Курганский
государственный
университет

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКИЙ
ЦЕНТР
43-38-36

ФРАНЦУЗСКИЙ НЕОМАРКСИЗМ: ПРОТИВОСТОЯНИЕ ГУМАНИЗМА И СЦИЕНТИЗМА

Н.В. Шихардин

Н.В. Шихардин

ФРАНЦУЗСКИЙ НЕОМАРКСИЗМ: ПРОТИВОСТОЯНИЕ ГУМАНИЗМА И СЦИЕНТИЗМА

Монография

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ

КУРГАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Н.В. Шихардин

Французский неомарксизм: противостояние гуманизма и сциентизма

Монография

Курган 2009

ББК 87.3 (4 Фра)
Ш 65

Рецензенты:
академик РАЕН, Заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор К.Н. Любутин
доцент кафедры истории философии Уральского государственного университета, кандидат философских наук Н.В. Суслов.

Печатается по решению научного совета Курганского государственного университета

Шихардин Н.В.
Ш 65 Французский неомарксизм: противостояние гуманизма и сциентизма
Монография. – Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2009. -132 с.

ISBN 978-5-86328-979-3

© Шихардин Н.В., 2009
© Курганский государственный университет, 2009

Введение

Философская мысль, даже становясь достоянием истории философии, не теряет своей значимости. Примером может служить французский неомарксизм, самыми винными фигурами которого были Анри Лефевр, Роже Гароди, Люсьен Гольдман и Луи Альтюссер. Конечно, ушло то время, когда книги Гароди и Альтюссера становились бестселлерами, однако, полагать, что они принадлежат исключительно минувшей эпохе, было бы опрометчиво.

В конце 70-х, когда авторитет марксизма во Франции значительно снизился, Альтюссера по-прежнему читали итальянские и латиноамериканские коммунисты, уважали «новые 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 сборник его статей «Ленин и философия» в 2005 году он был опубликован и в нашей стране. В предисловии к изданию говорится: Сегодня, когда и общественное бытие, и общественное сознание находятся в состоянии взвеси и неопределенности, нам стоит поучиться у Альтюссера его умению мыслить последовательно и ясно [1; 174].

До недавнего времени продолжал активную теоретическую и политическую деятельность Роже Гароди. В 1988 году он прочел курс лекций для мусульманской интеллектуальной элиты в Кейптаунском университете. В 1994 году выходит на русском языке ключевая в его творчестве работа «Марксизм XX века, публикуется статья «Структурализм и смерть человека». В 1997 году в журнальном варианте появляются «Основополагающие мифы израильской политики» - книга, которая на Западе стала поводом к судебному процессу.

Не забыто фундаментальное исследование повседневности, предпринятое Лефевром. Очевидно, что писать эпитафии неомарксизму преждевременно, хотя ему не слишком повезло в России в отличие, например, от Англии.

В советской философской литературе понятие «неомарксизм» не столько использовалось для обозначения одного из этапов развития «марксизма после

Маркса», сколько несло оценочное значение: ревизионизм, оппортунизм, псевдомарксизм. Имела место лишь негативная коннотация данного термина и соответственно заключенного в нем содержания.

Ретроспектива нередко позволяет увидеть скрытое от современников за «сиюминутными реалиями» и идеологическими наслоениями. То, что именовали ревизионизмом, не всегда означало политическое предательство, идеологическое ренегатство. В своей основе это была исторически конкретная интерпретация идей Маркса.

Вопрос в том, в каких случаях ревизия означает развитие и модификацию теории, а в каких выход за её рамки, отказ от неё? Где заканчивается ревизионизм как форма партийно-политической борьбы и начинается научная критика? Как понимать историю марксизма: как интерпретацию идей Маркса или их постепенную эрозию и, в конце концов, распад?

Изменение убеждений может происходить не только в угоду конъюнктуре, личной выгоде, но и в силу логики развертывания идей, тех вызовов, которым они подвергаются. Такой решительный шаг – всегда достаточно сложный, даже трагический выбор. Какие-то направления оказываются тупиковыми, другие открывают новые горизонты, в том числе и для той доктрины, с которой они были связаны генетически.

Крутые повороты случались и будут случаться в истории стран и народов, и то, как реагирует на них философская наука, те, кто связывает с ней свою теоретическую деятельность, а иногда и судьбу, представляет безусловный научный и нравственный интерес.

Традиционно, французский неомарксизм рассматривался как противостояние «линии Гароди» и «линии Альтюссера». Они действительно были знаковыми фигурами данного философского направления, однако со временем стал очевиден более глубокий мировоззренческий смысл этой полемики.

Столкнувшись с ключевой философской альтернативой XX века; сциентизм / антисциентизм, читающий и почитающий Маркса Альтюссер

делает ставку на сциентизм. Надеясь защитить марксизм, обосновав его научную природу, он разрывает валюативный и познавательные аспекты марксизма, приносит первый в жертву второму. По его мнению, марксизм оказался наиболее силён тогда, когда концепции создавались вне стремления быть привлекательными для кого-либо, и потерял своё влияние, став идеологией. Альтюссеровская теоретическая интервенция несводима к политической: он бросил вызов теоретическому, а не политическому авторитету партии, но политика, по сути дела, вошла в его требование интеллектуальной независимости от ФКП.

Гароди попытался решить ту же задачу гносеологически, сохраняя верность гуманистическим идеалам, в итоге это вывело его за пределы марксизма к признанию гуманистической составляющей сначала христианства, затем ислама.

Философия, чтобы выработать и осуществить проект человека, должна, утверждал Лефевр, превзойти себя. Это не отрицание, как если бы философская идея принадлежала закончившемуся историческому периоду, не позитивистская или сциентистская интерпретация философии. Превышение делает возможным переход от спекулятивной философии, превращающей человека в фантом, абстракцию, к наукам, которые исследуют различные формы практической человеческой реальности. Тем самым, появляется возможность определить, как в индивидуальном масштабе, так и в коллективном, практику освобождения от отчуждения коренным преобразованием мира [2; 39].

Новый этап исследования неомарксизма, когда меняется не тема, а подход к ней, чтобы перечитать работы его представителей и текстуально, и концептуально, мог бы позволить не только более четко выявить, что они обрели и что утратили на путях своей философской истории, но и понять теоретические, мировоззренческие и даже политические коллизии современной эпохи.

Французский неомарксизм, несмотря на индивидуальное лицо составляющих его концепций, представляет собой оригинальное философское направление, имеющее общие скрепляющие признаки, что не исключает существования в нем двух основных течений. Одно полагало, что принцип гуманизма – неотъемлемая составляющая марксизма, имеет в нем философско-антропологическое обоснование. Другое – вынесло гуманизм за рамки теоретического марксизма, признавая его лишь в качестве идеологического дополнения, не имеющего научного обоснования.

Понимание природы неомарксизма определило логику предпринятого исследования. Его предваряет рассмотрение внутрипартийной дискуссии в ФКП, окончательно обозначившей позиции Гароди и Альтюссера. Далее пространство противостояния расширяется, альтернативность выбора обнаруживается в ходе сопоставления планов «спасения» марксизма Анри Лефевра и Луи Альтюссера. Следующий шаг разрывает рамки философской полемики и выносит её на улицы майского Парижа 1968 года. В заключительной главе сделана попытка обосновать тезис о том, что общая генетическая природа различных неомарксистских доктрин сделала их в значительной степени взаимодополняющими: гуманизм, к сожалению, может ограничиться лишь благими пожеланиями, а сциентизм не обязательно уходит в мир «чистой» науки. Разрыв теории и практики, чувства и науки, добра и истины оборачивается ловушками альтернатив и для теории, и для практики.

Литература

1. Альтюссер Л. Ленин и философия. – М.: Ad Marginem, 2005. – 175с.
2. Lefebvre H. Marx par Henry Lefebvre – Paris: Presses univ. de France, 1965. – 135c.

Глава I. Дебаты в ФКП: гуманистическая составляющая внутрипартийной дискуссии

Дебаты о сути марксистской концепции человека или шире – о месте гуманизма в марксизме в 60-е годы прошлого века обрели и широту, и страстность. Кроме теоретической они имели политическую подоплеку, связанную с концепцией социализма как общественного устройства, существующего «здесь и сейчас». Среди их участников были такие заметные в философском мире фигуры как Гальвано Делла Вольпе, Адам Шафф, Карел Косик. Напряженность дебатов поддерживали публикации работ А. Биго, П. Жирарди, А. Лефевра, Г. Маркузе [1].

Особой остротой отличались дебаты в ФПК, став не только фактом ее политической деятельности, но и явлением, привлекшим внимание многих интеллектуалов. Отношение к ним ФКП в тот период меняется: признается, что интеллектуалы могут помочь партии в вопросах развития науки и культуры, для реализации этой возможности создается Исследовательский центр, регулярными становятся национальные недели марксистской мысли, получающие все больший общественный резонанс.

Что касается начала дебатов, то на этот счет существуют разные точки зрения. По мнению Т.А. Сахаровой, их открыла статья Л. Альтюссера «Марксизм и гуманизм», опубликованная в «La nouvelle critique» № 164 за 1965 год [2]. В ней Луи Альтюссер поставил три вопроса:

- является ли «гуманизм» понятием научным или идеологическим?
- что такое идеология?
- каково содержание термина «социалистический гуманизм»?

Дебаты в этом случае редуцируются исключительно к борьбе мнений на страницах партийного журнала.

Роберт Герландт полагал, что поводом к дебатам стала книга Роже Гароди «Марксистский гуманизм: пять полемических очерков», увидевшая свет в 1957 году [3]. На наш взгляд, именно столкновение этих двух позиций: Роже Гароди

и Луи Альтюссера создало пространство дебатов. За Гароди стоял авторитет ФКП, за Альтюссером его сторонники среди французских коммунистов-интеллектуалов.

Задачи, которые мы ставим перед собой в связи с анализом этой полемики, предполагают выяснение следующих аспектов:

- на каких философских основаниях велись дебаты;

- каковы были их ближайшие и перспективные цели;

- в чем состояли центральные темы дебатов и темы производные, постоянные и «моментные»;

- как эволюционировали воззрения их участников.

Предпринимая анализ, мы априори отказываемся от любой формы компиляции, которая может задним числом только усложнить дебаты, породив еще какие-либо точки зрения на рассматриваемые проблемы; отказываемся от любой формы политической ангажированности, стремясь к академическому характеру научного исследования. Объектом рассмотрения является период с 1957 по 1973 год, который открывает книга Гароди и закрывает статья Альтюссера «Ответ Джону Левису».

Понять суть дебатов невозможно вне характеристики того политического и теоретического контекста, в котором они проходили: эпохи десталинизации как в Советском Союзе, так и международном коммунистическом движении, совпавшей с кризисом классического гуманизма. Осознание разрыва между тем, что расценивалось как сущность марксизма, и тем, во что он вылился, вызвало у многих его сторонников состояние шока. Начавшийся после XX съезда КПСС «переходный период» ознаменовался столкновением противоположных сил: охранительных, склонных к полумерам, и крайне радикальных. После съезда оформились два варианта интерпретации его решений.

Первый ФКП расценила как ревизионистский. Для него XX съезд – доказательство банкротства теории и практики строительства социализма,

основание для сомнения в фундаментальных положениях марксизма, особенно в его трактовке гуманистической проблематики.

Второй, который был определен как сектантский и догматический, по-прежнему идентифицировал Сталина с марксизмом, объявив оппортунистами всех, кто встал на путь ревизионизма; в рамках данного подхода постепенно усиливались антигуманистические тенденции.

Идеологические позиции ФКП неоднократно формулировались ее лидерами: полемика означает борьбу на двух фронтах:

- против релятивизма, для которого все философские мнения стоят друг друга, и марксизм – лишь одно из них;

- против ревизионизма, который стремится избавить марксизм от его революционности.

Так же признавалась необходимость вести борьбу против догматизма, доктринерского и схоластического подходов, которые не видят роли практики как критерия истины [4; 24].

Настрой был весьма решительный, бескомпромиссный, и военная риторика ему вполне соответствовала. Если первоначально доминировала ревизионистская тенденция, то затем на сцену вышла интерпретация сектантская и догматическая, что впрочем, не привело к исчезновению ревизионизма и оппортунизма.

Политическая ситуация – одна из составляющих контекста дебатов, другая связана с кризисом классического гуманизма. Философы марксисты, в первую очередь, видели экономические и политические причины этого теоретического кризиса. Как пишет М. Симон: «В наши дни он приобретает особую форму, поскольку государство становится непосредственным агентом экономической политики, концентрация капитала порождает новые антагонизмы, противопоставляя олигархию основным слоям населения» [5]. Жорж Марше утверждал, что «буржуазия изменила тем гуманистическим идеалам, которые она использовала в борьбе против феодализма, она попросту выбросила их за

борт» [6; 209]. Для него гуманизм, свойственный научному социализму, позволяет действовать эффективно, переходя от идеала к действительности.

Для лидеров ФКП марксизм оставался единственно подлинным гуманизмом, поскольку цели пролетариата совпадают со стремлением к освобождению любого индивида, любой общности, любой нации, с защитой своего будущего, дорога к которому лежит через диктатуру пролетариата. Апологический характер официальной позиции ФКП не мог не сказаться на характере дебатов, если бы не XX съезд, они вряд ли бы состоялись.

Полемика высветила сложность ее исходного понятия – «гуманизм». Многие участники обратили внимание на историческое изменение его содержания. Для греческого гуманизма человек – фрагмент универсума, микрокосм, член полиса. Этот гуманизм мирится с существованием рабства, с неравноправием женщин. Христианство, как пишет Гароди, сделало акцент на будущее, на возможность начать это будущее, на субъективную сторону существования человека. Следует учитывать, что христианство может иметь различные традиции: и гуманистические, и антигуманистические, либо обеспечивая сохранение существующего социального порядка, либо борясь с несправедливостью. Классический гуманизм основан на идее универсальной человеческой сущности, и именно христианство придало ей исключительную ценность [7].

Мишель Симон на пленуме в Аргентее уточнил, что идея человеческой сущности не упала с неба, она результат развития философской, в том числе и теологической мысли. Корни этого учения, утверждал Симон, уходят в античный мир. Что касается Римской империи, то в ней универсальность доминировала над частной жизнью граждан. Только развитие капитализма поставило проблему человеческой сущности во всем ее объеме. Идея универсальной человеческой сущности – результат огромного социального потрясения, изменившего ход истории, вырвавшего народы из изоляции, заставившего человечество стать единым целым [8].

Симон настаивал на двояком толковании концепции человека, которая развивалась в 17-18 веках Декартом, Руссо, Кантом, Фихте, а в 19 веке Гегелем и Фейербахом. С одной стороны, это была идеология, безусловно, прогрессивная, связанная с демократическими требованиями буржуазных революций. С другой, нужно иметь в виду ее классовые границы: буржуазное сознание всегда мистифицировало протест угнетенных масс, прикрывая его спекулятивной абстракцией – гуманизмом, трансформируя классовые противоречия в борьбу за права человека. В 1843 году Маркс, напоминает Симон, предпринял критический анализ гуманистического социализма, исходя из научной, а не метафизической концепции человеческой сущности [9].

Согласившись с тем, что Маркс, перейдя от этического коммунизма к коммунизму научному, изменил свое отношение к гуманизму, Симон тем самым выразил поддержку позиции Альтюссера. Философский гуманизм Маркса был лишь частным случаем его связей с рационализмом и буржуазным демократизмом [10]. Однако, совпадение позиций было далеко не полным.

Симон не принимает вывод Альтюссера о том, что идеология отличается от науки исключительно доминированием в ней общественно-практической функции над эпистемологической. Иронизируя, он замечает, что, встав на точку зрения Альтюссера, можно поверить, будто знание превращается в идеологию, стоит ему быть взятым на «вооружение» массами. Люди в своей деятельности никогда не руководствуются только научными принципами, они зачастую исходят из идеологии. Новизна марксизма, делает вывод Мишель Симон, заключается в замене абстрактного общества конкретно-исторической практикой, в замене человека – людьми [11].

Неоднозначность концепции гуманизма подчеркивал и другой участник дискуссии – Хесус Ибаролла. В понятии «гуманизм» он отмечает эмоциональный, оценочный, чувственный, сентиментальный характер. «Больше, чем гуманизм, – пишет он, – нас интересуют гуманисты, те, у кого есть подобные философские концепции, детерминирующие их поведение» [12]. Ибаролла подчеркивает, что имеет место постоянный выход гуманизма

философского на уровень гуманизма морального. Вместе с тем он признает неизбежность разрыва между идеологическими принципами и поведением тех, кто эти принципы исповедует.

Ибаролла не соглашается с позицией Альтюссера: если признать, что марксизм – только наука, то следует допустить, что чувства играют вторичную роль в познании, поскольку наука – это область строгих, неоценочных суждений. Однако Альтюссер прав, утверждая, что научная концепция должна быть адекватной объективной реальности, она не может быть двусмысленной. Для науки пагубно и опасно желание обозначить определенный феномен как концепцию, которую не могут понять теоретически [13].

На многослойность понятия «гуманизм» обратил внимание Мишель Верре, еще один из участников дискуссии, выделив философский и политико-моральный его уровни. На первом, гуманизм – признание человека высшей и конечной целью исторического процесса. На втором – это понятие, утверждающее ценность человека и содержащее требование максимального удовлетворения его потребностей, как духовных, так и материальных. Социализм гуманен потому, что он разрушает наиболее опустошительный по отношению к человеку способ организации экономической и политической жизни [14].

Еще одно обстоятельство, осложняющее дискуссию, зафиксировал Жак Гольдберг: гуманизм в марксизме – это цель без прецедента, он вытекает из той связи между теорией и практикой, которая присуща именно марксизму с его концепцией социализма. Для марксизма концепция человека и проблема смысла гуманизма неотделимы друг от друга. Гольдберг пишет, что гуманизм и отрицает (эгоизм, агрессивность, неравенство, несправедливость, пассивность), и утверждает (равенство, справедливость, братство, достоинство и т.д.). Размышления о конечных целях, подчеркивает он, могли бы выделить нечто иное, чем метафизические спекуляции вокруг понятия «гуманизм» [15].

Гольдберг высказался в поддержку позиции Альтюссера. Он утверждал, что спор о гуманизме может иметь исключительно идеологический характер. И

это касается и материализма, и религии, и спиритуализма. Гольдберг признает правоту Альтюссера, заявившего, что понятие «социалистический гуманизм» бессодержательно, поскольку социализм не идеология, а объективное социальное устройство общественной жизни [16].

На характере дебатов сказывались и попытки «реформировать» гуманизм в рамках буржуазной философской мысли, например, превратив технократическую философию в новую форму гуманизма. Гуманистические теории, традиционные для немарксистской философии, испытывали двойной натиск: в связи с усилением процесса отчуждения личности и настойчивым распространением сциентизма.

ФКП стремилась использовать дебаты в первую очередь для преодоления ревизионизма, но их логика оказалась несколько иной. Многие из участников обратили внимание на необходимость преодоления догматизма в собственных рядах. Важное значение для организации дебатов имели заметки, опубликованные Р. Гароди в «Cahiers de communisme» в мае 1963 года, именно в это время он начинает свой путь к ревизионизму.

Гароди ставит задачу сохранения и дальнейшего развития наиболее значимых концепций классического гуманизма, которые были использованы в борьбе против феодальных порядков, за право индивида на свободу совести. Он предостерегает от сведения классического гуманизма к классовым интересам. Если речь идет о неспособности реализовать свои собственные цели, то необходимо иметь в виду не его неэффективность, но внутренние закономерности развития буржуазного общества и его идеологии. Новый гуманизм не может быть разработан, пока не прояснен вопрос о том, что представляет собой «современный гуманизм» [17].

В ходе дебатов в адрес Гароди прозвучали критические, хотя и весьма осторожные замечания. Мишель Верре писал, что марксизм переживает период гуманистической инфляции, отчуждение превращается в центральную категорию, к нему сводят и товарный фетишизм, и экономическое отчуждение, и отчуждение религиозное [18]. Верре солидаризируется с Альтюссером,

утверждая, что отчуждение не является сущностным понятием зрелого марксизма, оно скорее идеологично, чем научно, и служит более для описания явления, чем для раскрытия его сущности [19].

