный или случайный продукт истории, это структура, имманентная для исторической жизни общества, только ее существование и наше признание ее необходимости позволяет превратить идеологию в инструмент обдуманых исторических действий.

Альтюссер признает, что активность идеологии не может быть чисто инструментальной: люди, которые используют идеологию как инструмент, рано или поздно обнаруживают, что взяты ею в плен, опутаны ею, ошибочно думая, что они ее творцы. Активной идеологию делает сверхдетерминация реального воображаемым и воображаемого реальным. Как уже отмечалось, по мнению Аль-

тюдосера, люди в идеологии выражают не реальные отношения между ними и условиями их существования, а превращают реальные отношения в воображаемые, содержащие желание (консервативное, конформистское, реформистское или революционное), надежду или ностальгию [63].

Давая определение социалистического гуманизма, Альтюссер опирается на мысль Маркса, высказанную в «Немецкой идеологии» о том, что идея человеческой природы или сущности человека содержит в скрытом виде двойное ценностное суждение: бесчеловечность так же, как и человечность — продукт наличных социальных условий. Альтюссер видит внутренне противоречивую природу социалистического гуманизма: это отказ и обвинение, отрицание и одновременно убеждение и пример. Это движение от тьмы к свету, от бесчеловечности к человеку.

Признавая необходимость социалистического гуманизма как одной из идеологических форм в структуре общественной жизни, Альтюссер не устает подчеркивать, что обращение к идеологии — заменитель недостающей теории; философский гуманизм может стать убежищем для идеологии, предназначенным дать ей ощущение теории. По мнению Альтюссера, должен иметь место противоположный процесс: теория должна дать идеологии почувствовать, что она не может претендовать на постижение сущности явлений, что самое главное, что дал Маркс — это возможность научного знания, условия, которое позволяет не смешивать идеологию с научной теорией. «В частной, (идеологической форме), - пишет Альтюссер, обозначается нечто существующее, но не его сущность. Если мы смешиваем эти два уровня познания, то уводим себя в сторону от всякого знания, умножаем путаницу и риск ошибки» [64].

Аналогичных гносеологических позиций Альтюссер придерживается и при характеристике «реального гуманизма». Видовое отличие он усматривает в прилагательном «реальный». Реальный гуманизм логически определяется через его оппозицию неподлинному, идеалистическому, абстрактному, спекулятивному гуманизму. Подобное определение, утверждает Альтюссер, остается нега-

тивным, оно достаточно, чтобы выразить отрицание, но не достаточно, чтобы обеспечить новое содержание. Определение «реальный» выполняет функцию жеста, оно указывает: чтобы найти содержание нового гуманизма необходимо взглянуть в реальность — в общество, государство, право и т.д. [65]

Таким образом, определение «реальный» играет двойную роль: оно обнаруживает идеализм и абстрактность прежнего гуманизма (негативная функция концепта реальности) и в то же время оно ориентирует на внешнюю реальность (внешнюю по отношению к «старому» гуманизму). «В выражении «реальный гуманизм», – пишет Альтюссер, – ...понятие реальный есть практический концепт, эквивалент знака, доски объявлений, которые указывают: движение, чтобы совершиться в определенном направлении, к определенной цели должно быть перенесено с небес абстракции на землю» [66].

Идет ли у Альтюссера речь о домарксистском гуманизме, о гуманизме социалистическом или реальном, в любом случае, для него это понятия, бесполезные с научной точки зрения, и не потому, что они абстрактны, а именно потому, что они ненаучны.

Философия Альтюссера одновременно цельна и внутренне противоречива. Ее цельность задана верностью философскому и политическому выбору, сделанному в начале пути, устойчивостью эпистемологических и методологических позиций, что, впрочем, не спасает теоретические построения от внутренних противоречий. Среди их источников можно отметить:

– Интеллектуальная деятельность Альтюссера связана с той исторической ситуацией, для которой была характерна гуманизация марксизма под знаком борьбы против догматизма и борьба против марксизма под знаком его гуманизации; с временем появления лозунга «реального гуманизма» во внутренней политике СССР и наступлением эпохи доминирования бюрократической административной рациональности, когда инструменты идеологического манипулирования становились все «гуманнее» и эффективнее.

– Структурализм Альтюссера был не только инструментом интерпретации марксизма, предназначенным для обоснования его научности, но и бастионом, воздвигаемым на пути экзистенциального понимания субъекта в первую очередь Сартром. Его структурализм – оборотная сторона сартровского свободного выбора. Как иронично заметил К. Пэйр, в то время как у Сартра слишком много истории, у Леви-Стросса, Фуко, Альтюссера и Лакана – совсем нет истории, вчера объект и структура были растворены в субъекте, сегодня субъект и сознание дотла сгорели в объекте. Душой мира были свобода и сознательный выбор, сегодня правит бессознательное, и мир потерял свою душу [67, 14]. Но и структурализм не стал для него окончательной гаванью. Пользуясь терминологией структурализма, Альтюссер дистанцируется от того, что принято называть идеологией структурализма. Альтюссер — марксист, даже если признать справедливым дополнение – «нео», а Леви-Стросс, например, нет, потому, что хотя их структурализм подобен, философия их различна.

– Трудности альтюссеровского марксизма вытекают не столько из склонности к структурализму или теоретическому антигуманизму, а из его гносеологических позиций. Он считает теоретический антигуманизм неизменным условием научного познания. «В итоге, – пишет Н. Автономова, – мы сталкиваемся с продуктом глобальной «теоретизации» и гносеологизации идеологических образований» [68; 212].

– Противоречиво и понимание Альтюссером сути гуманизма. Для него термин «гуманизм» – название философской традиции, которая в своих политических и социальных выводах базируется на концепции сущности человека. Но это не совпадает с традиционным для марксистской философской мысли 60-х годов прошлого века пониманием гуманизма. Если обратиться к «Философской энциклопедии», то гуманизм трактуется как прогрессивная тенденция в истории человечества, защищающая идеи достоинства, свободы, всестороннего развития личности, развертывания социальных отношений, обогащающих ин-

дивида. Марксистский гуманизм описывается как высшая форма гуманизма, вдохновляемая целями социальной борьбы [69; 412-417].

Отрицает ли Альтюссер подобный гуманизм? Очевидно, что нет. Но если признать, что гуманизм базируется на знании ценности конкретного индивида, трактуемого как социальный индивид, то тогда «зрелый Маркс» делает гуманизм глубже по сравнению с идеями его молодости. Социальный индивид – это личность в многообразии ее связей и отношений. Получается, что Альтюссер обозначает термином гуманизм тенденцию, которая выводит тезис о необходимости социальных изменений из спекулятивной идеи сущности человека, то есть, он вкладывает в него иное значение, чем-то, которое имеет место в марксистской теории. Следовательно, антигуманизм Альтюссера не есть антитеза марксистского гуманизма.

Для Альтюссера гуманизм – это концепция, которая до сих пор, как пограничный столб стоит в идеологической области, говорит на ее языке, можно многократно пересекать границу, находясь в пространстве между неопределенными идеологическими формами и собственно теоретическими концептами. Но, замечает Альтюссер, следует помнить, что Маркс более 120 лет тому назад (Альтюссер писал это в 60-е годы прошлого века) перешел на почву научной теории. Лозунг: «реальный гуманизм» сам не освещает, но он может быть использован, чтобы указать место вдали, выше, там, где свет царствует [70].

В оценке Альтюссера марксизм теряет свою внутреннюю целостность. Столкнувшись с одной из ключевых философских альтернатив XX века: сциентизм / антисциентизм, читающий и почитающий Маркса Альтюссер делает ставку на сциентизм, разделяет валюативный и познавательный аспекты марксизма, принося первый в жертву второму. По его мнению, марксизм был наиболее силён тогда, когда создавались концепции вне чьих-либо интересов, вне стремления быть привлекательным для кого-либо, и потерял свою силу, когда стал идеологией. Однако, марксизм содержит и научные концепции, и утопиче-

ские построения и личные представления Маркса, и все это аксиологически одушевлено.

Философско-антропологический мотив проходит через все творчество немецкого мыслителя. Философия Маркса «замыкается на экзистенциальных проблемах, решение которых базируется на практически обоснованных принципе материальности и принципе развития. Они выведены из анализа взаимодействия субъекта и объекта, целеполагающей и целереализующей деятельности» [71; 115].

Нуждается ли марксизм в защите от Альтюссера? Ответ, по нашему мнению, должен быть отрицательным. В его позиции есть сильные и слабые стороны, есть философская и человеческая искренность, придающая особую окраску его интеллектуальному поиску. «Лозунг гуманизма, – пишет он, – не имеет теоретической ценности, но он имеет ценность как практический указатель; мы должны идти к конкретным проблемам, к их познанию, если мы намерены произвести то историческое преобразование, необходимость которого была обоснована Марксом» [72].

Нуждается ли в защите марксизм? На наш взгляд в спорах вокруг Альтюссера без ответа остался вопрос о том, может ли марксистская наука стать «живой» силой истории вне теоретических изменений и насколько при этом допустима «измена» тем ценностям, которые лежат в её основаниях. Остались и поднятые Альтюссером проблемы: каково место гуманизма в марксизме? Место марксизма и неомарксизма в гуманистической парадигме? Альтюссер прав в своей убежденности: сторонники и противники, апологеты и критики должны читать Маркса. Он пишет: «Почти век мы читали «Капитал» – в драмах и надеждах нашей истории, в её спорах и конфликтах, в поражениях и победах рабочего движения ... С тех пор, как мы пришли в мир, мы читаем «Капитал» в работах и речах тех, кто прочитал его до нас, хорошо или плохо, сейчас живущих или ушедших: Энгельс, Каутский, Плеханов, Ленин, Роза Люксембург, Троцкий, Сталин, Грамши, лидеры рабочих организаций, их сторонники и оп-

поненты: философы, экономисты, политики ... Мы читали отрывки, фрагменты, которые конъюнктура отбирала для нас. Мы более или менее читали первый том от «товара» до «экспроприации экспроприаторов» [73; 12]. Точно так же, чтобы судить об Альтюссере, о французском неомарксизме, о полемике в нем вокруг теоретического и идеологического наследия Маркса, не лишним будет почитать и Альтюссера.

Литература

1. Althusser L. Positions (1964-1975). – Paris: Éditions Sociales, 1976. – 173 p.
2. Thompson Edward P. The poverty of theory and other essays. – N.Y.: Monthly Review press, 1978.
3. См.: Автономова Н.С. Этапы идейной эволюции Луи Альтюссера // Современные зарубежные концепции диалектики: критические очерки. – М., 1987; Гобозов И.А. Ленинское философское наследие в трудах французских марксистов. – М., 1981; Гобозов И.А., Грецкий М.Н. Луи Альтюссер // Философские науки. – 1970. – №7; Грецкий М.Н. Марксистская философия в современной Франции. – М., 1984.
4. Лилла М. Маркс и убийство. Демон Альтюссера и бегство от субъективности // Иностранная литература. – 1993. – №6.
5. Althusser L. Positions (1964-1975). – Paris: Éditions Sociales, 1976. – 173 p.
6. Althusser L. For Marx. – London: Harmonds worth Penguin books, 1969. – 271 p.
7. Althusser L. Positions (1964-1975). – Paris: Éditions Sociales, 1976. – 173 p.
8. Ibid.
9. Ibid.
10. Грецкий М.Н. Наука – философия – идеология. Некоторые актуальные проблемы марксистской философии во Франции. – М.: Издательство МГУ, 1978. – 124 с.
11. Althusser L., Balibar E. Reading «Capital». – London: Verso, 1970. – 340 p.
12. Ibid.

13. Althusser L. For Marx. – London: Harmonds worth Penguin books, 1969. – 271 p.
14. Ibid.
15. Elliott Gregory. Althusser: The detour a theory. – London, N.Y.: Verso, 1987. – 359 p.
16. Smith Steven B. Reading Althusser: An essay on structural marxism. – London: Cornell univ. press, 1984. – 230 p.
17. Автономова Н.С. Этапы идейной эволюции Луи Альтюссера // Современные зарубежные концепции диалектики: критические очерки. – М.: Наука, 1987.
18. Гобозов И.А., Грецкий М.Н. Послесловие // Французские марксисты о диалектике. – М.: Прогресс, 1982. – 306 с.
19. Althusser L. For Marx. – London: Harmonds worth Penguin books, 1969. – 271 p.
20. Ibid.
21. Althusser L. Positions (1964-1975). – Paris: Éditions Sociales, 1976. – 173 p.
22. Schaff A. Structuralism and marxism. – Oxford: Pergamon press, 1978. – 205 p.
23. Althusser L. For Marx. – London: Harmonds worth Penguin books, 1969. – 271 p.
24. Энгельс Ф. – К. Марксу, 19 ноября, 1944 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 27. М.: Политическое издательство, 1961.
25. Маркс К. Наемный труд и капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 6.
26. Althusser L. Positions (1964-1975). – Paris: Éditions Sociales, 1976. – 173 p.
27. Ibid.
28. Ibid.
29. Ibid.
30. Ibid.
31. Althusser L. For Marx. Transl. Brewster B. – London: Allen Lane. Penguin books, 1969. – 271 p.
32. Schaff A. Structuralism and marxism. – Oxford: Pergamon press, 1978. – 205 p.
33. Althusser L., Balibar E. Reading «Capital». – London: Verso, 1970. – 340 p.
34. Althusser L. For Marx. – London: Harmonds worth Penguin books, 1969. – 271 p.

35. Ibid.
36. Ibid.
37. Ibid.
38. Althusser L., Balibar E. Reading «Capital». – London: Verso, 1970. – 340 p.
39. Althusser L. Lenin and philosophy and other essays. Transl. Brewster B. – London: New Left Books, 1971. – 229 p.
40. Althusser L. Marxism and Humanism. // <http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/index.htm>.
41. Ibid.
42. Ibid.
43. Ibid.
44. Althusser L. For Marx. – London: Harmonds worth Penguin books, 1969. – 271 p.
45. Маркс К. О свободе прессы // Рейнская газета, 1872, май.
46. Kolnische Zeitung. – 1842. – 14 Jule.
47. Althusser L., Balibar E. Reading «Capital». – London: Verso, 1970. – 340 p.
48. Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 25.
49. Althusser L. For Marx. – London: Harmonds worth Penguin books, 1969. – 271 p.
50. Althusser L. Marxism and Humanism. // <http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/index.htm>.
51. Althusser L. For Marx. – London: Harmonds worth Penguin books, 1969. – 271 p.
52. Ibid.
53. Althusser L. Positions (1964-1975). – Paris: Éditions Sociales, 1976. – 173 p.
54. Althusser L. For Marx. Transl. Brewster B. – London: Allen Lane. Penguin books, 1969. – 271 p.
55. Althusser L. Marxism and Humanism. // <http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/index.htm>.
56. Althusser L. For Marx. Transl. Brewster B. – London: Allen Lane. Penguin books, 1969. – 271 p.

57. Автономова Н.С. Этапы идейной эволюции Луи Альтюссера // Современные зарубежные концепции диалектики: критические очерки. – М.: Наука, 1987.
58. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 19.
59. Альтюссер Л. Просто ли быть марксистом в философии // Философские науки. – 1990. – №7.
60. Althusser L. Essays on ideology. – London: Verso, 1984. – 179 p.
61. Althusser L. Sur la Revolution Culturelle. Cahiers Marxistes-Leninistes 14, November / December, 1966.
62. Althusser L. Positions (1964-1975). – Paris: Éditions Sociales, 1976. – 173 p.
63. Althusser L. Marxism and Humanism. // <http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/index.htm>.
64. Ibid.
65. Althusser L. A complementary note on «Real Humanism» // La Nouvelle Critique. – March, 1965.
66. Ibid.
67. Benton J. The rise and fall of structural Marxism: Althusser and his influence. London: Basingstoke, 1984.
68. Автономова Н.С. Этапы идейной эволюции Луи Альтюссера // Современные зарубежные концепции диалектики: критические очерки. – М.: Наука, 1987.
69. Философская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1960. Т. 1.
70. Althusser L. A complementary note on «Real Humanism» // La Nouvelle Critique. – March, 1965.
71. Любутин К.Н. О философии Маркса // Вестник российского философского общества. – 2007. – 2 (42).
72. Althusser L. A complementary note on «Real Humanism» // La Nouvelle Critique. – March, 1965.
73. Althusser L., Balibar E. Reading «Capital». – London: Verso, 1970. – 340 p.

III. Гароди и Альтюссер: упущенные возможности диалога

Рассмотрение гносеологических и аксиологических оснований теоретического антигуманизма Альтюссера позволяет признать тот факт, что выбор, который ему пришлось делать, по своей природе не был дилеммой, то есть, выбором между двумя в равной степени нежелательными возможностями, скорее, он оказался перед альтернативой: необходимостью выбора между возможностями взаимоисключающими. Альтюссеру пришлось выбирать между практическим гуманизмом и теоретическим антигуманизмом, между идеологией и наукой, между гуманизмом и сциентизмом.

Ответ на вопрос о том, насколько эти «взаимоисключения» были отражением реальной сложности рассматриваемой проблемы, и в какой мере они были связаны с полемическим заострением философских и политических позиций, можно найти через анализ двух взаимоисключающих и взаимодополняющих направлений во французской сначала марксистской, а затем и неомарксистской мысли: «линии Гароди» и «линии Альтюссера». Был период, когда их книги становились настоящими бестселлерами, а полемика достигала трибун партийных пленумов. Но ретроспектива, как бывает нередко, позволила обнаружить нечто ускользавшее от оценки современников в силу неопределенности, незавершенности тенденций развития.

Сегодня можно констатировать, что поставленные Гароди и Альтюссером цели по сути дела совпадали: обновление марксизма, очищение его от груза догматизма, восстановление его популярности в широких кругах интеллектуалов. Однако средства, избранные ими были коренным образом отличны.

Гароди, взяв за основу субъективность, обращается к работам молодого Маркса, ищет истоки его учения в философии Фихте, привлекает внимание к концепции отчуждения, считая ее важнейшей в марксизме. Так появляется гуманистическая, антропологическая интерпретация марксизма. Марксизм – не

философия бытия, но философия человеческого действия, таков вывод Роже Гароди.

Что касается Альтюссера, то он видит иного, зрелого Маркса времени «Капитала», анализирующего структуру общества. Альтюссер демонстрирует стремление вычленив из «Капитала» теоретико-познавательные принципы, универсальные для научного познания, вступает в бой с «нищетой философии», слабостью теоретических позиций французского рабочего движения. Основной тезис неантропологического прочтения Маркса заключается в отказе Альтюссера признать индивидуальное человеческое действие источником социального процесса. Французский марксист Д. Лекур писал, что концепцию Альтюссера наиболее адекватно можно охарактеризовать «негативным и полемическим образом: исследования Альтюссера ... помещаются фактически под знаменем теоретического антигуманизма и противостоят официально господствующему в 60-х годах течению, представленному Роже Гароди – гегельянцем в теории и ревизионистом в политике. Однако этот антигуманизм есть лишь негативная и полемическая изнанка проекта, в целом позитивного, который и поныне дает нам полезные уроки, утверждая научный характер главной работы Маркса – «Капитал» [1; 16].

Позиция Гароди подверглась «официальному партийному осуждению», а Альтюссер еще долго воспринимался как истинный марксист, чьи «перегибы», «отступления» – лишь реакция на соответствующие перегибы, допущенные Гароди. «Для Альтюссера важнее всего было (как он это и делал) представить себя последовательным марксистом, стремящимся... к заострению и упрочению марксистского метода в процессе его практического применения», – делает вывод Н.С. Автономова [2; 210].

В идеологическом и теоретическом противостоянии этих двух французских интеллектуалов можно увидеть проявление одной из важнейших философских альтернатив XX века: сциентизм / антисциентизм, которая пришла на смену альтернативе века XIX: априоризм / эмпиризм. Отношение к гуманисти-

ческой парадигме и определяет первоначально различие позиций, а затем и несовпадение философских судеб Роже Гароди и Луи Альтюссера. И чем дальше от марксизма уходил Гароди – сначала в неомарксизм, а затем и за его пределы, чем активнее Альтюссер защищал теорию Маркса, тем все более смещалась в тень центральная тема дебатов: марксизм и гуманизм.

Возобновление её обсуждения до сих пор наталкивается на определенные препятствия, в том числе, и в отечественной философской литературе. «Рассуждения на эту тему, – пишет В.А. Лекторский, – воспринимаются либо как прекраснотушние, утопизм, не имеющий отношения к реальной жизни, либо как сознательное вуалирование негуманной и антигуманной действительности, либо как оправдание той системы идей, которая несет серьезную ответственность за катастрофическое положение России» [3; 13]. Одновременно прослеживается явная критическая тенденция, которая постулирует, что дело не столько в том, что гуманистическая терминология прикрывает антигуманное состояние общества, сколько в том, что представленный Марксом проект гуманизма в самих своих основаниях несет ответственность за последствия его применения. Согласно данной точке зрения, всякие попытки вернуться к так называемому подлинному, аутентичному марксизму могут привести на практике к еще большему закабалению человека [4; 14].

Что касается наиболее радикально настроенных критиков, то они утверждают, что дело не в марксовом проекте гуманизма, а в самом гуманистическом идеале каким он сформировался в европейской философии и культуре Нового времени. По их мнению, гуманизм как идеал и ориентир жизнедеятельности ведет к разрыву между человеком и бытием, к отчуждению человека, к обесмысливанию мира, потере жизненных и культурных корней [5].

Действительно, рассуждения о гуманизме нередко играют роль идеологического прикрытия, обеспечивая маскировку антигуманных проявлений реальности. Но нельзя не признать за многими из них искренних попыток гуманизации социального мира. Верно и то, что понимание гуманизма Марксом нужда-

ется в осмыслении и переосмыслении с позиции современности, однако это не может служить основанием для тотального отрицания гуманистических устремлений данной концепции.

Гуманистическая парадигма только на протяжении Нового времени несколько раз меняла свою форму в зависимости от того, какой способ предлагался для решения проблемы соотношения индивида и общества.

Классическим выражением одной из них стало знаменитое декартово выделение индивидуального сознания: (Я) мыслю, следовательно, (Я) существую, как единственно несомненного человеческого достояния. Идущая от Декарта тенденция вела к культу индивидуальности как неотъемлемой черты гуманистического идеала.

Философская мысль XX века предпринимает еще одну попытку найти выход из замкнутого пространства индивидуализма к другому человеку: «Я существую не потому, что мыслю, а потому, что отвечаю на обращенный ко мне призыв другого человека» [6; 17]. Гуманизм все больше связывается с диалогом Я и ТЫ, как единственной возможностью существования индивидуальности.