Удержать дебаты в заданных рамках оказалось весьма сложно. Еще XV съезд ФКП летом 1959 года, приглашая интеллектуалов коммунистов к сопротивлению опасности оппортунизма и ревизионизма, призвал провести дебаты в товарищеской обстановке. Это предложение поддержал Л. Сэв: идеологическая борьба в партии не означает ни отталкивания одних, ни попыток воздействовать на других [20; 28]. По мнению Г. Бесса, некорректно подсчитывать, сколько в рядах партии «гародистов» и сколько «альтюссерианцев». В многообразии сила, а не слабость. Каждому должно быть позволено, не соглашаться с тем, что пишут Гароди и Альтюссер, не слывя при этом отступником или предателем. Всякая иная атмосфера просто не пригодна для развития философской мысли [21; 28]. Ту позицию занял Ж. Канапа: «Мы нуждаемся в разнообразии. Никто не имеет монополии в области философии, науки, культуры» [22; 29].

Мишель Симон обратил внимание на то, что собеседники, используя одни и те же слова, опираясь на одни и те же тексты, занимая одно и то же место в коммунистическом движении, говорят на разных языках [23]. В этом сразу же усмотрели намёк на выступления Л. Альтюссера, и последовали достаточно резкие заявления о праве каждого на свой язык, и свой объект обсуждения [24; 27].

Катализатором дебатов становится противостояние Гароди и Альтюссера. Первый начинает позволять себе игнорировать партийную трибуну и выступать от собственного имени. Альтюссер, настроенный на решительную полемику, также постоянно разрушает рамки «коллективного» поиска истины.

Дебаты шли в трёх временных пластах, во-первых, это исследования Роже Гароди и Луи Альтюссера. Ещё до 1957 года Гароди включился в дискуссию о марксистской концепции личности, поддержав издание «Марксизм и человеческая личность», где излагалась классическая теория личности,

отчуждения и коммунизма как возвращения к человеку в его целостности. В 1957 году он публикует «Марксистский гуманизм». В 1959 году выходит новая книга «Перспективы человека», вызвавшая критические отзывы со стороны ФКП. Гароди продолжает разрабатывать данную тематику в работах «От анафемы к диалогу», «Карл Маркс», «Китайская проблема». Параллельно появляется коллективный труд Альтюссера и его единомышленников «Читать Капитал», а затем «За Маркса».

Во-вторых, полемика на страницах партийного журнала «La Nouvelle critique». С марта 1965 года по февраль 1966 (№ 164-172) в нем был опубликован ряд статей под общим заголовком «Марксизм и гуманизм», их содержание отличалось значительным разнообразием, как, впрочем, и уровнем анализа. В №164 появляется резко критическая статья Альтюссера о «гуманистическом социализме». Жорж Семпран попытался дать ему отпор. Говоря о разных уровнях анализа, он подчеркивает, что, в конечном счете, это дебаты марксизма с самим собой, пересмотр своих истоков и достижений. Дебаты – событие знаковое, сталинизм не знал дебатов, они свидетельство освобождения от догматических шор. Семпран выражает уверенность в том, что дебаты способны помочь преодолеть спекулятивную интерпретацию марксизма, избежав при этом беспринципного эклектизма [25].

В-третьих, дебаты были продолжены на пленуме ФКП, до марта 1966 года политбюро хранило молчание, а затем вмешалось в их ход, посвятив пленум проблемам идеологии. В послевоенные годы подобное имело место дважды: в 1961 году во время дебатов по поводу предмета марксистской философии и её связи с идеологией, и в 1962 году, когда речь шла о негативном влиянии сталинизма на философскую мысль.

Пленуму предшествовало совещание философов-коммунистов. Л. Альтюссер на нем отсутствовал, но прислал письмо, которое было озвучено одним из его соавторов. Полемика на совещании была весьма острой. Как заметил Ги Бесс, в ней впечатляли не только причины, но и стиль критики. Следует признать, что руководство партии не собиралось ставить точку в

дискуссии, кроме того, к обсуждению были предложены ещё две темы, имеющие очевидную идеологическую природу: отношения между базисом и надстройкой и смысл культурной революции в теоретическом наследии Ленина. Пленум длился три дня, и одновременно в Париже прошла неделя марксистской мысли «Демократия и институты».

14 марта «Юманите» очень лаконично откликнулась на прошедший пленум: обсуждение было принципиальным, не исключающим широкого обмена мнениями всех, кто думает о будущем Франции. 15 марта был опубликован полный текст резолюции (одним из её авторов был Р. Гароди), в ней речь шла о реальности марксистского гуманизма, гуманизма истинного и подлинного. «Марксизм есть гуманизм нашего времени, основанный на самой строгой научной концепции», – таков был лейтмотив резолюции [26].

Официальную оценку позиции Л. Альтюссера выразил Л. Сэв. Для него подход Альтюссера носит тупиковый характер, поскольку исключает понятие человека, и, следовательно, деформирует понятие социальных отношений в целом и классовой борьбы в частности. Антигуманистическая теория ведет к идеалистической антропологии и к историческому скептицизму. Для Маркса, подчеркивает Сэв, сущность человека не абстрактна, а конкретна, не идеалистична, а материалистична, она исторична. Сущность марксизма невозможно выявить вне гуманизма как его концепции.

Что касается работ Р. Гароди, то Сэв также оценивает их весьма критично: это оппортунистическое использование работ молодого Маркса. Попытка Сэва встать «над» крайними точками зрения сделала весьма уязвимым для критики его обоснование важности марксизма для теории личности, которое проявляется в четырех отношениях:

- для эффективного и положительного освоения, по крайней мере, частичного, психоанализа, учения И.П. Павлова, психодрамы Ж. Политцера и всего многообразия антропологического структурализма;

- для дальнейшей разработки теории личности, отношений между исторической необходимостью и индивидуальной свободой, между психологией и эпистемологией, этикой и эстетикой;

- для подтверждения истинности марксизма, оценки тех теорий, из которых он вырастал и которые он продуцировал;

- в целом, для марксистской концепции человека [27; 76-78].

Сэв убежден в том, что структурализм (в лице Альтюссера) подвергает это сотрудничество с гуманитарными науками, в частности с психологией серьезному испытанию, препятствуя развитию научной антропологии. Антигуманизм не позволяет соединить анализ общего и единичного в человеческой сущности и деятельности. Что касается психологии, то она бы могла помочь демистификации идеологии. Одновременно он предостерегает от эйфорического увлечения возможностями психологии, отрыва её от общей философской теории.

Именно такой подход, по мнению Сэва, мог бы позволить противостоять попыткам «дополнить» марксизм спиритуализмом, спекулятивным гуманизмом, структурализмом. Сэв убеждён, что и Гароди, и Альтюссер тормозят создание научной антропологи, возможность преодоления данной трудности связывается им с психологической теорией Ж. Политцера, делающей шаг к конкретно-историческому подходу в психологии, к трактовке реальной жизни индивида как интериоризованных социальных отношений [28].

Рассматривая дебаты, нельзя пройти мимо их целей, теоретических и политических. Первые состояли в том, чтобы ввести в исторический материализм понятие «гуманизм», определить, как менялось отношение Маркса к гуманистическим идеалам, провести демаркацию между наукой и спекулятивной идеологией. Роже Гароди видел назначение дебатов в том, чтобы исследовать человека в различных ипостасях, а не только в исторической или деятельностной. Хесус Ибаролла предложил три измерения дебатов: экономический ревизионизм, гегелевский догматизм и экзистенциальный антропологизм. Он пишет о том, что дебаты о гуманизме затрагивают

фундаментальные положения марксизма, совершенствуют методологию научного анализа, уточняют взаимоотношения марксизма и гуманитарных наук [29].

Очевидно, что теоретические цели дебатов были переплетены с политическими. Жорж Семпран утверждал, что они имеют фундаментальное значение для выработки стратегии и тактики коммунистического движения, могут помочь выявить союзников и сочувствующих. Обсуждению подверглись проблемы кризиса буржуазного общества, изменения соотношения сил мировых систем, необходимость диалога со всеми демократическими движениями [30]. Дебаты о марксистском гуманизме повлекли за собой обсуждение взаимоотношении между марксизмом и гуманитарными науками.

Жак Гольдберг на страницах «La Nouvelle critique» писал, что нет смысла противопоставлять материалистический гуманизм и гуманизм религиозный, спиритуалистический или нигилистический. Существуют различные науки о человеке, которые приносят некоторые временные, промежуточные результаты. Гольдберг предлагает заменить понятие «гуманизм», как идеологическое, понятием «научная антропология», позволяющим строить научную концепцию человека. Вместе с тем он настаивает на недопустимости противопоставления гуманизма и гуманитарных наук, что ведет к противопоставлению науки и идеологии, идеологии и марксизма [31].

Дебаты шли достаточно долго, поэтому можно зафиксировать некоторые изменения в позициях их участников, связанные с внутренней логикой развития их философских и социально-политических концепций. Гароди, открытый диалогу и с социалистами, и с христианами, защищая марксистский гуманизм, эволюционирует в сторону от марксизма и вскоре заслужит ярлык «ренегата», и «ревизиониста». Он уйдет сначала в неомарксизм, а затем и за его пределы. Альтюссер будет по-прежнему защищать марксизм от гуманизма. В «Ответе Джону Левису» (1973 год) он обвинит гуманизм в стремлении заменить классовую борьбу защитой прав человека.

Дебаты позволили сформулировать ряд философских и политических выводов.

Первый состоял в признании ошибочности недооценки или игнорирования любых гуманистических теорий. Ни в момент становления, ни в период зрелой теории марксизм не мог бы развиваться, игнорируя достижения буржуазной идеологии и науки. Марксизм во Франции невозможно представить вне таких имен как Г. Башляр, К. Леви-Стросс, М. Фуко.

Второй вывод, который стал результатом дебатов: антигуманистические концепции превращают человека в «подпорку» социальных отношений, отрицают его уникальность, отказывают ему в творческом измерении. Они создают бесконечные разрывы между теорией и практикой.

Один из критиков Альтюссера Ролан Лерой писал, что отказ от гуманизма ведет к фатализму и интеллектуализму, что противоречит представлениям Маркса о роли философии как средства, изменяющего мир, а не только его объясняющего. Антигуманизм имеет и теоретические, и политические последствия, он изолирует пролетариат от других классов, блокирует его взаимодействие с демократическими движениями, дает повод трактовать гуманизм лишь как призыв к милосердию, состраданию. Лерой пишет: «Этот бунт нигилизма есть бунт мелкобуржуазный, это бунт пролетариев в гетто. Признание гуманизма только как агитационного средства ошибочно теоретически и обрекает партию на тактическую изоляцию. Не существует двух типов марксизма: один для теории, другой для практики. Марксизм – единство теории и практики» [32].

Третий вывод: марксизм не должен допускать своей изоляции от гуманитарных наук вообще и, в особенности, от научной антропологии.

На характер дебатов повлиял тот факт, что они прошли под патронатом ФКП, выступавшие на пленуме злоупотребляли «партийной» риторикой, призывая покончить с субъективистским и волюнтаристским толкованием марксизма. Существование «генеральной линии» воспринималось многими как облегчение собственной философской идентификации. Однако остановить

процесс плюрализации марксистской философской мысли было уже невозможно. Монополия партии на истину разрушалась, укоренялась идея диалога (Гароди), набирало силу стремление придать им научный характер, подтвердив тем самым значимость марксизма как научной теории (Альтюссер).

Рассмотрение теоретических предпосылок, исторических обстоятельств и содержания дебатов позволяет констатировать:

- Возникновение неомарксизма во Франции – следствие неизбежного пересечения гуманистического содержания марксизма с иными философскими направлениями интеллектуальной мысли. Неомарксизм вобрал умонастроение тех философских школ и концепций, которые вписывались в парадигму гуманистического осмысления человека и человечества. Это движение друг к другу носило взаимный характер, обнаруживая не только сходство отдельных позиций, как условие дальнейшего диалога, но и их комплиментарность.

- Неомарксизм во многом формируется как попытка представителей официальной версии марксизма найти ответы на предъявляемые к ней вызовы. Это относится, прежде всего, к следующим вопросам:

- место теории отчуждения в учении Маркса,

- соотношение науки и идеологии, в том числе и в самом марксизме,

- теоретические источники марксизма.

- Можно понять один из выводов, осуществленного Т.А. Сахаровой «по горячим следам» обзора дискуссии, согласно которому перенесение центра тяжести в абстрактную плоскость логических дефиниций несколько снижает остроту и полезность полемики [33; 160]. Однако, к сегодняшнему дню именно эта проблематика сохранила наибольшую актуальность, ибо она затрагивает коренные теоретические вопросы, которые в разные исторические периоды могут быть по-разному тактически (политически) использованы.

- В ретроспективе дебаты представляются знаковым и парадоксальным феноменом развития философской мысли. Они вовлекли в свой круг известных интеллектуалов. Книги Роже Гароди и Луи Альтюссера становились бестселлерами. Борьба за «чистоту» марксизма превратилась в один из

факторов возникновения французского неомарксизма с его противостоящими подходами к пониманию проблемы соотношения марксизма и гуманизма: линии Гароди и линии Альтюссера. Спор их не удалось разрешить в рамках марксизма, и он был перенесен на новое философское пространство – неомарксизм, где среди участников был и Анри Лефевр, признанный патриарх французского неомарксизма.

Литература

1. Bigo R.P. Marxisme et humanisme. – PUF, 1953; Economie et humanisme (revue dominicaine) № 153, may-juin 1964; Girardy Père. Marxisme et christianisme. Postface de Roger Garaudy. – Paris: Editions Desclée, 1968; Lefebvre H. L'homme et la société (sur une interpretation du marxisme), Paris, 1967; Marcuse H. One-dimensional man. – Boston, 1964.
2. Сахарова Т.А. Марксизм и гуманизм (По материалам дискуссии во французском журнале «La Nouvelle critique» 1965-1966) // Вопросы философии. – 1966. – №8. – С. 167-168.
3. Geerlandt R., Get A. Le débat sur l`humanisme dans le parti communiste français et son enjeu. – Paris: Presses Univ. de France, 1978. – 150 p.
4. Ibid.
5. La Nouvelle critique. – 1967 – № 165.
6. Marchais G. Le défi democratique. – Paris: Editions Grasset, 1973.
7. Garaudy R. Marxism et religion // Cercle d'éducation populaire. Bruxelles, 1965. – Cahier № 17.
8. La Nouvelle critique. – 1967. – № 165.
9. La Nouvelle critique. –1967. – № 164.
10. Ibid.
11. Ibid.
12. La Nouvelle critique. – 1965. – № 171.

13. Ibid.
14. La Nouvelle critique. – 1965. – № 168.
15. La Nouvelle critique. – 1965.– № 170,
16. Ibid.
17. Cahiers du communisme. – 1963. – Mai.
18. La Nouvelle critique. – 1965. – № 168.
19. Ibid.
20. Цит по: Geerlandt R., Get A. Le débat sur l`humanisme dans le parti communiste français et son enjeu. – Paris, 1978. – P. 28.
21. Ibid.
22. Ibid.
23. La Nouvelle critique. – 1965. – № 165.
24. Geerlandt R., Get A. Le débat sur l`humanisme dans le parti communiste français et son enjeu. – Paris, 1978. – P. 27.
25. La Nouvelle critique. – 1965. – № 164.
26. L'Humanité, 1966. – Mars, 15.
27. Geerlandt R., Get A. Le débat sur l`humanisme dans le parti communiste français et son enjeu. – Paris, 1978. – P. 76-78.
28. Ibid.
29. La Nouvelle critique. – 1965. – № 171.
30. La Nouvelle critique. – 1965. – № 164.
31. La Nouvelle critique. – 1965. – № 170.
32. Leroy A.R. La culture au présent. – Paris: Ed. Sociale, 1972.
33. Сахарова Т.А. Марксизм и гуманизм // Вопросы философии. – 1966. – №8. – С. 160.

Глава II. Анри Лефевр: «гуманистический» ревизионизм

В перипетиях интеллектуальной биографии Анри Лефевра (1905-1979 гг.) отразился один из этапов развития марксистской философской мысли во Франции. Доктор филологии, профессор социологии сначала в Страсбурге, затем в Нантере и, наконец, в Парижском национальном центре научных исследований Лефевр был автором весьма заметных работ, посвящённых творчеству Декарта, Дидро, Паскаля; его «Введение в эстетику», написанное в 1948 году, было опубликовано в СССР шесть лет спустя. Такие книги как «Национализм против нации» (1937 г.), «Экзистенциализм» (1946 г.), совместный с Н. Гутерманом частичный перевод «Философских тетрадей» Ленина (1938 г.), сыграли заметную роль в распространении марксизма во Франции.

Совсем молодым человеком в 1928 году Лефевр вступает в коммунистическую партию, активно занимается пропагандистской деятельностью. Он защищает вклад марксизма в теорию познания, вместе с Н. Гутерманом отбирает к публикации материалы из «Рукописей 1844 года», включается в кампанию критики Сартра, которую вели французские марксисты в конце 1940-х годов, хотя, в основном, работает в сфере литературной критики (тактика, которую использовал Д. Лукач во времена философской ортодоксии).

Истоки политической и философской эволюции Лефевра можно обнаружить в его книге «Экзистенциализм» (1946 г.), критический настрой которой созвучен с работой Роже Гароди «Литература могильщиков». Признавая вклад экзистенциализма в описание внутренних конфликтов индивида в буржуазном обществе, Лефевр отвергает присущее этому философско-литературному направлению объяснение их происхождения. Экзистенциализм, утверждает Лефевр, силен в детерминации того, как индивид выбирает или проживает свою свободу, однако, решая индивидуальные конфликты на индивидуальном же уровне, Сартр впадает в иррационализм, теряя возможность отдать предпочтение одному выбору над другим.

Истинная точка дивергенции между двумя доктринами была только затронута Лефевром. С позиций марксизма «мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху» [1; 623], видеть в человеке социальное существо, творца, деятеля, экзистенциализм же исследует не социальное, но субъективное, выбор деятельности интересует его больше, чем сама деятельность. Данные позиции философски комплементарны, однако, это становится очевидным, если обе доктрины двигаются к одному фокусу: к проблеме отношений человека с другими, имея значительный потенциал в освещении различных сторон человеческого взаимодействия: субъективных и объективных.

Десять лет спустя, Лефевр вновь обратится к экзистенциализму, признав, что именно благодаря ему философия обогатилась идеями субъективности, а идеал свободы, которым человечество обязано марксизму, наполнился субъективным содержанием.

Уже в ранних работах Лефевр обнаруживает симптомы инакомыслия: у него собственное видение проблем соотношения теории и практики, философии и политики, науки и идеологии, познания как отражения. Лефевр, скорее всего, принадлежал к той части французских интеллектуалов, для которых, по мнению П. Андерсона, вступление в партию давало шанс сохранить связи с рабочим движением, с классом, для которого марксизм имел непосредственное значение, хотя бы и ценой политического молчания [2; 9]. Сам Лефевр признавался, что, примкнув к марксизму «во имя революционного романтизма», никогда не стремился к коллективной идеологической самодисциплине: «Я чувствую себя и утверждаю себя индивидуалистом в самой основе» [3; 675].

На протяжении ряда лет теоретические «шаги в сторону» Лефевру «прощались», хотя и становились объектом критического анализа со стороны «товарищей по оружию». Так, Роже Гароди, в те годы видный партийный функционер и идеолог, не соглашаясь с рядом положений книги Лефевра

«Логика формальная и логика диалектическая», не подвергает сомнению марксистский фундамент философской концепции её автора.

Что касается политических «шагов в сторону», таких, как заявления по поводу XX съезда КПСС и особенно венгерских событий 1956 года, то они не могли остаться без принятия организационных мер. ЦК ФКП в 1958 году исключил Анри Лефевра из партийных рядов сроком на один год за «ревизионизм, прикрываемый псевдомарксистской терминологией, и расхождение с генеральной линией партии». Поводом к исключению стала статья в «Les Temps Modernes» «Марксизм и французская мысль». Лефевру припомнили, что он опубликовал «Актуальные проблемы марксизма» и «Итог и остаток» без предварительного одобрения ФКП, нарушив тем самым партийную дисциплину. Двадцативосьмилетний партийный стаж не помешал наказать его как провинившегося ребенка. В партийные ряды Лефевр больше не вернулся, оставшись чужим для своих и так и не принятым чужими. Один из прежних идеологических противников Лефевра Морис Нидо писал: «…то, что Лефевр освобождается от идеологического гетто коммунистической партии, – это предмет глубокого удовлетворения, но «бывшие красные» должны пройти «инкубационный период», чтобы избавиться от интоксикации» [4; 192].

Исключение из партии изменило тон и характер критики философских позиций Лефевра: она становится всё менее теоретической и всё более идеологической. Лишь немногие исследователи-марксисты видели необходимость их содержательного анализа. М.Н. Грецкий, отмечая, что ревизионистские тенденции появились у Лефевра раньше, чем у Гароди, признавал, что они содержали много того, что следовало высказать [5; 12].

Освобожденный от партийного диктата, Лефевр внимательно рассматривает европейскую философскую традицию в поисках свидетельства появления нового направления. Его интересуют Ницше, Хайдеггер и особенно Сартр, поскольку они, подобно Марксу, обратились к феномену диалектического разума [6; 33]. Лефевр определяет программные теоретические вопросы, на которые намерен искать ответы на новом этапе

своей философской деятельности: природа марксистской философии, соотношение теории и практики, сущность государства в постиндустриальном обществе, полагая, что начинать нужно с определения места, роли и будущего марксизма.

В коллекции журнала «Аргументы» он публикует «Метафилософию», где рассматривает марксизм как новый тип философии и социологии, имеющий явно выраженный гуманистический характер: «Человеческое сознание обязано марксизму новым идеалом конкретной свободы» [7; 6]. Высшее достижение Маркса Лефевр усматривает в провозглашенной и частично достигнутой трансцендентности философии. Традиционная философия была потеряна в различных формах отчуждения, которые вытекали из отчуждения мысли от действия.

Новая форма мысли – метафилософия имеет ряд особых характеристик: она должна быть антисистематична, не онтологична, не антропологична [8; 26]. Лефевр дает определение метафилософии через отрицание важнейших признаков марксистской теории. Вместе с тем, его отрицание не абсолютно: метафилософия должна начаться с величайшего достижения Маркса – теории отчуждения.

Лефевр обращает внимание на существование различных критериев оценки марксизма. В его работах идет речь:

– во-первых, об оценке с точки зрения совпадения прогнозов с результатами исторического развития;

– во-вторых, о попытках опровержения марксизма;

– в-третьих, об оценках с точки зрения той или иной теоретической, философской интерпретации марксизма.

Касаясь оценок первого типа, Лефевр констатирует существование двух позиций. Согласно одной, Маркс принадлежит прошлому, ушедшей эпохе. Его пророчества о крахе капитализма, и преодолении отчуждения не сбылись. Однако, контраргументы также вполне убедительны: Маркс предсказал кризис конкурентоспособного капитализма, и этот прогноз осуществился под двойным

давлением: монополий и пролетариата. Капитализм сохранился не всюду. Сторонники этой позиции уверены, что свобода, которая была одной из политических целей марксизма, осуществилась: у власти оказались неолибералы. Лефевр иронизирует, что либералы «пытаются выглядеть глядящими «налево», но это обнаруживалось, как «направо», и вело демократию не к углублению, а к печальному разложению» [9; 166].

Сторонники другой позиции утверждают, что марксизм не применим к современной эпохе, для изучения которой требуются новые методы [9; 164-165]. В данном подходе легко обнаружить черты неопозитивизма и сциентизма, хотя опирается он больше на гуманитарные науки, чем на естественные. Его сторонники отвергают «цельность», «совокупность» как в знании, так и в реализации человека, утверждая оперативное, но не полное познание социальной реальности [9; 166].

Лефевр признает, что среди оценок марксизма немало тенденциозных попыток его опровержения. Что касается философской области, то это сведение материализма к механицизму, который редуцирует природу к веществу с такими его свойствами как объем, плотность, к механическим сочетаниям атомов, частиц; сводит мысль, сознание к физиологическим или физико-химическим процессам; человека – к элементарным потребностям, тем самым обедняя его. Нередко марксизм отождествляется с материализмом XVIII века, хотя уже тогда Д. Дидро, П. Гольбах, К. Гельвеций понимали природу как бесконечно сложную, а не как сумму или конгломерат частиц [10; 107-109].

Лефевр рассматривает формы фальсификации экономической теории Маркса, его теории стоимости, например, когда «забывают» о том, что она не применяется механически к любому продукту, произведенному в любых условиях. Так, «речь не идёт о стоимости продуктов строго индивидуальной, художественной деятельности» [10; 116-117].

В области социологии противники марксизма колеблются между двумя крайностями. Они либо сводят социальную реальность к субъективным отношениям индивидуальных сознаний, что характерно для интерсубъективной

психологии (Г. Тард); либо понимают социальную реальность как объективную реальность, не зависящую от индивидуальных сознаний, как некую метафизическую сущность (Э. Дюркгейм). По мнению Лефевра, только марксизм даёт ключ к выделению и определению социальной реальности. Маркс анализирует практические (производственные) отношения между людьми, которые определяются уровнем развития производительных сил. Эти отношения не субъективны, хотя и являются отношениями субъектов исторического процесса, они объективны, но при этом у них нет внешней объективности, присущей вещам, предметам. Эти отношения складываются из реальных взаимодействий людей в процессе практической деятельности [10; 118].

Что касается области истории, то одни понимают историю как пыль от отдельных фактов, хаос анекдотических ситуаций без единства и без закономерности. Другие стараются ввести в этот хаос некий порядок согласно заранее заданным схемам, которые извне «навязываются» фактам. По мнению Лефевра, марксизм решил и эту проблему: из взаимодействия индивидов рождается общий результат, общественное развитие идет согласно универсальным законам, как естественно-исторический процесс. Диалектический метод позволяет Марксу изучать исторические и социальные факты не деформируя их, не подходя к ним с позиций аксиом, превращая социальную реальность в предмет науки [10; 119].

Лефевр высоко оценивает вклад Маркса и в области философской антропологии. Он говорит о том, что Маркс берет земного, плотского человека во множество его аспектов, принимая во внимание данные биологии, физиологии, антропологии. Для него органическое развитие человека продолжается социальным, сознание, дополненное инструментом, получает возможность действия, господства над природой. Человек, обретая целостность, перестает определять себя через какие-то отдельные аспекты своего существования [10; 111].

Человек характеризуется его знанием, его науками, тем, что эти науки создают, но сами науки развиваются деятельностью человека. «В то время как старый сциентизм, – пишет Лефевр, – сводил науку к физическим, математическим, биологическим наукам, материалистическая диалектика ставит человека в центр своего внимания» [10; 112].

В области политической критика в адрес марксизма зачастую связана с обвинениями в макиавеллизме. Лефевр напоминает о том, что во времена Ришелье и Наполеона государственные мужи, понимая диалектику действия, знали будущее только эмпирически. В марксизме это знание оказывается рациональным. И теперь марксизм упрекают в том, что он делает открыто и сознательно то, что весь мир делал и делает до сих пор эмпирически и интуитивно. Марксизм никогда не скрывал своих политических целей, более того, с точки зрения диалектики средства погибают в цели, а цель есть отрицание средств [10; 122].

Противники марксизма заявляют, что он является не наукой, а идеологической декларацией, политическим мифом. Обвинение не вполне обоснованное, поскольку марксизм ускользает от дилеммы наука/идеология, вводя более высокое и глубокое понимание объективности. Объективность знания не предполагает исключения из него деятельного человека. Человек всегда взаимодействует с объективной реальностью, понимает её и превращает. Объективность в марксизме не тождественна механицизму, детерминизму, она оставляет место познающему субъекту [10; 120].

Лефевр обращает внимание на тот факт, что, критикуя ту или иную концепцию марксизма, крайне редко атакуют его целостность, марксизм как мировоззрение. Противники марксизма опровергают его с целью превзойти. Но где подобное мировоззрение? У христианского проекта мира, конечно, есть достаточный размах, но превзошел ли томизм марксизм? «Те, кто обещали превзойти марксизм, видя в этом некую идеологическую потребность, – пишет Лефевр, – не пошли дальше придирок к деталям» [10; 124].

До сих пор звучат вопросы: был ли Маркс публицистом, политиком, экономистом или философом. «Где Маркс начинается? Где он заканчивается? Что он взял из антропологии, политэкономии, философии? Каковы его отношения с Гегелем, Рикардо, Фейербахом, Лассалем? В чем состоял разрыв с ними? Жив ли марксизм сейчас? Не умер ли он, наконец, навсегда?» [11; 177]. Можно только восхищаться стойкостью задающих вопросы и разнообразием и эклектизмом ответов, иронизирует Лефевр.

Касаясь вопроса о том, философ ли Маркс, создал ли он философское учение в прямом смысле этого слова, как теорию концептуально-систематическую, или лишь имплицитно присутствующую в его основных трудах, Лефевр называет два основных варианта ответа: во-первых, Марксу принадлежат признанные философские тексты (работы молодого Маркса), политические и научные труды, во-вторых, у Маркса есть философские идеи, недостаточно полно сформулированные, созданные для того, чтобы поддержать и обосновать его экономические и политические исследования [12; 22]. Дебаты шли давно, но возобновились с особой силой после крушения сталинского догматизма.

Лефевр убежден, что ни один из этих ответов не выдерживает критики. Невозможно отделить мысль Маркса от её истории, её будущего, её практической эффективности. «К сожалению, – пишет Лефевр, – Маркс доходит до нас через марксизм, через отобранные тексты, выбранные с чистой совестью и благими намерениями» [12; 23]. Лефевр намерен обосновать другой тезис: философские произведения Маркса содержат радикальную критику любой философии как таковой. С этой целью Лефевр рассматривает различные интерпретации марксизма, выделяя среди них три основных.

Первая – **сциентистская**. У Маркса нет философской теории, но есть экономическая, политическая, социологическая, историческая наука или решающий вклад в эти науки. «Философские» работы – этапы процесса движения к «научным» трудам. Философия для Маркса – это «леса», необходимость в которых отпадает, когда здание построено [12; 24].

Произведения молодого Маркса, которые принято называть философскими, представляют собой переход от спекулятивного мышления к науке, от либерально-демократических позиций к революционной деятельности. Это была позитивная критика философии через тот экзамен, который Маркс устраивает гегельянству. Сторонники данной интерпретации полагают, что Маркс отклоняет философские абстракции и обращается к чистому эмпиризму, хотя и используя некоторые понятия, выработанные Гегелем. Разрыв между философскими и научными произведениями Маркса связывается с «Нищетой философии». Что касается диалектики как метода, то не следует преувеличивать его значимости. В «Капитале» Маркс предстает как ученый, который строит общую теорию: он собирает факты (экономические, исторические, социологические и т.д.), вырабатывает понятия, которые охватывают группы явлений, противопоставляет спекулятивному опьянению научную трезвость.

Если встать на позиции сциентизма, то, например, теория отчуждения должна ограничиться только изучением условий труда и в конце раствориться в социологической теории. Во Франции эту точку зрения на марксизм поддерживал Пьер Навиль: философия заканчивается с материализмом Гольбаха в XVIII веке, Маркс выдвинул на первый план проблемы эмпирической социологии.

Вторая интерпретация – **философская**. Марксизм – это качественный скачок, знаменующий одновременно возобновление и расширение философии. Маркс порывает с Гегелем не для того, чтобы «уничтожить», «упразднить» философию, но чтобы развить и обогатить её. Философия прекращает жить внешним отношением к наукам, к действию, она включается в реальность, в политическую деятельность. Диалектика мышления понимается как отражение объективного мира. В развитии этой стороны марксизма значительна роль «Диалектики природы» Энгельса и Ленина с его учением о диалектике объективного и субъективного факторов в истории. Марксизм предстает как наука и философия одновременно.

Для марксистской философии характерна замена идеалистической онтологии материалистической. Но в материалистической систематизации не находится места теории отчуждения, оно отсутствует в природе, характеризуя бытие человека [12] и тогда, замечает Лефевр, приходится лукавить: буржуазная идеология продажна, отчужденна, а пролетарская ускользает от отчуждения [12]. Что касается самого Лефевра, то для него понятия «отчуждение» и «овеществление» являются важнейшими в марксизме.

Для этой интерпретации важен ответ на вопрос о том, с какого времени можно говорить о появлении диалектического материализма. Лефевр напоминает, что термин «диалектический материализм» обязан своим происхождением Каутскому, у которого его заимствовал Ленин. Одни находят его следы в самых ранних работах Маркса, другие относят его возникновение к «Немецкой идеологии» (1845 г.), третьи – к 1857 и даже 1867 году, когда появляется «Капитал». Поиск «вещей» даты обесценивает произведения, написанные до неё, спор обретает схоластический характер.

Третья интерпретация – **ревизионистская**. Многие сторонники марксизма были обеспокоены догматической его трактовкой, редуцированием марксизма к некоторому количеству принципов, законов, пониманию сознания как отражения. Система, «отлитая из единого куска стали», монолитная, непоколебимая в своих исходных принципах испытала серьезную критику вслед за крушением сталинизма. Это и сделало возможным появление третьей интерпретации. Лефевр полагает, что, несмотря на ярлык ревизионизма, именно она возвратила публике подлинную мысль Маркса.

Наиболее адекватной, уверен Лефевр, может быть интерпретация, которая признает развитие мысли Маркса, наличие в ней последовательных этапов, постепенное повышение уровня анализа и синтеза, усиление связи с социальной практикой. Каждое произведение Маркса, полагает Лефевр, следует изучать, исходя из его места в общем движении мысли Маркса, рассматривать, как он ставит проблемы, выявляет противоречия, решает их,

переходит к новым проблемам. Сам метод изучения теоретического наследия должен быть диалектическим.

Лефевр обращает внимание на тот факт, что мысль Маркса движется от немецкой эпохи к французской, затем к английской и, наконец, к мировой проблематике. В первой половине XIX века именно немцы были на высоте в постановке философских проблем. Они отстают экономически, политически от Франции и Англии, но их философия достигла вершин, поднявшись до радикальной критики религии, до философии истории и права, до теоретического сознания. Однако это была спекулятивная философия, отчужденная от реальности, в том числе и социальной.

Недостаточность политической практики в Германии побуждает Маркса повернуться к Франции. Он изучает работы французских историков, и социальных мыслителей. Маркс был во Франции во время революции 1848 года, после поражения которой предпринимает тщательное изучение экономической ситуации середины XIX века. Делает он это уже в Лондоне, в наиболее промышленно развитой среди европейских стран Англии, и приходит к выводу, что у рабочих есть шанс на успех только в случае глубокого кризиса капитализма. В произведениях Маркса, подчёркивает Лефевр, отразилась целая эпоха: с середины XVIII века (когда начинается радикальная критика феодального общества, предвещавшая социальные потрясения), до середины XIX века (когда на политическую сцену выходит пролетариат). Мысль Маркса охватила учения философов и экономистов, идеологов французской революции, историков и утопистов, серьезных теоретиков и неистовых политиков.

Мнение Ленина о том, что марксизм возникает из слияния немецкой философии, французского утопического социализма, английской политэкономии Лефевр считает ошибочным: «Существенен тот критический момент, который «превращает» эти три компонента, этот элемент – практика» [12; 52].

Если в «Немецкой идеологии» Маркс делает из истории (включая политику) единственную науку, то затем он обращается к экономической теории, рассматривая «современность» как определенный фрагмент общей истории человечества – период капитализма. При этом он стремится избежать онтологизации истории (историцизма). Маркс исследует различные области: технику, производительные силы, право как формальную кодификацию отношений, собственность, государство, философию и т.д. наконец, капитализм и практику в целом. Именно на этих путях обнаруживается возможность революции, которая положит конец всякому отчуждению: религиозному, идеологическому, политическому, экономическому. Сосредоточив внимание на своем веке, Маркс рассмотрел его в движении, поместив в его центр революцию как превращение невозможного в возможное. «Нет никакого движения мысли без утопии, без желания», без стремления превратить невозможное в возможное [13; 178]. Лефевр видит значимость марксистской философии в том, что она указывает цель, направление и человеческий смысл будущего, провозглашая самосотворение человека.

В работе «Манифест различий» Лефевр пишет о том, что даже если сегодня все экономическое производство сводится исключительно к количественному росту, качественный скачок неизбежен, возможна мировая катастрофа, саморазрушение человечества, общий упадок цивилизации. В любую эпоху имеется «отставшая масса»: люди, идеи. Авангарды могут быть иллюзорными, и сегодняшний арьергард способен выйти на сцену политической борьбы, вдохновленный утопическим проектом, реализацией невозможного. Иногда следует «отодвинуть ближнее, преувеличенно очевидное и приблизить дальнее, неясное» [13; 168].

Лефевр указывает на тот факт, что май 1968 года заставил заговорить на языке марксизма вопреки моде на деполитизацию, когда понятия «классы» и «классовая борьба» воспринимались как банальность. Понятие «капиталистическая система» не потеряло своего значения через 100 лет после появления «Капитала», произошло его уточнение, оно стало скорее

политическим, чем социально-философским. Для Лефевра теоретическое здание, построенное Марксом, остается прочным и сегодня, но его нужно «дополнять», «преодолевать», используя диалектический метод «снятия». Марксизм нуждается не столько в обсуждении степени его научности, сколько в наполнении конкретной современной проблематикой [14; 16].

Для Лефевра нет третьего пути между материализмом и идеализмом. Тривиальной альтернативе – материализм или идеализм он противопоставляет выбор между философией и не-философией, равноценный выбору между философией и утверждением целостности, тотальности человека. От схоластических споров, так же бесконечно устаревших как дебаты по поводу того, какого пола ангелы, следует повернуться к человеку. Время догматической философии ушло безвозвратно. «Последнее и высшее философское решение, – утверждает Анри Лефевр, – это отрицание (диалектическое) философии» [15; 33]. Историческая заслуга Маркса именно в том, что он покончил со всякими завершенными философскими системами, показал теоретическую бесплодность их построения. Необходимо вернуться к Марксу как теоретику «конца философии» [15; 75].

Неомарксизм не только не стал преградой для признания Лефевром гуманистического характера марксизма, а, напротив, расширил горизонт его собственных исследований в области философской антропологии и определил аргументы в защиту правомерности места марксизма в гуманистической парадигме.

Осуществляя в ряде своих работ развернутую характеристику сущности отчуждения, его форм, тенденций развития, Лефевр полагает, что из обсуждения этой проблемы интеллектуальным сообществом может появиться новый взгляд, который не будет ни экзистенциалистским, ни марксистским.

Теория отчуждения Лефевра в её основных исходных постулатах типична для предшествующих неомарксизму философских умонастроений (французского гегельянства, экзистенциализма, персонализма) и одновременно выходит за их пределы, что позволяет её определить как неомарксизм.

Характерной чертой современного общества Лефевр считает господство техники и технологий, это общество специалистов. Но развитие техники не тождественно общественному и, тем более, духовному, прогрессу. Для Лефевра очевидно, что возрастание господства над природой сопровождается застоем, регрессом в присвоении человеком своей собственной сущности. К чему это может привести? Что ужаснее: ядерный кошмар или рациональное сумасшествие кибернетики? Ответ на эти вопросы Лефевр дает, рисуя портрет «кибернантропа».