Гуманистический идеал всегда является неким ответом на вызов исторической ситуации и поэтому неизбежно претерпевает изменения. Идеал гуманизации, понятой как ее рационализация, был органически связан с уверенностью в возможности овладения природой, покорения ее, контроля над ней и, в конечном счете, приводил к антропоцентризму и техноцентризму. Марксизм добавил к нему установку на проектирование и конструирование социальных процессов, возможность быть свободным за счет познания социальной необходимости. На рубеже XX-XXI веков свобода, как атрибутивная характеристика гуманистического идеала, предстает как достижение равноправных, партнерских отношений с тем, что находится вне человека: с природными процессами, с другими людьми, с ценностями иной культуры, когда я принимаю другого, а

другой принимает меня, когда толерантность становится «платой» за признание многообразия.

Гароди и Альтюссера разделило, прежде всего, понимание не сути гуманистического идеала, но его назначения, а отсюда соотношения марксизма и гуманизма, что определило взаимно полемический тон дискуссии. Мы полагаем, что этот термин наиболее адекватен их философскому противостоянию: это был совместный, пусть с разных полюсов начатый поиск истины, они не стремились победить соперника, навязать ему свою точку зрения, хотя, возможно, каждому хотелось выглядеть более убедительным в глазах участников этого спора.

Гароди, давая оценку позиции Альтюссера, считал необходимым разъяснить свое отношение к структурализму вообще. Он подчеркивает, что его отношение к Альтюссеру и структурализму не тождественно. В работе «Марксизм XX века», делая шаг навстречу философским и научным идеям, еще недавно подвергавшимся остракизму, Гароди стремится предоставить им возможность быть услышанными без идеологических предубеждений и купюр. «Структурализм и кибернетика, – пишет он, – могут стать одним из способов постижения мира и осмысливания человека и его творческой деятельности, способом, наиболее соответствующим духу нашего времени, разработке нового гуманизма – как раз того, зачинателем которого был Карл Маркс» [7; 57].

Гароди констатирует, что в течение трети века ключевым было слово «субъективность», экзальтация субъектом соблазнила целое поколение, которое в период войны и оккупации могло иметь чувство собственного достоинства только через отрицание и бунт [8; 247]. Для него поворот к структурализму закономерен, поскольку исключительная приверженность «субъекту» освобождает от необходимости поиска объективности в человеческих взаимоотношениях, тогда как структурный анализ позволил придать гуманитарным наукам статус, равный статусу наук естественных. Другую причину такого поворота Гароди видит в росте контроля структур над поведением человека.

По мнению Гароди, неприятие структурализма происходит скорее из-за смещения его основных принципов как мировоззрения и метода с манерой их изложения. Он согласен с Альтюссером, что данный способ исследования был не чужд Марксу, и что доказательства этого можно найти в «К критике политической экономии» и в «Тезисах о Фейербахе». Одно из главных достоинств структурализма Гароди видит в том, что он препятствует превращению познания в созерцание первоэлементов или высших принципов и поэтому является противоядием догматизму.

Однако Гароди не только высоко оценивает методологическое значение структурализма, но и предупреждает о возможности проявления его абстрактного и доктринерского варианта, который стремится создать из структуры единственный, эксклюзивный момент познания. Гароди замечает, что не следует придавать структуре онтологический статус. «К великому сожалению, слово структура является существительным, – пишет Гароди. – Было бы гораздо лучше, если бы оно было глаголом» [9; 237]. Нужно преодолеть искушение искать за структурой предмет и вещь, поскольку она в основном представляет действие, или, вернее, информацию о действии. Короче говоря, при проведении структурного анализа важно не приносить в жертву продукту его творца и акт его творения. Структурализм – это один из методов исследования, что не исключает других, в том числе перехода от структуры к человеческой деятельности, которая и порождает данную структуру.

Оценки Гароди значимости кибернетики для развития общества постепенно претерпевают изменения: проходит эйфория по поводу использования фантастических возможностей ЭВМ для «взрыва субъективности», изменения роли трудящихся классов. Окончательная оценка структурализма свелась к принятию его в качестве рабочей гипотезы, которая может сыграть в исследованиях эвристическую роль. Прекрасный пример взаимодополняемости генетического и структурного методов он видит в исследовании «От действия к мысли» Анри Валлона.

Признав возможности структурализма для преодоления догматизма, сам Гароди однако выбирает другой путь: он отдает предпочтение двум принципам: во-первых, диалектическому разуму, который не есть выражение трансцендентного порядка, а непрерывное созидание порядка человеческого. В связи с этим Гароди формулирует важнейший для него принцип анализа социальных явлений: «История не детерминистский переход от причины к следствию, а имеющий целевую направленность чисто человеческий переход от возможного к реальному» [10; 98]. Именно эта позиция становится методологическим фоном, на котором он рассматривает сущность человека. «Сущность человека, – утверждает Гароди, – находится не над ним, не позади него: как и будущее, которое может стать возможным и которое всегда определяется как историческое и временное, она находится перед ним» [11; 106].

Разрыв структурализма с историей, по мнению Гароди, произошел из-за экстраполяции тезиса Фердинанда де Соссюра, имеющего первоначально отношение исключительно к лингвистике, о том, что диахрония не является структурой. Соссюр ограничился синхронией, неким подобием горизонтального среза внутри истории. Это ведет к тому, что мы наблюдаем человека только в его объективации. Так в структурализме зародился конфликт между структурой и историей. Что касается Маркса, то Гароди уверен в том, что ему удалось удержать «оба конца цепи: момент структуры, структурирование прошлым, а так же момент созидательной активности человека, создавшего эти структуры» [12; 252].

Во-вторых, это принцип субъективности. «Субъективность, – пишет Гароди, – это, прежде всего, утверждение невозможности для сознания отождествляться с самим собой, ... таким образом, субъективность относится не к категории бытия, а к категории действия» [13; 65].

Гароди предпринимает попытку соединить субъективность с историческим материализмом, пройдя при этом по узкой грани между двумя крайностями «антиисторическим» экзистенциализмом и «антигуманным» структурализ-

мом; между Сартром, который отдает предпочтение субъективности, а не сущности, и Альтюссером, который отказывается от субъективности во имя концептуального аспекта.

Более, нежели структуралистские основания концепции Альтюссера, Гароди не одобряет его теории эпистемологического разрыва, которая продуцирует ряд серьезных теоретических и идеологических последствий, в том числе – изгнание субъекта из марксизма. Гароди обвиняет Альтюссера в навязывании Марксу радикального метафизического разрыва, не свойственного марксистской научной мысли, поскольку Маркс мыслил не в терминах разрыва, а диалектически, в терминах инверсии и вбирания [14; 355]. Такая реинтерпретация марксизма, утверждает Гароди, ведет за собой пересмотр марксистского понимания субъекта. Для Маркса, пишет Гароди, это не вопрос некой абстрактной индивидуальной и метафизической концепции человека, он придает ей значение материалистическое, диалектическое и историческое [15; 360].

Гароди подчеркивает, что Маркс всегда проводил разграничение между человеком, дегуманизированными структурами современного общества (к которому структурализм редуцирует человека) и человеком как субъектом истории. Альтюссер и его последователи обвиняются Гароди в том, что они опустошили историю от всякой субъективности, делая непонятной трансформацию самих структур. В то время, как Сартр так преувеличивает субъективный момент, что объективный устраняется, подход Альтюссера М.Н. Грецкий называет бессубъектным: иллюзия бытия способна укоренить себя в понятии, поэтому правомерно рассматривать социальные структуры и социальные отношения, абстрагируясь от выбора субъекта [16].

Для Гароди, специфичность человека в том, что он творит мир и себя, и будущее осуществляется его воздействиями на настоящее [17; 163]. Субъект не может быть редуцирован к объекту, он способен к персональной ответственности, он не пленник фатальных экономических законов: диалектика истории проходит через сознание человека [18; 365].

Гароди, сохраняя верность гуманистической парадигме, видит в человеке творца истории, а не объект, приводимый в движение структурами, марионетку в сценарии, написанном за него и без него. «Трансцендентность есть присутствие будущности в человеке, пророческое измерение человека – человеческое измерение; оно дает ему силу считать относительным, лишая ореола святости существующий порядок и установленную власть» [19; 103].

Полемизируя с Альтюссером, Гароди утверждает, что гуманистическая мысль Маркса реализуется в «Капитале» «уже не в умозрительных отношениях между отчужденным трудом и вечной человеческой сущностью, а в строгой диалектике связи между необходимой общественной зависимостью и историческими формами, в которых она проявляется» [20; 45]. От умозрительной теории отчуждения, как ключа к объяснению всей истории человечества, Маркс переходит к экономическому анализу, превратившему отчуждение в социально-историческое явление, объективные основы, которого следует выявить, чтобы положить ему конец.

Марксову концепцию отчуждения Гароди называет исторической и воинствующей, поскольку в ней растворено в человеческих актах то, что было кристаллизировано в вещах и исторических ситуациях, и тем самым показана возможность взять в свои руки собственную судьбу. Это приводит к радикально новому определению гуманизма как конкретной социальной борьбы за ликвидацию разрыва между возможностями развития человека и препятствиями на пути к их осуществлению. Главное из них отчуждение как антитеза созиданию.

Гароди прав в том, что Альтюссер оперирует метафизической, чисто онтологической концепцией структуры как реальности, не совпадающей с эмпирически фиксируемыми социальными отношениями. Однако, есть один очень важный аспект, в котором позиция Альтюссера правомерна: без некоторой идеи структуры невозможно представить, как история, которая складывается из множества конфликтующих целей и проектов, может результироваться в некое направленное развитие. Альтюссер направляет свою критику инвариантности

истории на телеологические концепции движения к предустановленной гармонии и гегелевскую концепцию развертывания абсолютной идеи, чтобы объяснить различие между субъективными намерениями людей и объективными результатами их деятельности.

Гароди соглашается, что Альтюссер прав, когда отказывается признавать индивидуальное человеческое действие источником всего социального процесса. И это подтверждает марксистские корни Альтюссера: в марксизме конкретный индивиду является не исходным моментом анализа, а напротив, его результатом, синтезом различных социальных отношений. Тем не менее, абсолютизация роли структур, минимизация субъективности сузили возможности теоретического анализа, позволив вместе с тем показать пугающий, уничтожающий субъективность рост всеобъемлющего влияния структур на социальную реальность современного индустриального общества (для Альтюссера, как отмечалось, это может быть и буржуазное общество и социалистическое).

Направленность эволюции понимания Альтюссером исторического процесса вообще и социально-экономического развития промышленных стран в частности, наиболее адекватно демонстрирует эссе «Идеология и идеологические аппараты государства», представляющее решительную попытку приспособить концепцию идеологии, сформулированную в его работах «За Маркса» и «Читать «Капитал» к политической и теоретической конъюнктуре начала 70-х годов.

В данной статье Альтюссер рассматривает роль идеологии в современном западном обществе. Он исходит из тезиса о том, что в этом обществе воспроизводство квалифицированной рабочей силы происходит вне сферы материального производства. В связи с этим подвергается критике «топографическая метафора марксизма», которая через понятия базиса и надстройки пытается концептуализировать отношения между экономическими и различными неэкономическими практиками. Базис – суперструктурные отношения, заявляет Альтюссер,

есть исключительно образный, дескриптивный подход, который нуждается в серьезном теоретическом развитии.