В книге «Позиция: против технократов» Лефевр утверждает, что этот вид уже существует, заставляя себя признать: «Имеет ли он имя? Да. Вот он, акт крещения, – кибернантроп» [16; 202]. Он рождается вокруг нас, возможно, в нас, он рождается внутри человеческого рода, который ему предшествует, от которого он происходит как ветвь от дерева. Этот новый вид неизбежно предпримет атаку на человеческий род, и мы не знаем, будет ли это сверхчеловек или столь же опасный недочеловек [167; 202]. Возможно, вид вытеснит род, но был ли человеческий род обречен? «Конечно, – восклицает Лефевр, – это не моя ошибка, не твоя, если мы – недоноски, если мы являемся преждевременной обезьяной» [16; 201].

Лефевр перечисляет ряд обстоятельств, предвещавших появление нового вида, но они были так банальны, что остались без должной оценки. Резюмируя, он выделяет основные этапы становления данного вида. На первом этапе место культуры занимает мода. «Весь мир говорит об одном и том же в один и тот же момент, произнося одни и те же слова, делая одни и те же жесты, выполняя общие ритуалы… И каждый находит в этом удовлетворение. Факт и ценность (наконец, облегчение!) примиряются» [16; 201].

Второй этап: навязчивая идея общения. Лефевр иронически замечает: где грустная народная песня об одиночестве? Общение – постоянно, чтобы погрузиться в него, нужно устранить иллюзии субъективности и непроницаемости. «Вы становитесь коммуникативным человеком. Вы живете для того, чтобы получать сообщения, знаки, сигналы, переводить,

расшифровывать. Коммуникативный человек получает удовольствие, когда погружается в движение знаков, слов, автомобилей, людей» [16; 204].

Современный человек полагает, что отсутствие «жажды» общения – патология (аутизм), он забывает, что общение никогда не сводилось только к речи: танец, музыка, архитектура, живопись – это все поля общения. Трагедия современного человека в том, что он лишил общение недосказанности, сокровенности, подарка. Утеряна культура одиночества. Для «человека общения» стыд в тайне, в драме. Он избегает того, что стесняет, волнует, он усвоил закон наиболее короткой дороги, принцип экономии усилия. Дискурс обнаруживает ваше место, вашу среду, он фиксирует статус. Что касается общения диалектического, сообщения возможного и невозможного, то они подвергнуты анафеме. Четкое решение предпочитается даже там, где контуры проблемы не ясны.

Третий этап: образование «кругов» (научные, литературные и т.д.). Увеличение числа специалистов расширяет число «кругов». Круг знает четкие ранжиры: лидер, патрон, рядовые исполнители. Член круга – индивид, имя собственное, но не душа, сознание. Общение внутри круга: заседания, коллоквиумы, семинары, переговоры; масса переписки: циркуляры, бланки, коммюнике. Слово должно быть записано. Главная профессия – архивариус: нужно хранить, классифицировать тексты.

Механизмом общения внутри круга становятся ссылки. «Если бы отменили в рукописях ссылки и ссылки на ссылки, что бы осталось?» - восклицает Лефевр. Ссылка – это не только наиболее краткая дорога от одной мысли к другой, «это форма займа, подарка, кражи, изнасилования, рентабельности, уважения, восхищения, влияния» [16; 209]. Авторитет и престижность, зачастую, измеряются числом ссылок.

Круги состоят из команд. В команде два человека из десяти думают, остальные распространяют новости о тяжелом, серьезном труде команды, настоящие труженики остаются незаметными, лишь иногда ореол святости или легенда украшают их изобретение. «Похоже, – пишет Лефевр, – что мы имеем

дело с новой биологической специализацией» [16; 210]. Ни Гегель, ни Бальзак, ни Маркс не могли предсказать, предусмотреть появление таких социальных кругов, способных к самовозбуждению, самоинтоксикации и, частично, к самокритике.

«Круги» формируют соответствующего человека со все возрастающей степенью конформности. Это те самые песчинки, о которых говорил Ницше. Если рассмотреть их под микроскопом, то можно обнаружить различия, чем сильнее увеличение, тем больше различий. Лефевр видит в этом один из парадоксов банальности. Является ли кибернантроп роботом? Ответ Лефевра отрицательный.

Во-первых, такая интерпретация классифицирует данный вид как находящийся вне человеческого рода, на самом деле он является его частью.

Во-вторых, робот создан кибернантропом, который гордится своим созданием, восхищается им и боится его способности выполнять операции, превосходящие возможности человеческого мозга. Кибернантроп не является роботом, но он живет в симбиозе с машиной, в ней он находит свою вторую реальность.

В-третьих, кибернантроп сожалеет о человеческой слабости, он знает свои недостатки (эмоциональность, страдание, тревоги, сумасшествие, забывчивость и т.д.) и поэтому отказывается от человеческих качеств. Он дисквалифицирует гуманизм мысли и действия. Он прогоняет даже иллюзию субъективности: счастье, страсть, столь же пусты, как забвение, эта иллюзия – причина неврозов. «Робот не обладает бессознательным, – пишет Лефевр, – он не нуждается в психоаналитике» [16; 213].

В-четвертых, для человека субъективная доминанта проявляется спонтанностью, воображением, фантазией, поэзией, желанием невозможного. В человеке, обладающем замыслом, она обнаруживается потенциальной способностью к деятельности. Автомат освободил кибернантропа от этих многочисленных иллюзий. Автомат – устройство реальное и рациональное, способное к саморегуляции. Кибернантроп освоил такие характеристики как

стабильность, равновесие, он одновременно практичен и рационален, но при этом гибок, не запрограммирован однозначно: «Он смеется мало, но улыбается всегда, обладая хорошо поставленным голосом, он, если говорит слишком громко, то сразу спохватывается. Зато его глаза мобильны: он не пропустит информацию» [16; 214].

В-пятых, кибернантроп знает жажду, голод, у него есть пол. Ему приятно заполнять и опустошать. Стакан воды борется с жаждой. Секс разгружает энергию половых органов. Он не против алкоголя, но его опьянение не вакхическое, он аполлоническое существо. Кибернантроп предпочитает качества измеримые, квантифицируемые. «То, что соответствует его вкусу – пастеризовано, гигиенично и дезодорировано. Желание превращается в локализованный и специализированный эротизм – знаки эротизма» [16; 216].

В-шестых, он управляет собой научно: на основе психологии и маркетинга, изучая методы достижения счастья: гигиена, адаптация к среде, спорт, здоровье, потребление произведений искусства.

Кибернантропа сближает с автоматизированной системой, с роботом то, что он сам определяет себя как комплексный организм, управляемый простыми законами: минимизация действий, экономия усилий; обладающий частичными дополнительными системами саморегуляции (нервная система, эндокринная, дыхательная и т.д.). Принципы экономии и наиболее простого действия и решения оказываются у него принципами этики.

По мнению Лефевра, кибернантроп не может пока избавиться от бывшей субъективности, он носит её шрамы, но уже не желает свободы, ибо она беспорядочна, он заменяет радость удобством, поэзию благосостоянием, желание потребностями, счастье удовлетворением.

Где обитает кибернантроп? Данный тип обладает замечательной мимикрией, наивно думать, что он более распространен в развитых странах, в среде технократов, кибернантроп есть там, где имеются модели, стереотипы, прототипы, уставы, роли, структуры, то есть везде.

Эти тревожные размышления французского мыслителя сегодня воспринимаются скорее как публицистические, чем теоретические, но нужно вспомнить, когда Лефевр написал своё обличение технократического превращения мира. Кроме того, в его позиции есть оригинальные, утраченные в последующих вариантах критики современности, идеи.

На наш взгляд они могут быть сведены к трем основным:

– Лефевр говорит, что мы не можем пересчитать кибернантропов, но ничто не подтверждает допущение о том, что это редкий вид. Опасность, однако, состоит в другом: многие из людей пытаются или делают вид, что принимают этот образ жизни, этот стиль поведения. Они отказываются от конфликтов, от страданий, которые несут конфликты, минимизируют их, не веря в их плодотворность. Но именно из конфликта рождается радость, драма, революционное сознание.

– У кибернантропов есть историческая миссия: они уничтожают существующую духовность: искусство, философию, мораль. «Когда всё будет потреблено, мир погрузится в пустословие, тогда и встанет тот, кто будет неустраним». Диктатура – следствие торжества кибернантропов [16; 228].

– Гуманистический фундамент позиции Лефевра заставляет его не только предупредить об опасности, но и оценить её масштаб, её угрозы. Он пишет: «Несмотря на триумф, кибернантроп несет яд, токсин, который его разрушает, он проистекает из конформизма, из единообразия, из стремления к равновесию» [16; 228]. Насколько бы серьезно кибернантроп не воспринимался им самим, он смешон: он не «трагичен и не комичен, он смешон», хотя и говорит о себе на строгом языке: причинность, наука, план, программа, кибернетика, этнография, психоанализ, языкознание и даже марксизм.

Массовая культура разрушает целостность, порождая человеческие существа, глубоко противоречивые в своей сути: с одной стороны, они грубо конкретны в желаниях, увлечениях, установках, а с другой – ужасающе абстрактны, лишены всякой индивидуальности, конформны и стереотипны в своей экономической и политической деятельности, в сфере духовного

производства и потребления. Всё это, замечает Лефевр, поражает человеческую мысль как мистическое проклятие, которому может противостоять, выделяя себя из всеобщей атмосферы пассивности, лишь немногочисленная элита.

Для Лефевра Маркс не просто носитель гуманистической идеи, а создатель новой формы гуманизма, основой которого является свободный индивид свободного содружества, проблематика цельного человека – важнейшая на всех этапах его теоретической деятельности. Лефевр напоминает, что концепция цельного человека, бросившая вызов, в первую очередь, концепции «экономического человека», ставшей основой для всех форм экономического детерминизма, появляется в «Рукописях 1844 года». Обвинения Маркса в экономизме несправедливы: отчуждение в экономической структуре по Марксу не линейно, однонаправлено детерминирует отчуждение в других структурах, существуют его многообразные связи с развитием исторической реальности в целом [17; 68].

Лефевр внимательно прослеживает накопление гуманистического потенциала марксизма, которое не всегда выглядело как простое «приращение». Если ранние тексты Маркса содержат характеристику конкретного человеческого феномена и его сущности, утверждение, что человек создает себя сам, то в «Немецкой идеологии» Маркс из всех наук отдает предпочтение не антропологии, а истории. В «Капитале» им формулируется тезис о том, что развитие общества – естественный, подобный природным, процесс. Казалось бы, тем самым снижается влияние экономических законов, но это противоречие, по мнению Лефевра, разрешается гуманизацией отношения между человеком и природой: «есть естествознание общественного человека и общественная история природы». [17; 62]. Лефевр пишет: «Марксистский натурализм ведет к осознанию человеческого основания природы через борьбу, которую с ней ведет человек» [17; 63].

Человек формируется во взаимодействии с природой, продолжая свое естественное развитие. Он дает природе вокруг себя человеческий облик, приспосабливает себе природу вне себя и в себе самом. Эти две истории

(история человека и история природы) могут отличаться, но не могут отделиться друг от друга. «Диалектическое взаимодействие (единство и противоречие) между природой и практикой – неотъемлемая часть практики» [17; 63]. Гуманизация общества и природы были одновременно гуманизацией человека: познание, контроль над обществом и природой сопровождались взаимными мутациями, сказывающимися на уровне развития индивида, степени его гуманистического потенциала.

С точки зрения Лефевра, критики марксистской теории «конца отчуждения» стоят на позициях созерцательной философии, не ориентированной на практическое изменение мира, ведущее к возрастанию степени его гуманности. Он настаивает на справедливости вывода Маркса о том, что отчужденная форма, в которой индустриализация развивается, должна быть преодолена, чтобы человеческий потенциал самодетерминации мог быть реализован. Закончится не история, но тот её период, когда человеческие возможности подавлялись.

Идея антропологии, расположенной на пересечении философии (и критики философии) с различными науками, изучающими человеческое бытие, избавляет философию от мира абстракций, от изоляции, придает ей смысл. И всё-таки Маркс сам отклоняет эту идею. Для Маркса человек определяется в практике, поэтому любое теоретическое определение, в том числе антропологическое – остаются неполными. Антропологическая трактовка, определяющая человека самим собой, присуща скорее Фейербаху, чем Марксу. Маркс видит человека как теоретически и практически чувственного. Цельный гуманизм – это способность понимать акт всеобщей истории как производство человека и превращение человеческой природы. Чем более человек оказывается гуманным, тем более он овладевает природой, тем больше он обнаруживает свои глубины. «Раскрытие сущности человека происходит в практике, именно она освобождает скрытые в нем возможности» [17;6].

В то же время, понимание антропологии как центра унификации наук о человеке не может быть отброшено полностью. Внимательный читатель

«Рукописей 1844 года» ощутит стремление Маркса избежать как определения человека вне его сущности, так и онтологизации истории, отрывающей законы развития общества от природы. Лефевр согласен с Марксом в том, что целостность практики не достигается автоматически, что буржуазная идеология, в том числе и философия, маскирует реальность, дает иллюзорное изображение человека, в то время как производительные силы этого общества создают возможность появления цельного человека. Но его неомарксизм, принадлежащий XX веку, протестует против утверждения Маркса о том, что восстановление целостности практики – историческая миссия пролетариата. Радикальную негативность, способную ликвидировать все виды отчуждения, реинвестировав в практику проект человека, он ищет в иных, чем Маркс социальных силах.

Лефевр прослеживает смену «проектов» человека. Сначала в них преобладал европоцентризм, наивный или отточенный, искренний или лицемерный. Предполагалось, что белый (западный) человек должен принести другим народам культуру, истину, науку, философию, технологию и право, одновременно используя их в своих интересах. Затем пришло осознание того, что люди других рас, такие же, как мы. Отчуждение касается каждого, и колонизатора и колонизированного. «Каждая культура имеет право на существование, на не тождество, не сходство, различие» [18; 183].

Лефевр иронически замечает, что Ф. Ницше, который пытался преодолеть старую философскую модель человека с позиций иррационализма, утверждая, что философы, начиная с Сократа, создают портрет человека теоретического, неспособного радоваться жизни, пренебрегающего ею, клевещущего на неё, приписали в широких и плохо информированных кругах радикальную критику философии, которая, на самом деле, содержалась уже в ранних работах Маркса [19; 45].

Каждому типу гуманизма соответствует свой специфический проект человека. Классический либеральный гуманизм, который был, в первую очередь, идеологией, не смог сохраниться, поскольку не прошёл испытания

критическим гуманизмом, что, в свою очередь, породило практический гуманизм. Маркс не только выработал новый тип гуманизма, но и определил основные этапы его реализации, ведущие к становлению цельного человека. Во-первых, овладение историей, чтобы люди действительно творили свою историю, обладая политическим сознанием. Во-вторых, овладение рынком, использование его законов. В-третьих, освоение мира человеком, создание человеком своей собственной сущности [20].

Для Лефевра понятие «тотальность» (целостность) субординировано по отношению к другим центральным философским понятиям. Оно может идентифицироваться логически с системой, формой, структурой и представать как статичное. Динамическое понимание целостности выходит на понятие цельного человека, индивида, осуществляющего свои возможности как социального существа. Что такое «тотальный человек»? – «не телосложение, не физиологическое, не психологическое, не историческое, не экономическое или общественное исключительно и односторонне. Он есть всё это. Он их единство, их совокупность, их будущее» [21]. Марксизм берет земного, плотского человека во множестве его аспектов, он принимает во внимание биологические, физиологические, антропологические его характеристики. В человеке органическое развитие продолжается социальным, он дополняет своё тело орудиями, сознание становится возможностью действия, возможностью господства над природой [150]. Человек перестает отдавать предпочтение какому-либо одному аспекту своего существования.

Лефевр убежден: «Это будет наступление новой эры аутентичной человечности, в которой человек обретет свое собственное достоинство и попытается, наконец, решить специфически человеческие проблемы: счастье, познание, любовь, смерть. Он будет свободен от условий, сделавших проблемы нерешаемыми» [22; 162-163].

Именно свободный, цельный человек является источником и движителем всей социальной жизни. Он появится тогда, когда царство свободы возьмет

верх над царством необходимости, и повседневная жизнь наполнит его существование ощущением подлинности.

Рассмотрение эволюции взглядов Анри Лефевра приводит к необходимости постановки вопроса о правомерности использования в определении его концепций понятий, содержащих термин «марксизм» Дж. Элистер – представитель аналитического марксизма писал: «Если под марксистом вы подразумеваете исследователя, который может проследить происхождение своих наиболее важных представлений от Маркса, тогда я действительно марксист» [23; 354]. Однако, вряд ли, этот критерий достаточен, поскольку помещенные в альтернативные структуры отдельные марксистские идеи могут приобретать иные свойства.

В философской литературе общепринятым является мнение о том, что Лефевр – один из представителей неомарксизма, маргинального по своей сути философского направления. Маргинальность в данном случае не форма пренебрежительной оценки, а фиксация промежуточного положения на философском пространстве [24; 546-551].

Выходя за пределы марксизма, «вырастая» из него, представители неомарксизма сохраняли с ним многочисленные связи, имел место не «исход», но только «выход», хотя обстоятельства эволюции были у каждого свои.

Если у Р. Гароди движение к неомарксизму было детерминировано, с одной стороны, философским учением Фихте о субъекте, «прошлым» по отношению к марксизму, а с другой, изменением ситуации в международном коммунистическом движении, то путь Лефевра был иным: с одной стороны, это экзистенциализм – философия, возникшая после Маркса, а с другой, изменения в повседневной жизни.

Ревизионизм Гароди оказался в значительной степени политизированным, а у Лефевра он носил, в первую очередь, философский характер и уже как следствие приводил к соответствующим политическим выводам. В позиции Лефевра нет политической и идеологической ожесточенности, в ней – сомнение, стремление покинуть догматическую колею привычных

интерпретаций, поиск новых граней истины. Диалектическая методология познания определила ревизионизм Анри Лефевра, она же обусловила характер «превышения» марксизма. «Гуманистический» ревизионизм Лефевра опирается на следующие принципиальные для его понимания и оценки основания:

1. Лефевр исключительно высоко оценивает место Маркса в истории философии: его влияние на развитие человеческой мысли превосходит влияние Аристотеля и Декарта. Теория Маркса, уверен Лефевр, по своему масштабу сравнима скорее с религией, чем с философией, она вошла в политическую практику, культуру, породив множество течений и направлений, различных ее интерпретаций. Любой проект, направленный на то, чтобы превзойти марксизм, обречен на неудачу, поскольку марксизм – «это мировоззрение, которое предполагает собственное превышение в силу внутренних закономерностей [25; 125]. Превышение не в обыденном значении этого понятия, не непрерывной ревизией методов, принципов, но за счет внутренне присущей ему радикально критической сущности, постоянным интегрированием достижений науки, новых исторических обстоятельств. Маркс, пишет Лефевр, не собирал идеи как цветы у дороги, его метод негативно-критический [26; 178]. Превышение марксизма возможно не в форме логического отрицания, но в возобновлении на более высоком уровне, через критику реального мира философией и критику философии реальным миром. «Отныне ее авторами, – пишет А. Лефевр, – будут другие, не философы, обыкновенные люди, которые возьмут слово, чтобы осуществить критику реального мира» [27; 40].

2. Проблема субъективности, по мнению Лефевра, центральная для возрождения подлинного марксизма. Метафилософия Лефевра эклектична в том смысле, что она представляет собой попытку синтеза марксизма с умонастроениями экзистенциализма. Экзистенциализм – первое увлечение Лефевра, затем критикуемый, отброшенный, дал теоретические всходы в его философских построениях на завершающем этапе научного творчества.

В 60-е годы Лефевр вновь и вновь обращается к Сартру, признав его крупнейшим представителем философской мысли современной эпохи. Лефевра и Сартра сближало то, что они видели современность как технологический, машинизированный мир, где проблемы роста производства, потребления, покорения природы вытеснили работу субъекта над самим собой, его самосознание. И тот, и другой были философскими предтечами мая 1968 года, когда Франция почувствовала себя свободной от отчуждения. Тем не менее, даже сотрудничество с группой «Аргументы» не смогло их ни объединить, ни примирить.

Лефевра увлекает за собой гуманистическая по своей природе философия экзистенциализма, но, именно поэтому, он не разрывает окончательно связей с марксизмом и, тем более, с той гуманистической парадигмой, в которую он вписывается.

3. Многие исследователи, обращавшиеся в 70-е годы прошлого века к творчеству Лефевра, полагали, что основой его ревизионизма стало стремление к антропологизации марксизма. По нашему мнению, этот процесс имел несколько иную направленность: гуманистическая составляющая антропологической философии марксизма, неоцененная, невостребованная его ортодоксальными сторонниками, подтолкнула Лефевра к ревизионизму, к поиску «истинного марксизма», к неомарксизму. На этом пути имели место существенные, качественные разрывы с марксизмом. Но одновременно обретался собственный гуманистический подход к человеку. Звучало требование восстановления его разрушенной отчуждением целостности.

Давая определение метафилософии через отрицание целого ряда важнейших принципов марксистской теории: не систематична, не онтологична и даже не антропологична, Лефевр утверждает, что она должна начаться с величайшего достижения Маркса – теории отчуждения. Для Лефевра термин «отчуждение» указывает на многочисленные коллизии, в которых как индивид и как социальное существо становится чуждым самому себе, разорванным на отдельные фрагменты. Проявления отчуждения многообразны: религиозное,

философское, идеологическое, политическое, экономической, технологическое. Может иметь место отчуждение философское (спекулятивное и созерцательное) и отчуждение мира [27; 74].

4. Лефевра сближает с марксизмом валюативное или ценностное философское освоение мира. «Валюативная философия, – пишет К.Х. Момджян, – есть философия софийная, а не эпистемная, она выступает как мудрость бытия в мире, поиск смыслов человеческого существования в нем. Если рефлективная философия отвечает на первый вопрос кантовской триады – «что мы можем знать о мире» (и реально знаем о нем), валюативная философия берет на себя два последних вопроса – «что мы должны делать» и «на что мы можем надеяться» [28; 89]. Различие позиций Маркса и неомарксиста Лефевра в том, что первый стремился к органическому взаимодополнению, соединению эпистемной и софийной традиции, а второй к их разведению: в содержании законченной картины мира существенно ограничены в своих правах онтология (прежде всего, бытие природы) и гносеология (в которой не нашлось места теории отражения).

Лефевр, весьма критически настроенный по отношению к марксистской онтологии, тем не менее, интерпретирует социальную действительность в качестве данной человеку в формах практической деятельности. Примат общественной практики, то есть эмпирической реальности и человеческой деятельности, писал Лефевр в работе, посвященной К. Марксу, состоит в том, что она сама противоречива: с одной стороны, рутинна, каждодневна, а с другой – это деятельность революционера, творца [29]. Через эту деятельность может осуществиться при определенных социальных обстоятельствах творческая самореализация человеком своего духовного содержания, его эмансипация.

Представляется, что именно попытка разорвать онтологический и аксиологический аспекты марксизма стала основой неомарксизма Лефевра, он «не услышал» того философско-антропологического мотива, который проходит через все творчество Маркса. Онтологический аспект марксизма – это

«интерпретация действительности в качестве данной человеку в формах практической деятельности… Исток онтологической картины – в человеке, в 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 [30; 115]. Лефевр, разорвав эти два звена, поставил себя вне марксизма.

5. Справедливость неомарксистской атрибутации Лефевра весьма отчетливо прослеживается при анализе теории повседневности. Ее корни и немарксистские (Гуссерль), и западно-марксистские (Лукач), и собственно марксистские. Признавая заслуги феноменологической школы, Лефевр не может принять субъективистское понимание жизненного мира: «в феноменологии повседневность превратилась в таинственную трансцендентальность. В итоге не осталось ни человека, живущего повседневной жизнью среди других людей, ни самой повседневности» [31; 4-5].

Анализ повседневности у Лефевра – рассмотрение «непосредственной деятельности людей», именно эту форму широко использует Маркс. Ориентация на гуманистические основы марксизма в числе прочих факторов определила интерес французского мыслителя к проблемам повседневного бытия человека в условиях существования многочисленных форм отчуждения, но в неомарксизме вообще и у Лефевра в частности этот интерес связан, в первую очередь, с его культурологической направленностью.

Давая характеристику современности, Лефевр фиксирует такой главный ее феномен как деперсонализация. Никакой кризис (экологический, энергетический, демографический и т.п.) не ощущается пока так остро, как кризис личности, утрата человеком собственной значимости, смысла жизни. Но если большинство исследователей повседневности переносят в нее феномен деперсонализации, то для Лефевра – во многом для спасения от нее человек

бежит под крыло повседневности, уходит в область обыденных забот, «живых» человеческих отношений, спасается от любой, регулирующей его существование «видимой» или «невидимой руки». Только в повседневности у человека есть шанс остаться самим собой.

Лефевр воспринимает повседневность конкретно-исторически: в своем существовании она переживает состояние отчужденности, которое проявляется в сведении повседневности к быту, к забвению стиля, ослаблению влияния сакрального. Повседневность нужно реабилитировать, восстановить ее роль как посредника природы и культуры в непосредственности человеческой жизни.

6. Отношение Лефевра к марксизму в период «неомарксизма», на наш взгляд, разъясняет его концепции различий, сформулированная в работе с громким названием «Манифест различий». В центре ее – понятия возможного и невозможного. Речь не идет о тривиальном различии, это диалектическая концепция: невозможное рождается из возможного и наоборот. Исследование возможного и невозможного составляет содержание утопии, без этого взгляда первооткрывателя, опережающего историю, нет движения научной мысли. «Нет «топии» без «утопии», нет никакой топологии, типологии без воображения. Никакого пути без проекта [32; 229]. Если мы не хотим оказаться в состоянии неопределенности, необходимо исследовать диалектику возможного-невозможного, следуя за Марксом как путеводной нитью.

Из неспособности отделить утопию, проект от их ослабленных версий появляются, по мнению Лефевра, такие ухудшения марксизма как экономизм, историцизм, догматизм, сциентизм. Можно провозгласить упадок марксизма, его противоречивость, продолжить его ликвидацию: нигилизм, плохо прикрытый теоретическим анализом, всегда активен. Но можно рассмотреть в нем проект человека [33; 184].

Для Лефевра марксизм – утопия, но это вовсе не объединяет его с теми, кто обвиняет Маркса в утопизме, в подмене знания пророчеством: утопия – это феномен сознания, ставящего своей целью «преобразовать существующую действительность, приблизив ее к своим представлениям» [34; 167]. В мире без

утопии господствует антиутопия, лишающая человека воли к созиданию нового, веры в невозможное сегодня будущее [35; 72]. В плане духовном отказ от утопии, исчезновение всех ее возможных форм способен привести к тому, что человек «утратит волю создавать историю и способность понимать ее» [36; 219].

7. Лефевр, несомненно, вышел за пределы марксизма, но при этом он остался в рамках той же гуманистической парадигмы общественной мысли, к которой принадлежал и марксизм. Философия Лефевра ориентируется «на антропологический принцип не только в себе, но и вне себя, в самой модели мира» [37; 6]. В итоге, для Лефевра важнейшим становится приоритет человеческой самости и свободы, организуемый в ничем не ограниченном саморазвитии, в практическом освоении мира.

Мировоззрение Маркса также естественно вписывается в теоретический конструкт гуманистической парадигмы, в которой человеческое бытие не подчиняется какому-либо внешнеположенному ему принципу, превосходящему его по значимости всеобщему началу мира, лишь использующему человека как частный случай своего проявления. В антропологической гуманистической философии «источник диалога» человека с миром – в человеке, конечная цель «диалога» – тоже в человеке. Из философии практики Маркса вытекает признание человека в качестве абсолютной ценности» [38; 177].

Способы реализации этого проекта различны для марксизма и неомарксизма, но их цель общая, определяемая принадлежностью к более широкой, чем отдельные теории, гуманистической парадигме. Это идея цельного человека, то есть, развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно, к какому бы то ни было заранее установленному масштабу [39; 476].

Философия, чтобы выработать и осуществить проект человека, –утверждает Лефевр, – должна превзойти себя. Превышение означает практическое осуществление наполненного революционной практикой философского проекта, постепенно выработанного мыслителями, способными отличить общее

от случайного, исторические черты человека от его сущности. «Из всего развития предшествующей философии, – пишет Лефевр, – рождается идея возможного человека» [40; 38].

«Превышение» отличается от гегелевского синтеза. Оно трансформирует противоречивые основные положения данной проблемы, перенося их без уничтожения в новую реальность. Оно делает возможным переход от спекулятивной философии, превращающей человека в фантом, абстракцию, к наукам, которые исследуют различные формы практической человеческой реальности. Тем самым появляется возможность определить как в индивидуальном масштабе, так и в коллективном практику освобождения от отчуждения революционным преобразованием мира [40; 39].

«Превышение» марксизма вывело Лефевра за пределы марксизма, но не изменило той валюативной одушевленности, которая позволяет определить его неомарксизм как гуманистическую философскую антропологию. Гуманизм как мировоззренческая доминанта предстает в философской концепции Лефевра в качестве аксиологического антропоцентризма.

Литература

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 23.
2. Андерсон П. Размышления о западном марксизме. На путях исторического материализма. – М.: Интер-Версо, 1991. – 272 с.
3. Lefebvre H. La somme et le reste. – Vol. 2. – Paris: La Nef de Paris, 1959. – 358-777 p.
4. Цит. по: Бореев Ю. Против ревизионизма в эстетической теории. (Всё о Лефевре) // Иностранная литература. – 1958. – №4.
5. Грецкий М.Н. Марксистская философская мысль во Франции. – М.: Издательство МГУ, 1977. – 172 с.
6. Lefebvre H. Métaphilosophie. Prolégomènes. – Paris: Ed. de minuit collection «Arguments», 1965. – 355 p.

7. Lefebvre H. Problèmes actuels du marxisme. – Paris: Presses Universitaires de France, 1958. – 126 p.
8. Lefebvre H. Metaphilosophie.
9. Lefebvre H. Sociologie de Marx. – Paris: Presses Universitaires de France, 1966. – 171 p.
10. Lefebvre H. Marx. Par Henry Lefebvre. – Paris: Presses. Universitaires de France, 1969. – 135p.
11. Lefebvre H. Le Manifeste Différentialiste. – Paris: Gallimard, 1970.
12. Lefebvre H. Marx. Par Henry Lefebvre.
13. Lefebvre H. Le Manifeste Différentialiste.
14. Lefebvre H. L` Irruption de Nantere au sommet. Paris: Anthropos, 1968. – 175 p.
15. Lefebvre H. La somme et le reste. – Vol. 2.
16. Lefebvre H. Position: contre les technocrates. – Paris: Gonthier, 1967. – 232 p.
17. Lefebvre H. Marx. Par Henry Lefebvre.
18. Lefebvre H. Le Manifeste Différentialiste.
19. Lefebvre H. Marx. Par Henry Lefebvre.
20. Lefebvre H. La fin de l` histoire. Épilégomènes. – Paris: Ed. de minuit, 1970. – 232 p.
21. Lefebvre H. Marx. Par Henry Lefebvre.
22. Lefebvre H. Dialectical materialism. – London: Cape Edition, 1968. – 186 p.
23. Мысливченко А.Г. Философские парадигмы «западного марксизма»: генезис и классификация // Карл Маркс и современная философия: Сб. материалов научной конференции к 180-летию со дня рождения К. Маркса. – М.: Институт философии РАН, 1999. – 380 с.
24. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. – СПб.: Петрополис, 1997. – Т. 4. – 849 с.
25. Lefebvre H. Marx. Par Henry Lefebvre.

26. Lefebvre H. Le Manifeste Différentialiste.
27. Lefebvre H. Marx. Par Henry Lefebvre.
28. Момджян К.Х. Рефлективные парадигмы в социальной теории Маркса // Карл Маркс и современная философия.
29. Lefebvre H. Marx. Par Henry Lefebvre.
30. Любутин К.Н. О философии Маркса // Вестник Российского философского общества. – 2007. –№2 (42). – С. 112-119.
31. Любутин К.Н., Кондрашов П.Н. Диалектика повседневности: методологический подход. – Екатеринбург: УрГУ – ИФиП УрО РАН, 2007. – 295 с.
32. Lefebvre H. La fin de l` histoire. Épilégomènes.
33. Lefebvre H. Marx. Par Henry Lefebvre.
34. Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.
35. Межуев В.М. Был ли Маркс утопистом? // Карл Маркс и современная философия.
36. Манхейм К. Диагноз нашего времени.
37. Жукоцкий В.Д. Маркс после Маркса. Материалы по истории и философии марксизма в России. – Нижневартовск: Приобье, 1999. – 184 с.
38. Любутин К.Н. Человек в философском измерении: от Фейербаха к Фромму. – Псков, 1994. – 133 с.
39. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 46. – Ч. 1.
40. Lefebvre H. Marx. Par Henry Lefebvre.

Глава III. Луи Альтюссер: теоретический антигуманизм сциентизма

В период ренессанса марксизма 60-х – начала 70-х годов немногие философские и политические проекты вызвали такое воодушевление и породили столько противников как «возвращение к Марксу» французского философа Луи Пьера Альтюссера (1918-1990гг.), обеспечившего себе славу обновителя марксизма и клеймо «сталиниста». У него были многочисленные ученики и последователи, а в создании концептуального труда «Читать «Капитал» кроме мэтра участвовали Э. Балибар, П. Марше, Ж. Раньер и Р. Эстабле.

Интерес к Альтюссеру в Англии 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 [1; 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 [2]. Последнее слово в них, однако, еще не сказано и вряд ли будет сказано скоро в силу многогранности и противоречивости философского наследия Луи Альтюссера.

Популярность Альтюссера оказалась недолгой и, уже через 20 лет после публикации основных работ в стране, ставшей сценой его «скандального успеха», Альтюссер воспринимается как реликт ушедшей эпохи. Да и сам марксизм во Франции из парадигмы, имевшей огромный престиж, сократился до статуса маргинальной теории [3; 2].

Однако, полагать, что Альтюссер принадлежит исключительно ушедшей исторической эпохе, на наш взгляд, довольно опрометчиво. 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.

В конце 70-х, когда авторитет марксизма во Франции заметно 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 [4]. В 2001 году в США переиздается сборник «Ленин и философия» [5]. В 2005 году он опубликован на русском языке, в послесловии к нему говорится: «Сегодня, когда и общественное бытие, и общественное сознание находятся в состоянии взвеси и неопределенности, нам стоит поучиться у Альтюссера его умению мыслить последовательно и ясно» [6; 174].

С другой стороны, во Франции публикуются посмертно автобиографические заметки «Будущее длится долго», сделанные уже после 1985 года, когда душевный недуг Альтюссера стал очевиден. Они используются для того, чтобы представить Альтюссера как интеллектуального мошенника, мало читавшего Маркса, Фрейда еще меньше, а Ницше не читавшего вовсе, чтобы создать образ «второстепенного философа, к тому же тяжелобольного и социально опасного» [7; 226]. В статье «Маркс и убийство. Демон Альтюссера и бегство от субъективности» Марк Лилла утверждает, что «с 1948 по 1980 год два поколения французских философов и интеллектуалов прошли через маниакально-депрессивный надзор Альтюссера» [7; 228]. Альтюссер действительно был болен, особенно в конце жизни, но история его болезни – это другая история для других читателей.

Нельзя согласиться с категорическим 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» [7; 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. 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» [8; 23]. По объективным причинам, – писал Альтюссер, – в рамках партии была невозможна никакая другая форма политической деятельности, кроме чисто теоретической» [9; 196]. Его первые публикации появились в академических, а не партийных изданиях. «О марксизме» и «Заметки о диалектическом материализме», вышедшие в 1953 году, были посвящены проблемам, которые Альтюссер пронесет через всю жизнь: периодизация марксизма, природа марксизма. Третий ранний текст «Об объективности истории» (1955 г.) представляет собой открытое письмо П. Рикеру, в котором рассматриваются основы истории как науки. Следующая работа «Марксизм и гуманизм» была написана в октябре 1963 года и опубликована летом 1964 после 17 съезда ФКП.

Философские идеи не приходят в мир подобно Минерве: всегда есть определенный политический и теоретический контекст и момент их появления. Время Альтюссера – период кризиса и обновления в коммунистическом движении. Следствием этого стало, по мнению Альтюссера, усиление оппортунизма правового толка: различных попыток гуманизации марксизма, моды на представление ранних работ Маркса в качестве аутентичного

марксизма, на переход от «анафемы к диалогу» с прежними идеологическими противниками.

Альтюссер негодует, что некоторые марксисты-философы «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, использовать или ревизовать его учение» [10; 32].

В «Амьенской защите» (июнь 1975 года) – представлении жюри Пикардийского университета в качестве диссертации работ: «Монтескьё. Политика и история», «За Маркса» и «Читать «Капитал» Альтюссер формулирует свое полемическое кредо: «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» [10; 128].

В качестве главных идеологических противников Альтюссер выделяет субъективистские, в частотности, 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 признавался, что внутри марксистской традиции главное влияние на него оказали Маркс, Ленин и Мао, а вне её – Спиноза, Фрейд и Гастон Башляр.

Переход Альтюссера на позиции неомарксизма отличен от пути, пройденного Гароди, он был куда более трагичен и в личном, и в научном плане. Дариэл Линденберг писал, что Альтюссер хотел стать Лютером французского марксизма. Его книги пронизаны исключительным пиететом по отношению к Марксу, но страстность и категоричность в защите марксизма, с одной стороны, и логика симптомного чтения (познавательной реконструкции того, что непосредственно не самоочевидно, выявление внутри кажущихся непротиворечивыми понятий, того, что не было в полной мере осознанно

самими исследователями, но уже наличествует в структуре созданных ими текстов) с другой, увели Альтюссера от классического марксизма.

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 домарксистскими 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». Назначение коллективного труда «Читая «Капитал» Альтюссер определяет более 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 (1840-1844гг.) 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.

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

Характеристика эмпиризма в работе «Читать «Капитал» даётся в связи с обращением к книге Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». Термин этот используется в самом широком значении без разграничения эмпиризма сенсуалистического и рационалистического. Альтюссер пишет, что эмпирическая концепция знания, представляет процесс, который имеет место между данным объектом и данным субъектом. Статус субъекта (психологический, исторический или ещё какой-либо) и статус объекта (бесконечный / конечный; изменчивый / фиксированный и т.д.) не представляют особой важности [11; 35].

Термин антиэмпиризм так же используется вне точного определения. Его «анти» может означать и антисенсуализм и антиаприоризм. 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 [11; 37]. 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. Следует заметить, что Альтюссер явно упрощает теорию отражения, когда связывает ее с познанием, как пассивным отражением.

Альтюссер убежден в том, что познание имеет продуктивный, трансформативный характер, оно есть интеллектуальная конструкция, а не вместилище отпечатков того, что лежит вне его. Материалом науки нельзя считать «чистые» факты, забывая, что они представляют собой продукт предшествующей социальной практики. Это напоминает марксову концепцию предмета труда в экономической практике, который есть результат предшествующего трудового процесса. Главный эпистемологический вывод, сделанный Альтюссером, читая «Капитал», – идея, что теоретическая практика содержит в себе собственный имманентный критерий, который в действительности есть её продукт, предохраняющий знание от эмпирической фальсификации.

Эмпиризм предстает у Альтюссера как идеологизированная философия, освобождение от которой свидетельствует о «разрыве» между молодым и зрелым Марксом: первый мыслит идеологически, второй – научно. Интерпретация марксистской теории как науки, означает признание её антиэмпиризма. Эмпиризм выступает в таком случае как идеология, которая смешивает теоретические объекты с реальными, игнорируя различие между теорией и практикой.

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» [12; 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» [12; 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 [12; 33].