Подобно Роже Гароди Альтюссер заявляет о своем намерении «удержать оба конца цепи». Но если для первого – это материальное и духовное, то для второго – те же самые, в конечном счете, противоположности «переливаются» в иные понятийные формы: базис и надстройка. Как следствие, Гароди выходит на проблему субъективности, а Альтюссер – идеологии.

В данной статье Альтюссер вводит понятие «идеологические аппараты государства» (ИАГ). Что касается государственного репрессивного аппарата: армия, суды, полиция, тюрьмы, правительство, административные учреждения, то он обозначается им аббревиатурой ГРА.

К идеологическим аппаратам государства относятся: религиозный ИАГ, школьный, семейный, политический, ИАГ профсоюзный и информационный. ГРА действует целиком в сфере общественной жизни индивидов, в то время как большинство ИАГ охватывают сферу личной жизни. Главное различие между ними сводится к тому, что ГРА действует насильственными методами, прибегая к различным формам репрессий, в то время как ИАГ действует идеологическими методами. Альтюссер признает, что чисто идеологический аппарат почти невозможен. Например, система отсева в школе, отбора в вузы, наказания в семье, безусловно, содержит репрессивный компонент.

В ансамбле идеологических аппаратов государства для Альтюссера есть один, играющий доминирующую роль – это школа, именно она реализует важнейшую функцию идеологии: конституирование конкретных индивидов в субъекты. Термин «субъект» является «конструктивной категорией любой идеологии, какой бы она ни была, религиозной или классовой, и когда бы она не существовала» [21; 110]. Поскольку любая идеология централизованна, то в ней появляется Абсолютный Субъект, в котором любой субъект рангом ниже может созерцать свое собственное (настоящее и будущее) изображение – гарантию того, что речь идет именно о них и о нем, и что... «бог в них признает сво-

их», то есть будут спасены те, которые признают бога и признают в нем самих себя» [22; 119-120]. Так даётся гарантия того, что все будет хорошо, если субъекты будут вести себя подобающим образом. Конформизм становится наиболее желательным стилем поведения индивида.

Благодаря данному механизму, утверждает Альтюссер, большинство субъектов «маршируют сами по себе», без видимого принуждения со стороны репрессивного государственного аппарата. Разгадка действенности данной системы принуждения заключена в двойственной природе термина субъект. Он означает, во-первых, свободную субъективность (центр инициативы, автор, ответственное за свои действия лицо); во-вторых, существо, находящееся в подчинении у высшей власти и, следовательно, лишённое любой свободы за исключением свободного выбора подчинения. «Индивида превращают в свободного субъекта для того, чтобы он свободно подчинился приказаниям Абсолютного Субъекта, то есть для того, чтобы он принял (свободно) свое подчинение, чтобы он сам выполнял «жесты и действия» своего подчинения. Субъекты существуют только в силу и для подчинения. Вот почему они маршируют сами по себе» [23; 121].

Полемическая заостренность позиции дала достаточно неожиданный результат. Альтюссер нарисовал картину индустриального общества, манипулирующего жизнедеятельностью индивидов, действующего как отлаженная система: вход – выход. Бюрократическая, тоталитарная машина подавила человека, определила его линию поведения, стала его судьбой. Этот тоталитарно-технологический универсум через рафинированные технологии контроля, дающие человеку иллюзию свободы, способен сдерживать любое качественное изменение.

Гуманистический пафос эссе «Идеология и идеологические аппараты государства», представленная в нем картина государства, где субъекты маршируют под неслышную музыку свирели крысолова, как и внутренняя противоречивость трактовки понятия «гуманизм», позволяют сделать вывод, что теорети-

ческий антигуманизм Альтюссера не является антитезой марксистского гуманизма.

Несмотря на индивидуальное лицо «индивидуальное лицо» концепций, составляющих содержание французского неомарксизма, он представляет собой оригинальное философское направление, имеющее общие цементирующие признаки, что не исключает существования в нем двух основных течений. Одно полагает, что принцип гуманизма – неотъемлемая составляющая марксизма, имеет в нем философско-антропологическое обоснование. Другое – выносит гуманизм за рамки теоретического марксизма, признавая его лишь в качестве идеологического дополнения; гуманистические возможности марксизма не отвергаются, но отрицается возможность их научного обоснования.

На каком-то этапе реально существовало теоретическое и идеологическое пространство для диалога между Альтюссером и Гароди. Противоположные позиции, как известно, не только взаимоисключают, но и дополняют друг друга. Параллельные линии пересекаются не только в геометрии Римана, но и в идеологических дискуссиях, делая их более продуктивными. Однако, эта возможность не была реализована, и пути Гароди и Альтюссера окончательно разошлись.

Литература

1. Lecourt D. Pour une critique de l'epistemologie. – Paris, 1972. – 259 p.
2. Автономова Н.С. Этапы идейной эволюции Луи Альтюссера // Современные зарубежные концепции диалектики: критические очерки. – М.: Наука, 1987. – С. 187-235.
3. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.
4. Там же.
5. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – 544 с.

6. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.
 7. Гароди Р. Марксизм XX века. – М.: Прометей, 1994. – 175 с.
 8. Гароди Р. Структурализм и «смерть человека» // Философия и общество. – 1998. – №2. – С. 244-262.
 9. Garaudy R. Perspectives de l'homme. – Paris: RUF, 1950. – 355 p.
 10. Гароди Р. Исповедь человека. – М.: Прогресс, 1976. – 159 с.
 11. Garaudy R. Appel aux vivants. – Paris: Seuil, 1979. – 403 p.
 12. Гароди Р. Структурализм и «смерть человека» // Философия и общество. – 1998. – №2. – С. 244-262.
-
13. Гароди Р. Марксизм XX века. – М.: Прометей, 1994. – 175 с.
 14. Garaudy R. Perspectives de l'homme. – Paris: RUF, 1950. – 355 p.
 15. Ibid.
 16. Грецкий М.Н. Над чем думают, о чем спорят западноевропейские философы-марксисты // Философские науки. – 1996. – №3.
 17. Garaudy R. Perspectives de l'homme. – Paris: RUF, 1950. – 355 p.
 18. Garaudy R. Perspectives de l'homme. – Paris: RUF, 1950. – 355 p.
 19. Гароди Р. Проект надежды. – М.: Прогресс, 1976. – 60 с.
 20. Гароди Р. За французскую модель социализма. – М.: Прогресс, 1969. – 298 с.
 21. Althusser L. For Marx. – London: Harmonds worth Pinguin books, 1969. – 271 p.
 22. Ibid.
 23. Ibid.
 24. Ibid.

Приложения

I. Луи Альтюссер. Марксизм и гуманизм¹

II

Чтобы понять смысл социалистического гуманизма недостаточно только зафиксировать факт его существования или перечислить концепции (гуманизм, социализм), через которые этот факт осмысливается. Теоретические декларации должны быть проверены, чтобы гарантировать их способность реально обеспечить нас подлинно научным знанием о данном факте (явлении).

Однако, совершенно очевидно, что в паре «гуманизм – социализм» имеет место бросающаяся в глаза теоретическая неточность: в структуре марксизма концепция «социализма» есть научная концепция, а концепция гуманизма – идеологическая.

Замечу, что моя цель не обсуждение того, насколько реализовалось содержание социалистического гуманизма, но определение теоретической ценности концепции гуманизма. Когда я говорю, что концепция гуманизма есть идеологическая (не научная), я полагаю, что она, обозначая существующие отношения, не обеспечивает нас подобно научной концепции инструментами их познания. В частной (идеологической) форме обозначается нечто существующее, но не его сущность. Если мы смешиваем эти два уровня познания, то уводим себя в сторону от всякого знания, умножаем путаницу и риск ошибки.

¹ «Marxism and Humanism» впервые опубликован в «Cahiers de l'JSEA» в июне 1964 г., как одна из составных частей ключевой в творчестве Альтюссера работы «За Маркса» (1965 г.). Статья состоит из пяти глав, мы предлагаем вниманию читателей авторский перевод второй, третьей, четвертой и пятой. Первая глава была наиболее злободневной и политизированной, сегодня она уже не столь интересна.

Чтобы обосновать это, я обращусь (кратко) к опыту Маркса, который создал научную теорию истории ценой радикальной критики той философии человека, что служила ему «теоретическим фундаментом» в течение дней его молодости (1840-1845). Я использую словосочетание «теоретический фундамент» в его строгом значении. Для молодого Маркса «человек» был не только криком обличения нищеты и рабства. Это был теоретический принцип его мировоззрения и его практической деятельности. «Сущность человека» (шла ли речь о свободе, разуме, коммунитарности) была фундаментом для строгой теории истории и для согласующейся с ней политической практики.

Это можно увидеть в существовании двух стадий гуманизма Маркса.

Первая стадия характеризуется преобладанием либерально-рационалистического гуманизма, более близкого к Канту и Фихте, чем к Гегелю. В конфликте с цензурой, феодальными законами, прусским деспотизмом Марксова политическая борьба и теория истории опирались теоретически на философию человека. Именно человек как сущность делает историю, и эта сущность свободна и разумна. Свобода: сущность человека, как тяжесть есть сущность тел. Человек предопределен к свободе, это его подлинное бытие. Даже если он отвергает или отрицает ее, она в нем остается. «Свобода – настолько сущность Человека, что даже ее противники реализуют ее, борясь против ее реальности... так что свобода всегда существует, одним способом или другим, иногда только как частная привилегия, иногда как общее право».² Это различие пронизывает всю историю: феодализм есть свобода, но в «нерациональной» форме привилегий; современное государство есть свобода, но в рациональной форме универсального права.

² Die Rheinische Zeitung, «Freedom of the press», 12 May, 1842. Здесь и далее – авторские примечания Л. Альтюссера.

Человек свободен как разумное существо. Человеческая свобода не каприз, она не обусловлена утилитарно, но, как полагали Кант и Фихте, это автономия, повиновение внутреннему закону разума. Это разум, который «всегда существует, хотя не всегда в рациональной форме»³ (например, феодализм), в Новое время он существует в форме разума в государстве, государстве закона и порядка.

«Философия понимает государство как огромный организм, в котором моральная, юридическая и политическая свобода должна найти свою реализацию и в котором отдельный гражданин, когда он соблюдает юридические законы, лишь соблюдает естественные законы его собственного разума, человеческого разума».⁴ Следовательно, задача философии: «Философия требует, чтобы государство было государством человеческой природы».⁵ Это предписание адресовано самому государству: если это будет осуществлено, то сущность государства станет разумной, освобождающей человека через его собственное преобразование себя. Политико-философский критицизм (который оставляет государству его обязанности) суммируется в политику в целом: свобода прессы, свобода человеческой мысли становятся политическими свободами. Эта политическая практика суммируется в общественный теоретический критицизм, критическую позицию прессы, которая требует, как абсолютного предусловия, свободы прессы, адаптированную Марксом к «Рейнской газете». Развитие Марксом теории истории стало базисом и оправданием его собственной практики: общественный критицизм журналиста он видел как политическое действие: *par excellence*. Эта просвещенная философия была полна суровости.

Вторая стадия (1842-1845) была доминированием новой формы гуманизма: фейербаховского коммунитарного гуманизма. Разумное государство осталось

³ Letter to Ruge, September 1843. – замечательная формулировка, ключ к ранней философии Маркса.

⁴ Die Rheinische Zeitung, «On the leading article in №179 of the Kölnische Zeitung», 14 Jule, 1842.

⁵ Ibid.