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 [13; 46-50]. Они носят и

дескриптивный, и негативный и позитивный характер. Альтюссер то созвучен Марксу, для которого это ложное сознание, результат существования классовых 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» [14; 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. В идеологии реальные отношения неизбежно превращаются в воображаемые, выражающие желание (консервативное, конформистское, реформистское или революционное), надежду или ностальгию более, чем подлинную реальность [15; 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» [15; 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» [15; 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 лигитимизируют 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) [16; 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 делигитимизирует существующее классовое право, и, следовательно, отличается от прочих идеологий. Но для Альтюссера этого признания недостаточно, чтобы считать марксизм наукой.

Отличие науки от идеологии можно проследить 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 убеждён в утопичности предположения о том, что идеология может исчезнуть. Человек – идеологическое животное, и даже в

коммунистическом обществе идеология останется посредником, через которого люди осваивает свой мир [17; 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 [18; 236].

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» [18; 29]. 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».

Предприняв обоснования положения: марксизм – наука, а не идеология, Альтюссер выдвигает свой самый эпатирующий 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.

Публикация автобиографии Альтюссера дала повод для рассуждений о том, насколько личный смысл имели для него (как и для М. Фуко) философское бегство от субъективности и атака на гуманизм. Однако подобный подход не объясняет, почему стремление зачеркнуть даже собственное «я» нашло отклик у целого поколения западных интеллектуалов. Интерпретация и оценка творчества Альтюссера невозможна вне его времени и места в истории марксистской мысли. В качестве критериев можно избрать либо соответствие новым политическим проектам, либо степень убедительности аргументов Альтюссера по отношению к доводам его критиков. Мы выбираем второй путь.

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, утверждала, 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.

Расширение гуманистической проблематики становится и средством развития марксистской теории, и одновременно инструментом борьбы против неё. Альтюссер воспринимает гуманистический ревизионизм как источник реформизма, усматривая в нём проявление критики марксизма «справа», в которой философские проблемы отчуждения, свободы и человеческой сущности были представлены в качестве единственно марксистских. Данный подход распространяется столь широко, что неизбежным становится появление на философской сцене интеллектуалов, идущих против течения.

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.

Если Роже Гароди, отстаивая аксиологическую ценность марксизма, был готов к диалогу с давними философскими оппонентами, то Альтюссер –

противник любых компромиссов. Защищая «научный» марксизм, он атрибутирует как идеологические любые ассоциации с гуманистической риторикой. Стиль его работ ортодоксален, он, очевидно, доктринален по своему философскому темпераменту, его манера «читать» Маркса отражает чувство превосходства над всеми, кто делал это до него. Книги Альтюссера написаны для французских интеллектуалов, а не для нужд рабочего движения. Тем не менее, следует заметить, что толерантность – добродетель моральная, а не интеллектуальная.

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.

Антигуманизм и антиисторицизм – основополагающие принципы концепции Альтюссера. Термины эти им нигде четко не определяются, но суть их выявляется достаточно определенно в дефинициях от противного.

По мнению Альтюссера, вполне возможен неисторицистский гуманизм и негуманистический историцизм, так для социал-демократии характерна гуманистическая, но не историцистская интерпретация марксизма, связанная с требованием читать Маркса через призму «человеческой природы». «Гуманизм и историцизм, – предупреждает Альтюссер, – представляют серьезнейшее искушение для достижения теоретических высот» [18; 139].

Избранный Альтюссером в качестве методологии структурализм прот

ивоположен историцизму:

- в нем господствует тенденция к замене исследования динамических условий анализом статических элементов структуры;

- генетическому подходу в анализе социальных феноменов противопоставляется структурно-функциональный анализ;

- структурализм интерпретирует динамические феномены как статичные [19; 104].

Для Альтюссера критика историцизма важна и сама по себе, но всё-таки основной объект его критики – гуманизм. Перефразируя высказывание Сартра: марксизм есть непревзойденная философия нашего времени, а экзистенциализм – только идеология, живущая и эксплуатирующая сферу, открытую этой философией, Альтюссер утверждает, что марксизм – это наука, а гуманизм – только идеология.

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 отличие от характерной для Возрождения и Просвещения уверенности (фактически восходящей к Протагору), что человек есть мера всех вещей, Альтюссер утверждает: человек не творец этого мира, он только агент, посредник в комплексной сети взаимодействий, чьи оси вращаются вокруг производственных отношений. Антигуманизм не отрицает тот факт, что индивиды могут созерцать, мыслить, образуя более или менее связанные группы с их собственными системами знаков и символов. Что он отрицает – теоретические основания гуманизма, признание уникальности человеческой сущности: воли, выбора, свободы и т.д.

В соответствии с предложенной им периодизацией марксизма Альтюссер выделяет две стадии становления в нем идеологии гуманизма [20; 224-235]. Первая, когда доминирует либерально-рационалистический гуманизм. Свобода понимается как сущность человека, так же как вес есть сущность тела. Человек

приговорен к свободе, это проявление его бытия, так пишет Маркс в статье «О свободе прессы», опубликованной в «Рейнской газете» в мае 1842 года. Для молодого Маркса человек – фокус теории истории и политической деятельности. Вторая стадия проходит под знаком фейербаховского «коммунитарного» гуманизма, его теории отчуждения. Человек перестает определяться разумом и свободой, его сущность понимается как интерсубъективная (любовь, братство). Цель истории – возвращение человеку его человеческой сущности, становление цельного человека.

Альтюссер считает, 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.

Для обоснования тезиса о структурализме «зрелого» Маркса в качестве первой мишени Альтюссер избирает Гегеля. Он пишет: «Один призрак сегодня особенно заметен – тень Гегеля. Чтобы отодвинуть его в прошлое, в ночь, нужно направить больше света на Маркса, или что то же самое, больше света марксизма на самого Гегеля» [21; 116]. Альтюссер признает, что Маркс подобно Гегелю, понимает общество как некую тотальность. Однако, гегелевская тотальность есть отчужденное развитие абсолютной идеи, её целостность не комплексна, поэтому данная теория тотальности никогда не становилась основанием для конкретной политической деятельности [21; 204].

Точно так же и марксистская диалектика противоположна гегелевской мистификации. Основные элементы диалектики имеют для Маркса иное содержание и структуру, чем те, которые им придавал Гегель. В марксизме противоречие неотделимо от общей структуры социального целого, от формальных условий существования, даже от инстанций им регулируемых, оно детерминировано различными уровнями социальной формации, и может быть адекватно понято только как сверхдетерминация [21; 101].

Альтюссер признается, что заимствовал этот термин из других наук за неимением лучшего, используя его и как индекс (указатель), и как самостоятельную проблему [21; 107]. Сверхдетерминация некого противоречия или институциализированного элемента социального целого означает, во-первых, что революция в структуре невозможна одним ударом (экономика не единственный детерминирующий фактор), во-вторых, что новое общество, созданное революцией, может обеспечить своё выживание и через реактивность прежних элементов, и через свои собственные суперструктуры. Очевидно, что Альтюссер пытается облачить марксистскую концепцию в близкие ему структуралистские одежды. «Специфика марксова понимания противоречия, – пишет он, – в признании его сверхдетерминации некой предшествующей ему структурой» [21; 217].

Однако, ревизия Альтюссера обнаруживается не только во введении «новой» терминологии. Он деисторизирует диалектику в той точке, где Маркс её раскрыл. Если Маркс имеет дело с философией истории, которая направлена на прогрессивное разрешение противоречий, то Альтюссер оперирует социальной онтологией, признающей факт существования противоречий как «сущностной артикуляции структуры». Он имеет дело с моделью общества, которая с точки зрения Маркса может быть описана как метафизическая.

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, Альтюссер трансформирует диалектический метод в структуралистский. Человек изгнан из социальных процессов, структуры стали тотально объективны, а человек оказался только их «подпоркой» [21; 252].

Маркс мыслит реальность не сквозь призму человека или гуманизма, а через совершенно новые концепции способа производства, производственных

отношений, суперструктуры – таков вывод Альтюссера. И в этом научном марксизме нет места человеку как субъективному фактору исторического процесса: Маркс уходит от эмпиризма, от категории субъекта, от историцизма. Он изгоняет их из политической экономии, из истории (отвергая социальный атомизм и этико-политический идеализм), из этики (отвергая этические идеи Канта), а также из своей собственной философии. Разрыв Маркса с философской антропологией не в частных деталях, речь идёт о научном открытии [22; 227-228].

Аргументы в пользу теоретического антигуманизма Альтюссер обнаруживает в «Träger»-концепции, представленной в «Капитале». В переводе с немецкого это понятие означает «опора». По Альтюссеру, 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 лишь воплощениями, персонификациями капитала и наемного труда; это – определенные общественные характеры, которые накладывает на индивидуумов общественный процесс производства; продукт этих определенных общественных производственных отношений» [23; 452].

Альтюссер верен аксиомам структурно-функционального анализа, утверждая, что структура производственных отношений определяет место и функции, исполняемые участниками производства. Подлинные субъекты – не конкретные индивиды, реальные люди, как предполагает наивная антропология, но отношения производства (и политические, и идеологические отношения), которые определяют эти функции. «Антигуманизм Маркса в теории, – пишет Альтюссер, – это отказ обосновать общественные формации и их историю псевдотеоретической концепцией человека, как обыкновенного субъекта с его нуждами (homo economicus), с его мыслями (homo politicus) [24; 169].

Альтюссер полагает, что Маркс, создав новую концепцию философии, заменил старые постулаты (эмпиризм / идеализм субъекта, эмпиризм / идеализм сущности), которые были фундаментом не только идеализма, но и домарксистского материализма, историко-диалектическим материализмом практики, что позволило определить статус гуманизма, отвергнув его теоретические претензии, определив его функции как идеологические. К марксизму применим тезис структурализма: человек умер, всякая философия субъекта есть только вторжение идеологии [25; 229-231].

Любая философия, пытающаяся, так или иначе, реставрировать марксистскую антропологию или философский гуманизм, будет в теоретическом смысле собиранием пыли – такова квинтэссенция теоретического антигуманизма Альтюссера. Однако его позиция не столь прямолинейна, как может показаться на первый взгляд.

Определив отношение теории и гуманизма, Маркс, по мнению Альтюссера, вовсе не отказывается от гуманизма в идеологии, он не утверждает, что идеология может быть разрушена знанием (теорией). Марксистский теоретический антигуманизм не подавляет ничего в историческом существовании гуманизма.

В статье «Марксизм и гуманизм» Альтюссер 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 очередь, 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» [25; 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.

Другая 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. Первый делает человека первоосновой всякой социальной теории. В буржуазном обществе человек как свободное, разумное существо разрушается эгоистичностью и социальным неравенством. Альтюссер признает, что буржуазный гуманизм может принимать рационалистические или либеральные философские основания [25; 237].

Что касается понятия «реальный гуманизм», то оно влечет за собой требование свободы личности, признания ее достоинства, уважения закона. Он может быть лозунгом отрицания и программой, а в лучшем случае практическим знаком, отказом от абстрактного гуманизма [25; 245]. Реальный гуманизм определяется Альтюссером через его оппозицию гуманизму идеалистическому, абстрактному, чья иллюзорность в цели, в спекулятивности объекта. Слово «реальный» выполняет двоякую роль: «Оно показывает идеализм и абстрактность строго гуманизма (негативная функция концепции реальности) и в то же время оно обозначает внешнюю реальность (внешнюю по отношению к прежнему гуманизму), в которой новый гуманизм обретает свое содержание (позитивная функция концепции реальности)» [25; 242]. Для Альтюссера это не позитивная функция знания, но позитивная функция жеста. Идеология – это не цель, но указание на нее, тактика, инструмент, одно из средств достижения цели.

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 [26; 169]. Альтюссер, безусловно, прозорливо видит, как можно использовать гуманистическую риторику и проблематику в идеологической манипуляции массовым сознанием. Он 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 [26; 236].

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» [27; 126].

Нельзя проходить мимо того факта, что в «Капитале» Маркс, в известной степени подводя итоги философско-антропологических размышлений, резюмирует: «Мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую историческую эпоху» [28; 623]. Философско-антропологический мотив проходит через всё творчество Маркса. 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», – пишет К.Н. Любутин [29; 115].

Структурализм Альтюссера – не только инструмент интерпретации марксизма, но и бастион, воздвигаемый им на пути экзистенциального понимания субъекта, в первую очередь, Сартром. Если Гароди пытается «пройти» между Сартром и Альтюссером, удерживая «оба конца цепи», то Альтюссер пытается «вырвать» этот конец из рук Сартра.

Намерения структурализма очевидны: уничтожить человека как предрассудок, миф западной идеологии. И первым шагом в направлении «растворения человека» становится «растворение истории» – термин, который использовал М. Фуко. Маркс, утверждает Альтюссер, разрушил миф субъективно-центристской истории, истории как прогрессивной реализации человеческих способностей ради свободы, равенства, полноценного бытия. Для него диалектика истории – не следствие деятельности некого субъекта, абсолютного бога или только человека, нет никаких философских начал или философского субъекта истории [30].

Альтюссеровский структурный детерминизм – оборотная сторона сартровского свободного выбора. Для Сартра человек – это его свобода, как демиург он ничем не ограничен, быть экзистенциалистом – значит видеть назначение человека в изобретении и расшифровке самого себя. Гуманизм в этом случае, естественно, сочетается с историцизмом. Для Сартра сказать, что человек есть то, что он есть, значит сказать: человек – то, чем он может быть. Материальные условия очерчивают круг его возможностей, но сфера возможного становится целью, ради которой действующий субъект преступает границы объективного данного, то есть социально-исторической реальности.

Как иронически заметил К. Пэир, 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 [31; 169].

Критикуя Сартра, Альтюссер не замечает, как могут совпадать противоположности, если в полемическом противостоянии они заостряются до крайности. Как известно, экзистенциализм взял на себя защиту гуманизма, полагая, что марксизм, априорно конструируя себя как теоретическое знание, погрузил «человеческую реальность в море серной кислоты». Альтюссер не увидел, что сартровский историцизм не только не препятствовал структурному анализу, но и был открыт для развития в этом направлении. Сартр редуцировал

структуры к историческим действиям тотализированных субъектов без разрыва внутренней целостности. С точки зрения Сартра, каждый уровень структуры имеет свою временность и свою историю, но это не предполагает плюрализма, так как целое соединяется через детерминирующую структуру. Однако, Альтюссеру не нужны были союзники, он видел только противников.

Становится ли анализ социальной жизни более научным, если исключить из него человека? С точки зрения марксизма на этот вопрос следует ответить отрицательно: без человеческого фактора не понять ни характер производительных сил, ни производственных отношений. Для Маркса это не просто отношения по поводу вещей, но и отношения между людьми. Если Альтюссер стремится избежать индивидуалистического волюнтаризма, характерного, например, для экзистенциализма, то совсем не обязательно выплескивать из ванной вместе с водой и ребенка. Если признать, что изменения происходят независимо от преднамеренных действий субъектов, то антигуманизм неизбежно смыкается с фатализмом: все действия оказываются тщетными и потому, что структуры автономны и потому, что практика вдохновляется идеологическими интересами, которые ее разрушают.

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 человек обладает некоторыми способностями, отличающими его от остальной природы, главная из них способность выбирать, инициировать свободные и ответственные действия, которые можно оценивать в категориях добра и зла. Индивид, управляемый 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.

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. Истоки отмеченных противоречий, прежде всего, укоренены в гносеологических позициях Альтюссера. Он считает теоретический антигуманизм непременным условием научного познания. «В итоге, – пишет Н. Автономова, – мы сталкиваемся с продуктом глобальной «теоретизации» и гносеологизации идеологических образований» [32; 212].

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.

В философской литературе, посвященной Альтюссеру, имеет место мнение, что самый серьезный «флирт» был у него не со структурализмом, а с маоизмом. Его работа «О культурной революции» вызвала беспрецедентный теоретический интерес. Деятельность ФКП в начале 60-х годов подверглась двум вызовам: справа шли требования либерализации, модернизации, гуманизации; слева – маоисты и троцкисты настаивали на борьбе с правым уклоном в ФКП. Альтюссер, опираясь на опыт культурной революции, призывает к реформе в партии: она не способна быть авангардом, если отделяет себя от спонтанных инициаторов, превращение в партию парламентского типа не отвечает её назначению.

Если Роже Гароди, выходя за пределы марксизма, склоняется к идее диалога, компромисса, его интересуют, в первую очередь, глобальные проблемы, то Альтюссер все больше ищет выхода на классовую борьбу, прежде всего, в идеологической сфере: можно получить политическую власть без всякого насилия над государственной машиной, только овладев её идеологическими аппаратами. Для Гароди, освобождающегося от партийного диктата, наступает время теоретической политики, а для Альтюссера идеологической борьбы.

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.

Альтюссер прошел путь от политики к теории, а затем снова к политике. Ориентация на классовую борьбу выросла и из его теоретических установок, и из политической судьбы, которую он выбрал еще в молодости. Однако логика теоретических позиций, их эволюция вывели Альтюссера за пределы марксизма, лишили его оптимистической оценки перспектив истории, которая в марксизме базируется на уверенности в возможности продуктивных сил человека. Даже коммунистическое общество остается для него лишь одним из многочисленных способов решения проблемы социального порядка и функционирования. Марксизм потерял в его работах свою «аксиологическую одушевленность».

Альтюссеровский неомарксизм, на наш взгляд, можно рассматривать как отражение и порождение эпохи доминирования бюрократической, административной рациональности, протягивающейся к каждому компоненту человеческой деятельности, когда инструменты идеологического манипулирования становятся все незаметнее и эффективнее.

Луи Пьер Альтюссер был менее успешен как политик и литератор, чем Сартр, он не обладал энциклопедизмом Лукача, он не был так влиятелен, как Грамши с его «Тюремными тетрадями», но он привлек внимание к разработке

марксизма как фундаментальной теории, когда число сторонников такого подхода было весьма незначительно. Стремясь сделать мировоззрение (марксизм) более рациональным и менее идеологизированным, он отстаивал право марксистской теории быть теорией и методологией научного познания.

Альтюссерианство ушло вместе с Альтюссером, но поднятые им проблемы остались: каково место гуманизма в марксизме? каково место неомарксизма в гуманистической парадигме?

Литература

1. Tompson E. Poverty of theory and other essays. – London: Monthly Review Press, 1978.
2. Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках (критический анализ концепций французского структурализма). – М.: Наука, 1977. – 271 с.; Автономова Н.С. Этапы идейной эволюции Л. Альтюссера // Современные зарубежные концепции диалектики: критические очерки. – М.: Наука, 1987. – С. 187-235.; Гобозов И.А. Ленинское философское наследие в трудах французских марксистов. М.: Изд-во МГУ, 1981. – 73 с.; Гобозов И.А., Грецкий М.Н. Послесловие // Французские марксисты о диалектике. – М.: Прогресс, 1982. – 306 с.; Грецкий М.Н. Наука – философия – идеология. Некоторые актуальные проблемы марксистской философии во Франции. – М.: Изд-во МГУ, 1978. – 124 с.; Он же. Марксистская философия в современной Франции – М.: Изд-во МГУ, 1984. – 183 с.; Он же. Структурализм и проблема человека // Методологические вопросы общественных наук. – М.: Издательство МГУ, 1971. – 232 с.; Пригода Н.С. О взаимосвязи философских и частных наук в трудах французских марксистов и прогрессивных ученых. – М.: Изд-во МГУ, 1976. – 206 с.; Самарская Е.А. Соотношение науки, идеологии и философии в трактовке Л. Альтюссера // Философские науки. – 1971. – №3.; Сенокосов Ю.П. Дискуссия о

структурализме во Франции // Вопросы философии – 1968. – №6. – С. 172-181.
3. Elliot G. Althusser L: The detour of theory. – London- N.-Y: Verso, 1987. – 359 p.
4. Rethinking Marxism. – 1998. – №3.
5. Althusser L. Lenin and Philosophy. – N-Y.: Monthly Review Press, 2001. – 229 p.
6. Альтюссер Л. Ленин и философия. – М.: Ад Маргинем, 2005. – 175 с.
7. Лилла М. Маркс и убийство. Демон Альтюссера и бегство от субъективности // Иностранная литература. – 1993 . – №6.
8. Althusser L. For Marx. – London: Harmondsworth. Penguin books, 1969. – 271 p.
9. Althusser L. The future lasts Forever. – N.-Y.: The new press, 1993.
10. Althusser L. Positions (1964-1975). – Paris: Editions Sociales, 1976. – 173 p.
11. Althusser L., Balibar E. Reading «Capital». – London: Verso, 1970. – 340 p.
12. Althusser L. Positions.
13. Schaff A. Structuralism and Marxism. – Oxford: Pergamon press, 1978. – 205 p.
14. Althusser L., Balibar E. Reading «Capital».
15. Althusser L. For Marx.
16. Althusser L., Balibar E. Reading «Capital».
17. Althusser L. Lenin and Philosophy and other essays. – London: NLB, 1971. – 229 p.
18. Althusser L. For Marx.
19. Schaff A. Structuralism and Marxism.
20. Althusser L. For Marx.
21. Althusser L., Balibar E. Reading «Capital».
22. Althusser L. For Marx.
23. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 25.
24. Althusser L. Positions.

25. Althusser L. For Marx.
26. Althusser L. Positions.
27. Althusser L. For Marx.
28. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 23.
29. Любутин К.Н. О философии Маркса // Вестник российского философского общества. – 2007. – №2.
30. Althusser L. Lenin and Philosophy and other essays.
31. Pair K. Marxisme ou structuralisme / Contre Althusser. – Paris: Presses univ. de France, 1970.
32. Автономова Н.С. Этапы идейной эволюции Л. Альтюссера // Современные зарубежные концепции диалектики. – М.: Наука, 1987. – С. 187-235.

Глава IV. Май 1968 года сквозь призму гуманистической парадигмы французского неомарксизма

Казалось, что единственным поводом вернуться к событиям, потрясшим Францию в мае 1968 года, могла стать их сороковая годовщина, однако массовые акции студентов в начале 2006 года высветили не только их историческую значимость, но и непреходящую актуальность. Хроника событий того далекого мая хорошо известна и представлена в исторической и политической литературе. Не менее важно понять социальные изменения, сформировавшие контекст «красного мая», идеи, которые его воодушевили, и те оценки, что были даны ему во французской общественной, в первую очередь, философской, мысли. В фокусе нашего анализа будут, с одной стороны, взгляды А. Лефевра – крупнейшего из французских неомарксистов, который, выступив против «материалистического постулата», объявил основной проблемой философии отчуждение человека в современном мире, с другой – философские идеи Ж.-П. Сартра, для которого гуманистическая парадигма конструируется вокруг человека как субъекта, центра исторической драмы, обретающего в ней свободу и ответственность. Из всех французских экзистенциалистов Сартр оказал наибольшее влияние на неомарксизм своим стремлением «переоткрыть человека» в марксизме.

Неомарксизм возник не только на почве марксизма, но и вобрал в себя умонастроения, характерные для других философских школ: прежде всего, вписывающихся в парадигму гуманистического осмысления судьбы человека и человечества и обращающихся на этом пути, в частности, и к гуманизму марксистскому. На базе этого синтеза, катализатором которого стала социально-политическая ситуация 60-х годов, происходит становление неомарксизма во Франции. Даже те мыслители, которые, как Альтюссер, в качестве отправной точки выбирали сциентистские концепции, делали это для того, чтобы определить свое отношение к гуманистической парадигме в целом.

Публицистические и политические оценки майских событий от праворефомистского до троцкистско-маоистского толка, а также работы теоретиков маркузеанской концепции «нерепрессивной» цивилизации остались за рамками анализа.

В середине прошлого века экономические и политические перемены, связанные со становлением постиндустриального общества, трансформируют все сферы его жизни, в том числе и социальную структуру. В 1959 году журнал «Аргументы», чья философская ориентация была близка к экзистенциальному марксизму, начинает дискуссию о «новом» рабочем классе, во многом подготовившую теоретический базис для альянса между студентами и рабочими, который начал практически реализовываться в 1968 году

Среди заметных участников дискуссии был Андре Горц – политический редактор «Les Temps Modernes», последователь и ученик Ж.-П. Сартра. По мнению Горца, современный рабочий класс не может быть консолидирован вокруг проблем бедности или эксплуатации, которые более не представляют угрозы капитализму. Только концепция отчуждения может стать инструментом объединения «новых» рабочих (связанных с новейшей техникой и технологиями, имеющих специальное образование) и менее подверженной изменениям части рабочего класса вокруг радикальной программы структурных реформ, способных «разоружить» капиталистический мир и положить конец отчуждению. Для Горца реформы и революция не антиномичны, но являются сторонами одного и того же процесса.

Стратегия Горца, направленная на минимизацию роли государства в экономике, носила скорее прудонистский характер, однако ее гуманистическая направленность не вызывает сомнений. Для него главное зло, которое несет постиндустриализм, не эксплуатация, а отчуждение, оно охватывает все сферы общества, хотя разные социальные слои ощущают его по-разному. Опыт образования, независимость мышления делают студенчество наиболее нетерпимым к нему.

Другим активным участником дискуссии был Серж Малле ориентировавшийся на экзистенциальный марксизм Сартра и на Лефевра, чье исследование влияния постиндустриального общества на сферы досуга, потребления, масс-медиа он активно поддерживал. Малле видел в высококвалифицированных рабочих наиболее радикальную часть рабочего класса. Если в XIX веке доминировали те слои пролетариата, которые сохраняли свои навыки и умения в условиях технического перевооружения предприятий, то новая эпоха заинтересована в труженике, способном к качественному изменению характера труда.

В состав рабочего класса Малле включает не только техников, но и часть инженерных работников, руководителей исследовательских групп, которые обеспечивают условия производства. Молодые, с гарантированной заработной платой, они трудятся в малых коллективах над потенциально творческими проектами, отвергая мелкобуржуазную трудовую этику, которой заражены «голубые воротнички», они ставят проблемы, которые не могут быть разрешены в сфере потребления [1; 42]. Они заинтересованы в непрерывном техническом прогрессе со всеми его последствиями. Малле не сомневается в том, что «новый» рабочий класс, добившийся столь многих привилегий при капитализме, является классом революционным.

Можно отметить, что Горц более оптимистически, чем Малле расценивал возможности объединения старого и нового рабочего класса, однако никто из них не учитывал роль конторских служащих, клерков, не допускал возможности участия в забастовках научно-технической и творческой интеллигенции.

В целом к достижениям дискуссии следует отнести актуализацию понятия «самоуправление» и конкретизацию содержания отчуждения применительно к новым историческим реалиям. Кроме того, Горц одним из первых привлек внимание к возрастающей роли студентов в постиндустриальном обществе, их месту в процессе воспроизводства рабочей силы.

Теоретический фундамент союза между студентами и рабочими был во многом создан представителями экзистенциального марксизма, полагавшими, что они нашли, по крайней мере, потенциально, «новый» пролетариат, который не только оценит их теорию, но и проверит ее практически. Они же определили проблему, в связи с которой возможно найти союзников – отчуждение. Это не рабочее движение эпохи либерального капитализма: его участники куда больше говорят о власти, о человеке, о свободе, чем о зарплате, безработице или собственности.

Что касается интеллектуалов, связанных с коммунистическим движением, то те из них, кто обратился к анализу новой социальной силы, способной стать авангардом политической борьбы, достаточно быстро обрели ярлык «ревизионистов». Это относится, в первую очередь, к Роже Гароди.

Гароди, сохраняя приверженность классовому подходу, главной революционной силой считает рабочий класс и в связи с этим ставит вопрос о вкладе, вносимом в его борьбу студентами. Он предлагает два метода решения этой теоретической задачи [2; 22]. Первый – анализ социального происхождения студентов, который свидетельствует, что в подавляющем большинстве они выходцы из буржуазных и мелкобуржуазных слоев, а потому – союзники ненадежные, незрелые. По мнению Гароди, такой вывод теоретически ошибочен и может иметь губительные практические последствия.

Второй метод позволяет понять классовую сущность студентов не через их прошлое, но через будущее. Положение студенчества носит переходный характер. Гароди замечает, что если во времена Маркса и Энгельса переход на позиции рабочего класса в среде интеллигенции имел лишь субъективную основу, то теперь он становится массовым, объективным, поскольку связан с превращением науки в непосредственную производительную силу.

Сегодняшние студенты завтра станут неотъемлемой частью «совокупного рабочего», о котором говорил Маркс в «Капитале». Гароди убежден, что деятельность ФКП должна быть направлена на выявление глубоких внутренних связей между умонастроениями студентов (даже если они все еще выражаются

в утопических и анархических формах, дающих повод для диверсий и провокаций) и задачами рабочего класса. Нельзя сначала преобразовать университет, а вслед за тем общество, нужно сделать так, чтобы университет стал не орудием сохранения этого общества, а источником изменений.

Приходящий в упадок класс испытывает опасения перед лицом общей культуры, способной развить дух критики. Ему опасно «жить в стране, где имеется избыток людей с высокой профессиональной квалификацией, ибо в период кризиса молодежь, которая долго училась и не может прилично устроиться, представляет не только прямой убыток – учитывая сделанные в ее образование капиталовложения – но и риск для существующего строя» [3; 207]. Гароди уверен, что студенты, в массе своей, выступали против образования, главная цель которого вписать их в систему, где производство ради производства является имманентным и принудительным законом. Общим знаменателем студенческих лозунгов являлись требования приобщения их к исторической инициативе в борьбе против отчуждающего давления структур [3; 208].

По мнению Роже Гароди, при рассмотрении отчуждения нельзя следовать «букве» анализа, предпринятого Марксом в «Капитале». В эпоху научно-технической революции возникают новые формы отчуждения: оно все меньше ассоциируется с бедностью и все больше с потерей индивидуальности, неумолимой манипуляцией со стороны бюрократических структур, которые осуждают человека на анонимность и за функционирование которых он не несет ответственности в качестве творца. Но самой существенной по своим последствиям становится инверсия субъекта и объекта. «Мы присутствуем, – пишет Гароди, – при изменении отношений субъекта и объекта по сравнению с другими индустриальными обществами, в которых субъект, человек, был рабом объекта» [4; 23].

Научно-техническая революция, преодолевая антиномию между физическим и умственным трудом, «утверждает в человеке, наперекор пагубному дуализму прошлого, его целостность и полноту» [5; 23]. Если

прежде специфически человеческие измерения субъективности развивали искусство и религия, то теперь «мы присутствуем при развитии новой субъективности не в индивидуалистическом и метафизическом смысле экзистенциализма Сартра, не в абстрактном смысле старых гуманистов… а в смысле способности человека к созиданию, условия для которого созданы самой историей путем нового развития производительных сил, делающих объективно необходимым развитие созидательных способностей человека» [6; 25].

В инверсиях, порожденных НТР, Гароди видит истоки появления «нового исторического блока». В него входят те слои интеллигенции, которые особенно чувствительны к отчуждению и принимают оппозиционную сторону не только из-за того, что их все больше эксплуатируют, но и потому, что они отказываются быть интегрированными в систему, чьи цели отвергают.

Позиция Гароди была созвучна теоретическим воззрениям Антонио Грамши – этот философ и политический деятель, член итальянской коммунистической партии был весьма популярен во Франции. Его «Тюремные тетради» составили оригинальную версию марксизма, согласно которой революцию невозможно втиснуть в философскую или научную схему: революционная воля разнесет любую теоретическую необходимость. Главный вопрос для революционеров – как соединить теорию и практику, чтобы обеспечить прорыв к власти силы, способной создать новый тип цивилизации.

Грамши констатирует, что в обществе, разделенном на классы, один из них становится мотором исторического процесса. Класс реализуется в качестве субъекта, если концентрирует в себе энергию и насущные потребности общества как целого, образуя нечто вроде исторического блока, на основе собственной идеологии, организации, морального и интеллектуального превосходства. Создание гегемонии всегда движется от системы директивных указаний по решению социальных проблем к выработке эффективных средств их реализации.

В общей схеме взаимодействия сил Грамши отдает приоритет идеологии, прочие институты вторичны. И хотя марксистская социальная философия ставится им с ног на голову, это не мешает Грамши оставаться якобинцем в практическом отношении к миру: философия должна не созерцать, а изменять мир, и первыми приходят к осознанию этого интеллектуалы. Революция на Западе никогда не победит в открытой атаке на государство, утверждал А. Грамши, она может добиться успеха, только если вымотает противника, истощит его силы, «выкурит» его из крепостей и казематов гражданского общества [7].

Таким образом, на флангах гуманистической парадигмы: в экзистенциализме и в неомарксизме, ставился вопрос о возможности союза студенчества и рабочего класса. Для одних генератором социальных изменений виделось студенчество, которое могло «спровоцировать» к действиям отряды «нового рабочего класса», для других, еще недавно организационно связанных с Французской коммунистической партией, студенчество было лишь ожидаемым союзником, который может обрести свое место в «новом историческом блоке». Появление на политической сцене новой социальной силы с уверенностью прогнозировалось, и все-таки то, что произошло в мае, оказалось неожиданным.

По словам А. Турэна, это было как удар молнии, предвещавший грозу, разрушивший иллюзии о том, что рост производства и потребления позволяет забыть о конфликтах. В бюрократическом обществе, где контроль полностью охватил повседневную жизнь, оказалось достаточно искры, чтобы вспыхнуло пламя революции.

Диапазон реакции интеллектуалов на развернувшиеся события был весьма широк: одни увидели в них симптом гибели цивилизации под натиском варварства, другие оптимистически фантазировали о драме человеческой самореализации. Р. Арон назвал происходящее нигилистической психодрамой, видя в нем угрозу демократии, поскольку во главе движения стояли, по его мнению, фашиствующие лидеры. Эпиграфом для своей книги о майском

движении он взял слова Прудона, относящиеся к революции 1848 года: «Сделали революцию без идеи. Французская нация – нация комедиантов» [8].

Структуралисты сохраняли молчание почти месяц, не оказывая поддержки восставшей Франции. Люсьен Гольдман оценил происходящее как апокалипсис, окончательное разрушение субъекта и объекта, свободы и общества. Леви-Стросс оплакивал смерть своих идей: структурализм вышел из моды, молодым куда ближе Сартр. Альтюссер отправился в Латинский квартал вместе с Луи Арагоном, активным членом ФКП, только для того, чтобы сказать: «Фу!» Лакан покинул Ecole Normale Supérieure после того, как в отношении ряда преподавателей студенты предприняли символически оскорбительные действия.

Некоторые из либералов, например А. Турэн, услышали в протесте студентов и рабочих требование реформ, способствующих дальнейшей модернизации и рационализации общества, но не заметили в нем выражение и воплощение качественно новых потребностей. Главным направлением майского движения Турэн считал борьбу за контроль над правом решать, оказывать влияние, управлять, а это означает, что индустриальное общество преобразуется в постиндустриальное, где единственно революционной силой является интеллигенция и студенчество. Он увидел в лозунгах студенческого движения зарождение идей утопического коммунизма [9; 11].

Даже самые умеренные критики голлистского режима были вынуждены констатировать всеобщность протеста против растущей и все более трудно переносимой зависимости от бюрократии, олигархии, урезанной и фальсифицированной информации [10].

Газета «Юманите» выступила с обвинениями студентов в авантюризме, в развязывании гражданской войны. Для ФКП это был бесплодный, хотя и разрушительный бунт мелкобуржуазной стихии. Более объективным был анализ кризиса французских университетов, который на страницах «Юманите» представлял Ж.-М. Катала – генеральный секретарь союза студентов-коммунистов.

Среди тех, кто «запалил бикфордов шнур студенческого протеста», наиболее значительной фигурой был студент-социолог Д. Кон-Бендит, тесно связанный с анархистской группой «Красное и черное». Для него Май 68-го – прежде всего, революция, главный враг которой – государство. В интервью, данном Ж.-П. Сартру 20 мая 1968 года, за день до высылки из Франции, Кон-Бендит говорит о том, как при помощи испытанных приемов классовой борьбы – забастовок, уличных баррикад был опрокинут миф о том, что «с этим режимом не справиться», и рабочие устремились в «проломленную брешь». По его мнению, в Нантере и Париже сложилась объективная ситуация, выросшая из глухого студенческого недовольства и решимости действовать той части молодежи, которой окончательно опротивело бездействие правящего класса.

Кон-Бендит вынужден признать, что никакими паллиативными мерами существующую систему образования не исправить: «Единственная надежда для нашего движения, – утверждал Кон-Бендит, – именно этот беспорядок, когда людям свободнее думается и говорится, наверное, только из него и может вырасти какая-то самоорганизация» [11; 50].

Когда студенты исторического факультета в Нантере захватили 22 марта 1968 года административное здание университета и объявили о создании «Движения 22 марта», впервые в истории постиндустриального общества рутина повседневной жизни была целиком взорвана диссидентствующими группами. Третьего мая в Сорбонне группа анархистов выступила против действий администрации, изменившей правила посещения общежитий. Была вызвана полиция, произведены аресты. Университет продемонстрировал, что он плоть от плоти репрессивного государства, и это только усилило противостояние: на улицах Латинского квартала появились баррикады.

Начавшись как спектакль, события мгновенно создали угрозу многим социальным институтам. Авторитет власти начал рушиться не только в учебных заведениях, но и на заводах. 10 млн. рабочих вышли на забастовку, а затем взяли контроль на своих рабочих местах. К 17 мая уже сотни предприятий были заняты трудящимися.

Рабочие видели в студентах такую же жертву иерархических, отчуждающих институтов, как и они сами. Весной 2006 года эта ситуация зеркально повторилась: студенты увидели в молодых работниках, которых наниматель по новому законодательству приобретал право увольнять без всякого объяснения, свой завтрашний день, причем имелись в виду работники различных сфер постиндустриального общества, а отнюдь не только сферы производительной. Их протест был направлен против государства, которое инициировало принятие «контракта первого найма», означающего отказ от «социального протекционизма».

Новым аспектом всеобщей забастовки 1968 года стал состав ее участников: не только рабочие, но и технические служащие (авиадиспетчеры, работники почт, типографий, операторы телевидения), представители интеллектуальных профессий сыграли в ней существенную роль. А. Турэн писал, что железнодорожные рабочие, докеры, шахтеры оказались менее радикальными, чем группы, связанные с новыми видами деятельности, требующими специальной подготовки, но не слишком престижными в глазах индустриального общества. Прежде они не воспринимали себя как часть рабочего класса [12; 18]. Политическую активность эти социальные группы проявили и в событиях 2006 года.

Интеллектуальный авангард студентов рассматривал самих студентов не в качестве мелких буржуа, но как подмастерьев в развитом индустриальном обществе. Они утверждали, что университеты стали орудием капитала, а студенты превратились в товар, поставляемый на рынок в соответствии с его потребностями. Критическая и культурная функция университетов снизилась, сжалась под прессом массовой подготовки обученных работников. Симптоматично, что в 2006 году первые демарши начались не с пригородов и неблагополучных кварталов, а с провинциальных университетов в городах Ренн, Пуатье, Марсель, Тулуза, где уровень жизни выше среднестатистического. Однако учащиеся рядовых вузов чаще других сталкиваются с рынком, не способным предложить им рабочие места. События

начала 2006 года продемонстрировали, что дегуманизация, усиление чисто прагматических критериев подбора кадров, отсутствие социальных гарантий для молодежи – устойчивая тенденция развития постиндустриального общества.

Массовые акции студентов требовали организационных форм, и они были найдены в «комитетах действия». Их особенностью стало сочетание исключительной демократичности со способностью заменить бюрократические институты. Вместо презентации программ для нового общества, комитеты действия стали самим этим обществом. Возникла такая форма организации, которая не стремилась выработать систематизированную теоретическую, идеологическую, политическую платформу, но обеспечивала ее представителям творческую, неотчужденную деятельность. Пролетарские революции, утверждали ораторы Латинского квартала, будут праздником или их совсем не будет, они должны нести жизнь без скуки, радость без ограничения [13; 375].