глухо к доводам разума. История сама вынесла суждение об иллюзорности человеческого разума: молодые немецкие радикалы ожидали, что наследник трона сдержит либеральные обещания, которые он делал до своей коронации. Но трон очень скоро превратил либерала в деспота – государство, которое могло бы, наконец, стать разумным, породило вновь неразумное. Из этого огромного разочарования, пережитого молодыми радикалами, как исторический и теоретический кризис, Маркс делает вывод: Политическое государство вбирает требования разума в его современных формах. Но оно на этом не останавливается. Всюду, где предполагается реализация разума, оно соскальзывает в противоречие между его теоретическим определением и его гипотезой. Решающий шаг был сделан: обвинения государства долгое время предполагались как не предназначенные государству vis-a-vis его сущности, но как раскрывающие противоречие между его сущностью (разум) и существованием (неразумность). Фейербаховский гуманизм дал возможность понять, что это противоречие раскрывает в неразумном отчуждение разума, и в этой отчужденной истории человека заключена его реализация.⁶

Маркс признает философию человека. Чтобы смотреть в корень, нужно понимать суть вещей, но для человека суть есть сам человек (1843). Человек есть единственно свободно-разумное существо, потому что он есть первое из

⁶ Влияние Фейербаха и теоретический кризис, в который история бросила молодых немецких радикалов, объясняет их энтузиазм по поводу «Предварительных тезисов», «Сущности христианства» и «Основных положений философии будущего». Разумеется, Фейербах представил этим молодым интеллектуалам теоретическое решение данного теоретического кризиса. В своей гуманистической концепции отчуждения он предложил им теорию, способствовавшую пониманию отчуждения человеческой сущности как необходимого элемента ее реализации; неразумного (иррациональной реальности государства) – как необходимого момента реализации разумного (идея государства). Это позволило им думать, что они могли бы в других отношениях допустить как иррациональное необходимую связь между разумом и неразумным. Конечно, это отношение остается ловушкой философской антропологии, ее основанием.

всех «Gemeinwesen», «общественное бытие», единственно завершенное теоретически (наука) и практически (политика) в универсальных отношениях с другими людьми и объектами (внешняя природа, очеловеченная трудом). Сущность человека есть основа для истории и политики.

История – есть отчуждение и создание разума в неразумном, подлинного человека – в отчужденном человеке. Без знания этого человек реализует свою сущность в отчужденных предметах своей деятельности (товары, государство, религия). Разрушение человека продуцирует история, и человек должен предварительно определить предшествующую сущность. Цель истории в том, чтобы человек, ставший объективно обезчеловеченным, понимаемый только как субъект, чья сущность отчуждена в собственность, религию и государство, становится цельным человеком, подлинным человеком.

Эта новая теория человека – базис для нового типа политической деятельности: политики практической реэкспроприации. Апелляция к разуму государства исчезает. Политика больше не теоретический критицизм, просвещенный разум, действующий через свободную прессу, но человеческая, практическая реэкспроприация его сущности. Для государства, подобно религии, может, и хорошо быть человеком, но человеком, лишенным права владения: человек расколот на гражданина и юридическое лицо, две эти абстракции. На «небесах» государства, в «гражданских правах» человек живет в воображаемой человеческой сущности, он лишен почвы «прав человека». Поэтому революция должна быть не только политической (либеральная реформа государства), но и человеческой (коммунистической), когда человеку возвращается его природа, отчужденная в фантастической форме денег, власти и бога. С этой точки зрения, революционная практика должна быть общим делом философии и пролетариата, в философии человек теоретически утверждается, в пролетариате он практически отрицается. Проникновение философии в пролетариат будет все сметающим бунтом против его собственного отрицания, бунтом человека против бесчеловечных условий существования. Пролетариат, отрицая свое собственное

отрицание, обретет себя в коммунистическом обществе. Революция соответствует логике, имманентно присущей отчуждению: это момент, в котором критицизм, прежде безоружный, находит свое оружие в пролетариате, дает пролетариату теорию существующего мира, напротив, пролетариат дает ему силу оружия, единственно уникальную силу, в которой никто не отчуждает себя. Так революционный союз пролетариата и философии однажды скрепился в сущности человека.

III

В 1845 году Маркс радикально разрывает с теорией, что основывала историю и политику на сущности человека. Этот уникальный разрыв включал три взаимосвязанных элемента.

(1) Формирование теории истории и политики базируется на кардинально новых концепциях (концепции социальной формации, производительных сил, производственных отношений, суперструктуры, идеологии, детерминированности, в конечном счете, экономикой, специфической детерминацией различных уровней и т.д.).

(2) Радикальная критика теоретических претензий философского гуманизма.

(3) Определение гуманизма как идеологии.

Новая концепция была строга, но это была новая строгость: предмет критики (2) определен как идеология (3), категории принадлежат новой теории общества и истории (1).

Это был разрыв с философской антропологией или гуманизмом, не разрыв в частных деталях, но научное открытие Маркса.

Это означает, что Маркс одновременно отвергает проблематику ранней философии и осваивает новую проблематику. Ранняя идеалистическая (буржуазная) философия зависела во всех ее областях и аргументах (теория познания, концепция истории, политическая экономия, этика, эстетика и т.д.) от проблематики человеческой природы (или сущности человека).

Столетия эта проблематика была транспарентна себе, и никто даже не помышлял ставить вопрос о ее внутренней модификации. Эта проблематика не была ни смутной, ни расплывчатой, напротив, она образовывала связанную систему определенных концепций, тесно артикулированных друг с другом. Когда Маркс выступил против нее, имели место два дополняющих друг друга постулата, которые он определил в шестом тезисе о Фейербахе.

- Существует универсальная сущность человека.
- Эта сущность – атрибут каждого единичного индивида, который есть реальный субъект.

Эти постулаты комплементарны и нераздельны. Их существование и их единство предполагает целостное эмпирически-идеалистическое мировоззрение. Если сущность человека есть универсальный атрибут, это означает, что конкретные субъекты существуют как абсолютно данное, то есть подразумевает эмпиризм субъекта. Если эти эмпирические индивиды – и есть люди, это означает, что каждый носит в себе целостную человеческую сущность, и это в принципе предполагает идеализм сущности. Так эмпиризм субъекта подразумевает идеализм сущности и наоборот. Это отношение может быть перевернуто в его оппозицию: эмпирическая концепция / идеализм субъекта. Но инверсия сохраняет базовую структуру проблематики, которая остается фиксированной.

В этом типе структуры возможно распознать теории общества (от Гоббса до Руссо), политической экономии (от У. Петти до Д. Рикардо), этики (от Декарта до Канта), а также первооснову (предмарксистской) идеалистической и материалистической теории познания (от Локка к Фейербаху через Канта). Содержание человеческой сущности или эмпирических субъектов может варьировать (как это видно от Декарта к Фейербаху), субъект может изменяться от эмпиризма к идеализму (как это видно от Локка к Канту); время присутствия и их отношения изменяются в инвариантном типе структуры, который конституирует эти вариации проблематики: эмпиризм субъекта всегда отсылает к идеализму сущности (или эмпиризм сущности к идеализму субъекта).

Отвергая сущность человека как теоретический базис, Маркс отвергает целиком эту органичную систему постулатов. Он убирает философские категории субъект, эмпиризм, идеализм сущности из всех областей, в которых они были господствующими, не только из политической экономии (отвергнув миф о homo economicus, который есть индивид с определенными способностями и потребностями — субъект политической экономии), не только из истории (отвергнув социальный атомизм и этико-политический идеализм), не только из этики (отвергнув кантовскую этическую идею), но также из самой философии: для Маркса материализм исключает эмпиризм субъекта (и его инверсию: трансцендентный субъект) и идеалистическую концепцию (и ее инверсию: эмпирическую концепцию).

Эта тотальная теоретическая революция была предназначена отвергнуть старые концепции, чтобы заменить их новыми. Фактически Маркс установил новую проблематику, новый систематический способ вопрошания мира, новые принципы и новый метод. Это открытие не только непосредственно вошло в историческую теорию, но в то же самое время, имплицитно, но необходимо в новую «философию», бесконечную в ее приложениях. Таким образом, когда Маркс заменил прежнюю пару: индивид / человеческая сущность в теории истории новыми концепциями (производительные силы, производственные отношения и т.д.), он фактически одновременно представил новую концепцию «философии». Он заменил старые постулаты (эмпиризм / идеализм субъекта, эмпиризм/идеализм сущности), которые были основанием не только для идеализма, но и для домарксистского материализма – историко-диалектическим материализмом праксиса, то есть теорией различных специфических уровней человеческой практики (экономической, политической, идеологической, научной практики), в их характеристической артикуляции базирующихся на специфических артикуляциях единства человеческого общества. Словом, Маркс заменил идеологическую и универсальную фейербаховскую концепцию «практики», конкретной концепцией уровней практики, что предоставило возможность рас-

положить каждый особый вид практики в специфически различные социальные структуры.

Чтобы понять, что было радикально нового в концепции Маркса, мы должны осознать не только новизну концепции исторического материализма, но также глубину теоретической революции, которую она подразумевала и торжественно открыла. Только при соблюдении этого условия возможно определить статус гуманизма и отвергнуть его теоретические претензии, признавая его практические функции в качестве идеологии.

Исключительно по отношению к теории мы можем и должны открыто сказать о Марксовом теоретическом антигуманизме, и видеть в этом теоретическом гуманизме абсолютное (негативное) предусловие (позитивное) знания о человеке, его мире и его преобразовании. Невозможно знать о человеке ничего, кроме абсолютного предусловия: философский (теоретический) миф о человеке был разрушен дотла. Апелляция к Марксу за какого-то рода реставрацией теоретической антропологии не более, чем обращение к теоретическому праху. На деле именно теоретический антигуманизм смог развалить монумент домарксистской идеологии, который мог бы обрушиться на реальную историю, угрожая завести в тупик.

Венец марксистского теоретического антигуманизма – признание и изучение гуманизма как идеологии. Маркс никогда не впадал в идеалистическую иллюзию веры в то, что знание объекта может полностью заменить объект или разрушить его существование. Картезианцы, узнавшие, что солнце находится за две тысячи лье, были удивлены, что это расстояние выглядит как две сотни шагов: они не смогли найти столько бога, чтобы заполнить этот разрыв. Маркс никогда не полагал, что знание природы денег (социальное отношение) могло бы уничтожить их появление, их форму существования – вещь...⁷ Маркс нико-

⁷ В целом, модная теория «реификации» построена на проекте теории отчуждения, найденном в ранних текстах Маркса, особенно в «Рукописях 1844 года» и теории фетишизма в «Капитале». В «Руко-

гда не утверждал, что идеология может быть разрушена знанием о ней: знание ее условий и ее возможностей, ее структуры, ее специфической логики и практической роли в данном обществе есть одновременно знание условий ее существования. Марксов теоретический антигуманизм не подавляет ничего в историческом существовании гуманизма. В мире философии человека можно найти после Маркса так же часто, как и прежде, и сегодня некоторые марксисты испытывают соблазн развивать темы нового теоретического гуманизма. Более того, теоретический антигуманизм Маркса, будучи связан с условиями его существования, признает необходимость гуманизма как идеологии, необходимой в определенных условиях. Признание этой необходимости не чисто спекулятивное. Именно на этом марксизм может базировать политику в отношении к существующим идеологическим формам разного вида: религии, этике, искусству, философии, праву и, в первую очередь, к гуманизму. При известных обстоятельствах, марксистская политика гуманистической идеологии, которая есть политическое отношение к гуманизму, может быть или отвержением, или критикой, или использованием, или поддержкой, или развитием, или гуманистиче-

писях» объективация человеческой сущности заявлена как необходимое предусловие переприсвоения сущности человека. Через процесс объективации человек существует в форме объективности, воспринимая собственное бытие как чужое, нечеловеческое существование. Объективация не требует реификации, даже через бесчеловечность. Бесчеловечность не представляется *par excellence* моделью вещи, но иногда и моделью животного (или даже пред-животного – человек еще недавно имел «животные» отношения с природой), иногда моделью всемогущей и сверхъестественной трансцендентности (бог, государство) и денег, которые тоже вещь. В «Капитале» единственное социальное отношение, предстающее в форме вещи (кусок металла), – деньги. Но концепция денег как вещи (что есть смешение ценности с потребительской ценностью денег), не относится к «реальности» этой вещи: это не есть физическая «вещь», с которой человек сталкивается, когда он прямо связан с деньгами. Это власть (или утрата ее) над вещами и людьми. Идеология реификации, которая видит «вещь» повсюду в человеческих отношениях, смешивает в категории «вещь» (более чуждой для марксизма категории невозможно представить) всякое социальное отношение, соответствующее модели товарно-денежной идеологии.

ским возрождением современных форм идеологии в этико-политической области; эта политика будет возможной только при абсолютном условии, что она базируется на марксистской философии и теоретическим предусловием этого служит теоретический антигуманизм.

IV

Таким образом, все зависит от знания природы гуманизма как идеологии. Здесь нет намерения попытаться дать глубокое определение идеологии. Достаточно установить схематически, что идеология есть система (с ее собственной логикой и строгостью) репрезентаций (образы, мифы, идеи, концепции), обеспеченных историческим существованием и ролью в данном обществе. Без специального погружения в проблему отношений между наукой и ее (идеологическим) прошлым, мы можем сказать, что идеология, как система репрезентаций, отличается от науки тем, что в ней практико-социальная функция более важна, чем теоретическая функция (функция знания).

Какова природа этой социальной функции? Чтобы понять это, мы должны обратиться к марксистской теории истории. Субъекты истории – общества. Они представляют собой тотальности, чья целостность конституируется специфическим типом комплексности, которая представлена некоторыми уровнями, их, следуя за Энгельсом, мы можем очень схематично редуцировать к трем: экономика, политика, идеология. Так, в каждом обществе мы можем выявить, в формах, которые иногда весьма парадоксальны, существование экономической активности как базиса политической организации и идеологических форм (религия, этика, философия и т.д.). Таким образом, идеология есть органичная часть каждой социальной целостности. Человеческие общества не могут существовать без этих специфических формаций, этих систем репрезентации (на различных уровнях) их идеологий. Общество сохраняет тайну идеологии и как элемента, и как атмосферы, совершенно необходимых в его историческом дыхании и жизни.

Только идеологическое мировоззрение может вообразить мир без идеологии и принять утопическую идею мира, в котором идеология (а не только одна из ее исторических форм) могла бы исчезнуть без следа, чтобы быть заменена наукой. Именно эта утопия является основой идеи о том, что этика, которая есть по своей сути идеология, может быть заменена наукой или стать наукой, или что религия могла бы быть разрушена наукой, которая бы заняла ее место, что искусство могло бы слиться со знанием или стать повседневностью и т.д.

Исторический материализм полагает, что даже коммунистическое общество не способно обойтись без идеологии, будь то этика, искусство или мировоззрение. Очевидно, что следует предвидеть глубокие модификации в его идеологических формах и их взаимосвязях, исчезновение некоторых существующих форм, передачу их функций к смежным формам, возможно (на предпосылках имеющегося опыта) предвидеть развитие новых идеологических форм (таких как идеология научного мировоззрения и коммунистический гуманизм), но в своем современном состоянии марксистская теория решительно заявляет: немислимо, чтобы коммунизм – новая форма производства, которая определяется производительными силами и производственными отношениями, смогла бы существовать без социальной организации производства и соответствующих идеологических форм.

Таким образом, идеология не временный или случайный нарост на истории: это структура, существенная для исторической жизни общества. Кроме того, только ее существование и наше признание ее необходимости делает нас способными к идеологическому действию и превращению идеологии в инструмент обдуманых исторических действий.

Обычно идеология относится к сфере «сознательности». Мы не должны позволить ввести нас в заблуждение этим утверждением, загрязненным идеологической проблематикой, предшествовавшей Марксу. В действительности, идеология имеет очень мало общего с «сознательностью», если даже предположить, что данный термин обладает недвусмысленным значением. Это – глу-

боко «бессознательное», даже когда она представляет себя в отраженной форме (как в домарксистской философии). Идеология есть система репрезентаций, но, в большинстве случаев, они не имеют ничего общего с «сознательностью»: обычно это образы, иногда концепции, но структуры, которые они навязывают множеству людей, не проходят через их сознание. Они постигаемые – принятые – допустимые культурные объекты, действующие на человека через процессы, которые ускользают от него самого. Человек живет в своей идеологии, и, как Картезий, видит или не видит – если он не видит: луна находится в двух сотнях шагов, и это не форма сознания, но это объект его мира. Что мы имеем в виду, когда говорим, что идеология есть содержание человеческого сознания?

Во-первых, что идеология отличается от других социальных инстанций, но также и то, что люди действуют, обычно стремясь к свободе в идеологии и через идеологию. Короче, отношения между человеком и миром, включая историю, проходят через идеологию, или точнее это и есть идеология. Именно в этом смысле Маркс говорит, что в идеологии (как в фокусе политической борьбы) человек осознает свое место в мире и в истории, и в пределах идеологического бессознательного люди достигают своих целей в изменяющемся отношении между ними и миром и обретают новую специфическую форму бессознательного, называемую осознанием.

Итак, идеология есть содержание отношений между людьми и их миром. Это отношение, что проявляется как осознание условий, на деле есть бессознательное, оно только кажется простым, в действительности оно комплексно, это не просто отношение, но отношение между отношениями, второй уровень отношений. В идеологии люди выражают не реальные отношения между ними и условиями их существования, но способ проживания отношений между ними и условиями их существования, эти отношения одновременно и реальные, и предполагаемые. Идеология, таким образом, есть выражение отношения между людьми и их миром, (сверхдетерминированное) единство реального и воображаемого отношения между ними и реальными условиями их существования. В

идеологии реальное отношение неизбежно превращается в воображаемое, отношение, которое выражает желание (консервативное, конформистское, реформистское или революционное), надежду или ностальгию, больше чем описывает реальность.

Эта сверхдетерминация реального воображаемым и воображаемого реальным делает идеологию активной в своей основе, усиливает и модифицирует отношения между людьми и условиями их существования, в сущности это и есть воображаемое отношение. Из этого следует, что данная активность никогда не может быть чисто инструментальной, люди, которые используют идеологию исключительно как инструмент, обнаруживают, что взяты в плен, опутаны ею, хотя и верят, будто они и есть абсолютные творцы.

Это наиболее очевидно в классовом обществе. Правящая идеология в нем есть идеология правящего класса. Но правящий класс не поддерживает с правящей идеологией, которая есть собственная идеология, очевидных отношений чистой утилитарности и хитрости. Когда в течение XIX века «правящий класс» (буржуазия) развивал гуманистическую идеологию равенства, свободы и разума, это придавало его собственным требованиям форму универсальности, и он вносил их в процесс воспитания с той целью, чтобы каждый человек мог стать свободным только для эксплуатации. Руссоистский миф о причинах неравенства... используется как способ убедить людей жить в рабстве как в свободе. В действительности, буржуазия верит в свой собственный миф не только потому, что убеждает в этом других, она сама живет в своей собственной идеологии, в отношениях между ней и реальными условиями ее существования, которые позволяют одновременно действовать и для себя, обеспечивая себе (юридически и этически) сознание и условия (юридические и этические) экономического либерализма, и побуждая верить и других (тех, которых эксплуатируют и будут эксплуатировать в будущем как «свободных» рабочих), тем самым она обеспечивает сохранение своей исторической роли как правящего класса.

В буквальном смысле, буржуазия живет в идеологии свободы отношения между собой и условиями своего существования: это реальное отношение (закон либеральной капиталистической экономики), но вкладываемое в воображаемое отношение (все люди свободны, включая свободных тружеников). Эта идеология строится на игре словом свобода, которое скрывает желание буржуазии мистифицировать его (свободный человек), эксплуатировать, шантажировать свободой, держать в узде, также как и скрывает потребность буржуазии жить в ее собственном классовом праве, поскольку свобода для нее есть эксплуатация. Подобно тому, как люди, которые эксплуатируют других, не могут быть свободны, так и класс, использующий некую идеологию, находится в плену у нее. Когда мы говорим о классовой функции идеологии, это должно быть понято как то, что правящая идеология, разумеется, является идеологией правящего класса, именно поэтому он принимает и проживает отношения между собой и миром как реальные и справедливые.

Но мы должны пойти дальше и спросить, что происходит с идеологией в обществе, в котором классы исчезли. Как мы должны обосновать ответ на этот вопрос? Если социальную функцию идеологии суммировать цинично как миф (как платоновскую «прекрасную ложь» или технологию современной рекламы), сфабрикованный, манипулируемый извне правящим классом, то такая идеология должна исчезнуть вместе с исчезновением классов. Но если мы видим, что даже в классовом обществе идеология активно действует на сам правящий класс, способствует его формированию, чтобы модифицировать его установки, адаптировать их к реальным условиям его существования (например, юридическая свобода) – ясно, что идеология, как система массовых репрезентаций, совершенно необходима во всяком обществе, поскольку человек формируется, трансформируется и подготавливается к ответу на требования условий его существования. Если, как говорил Маркс, история есть постоянное преобразование человеком условий его существования, и если это справедливо по отношению к социалистическому обществу, тогда люди должны непрерывно транс-

формироваться; если эта «адаптация» не может быть оставлена спонтанной, но должна постоянно предполагаться, обуславливаться и концентрироваться, то это и есть идеология — в ней данное требование формулируется, путь его реализации измеряется, противоречие живет и его решение осуществляется. В идеологии, которая существует в бесклассовом обществе, имеет место неадекватное / адекватное отношение между ней и миром, через которое трансформируется «сознательность» человека, его установки и поведение, с тем, чтобы поднять их на уровень его задач и условий существования.

В классовом обществе идеология есть средство трансляции и элемент, посредством которых отношения между людьми и условиями их существования устанавливаются для блага правящего класса. В бесклассовом обществе идеология – средство трансляции и элемент, посредством которого отношение между людьми и условиями их существования отвечает благу всех людей.

V

Теперь мы можем вернуться к теме социалистического гуманизма и объяснить теоретическое несоответствие, которое мы усмотрели между научным термином (социализм) и идеологическим (гуманизм). В своих отношениях с существующими формами буржуазного или христианского персоналистского гуманизма социалистический гуманизм предстаёт как идеология, точнее, как игра словами, но именно это обеспечивает данную встречу.

Я далёк от того, чтобы думать, что это может быть встреча циничности и наивности. В данном случае «игра словами» – показатель исторической реальности и многократно существующей двусмысленности и одновременно – выражение желания преодолеть их. Когда в отношении между марксистами и кем-то из вышеупомянутых лежит подчеркивание персоналистского гуманизма, тем самым демонстрируется желание преодолеть разрыв, что отделяет марксистов от их возможных союзников, предвосхищаются следующие шаги, решается задача наполнения старых слов новым содержанием.

Однако, проблематику марксистского гуманизма не следует развивать в первую очередь для других. Развивая ее для себя, мы тем самым развиваем ее для других. Сейчас мы знаем, на чем это развитие базируется: на новых условиях, сложившихся в Советском Союзе, на завершении этапа диктатуры пролетариата. Все это банально, подобно тому, как если бы я поставил вопрос: что свидетельствует о существовании (социалистического) персоналистского гуманизма.

Говоря об идее человека и гуманизма Маркс в «Немецкой идеологии» комментирует, что идея человеческой природы или сущности человека содержит в скрытом виде двойное ценностное суждение, если быть точным, пару человечность / бесчеловечность. Маркс пишет, что «бесчеловечность», так же как «человечность» – продукт наличных условий, их негативная сторона. Эта пара – человечность / бесчеловечность – есть скрытый принцип любой формы гуманизма, способ проживания – поддержания – решения данного противоречия.

Буржуазный гуманизм делает человека основой своих теоретических построений. Однако нельзя забывать, что человек – свободный – разумный есть отрицание эгоистического, частичного человека капиталистического общества. Эту пару – человечность / бесчеловечность буржуазия XIX века перелила в рационально-либеральную форму, а немецкие левые радикальные интеллектуалы перелили в «коммуналистскую» или «коммунистическую» форму, представшую как отказ, требование и программа.

Что такое современный социалистический гуманизм? Это отказ и обвинение: отказ от любых форм дискриминации, будь то расовая, политическая, религиозная или иная. Это отрицание любой экономической эксплуатации и политического рабства. Это отрицание - не только гордое провозглашение победы, убеждение и пример, адресованный во вне, ко всем людям под гнетом империализма, его эксплуатации, его нищеты, его рабства, его дискриминации и его войны, но то же самое обращено и к самому Советскому Союзу. В личном и социалистическом гуманизме Советский Союз принимает на собственный счет репрессии периода диктатуры пролетариата, отвергает и осуждает

злоупотребления, отклонения и преступления, имевшие место в течении периода «культы личности». Социалистический гуманизм, в его внутреннем использовании, имеет дело с исторической реальностью господства диктатуры пролетариата и тех оскорбительных форм, которые она принимала в СССР. Он имеет дело с дуалистической реальностью: не только с реальностью господства рациональной необходимости развития производительных сил и производственных социалистических отношений (диктатура пролетариата), но также с реальностью, которая есть часть исторической неразумности и антигуманности советского прошлого, несущей в себе террор, репрессии и догматизм, несомненно, не полностью преодоленные в их последствиях и злодеяниях.

Движимые этим желанием мы продвигаемся от тьмы к свету, от бесчеловечности к человеку. Коммунизм, с которым Советский Союз связывает свою судьбу, – есть мир без экономической эксплуатации, без насилия, без дискриминации. Мир, открывающий перед Советами бесконечные горизонты прогресса, науки, культуры, хлеба и свободы, свободного развития, мир, который может существовать без тьмы и трагедий. Почему все эти акценты так намеренно обращены к человеку? Что нужно сделать Советам, чтобы иметь идею человека для самих себя, чтобы помочь им жить своей историей? Невозможно избежать соединения необходимости подготовить и реализовать важнейшую историческую мутацию (переход к коммунизму, завершение диктатуры пролетариата, ликвидацию государственного аппарата, предполагающую создание новых форм политической, экономической и культурной жизни, взаимосвязанных в этом переходе) с одной стороны, с историческими условиями, в которых этот переход будет эффективным. Сегодня очевидно, что эти условия несут черты прошлого СССР, его трудностей; не только следы трудностей периода «культы личности», но и следы более отдаленных трудностей – «построения социализма в отдельной стране», вдобавок в стране экономически и культурно отсталой, чтобы двигаться вперед. Среди этих условий первое место должно быть отдано «теоретическим» условиям, унаследованным от прошлого.

Сегодняшнее несоответствие исторических задач условиям объясняет обращение за помощью к идеологии. Фактически, темы социалистического гуманизма фиксируют существование реальных проблем: новых исторических, экономических, политических и идеологических проблем, тех, что в период сталинизма удерживались в тени, но также порожденных самим социализмом – проблемы форм экономической, политической и культурной организации, которые связаны с достигнутым при социализме уровне развития производительных сил, проблемы развития личности в новый период истории, когда государство перестанет брать на себя ответственность, принуждение, руководство или контроль за жизнью каждого индивида, когда каждый человек будет объективно иметь возможность выбора, эта трудная задача становится задачей самого человека. Темы социалистического гуманизма (свободное развитие индивидуальности, уважение социалистической законности, достоинства личности и т.д.) для Советов и других социалистических стран порождены теми условиями, в которые они поставлены. Признание необходимости их развития в большинстве социалистических демократий, как и в Советском Союзе, выдвигает проблемы этики и политики на первый план, но и западные компартии также обременены этими проблемами.

Сегодня не менее важно видеть, что эти проблемы иногда, если не во многих случаях, имеют дело с теоретической концепцией, вытекающей из раннего периода творчества Маркса, из его философии человека, концепций отчуждения, фетишизма, цельного человека и т.д. Эти проблемы отражают фундаментальные задачи того, что называется «философией человека», в том числе, создание новых форм организации экономической, политической и идеологической жизни (включая новые формы развития индивида) в социалистических странах в течении фазы отмирания или преодоления диктатуры пролетариата. Почему эти проблемы ставятся некоторыми идеологами как функция концепций философии человека, вместо того, чтобы быть открыто, полно и решительно представленными в экономических, политических и идеологических категориях марксист-

стской теории? Почему многие философы-марксисты испытывают потребность апеллировать к предмарксистской теории отчуждения, чтобы обдумать и решить эти конкретные проблемы?

Не может быть сомнения в том, что коммунисты правы в оппозиционировании экономической, политической и культурной реальности социализма «бесчеловечности» империализма в целом, что это противопоставление – часть конфронтации и борьбы между капитализмом и социализмом. Но равно опасно использовать такие концепции как гуманизм или дискриминация без тени сомнения, будто это теоретические концепции, тогда как они неизбежно извлекают ассоциации из идеологического бессознательного и легко сливаются с темами мелкобуржуазного сознания (мы знаем, что такое мелкая буржуазия и ее идеология, которой Ленин предсказал быть в будущем похороненной историей).

Здесь мы касаемся более глубоких и несомненно более трудных для выражения причин. В некоторых пределах это обращение за помощью к идеологии можно, разумеется, рассматривать как заменитель обращения к теории. И здесь мы вновь находим теоретические условия, унаследованные марксистской теорией из ее прошлого, не только от догматизма периода сталинизма, но и уходящие гораздо глубже к губительным оппортунистским интерпретациям Второго Интернационала, с которыми Ленин боролся всю свою жизнь, но которые все еще не погребены историей. Эти условия мешали развитию, совершенно необходимому для того, чтобы марксистская теория обрела концепции, адекватные новым проблемам, концепции, которые могли бы представить сегодня эти проблемы в научных, не идеологизированных понятиях, позволили бы назвать вещи своими именами, соответствующими марксистской теории больше, чем идеологические концепции (отчуждение) или концепции без определенного статуса.

Например, прискорбно наблюдать, что концепция, которой коммунисты обозначили важный исторический феномен в истории СССР и коммунистического движения: концепция «культы личности», является «размытой», некласс-

сифицируемой, если ее брать как теоретическую конструкцию; конечно, она может описывать и осуждать определенную форму поведения, обладая при этом практической ценностью, но насколько мне известно, Маркс никогда не смотрел на форму политического поведения как жестко ассимилированную в некоторую историческую категорию, в концепцию, входящую в теорию исторического материализма: даже если она обозначает реальность, это еще не есть концепция. Однако все то, что было сказано о «культе личности» относится к области суперструктуры и тем самым к государственному аппарату и идеологии, более того относится исключительно к данной области, которая, как мы знаем из марксистской теории, обладает «относительной автономией» (которая объясняет весьма убедительно теоретически, что социалистическая инфраструктура способна к развитию без существенного для ее ущерба в период ошибок, присущих воздействующей на нее суперструктуре). Почему, зная и признавая марксистские концепции, не попытаться понять и разместить в них этот феномен, фактически описывая его как форму поведения, относя его к области человеческой психологии, что предполагает лишь его описание, но не осмысление. Если человеческая психология может взять на себя эту «историческую роль», почему не поставить в категориях марксизма вопрос об исторических условиях, делающих возможным это очевидное содействие «психологии» судьбе и проявлению данного исторического факта? Марксизм содержит в своей основе все необходимое, чтобы поставить проблему в терминах теории и, следовательно, все достаточное, чтобы прояснить ее и помочь ее решению.

Вовсе не случайно, что два примера, которые я призвал на помощь – концепция «культы личности» и концепция отчуждения. Концепции социалистического гуманизма также (особенно проблемы законности и личности) имеют своим объектом проблемы, возникающие в области суперструктур: государство, политическая жизнь, этика, идеология и т.д. Невозможно не признать, что обращение к идеологии в этом случае – заменитель недостающей теории. Заменитель, но, тем не менее, латентный и возможный.

Такова цена искушения воспользоваться идеологией, восполнить это отсутствие, эту щель, без признания открыто того, что необходим и ожидаем с нетерпением теоретический аргумент, как сделал Энгельс, подчеркивая необходимость теории для самой теории. Философский гуманизм может легко стать угрозой для нас, убежищем, которое предназначено дать марксистской идеологии ощущение теории, которого она лишена, напротив, ему нужно дать почувствовать, что он не может претендовать на постижение подлинной сущности вещей, что самое важное из того, что дал нам Маркс – возможность научного знания.

Вот почему, если социалистический гуманизм стоит сегодня на повестке дня, то достойными условиями для этой идеологии может служить предостережение против чьих-либо притязаний, тянущих нас к смешению идеологии с научной теорией.

Философский антигуманизм Маркса обеспечивает понимание необходимости существования идеологий, включая гуманизм. Но в то же самое время, критическая и революционная теория, обеспечивает понимание тактики, адаптированной к идеологиям, которую она может поддерживать, трансформировать или бороться против нее. Марксисты знают: не может быть тактики, независимой от стратегии, и стратегии, независимой от теории.

Октябрь 1963 г.

II. Луи Альтюссер. Дополнительное замечание по поводу «реального гуманизма»

«A Complementary Note on «Real Humanism» впервые появился в «La Nouvelle Critique», March, 1965.

Понятие «реальный гуманизм» – один из ключевых аргументов статьи Жоржа Семпруна, опубликованной в «Clarte», no. 58 (см.: Nouvelle Critique, no.164, March, 1965.). Понятие это заимствовано из ранних работ Маркса.

Несколько слов по поводу выражения «реальный гуманизм». Видовое отличие заключается в прилагательном «реальный». Реальный гуманизм логически определяется через его оппозицию к неподлинному гуманизму, идеалистическому, абстрактному, спекулятивному гуманизму и т.д. Гуманизм упоминается одновременно и как повод сослаться на него, и как повод опровергнуть его новым реальным гуманизмом в связи с абстрактностью и неподлинностью. То есть старый гуманизм осуждается новым за абстрактность и иллюзорность. Его иллюзорность в стремлении к неподлинному объекту, к получению удовлетворения от объекта, который представляет собой неподлинный объект. Реальный гуманизм преподносит себя как содержащий не абстрактный, но реальный объект.

Но подобное определение остается негативным (определением от противного): оно достаточно, чтобы выразить отрицание некоего содержания, но не обеспечивает нового содержания понятия как такового. Содержание, включаемое в понятие «реальный гуманизм», не в концептах «гуманизм» или «реальность» как таковых, но вне этих понятий. Определение «реальный» выполняет функцию жеста, оно указывает: чтобы найти содержание нового гуманизма, вы должны взглянуть в реальность – в общество, в государство и т.д. Так понятие реального гуманизма соединяется с концептом гуманизма как его теоретиче-

ской референцией, и тем самым противостоит ему. За счет отрицания прежнего абстрактного объекта, и обретения объекта конкретного, реального.

Определение «реальный» играет двоякую роль. Оно обнаруживает идеализм, абстрактность старого гуманизма (негативная функция концепта реальности) и, в то же время, оно определяет внешнюю реальность (внешнюю по отношению к старому гуманизму), в которой новый гуманизм обретает свое содержание (позитивная функция понятия «реальность»). Однако, эта позитивная функция понятия «реальный» – не позитивная функция знания, но позитивная функция практического жеста.

Что на самом деле представляет та реальность, которая трансформирует старый гуманизм в гуманизм реальный? Общество. Шестой тезис о Фейербахе простирается настолько далеко, чтобы сказать: «не абстрактный» человек есть совокупность общественных отношений. Если мы возьмем это выражение как адекватное определение, оно не имеет смысла. Но попытайтесь дать ему буквальное объяснение, и вы увидите, что нет иного выхода, кроме как обратиться за помощью к перифразе⁸ следующего вида: «Если, кто-то желает знать, что такое реальность, не реальность, адекватно соответствующая концепции человека или гуманизма, но та реальность, которая и составляет непосредственную проблему в этих концепциях, то она есть не абстрактная сущность, но ансамбль социальных отношений». Эта перифраза тотчас же высвечивает неадекватность концепта человека к его определению – совокупность общественных отношений. Между этими двумя терминами (человек / совокупность общественных отношений), несомненно, есть некоторое отношение, но оно не явно в дефиниции, это не дефинитивное отношение, не отношение знания.

Но эта неадекватность имеет смысл, это отношение имеет смысл: смысл практический. Эта неадекватность явно обозначает действие, которое нужно совершить, изменение, которое нужно осуществить. Это означает, что для того,

⁸Перифраза - передача смысла какого-либо оборота речи или предложения другими словами.

чтобы перейти от абстрактного человека к реальному человеку, необходимо повернуться к обществу, предпринять анализ совокупности общественных отношений. В выражении «реальный гуманизм», по моему мнению, понятие «реальный» есть практический концепт, эквивалент знака, рекламного щита, который указывает: движение, чтобы придти в действие в определенном направлении, к определенному месту должно быть перенесено на землю с небес абстракции. «Реальность это путь!» Мы следуем за этим проводником, и мы приходим к обществу, социальным отношениям и условиям их существования.

Но в этом случае появляется шокирующий парадокс: однажды этот сдвиг приходит в действие, однажды научный анализ этого реального объекта предпринимается, и мы обнаруживаем, что знание конкретного (реального) человека, которое есть знание совокупности социальных отношений – единственно возможно при условии, что мы полностью отказываемся от теоретического использования понятия «человек» (в том смысле, в котором оно существовало в его теоретических претензиях, до того, как произошел сдвиг). Фактически это понятие кажется мне бесполезным с научной точки зрения, не потому что оно абстрактно, а потому, что оно ненаучно. Чтобы мыслить реальность общества, ансамбля социальных отношений, мы должны осуществить радикальный сдвиг, не только пространственный (от абстрактного к конкретному), но также концептуальный сдвиг (мы меняем наши базовые концепты!). Концепты, посредством которых Маркс мыслит реальность, ту, которую реальный гуманизм обозначает, никогда не представляя теоретически, – не концепты человека или гуманизма, но совершенно новые: способ производства, производительные силы, производственные отношения, суперструктура, идеология и т.д. Парадокс: практический концепт, что обозначает пространство, в котором идет сдвиг, поглощен самим сдвигом; концепт, что обозначает место исследования, теперь отсутствует в самом исследовании.

Именно это характеризует феномен «изменение – разрыв», свидетельствующий о появлении новой проблематики. В некий момент истории идей мы

видим, как эти практические концепты появляются, обычно внутренне не сбалансированные. В одном аспекте они принадлежат старому идеологическому универсуму, который служит их теоретической базой (гуманизм), но в другом – они касаются новых областей, указывая на сдвиг, чтобы привести его в действие и совершить его. В первом аспекте, они сохраняют «теоретическое» значение (значение в их универсуме референций), во втором – они имеют смысл как практический сигнал, указывающий направление и расстояние, но не представляют адекватной ему концепции. Мы остаемся в области ранней идеологии, мы достигаем ее границ, и пограничный столб указывает нам за ее пределами направление и место назначения. Пересеките границу и двигайтесь в направлении общества, и вы обнаружите реальность. Пограничный столб до сих пор стоит в идеологической области, сообщение написано на ее языке, даже если для этого используются «новые» слова, даже опровержение идеологии по-прежнему написано на языке идеологии, это поразительно видно у Фейербаха: «конкретность», «реальность» – эти слова, противодействующие идеологии, поддерживают идеологию.

Вы можете стоять бесконечно на пограничной линии, непрерывно повторяя: Конкретно! Конкретно! Реально! Реально! Именно это делал Фейербах, Фейербах тоже говорил об обществе и государстве, и никогда не переставал говорить о реальном человеке с его потребностями, о конкретном человеке, который есть только совокупность его развивающихся человеческих потребностей, о политике и производстве. Он сохранил слова, которые в их конкретности отсылали его к образу человека, чьей реализации он требовал (Фейербах тоже говорил, что реальный человек есть общество, определяя его в дефиниции адекватной его концепции, так как общество было для него в каждый исторический момент ничем иным как возрастающим проявлением человеческой сущности).

Или, напротив, вы можете пересечь границу ради проникновения в область реальности и приступить «серьезно к ее изучению», как предлагает Маркс в «Немецкой идеологии». Тогда знак выполняет его частную роль. Он остается в

старой области, в области, покинутой самим фактом сдвига. Теперь вы лицом к лицу с вашим реальным объектом, обязанные с трудом продвигаться к необходимым и адекватным концепциям, чтобы осмыслить произошедшее, обязанные принять тот факт, что старые концепции, и в особенности концепция реального человека или реального гуманизма, не позволяют вам осмыслить реальность человека. Вы осознаете, что достичь этого непосредственно не возможно, а необходимо, как всегда, когда это касается познания, сделать большой крюк. Вы покинули прежнюю область, и прежние понятия. Вы в новой области, о которой новые концепты дадут вам знание. Это признак того, что реальное изменение in locus, проблематика определена, и начинается новое приключение, приключение развивающейся науки.

Осуждены ли мы повторить этот опыт? Реальный гуманизм может быть сегодня и лозунгом отрицания, и программой, практическим сигналом, отрицанием абстрактного гуманизма, который существует исключительно в дискурсе, а не в реальности институтов; он может быть жестом, указывающим направление движения к реальности за пределами данной, которая еще даже не реализована, но есть только надежда, программа, стремление, которые могут быть превращены в жизнь.

Очевидно, что коренное отрицание и подлинное желание так же, как и нетерпеливое стремление преодолеть непреодолимые препятствия, заключены в этот концепт реального гуманизма. Несомненно, что в каждую историческую эпоху люди обретают собственный опыт по своему усмотрению, и неслучайно, что некоторые из них отказываются от путей, избранных их предшественниками и предками. Это совершенно естественно, что коммунисты могли серьезно принять реальное значение, скрытое в этом желании, на реальность которого этот практический концепт указывает. Это совершенно естественно, что коммунисты могли перемещаться взад и вперед между по-прежнему неопределенными, путанными и идеологическими формами, в которых это желание или некий новый опыт выражается, и их собственными теоретическими концептами;

что они могли бы, когда необходимость абсолютно доказана, создать новые теоретические концепты, адекватные переворотам в практике наших дней.

Но мы не должны забывать, что граница, отделяющая идеологию от научной теории, была пересечена Марксом около ста двадцати лет тому назад, что это огромное предприятие и великое открытие увековечены в его работах и описаны в концептуальной системе знания, под влиянием которого мало-помалу трансформировано лицо мира и его история. Мы не можем и не должны ни на мгновение отречься от блага этого незаменимого достижения, полезности этих теоретических источников, чья ценность и потенциальные возможности намного превосходят все то, что до сих пор было сделано с их помощью. Мы не должны забывать, что происходящие сегодня в мире политические и идеологические взаимоотношения, совершенно необходимые для расширения и укрепления базы социализма, единственно возможны, если мы не отстанем от того, что Маркс достиг для нас, не останемся позади на неопределенной границе между наукой и идеологией. Мы можем оказать помощь всем, кто близок к пересечению этой границы, но только при условии, что мы сами пересекли ее и описали в наших концептах необратимый результат этого изменения места действия.

Для нас «реальный» – не теоретический лозунг, «реальный» – это реальный объект, что существует независимо от нашего знания о нем, но может быть определен через его познание. В этом втором, теоретическом отношении «реальный» идентичен значению знания о нем, «реальный» – есть познанное или то, что будет познано, это тот самый объект марксистской теории, объект, отмеченный великими теоретическими открытиями Маркса и Ленина, необъятная, живущая, постоянно развивающаяся область, в которой события человеческой истории могут сегодня создаваться практикой людей, потому что они находятся внутри их концептуальной парадигмы, их знания.

Именно это я имел в виду, когда утверждал, что реальный гуманизм, или социалистический гуманизм может быть объектом признания или непонимания

согласно статусу, заданного ему в отношении к теории; что он может служить практическим, идеологическим лозунгом настолько, насколько он адекватен его функции и не смешивается с совершенно иными функциями; нет способа, которым он мог бы заменить атрибуты теоретического концепта. Я также полагаю, что этот лозунг не сам освещает, но может быть использован, чтобы указать место вдали, выше его, где свет царствует. Я полагаю, что некоторая инфляция этого практического, идеологического понятия может побуждать марксистскую теорию покинуть ее собственные границы, и более того, может даже препятствовать или преграждать путь истинному решению проблем, чье существование и крайняя необходимость заданы к обозначению ее (теории) собственным способом. Моральные оценки, так глубоко описанные в любой гуманистической идеологии, могут играть роль воображаемой угрозы реальным проблемам. Но однажды познанные, эти проблемы облакаются в точные термины, они выступают как проблемы экономической, политической и индивидуальной жизни. Чтобы поставить эти проблемы верно и разрешить их по существу, они должны быть названы их научными именами. Лозунг гуманизма не имеет теоретической ценности, но он имеет ценность как практический указатель: мы должны идти к конкретным проблемам, к их познанию, если мы намерены произвести историческое преобразование, чья необходимость была обоснована Марксом. Мы должны быть внимательны: в этом процессе слово, оправданное его практической функцией, узурпирует теоретическую функцию, но, выполняя эту практическую функцию, оно одновременно исчезает из области теории.

Научное издание

Константин Николаевич Любутин
Николай Владимирович Шихардин

Альтернатива Луи Альтюссера: неомарксистский выбор

Монография

Редактор Н.А. Леготина

Подписано в печать	Формат 60*84 1/16	Бумага тип. №1
Заказ	Усл. печ. л. 7,12	Уч.-изд. л. 7,12
Печать трафаретная	Тираж 100	Цена свободная

РИЦ Курганского государственного университета
640669, г. Курган, ул. Гоголя, 25.
Курганский государственный университет