Комитеты действия стали успешным инструментом преодоления политического отчуждения, которое определялось А. Лефевром как отчуждение в государстве и при помощи государства. Его суть – разрушение целостности, фрагментация человека, его раздвоение на индивидуума и гражданина. Последний перестает интересоваться делами государства, не обнаруживает стремления контролировать его институты, принимать участие в их формировании. Лефевр констатировал: гражданин умирает, а вместе с ним умирает и демократия [14; 117].

В Нантере, где было свергнуто городское правительство, комитеты доставляли почту, организовывали досуг детей, обеспечивали функционирование медицинских учреждений. Появились комитеты, объединявшие рабочих и студентов, на некоторых предприятиях рабочие брали производство под контроль. При этом задача взять политическую власть в свои руки не ставилась, главной целью было стремление преодолеть отчужденный характер труда.

Не все участники движения одинаково отнеслись к деятельности комитетов действия. Если прошедшие почти во все комитеты троцкисты разделяли стремление придать движению организованные формы, то анархисты отвергали необходимость организации в любой форме. Маоисты и альтюссерианцы интересовались только их рабочей составляющей. Национальный союз студентов встал на сторону администрации университетов, а коммунисты вообще не дали оценки новой формы организации, поскольку в нее входили «мелкобуржуазные элементы» и она вряд ли могла перерасти в партию, способную консолидировать движение до широкого национального фронта.

Новыми оказались не только социальные силы этих событий, формы их организации, но и идеи, принципы реорганизации общества. Освобождаясь от рутины повседневной жизни, Франция «начала говорить», спектакль бессмысленного труда, абсурдной жизни, пассивного потребления сменился радостным праздником коллективного творчества. Эффект собственного присутствия на сцене мирового театра, ощущение исключительности переживаемых перемен требовали художественного воплощения. И стены домов покрыли листовки, плакаты, многочисленные надписи, многие из них были сделаны студентами художественных факультетов. Здесь выразилось смешение идей Р. Люксембург, А. Бретона, В. Райха, К. Маркса, В. Ленина, Л. Троцкого, Ж.-П. Сартра, Г. Маркузе, Мао и Че Гевары. В мае 1968 года стены стали теоретичны:

– Власть воображению!

– Голлизм – инверсия жизни.

– Революция, которая началась, – вызов не только индивидуалистическому обществу, но и индивидуалистической цивилизации.

– Потребительское общество должно умереть насильственной смертью.

– Мы хотим нового мира. Мы отвергаем безопасное общество, в котором есть риск умереть от скуки.

– Мы ведем здесь великолепную жизнь. Мы спим, едим, творим, нам не нужны деньги, мы не думаем о них. Именно такое общество мы хотели создать!

– Я осуществляю свои желания, потому что верю в их реальность!

– В каждом из нас живет полицейский. Убей его сам!

– Запрещено запрещать!

– Человечество не освободится, пока последнего бюрократа не повесят на кишках последнего капиталиста!

– Действие должно быть не репродукцией, но творчеством!

– Осторожность обманывает удовольствие. Удовольствие в том, чтобы жить без осторожности!

– Революция должна быть непрерывной, чтобы существовать [15].

Эти знаменитые граффити отражали бунтарский дух студентов: изменение структуры и культуры, объекта и субъекта, общества и индивида. Как писал позднее один из участников «красного мая», «это было движение против какой-либо политической эстетики, формулы, какой-либо догмы, будь она правой или левой. Это отказ от образа жизни и способов мышления, включающих в себя одновременно марксизм, голлизм, центризм и т. д. Это острейшая потребность в новом языке, новой вере, новых увлечениях… это потребность по-новому мыслить, говорить, слушать, видеть, есть, любить, умирать» [16; 68].

В граффити, несмотря на их пестроту и эпатирующую заостренность формулировок, можно выделить несколько стержневых тем: это тема культуры как репрессивного феномена, извращения жизни; тема революционного экстаза и насилия как наиболее всесторонней его реализации; тема гедонистическая – мы хотим получать от жизни не боль, а радость. «Каждое из этих заявлений, – пишет К. Мяло, – декларированных в безусловной лозунговой форме, как бы претендует на то, что в нем сообщается некое откровение. И вместе с тем, внутри каждого из них можно обнаружить символ или образ, уже запечатленные в столь ненавистной для левого сознания объективированной, отчужденной культуре» [17; 103]. Это был утопический призыв к немедленной социальной трансформации.

Надо признать, что написанное на стенах не было отражением утопии коммунистической: майское движение весьма критично относилось к тому

социализму, который ассоциировался со сталинизмом. Оно воодушевлялось качественными изменениями культуры, социальной организации, экономики, оно требовало культурной революции, отвергало авторитет признанных интеллектуалов.

По словам Кон-Бендита, «некоторые хотели навязать нам силою Маркузе как нашего учителя. Глупая шутка. Никто из нас не читал Маркузе. Некоторые читали Маркса, вероятно, Бакунина, а из современников – Альтюссера, Мао, Че Гевару, Лефевра, почти все читали Сартра. Но ни один из этих авторов не может рассматриваться как вдохновитель движения» [18; 58]. Это совпадает с выводом Лефевра: движение начинается среди идеологических обломков: «официальный марксизм потерял привлекательность, структурализм – опустошает действительность, гуманизм – смешон, технократические теории заставляют сжимать кулаки [19; 27]. Тем не менее, интеллектуальные корни движения можно достаточно точно зафиксировать.

Весьма активная студенческая группа «Situationists», оформившаяся на филологическом факультете в Страсбурге, организовала в университете широкую дискуссию, опубликовав ставший весьма популярным памфлет «De la misère en milieu étudiant» («О нищете в студенческой среде»), который представлял собой экстраполяцию теории группы «Аргументы» на студенческую жизнь. Один из основателей журнала «Аргументы» – Франсуа Фейто называл себя ревизионистом, признавая, что теоретически он находится вне марксизма и вместе с тем все еще марксист, в том смысле, что марксизм как теория и практика остается для него «системой референций, базой дискуссий» [20; 12-13].

Лефевр в 1968 году преподавал в том университете, где все начиналось – в Нантере. Его брошюра о мае «Взрыв» перевела надежды мая на язык неомарксизма. Кон-Бендит слушал лекции Лефевра по социологии в то время, когда на кафедре философии в университете преобладали феноменологии и экзистенциалисты, а отношение к структурализму было весьма критичным.

Анализом общества, пришедшего к майским событиям, Лефевр занимался задолго до событий, потрясших Францию. Общество это представлялось ему бездушным, бездуховным и, как следствие, – дегуманизированным, а потому постоянно воспроизводящим и усиливающим отчуждение во всех его проявлениях. Май не был конфликтом поколений, проявлением «эдипова комплекса», выступлением «нового» пролетариата против «старого».

Лефевр считал закономерным альянс между студентами и рабочими. Он пишет, что студентам «нечего продавать кроме своей рабочей силы. Разумеется, речь идет о резервной рабочей силе, которой студент обладает лишь потенциально. Что из этого следует? То, что многие студенты чувствуют свою солидарность с рабочим классом, воспринимая в то же время лучше, чем отдельный пролетарий, общество в целом, его функционирование, его механизм угнетения» [21; 141-143].

Студенты подвергли критике обучение, построенное на авторитарных отношениях; искусство, оторванное от жизни; планирование, оторванное от трудовой активности. Философ с большим пониманием отнесся к лозунгу «культурной революции», выдвинутому французскими маоистами в первые дни студенческих волнений, увидев в них «глобальную революцию», выступление «коллективного субъекта» против политизированной культуры, олицетворяющей отчуждение. Смысл студенческой культурной революции он видел в разрушении фетишизма специализации, в создании единой культуры, трансцендентной по отношению к разделению труда.

Выдвинутая студентами культурная программа, отрицающая культуру и идеологию капиталистического общества, была культурой взрыва. Правда, взрыв выразился, как признает Лефевр, главным образом во взрыве речи. Говорить на площади, в большой аудитории мог каждый, но множество поставленных вопросов остались без ответа, культурная революция вылилась в словесный психоз [21; 131].

Приговор Лефевра достаточно категоричен и не вполне справедлив: участники мая действительно говорили много, взахлеб, стремясь к этому

способу самовыражения и коммуникации, но они оказались способны и к организационному оформлению своего бунта. Однако Лефевр наиболее негативной характеристикой майского движения считал именно политическую направленность: «вместо того, чтобы отвернуться от государства, культурная революция угрожает ему» [21; 131]. Борьба против государства бессмысленна, поскольку кризисы его лишь укрепляют, активизируют стремление к самосохранению. Следует отметить, что события весны 2006 года. еще более четко обнаружили претензии студентов к государству как персонифицированной власти капитала.

Лефевр увидел в происходящем протест против тотальности повседневной жизни, а не против безработицы, парламента, администрации университетов. Это был протест против манипуляций со стороны буржуазного общества, отказ от различных форм отчуждения, от того, чтобы быть кооптированным системой. Человек может стать подлинным человеком только тогда, когда повседневная жизнь превращается в праздник, отбрасываются репрессивные нормы, действует принцип tout est permit – позволено все, что не мешает жить другим. Повседневная жизнь должна включать гармонию желаний и удовольствий, игру и поэзию. Студенты объединили городскую партизанскую войну с городским праздником, насилие с фестивалем. Такое уже было в истории Франции, когда в 1789 году на месте за один день разрушенной Бастилии появилась площадь для танцев [22; 115].

Философ ставит под сомнение саму парадигму индустриальной цивилизации, в которой утрачено подлинное богатство личности. Речь идет о принципиальном изобличении той формы прогресса, которая выступает в качестве враждебной, античеловеческой силы, делая человека объектом «калькуляции и манипуляции». Май представлялся Лефевру видом социального протеста, который имеет смысл только в отношении новой стадии капитализма. Это принципиально отличало его позицию от видения майских событий Гербертом. Маркузе, который провел несколько дней в майском Париже. Французская публика читала две книги Маркузе: «Эрос и

цивилизация», опубликованную в 1955 году и переизданную в коллекции журнала «Аргументы» в 1966, и «Одномерный человек», переведенную на французский язык в 1968 году. Последняя имела подзаголовок: «Исследование идеологии развитого индустриального общества» и демонстрировала возрастающий пессимизм автора: «призрак конца цивилизации продолжает блуждать внутри и за пределами развитых обществ» [23; 337].

Позиция Маркузе характеризуется причудливым сочетанием марксизма и фрейдизма. В то время как у Маркса человек в производительной деятельности преобразует природу и себя, Маркузе говорит об эросе, стремящемся к обладанию. Место Прометея занимают Орфей и Нарцисс, происходит эротизация всего существования человека. Для Маркузе политические идеи, распространенные в молодежной среде, весьма эротизированы.

Тоталитарные тенденции одномерного общества делают традиционные пути и средства протеста неэффективными, поскольку они сохраняют иллюзию верховенства народа, за которой скрыта новая стратификация развитого индустриального общества. В нем существует значительная прослойка аутсайдеров: безработные, нетрудоспособные, эксплуатируемые, представители других рас, чья жизнь являет собой радикальную необходимость отмены невыносимых условий и институтов. «Именно эта стихийная сила нарушает правила игры и тем самым разоблачает ее как бесчестную игру ... их сила стоит за каждой политической демонстрацией жертв закона и существующего порядка», – пишет Маркузе [23; 338]. Наиболее социально активной группой индустриального общества оказываются маргиналы.

Общество структурировано в такой степени, что застыло в неподвижности. Всякое движение лишь видимость: горизонты закрыты. Только отчаявшиеся люди, находящиеся у подножия стены могут попытаться ее атаковать, обнаруживая в ней бреши, которые власть и идеология пытаются залатать.

Лефевр признавал правомерность различных версий анализа событий. «Красному маю» действительно можно дать психосоциологическое или психоаналитическое объяснение: мятеж против отцов, против профессоров,

наставников, против патернализма. Но при этом в стороне остается их политическое содержание, практический и теоретический опыт студентов, которым общество не дает гарантий работы, карьеры, духовного роста. Мы можем рассматривать события аналитически или синкретически, глобально или частично, с точки зрения различных дисциплин и некой общей концепции или идеологии. Марксов подход обращения к отношениям социальных классов, средних слоев, их колебаний, по мнению Лефевра, вовсе не потерял своей значимости, при условии, что он освобождается от догматизма и авторитарного влияния политических организаций и учреждений [24; 112].

Лефевр напоминает, что для Маркса экономический кризис – это потрясение базиса, политический кризис возникает как его следствие. Взятый изолированно экономический кризис не революционен. Экономические кризисы преодолимы, цикличны, они устраняют неконкурентоспособные предприятия, целые отрасли. Лефевр отстаивает представление о том, что экономический базис является необходимым, по недостаточным основаниям существования общества, нельзя принижать роль надстройки, идей, знаний, этических, эстетических воззрений. Для Маркса общество это «совокупность». Его теоретическая мысль не сводится к экономическому редукционизму, она диалектична: общий кризис может возникнуть как рикошет от кризиса надстройки.

Лефевр обращается к работам Ленина, указывая, что в кризисе революционном различаются объективные факторы – они постоянны, но более сильны в периоды кризиса, застоя, спада, оживления; и субъективные – в которых Ленин различал два уровня: спонтанность, революционный инстинкт масс, и теоретическое знание, выработанное идеологами. По мнению Лефевра, эти теоретические положения, безусловно, сохраняют свою значимость, но появилось немало новых характеристик революционного кризиса: изменилось положение рабочего класса, капитализм вышел из колониального тупика, планирование оказалось весьма эффективным, созданы идеологии, поддерживающие репрессивный характер политической власти, произошла

бюрократизация марксистской мысли и организаций.

Кризис Лефевр вообще не считает негативной характеристикой современности. Что только не находится в состоянии кризиса, иронизирует он: кризис морали, школы, философии. По мнению французского философа, состояние кризиса предполагает нормализацию в будущем того положения, которое сложилось сейчас. Следовательно, кризис является стимулирующим, переходящим явлением в развитии общества. Более адекватно современное состояние общества может быть описано понятием «катастрофа»: мир теряет свою основу и связанную с ней систему ценностей.

Для Лефевра Май нанес удар по надстройке индустриального общества, фактически не затронув базиса, по его мнению, подобная ситуация не исключает успеха тех, кто выступил против существующего состояния общества. В соответствии с диалектико-материалистической методологией Лефевр видит в кризисе надстройки проявление более общих социальных противоречий. В их анализе он подчеркивает необходимость учитывать изменения исторической ситуации, а следовательно, специфику ее противоречий.

Главное противоречие современности по Лефевру, – это, с одной стороны, технологический прогресс, который меняет все формы социализации, а с другой – приватизация повседневности массами. Современный человек вынужден существовать в мире артефактов, чуждых ему социальных институтов, навязанных ему ценностей, ритуалов, предписаний. Квинтэссенцией социальной жизни становится массовая культура, превращающая все, в том числе и прекрасное, в товар, зрелище. Она проникает во все сферы жизни, в том числе и в градостроительство.

Один из источников студенческого движения – Нантер – факультет вне Парижа. Это район, где располагались промышленные предприятия и рабочие кварталы с квартирами по умеренным ценам. Грустное место, печальный пейзаж, «здесь несчастье обретает форму, а работа теряет смысл» [24; 7]. Здание факультета с его административным корпусом, технологически

функциональными помещениями казалось наваждением. В этом месте соединилась сегрегация функциональная и общественная, промышленная и городская. На факультете предполагалось готовить не элиту бизнеса, а кадры средней квалификации для различных компаний. Юноши и девушки сосланы в гетто, все живут в «зоне», но сохраняется традиционное разделение мужских и женских общежитий: либерализм – не вседозволенность, «нельзя допустить безобразия». Как известно, недовольство студентов новыми правилами посещения женских общежитий стало одним из поводов к студенческим волнениям.

Лефевр уверен, что у городской жизни есть революционный потенциал: город разбивает барьеры и одновременно в нем множество противоречий: между центром и периферией, между интегрированием и сегрегацией. Город усиливает противоречия, свойственные обществу. «Кто такой потребитель городской жизни? – спрашивает Лефевр и отвечает, – довольно отвратительный персонаж, который пачкает то, что ему предлагают новым и свежим, кто повреждает, а значит, делает неизбежным перемены» [25; 245]. Лефевр подчеркивает различие между парижской коммуной и «Красным маем». В 1871 году вооруженный народ вышел на улицу, сражаясь и празднуя, буржуазия покинула столицу. В мае 1968 года студенты пришли в Париж из провинции, из резервации и направились к центру города, чтобы его завоевать.

Анализ майских событий, предпринятый Лефевром, вписывается в основные параметры его неомарксистской доктрины. Разрывы с марксизмом видны по многим направлениям: в понимании социальных сил, способных разрушить status quo; в оценке соотношения политической и культурной революций; стихийности и организованности студенческого движения; в характеристике противоречий современного этапа развития индустриального общества. Вместе с тем, в предлагаемых ответах очевидно прослеживается гуманистическая направленность философии Анри Лефевра.

Основное противоречие эпохи – между общественным характером производства и частным способом присвоения приняло новые формы,

констатирует французский философ. Конкурентоспособный сектор поддерживается только для обладателей знаний. Здесь сохраняются устаревшие формы соревнования: экзамены, конкурсы, рейтинги. Но карьеру сделает не тот, кто больше знает, а тот, кому деньги откроют широкую дорогу. «Отсюда мировой мятеж интеллигенции, студентов и даже маргинальных групп» [26; 144]. Налицо конфликт между интеллектуальным соревнованием (конкуренцией) и его общественным использованием (между меновой стоимостью интеллектуального продукта и его потребительской стоимостью). Вокруг этого выстраиваются другие конфликты: между продуктивной деятельностью и пассивным потреблением, повседневностью и созидательными способностями, покровительством и наказанием.

Идеология средневековья несла привкус тайны, священного умения, сокровенного смысла, специального жаргона, ритуализации. Университет порождение этой идеологии. Но сегодня знание все больше приближается к практике, к производству, оно вводится в продукт, в отношения. И это свидетельство крушения прежней рациональности, носителем и олицетворением которой был Университет. По этому «слабому звену» в надстройке и нанесли удар события мая 1968 года, заколебалась вся надстройка, но местом разлома стал именно Университет. Экономические позиции государства оказались достаточно прочными, а идеологические надстройки истощили свои стратегические возможности.

Университет, пришедший из допромышленной эпохи, задумывался по типу промышленного предприятия. Его социальная функция вначале была установлена как педагогическая – центр обучения, производства знаний, идей. Но универсальность оказалась взорванной разделением труда, рынка и необходимостью непрерывного обучения [26; 149]. Однако, каждая ограниченная рациональность порождает иррациональность, каждая специализированная деятельность в том числе философская, политическая искажает взаимосвязи. «Ни знание, ни культура не способны преодолеть эти противоречия, они не способны и скрывать их [26; 150].

Университет испытывает потрясения от того, что современная рациональность агонизирует, она гибнет, как и другие элементы надстройки. Речь не идет о надстройке в самом заурядном значении термина: простом отражении экономического базиса. Сегодня знание рождается на всех уровнях социальной реальности: от подножия до вершины. Это ставит под сомнение иерархию владельцев знания как некого капитала, с которого они собираются получать проценты.

Лефевр говорит об аналогии между знанием и капиталом, предупреждая, что ее не следует распространять слишком далеко. Он выделяет три уровня продуктивной деятельности: производство и воспроизводство продуктов; производство и воспроизводство социальных отношений, и производство культурных феноменов [26; 162]. Знание зависит от этого последнего уровня и не может определяться только уровнем материального производства. Знание накапливается, оно приносит капитал, оно находит или не находит условия для расширенного воспроизводства. Капитал противостоит живому труду коллективного работника, который его оживляет, приводит в движение. Что касается знания, то оно является суммой фактов, мертвой без поиска и практического действия.

Противоречие между частной собственностью на средства производства и общественным характером труда проецируется в знание, где имеет место частная собственность на средства производства знаний и общественный характер знания как целого и как цели. Это противоречие старательно скрывалось официальной идеологией (философия, мораль, искусство) и учреждениями (университет, церковь). Знание должно быть экспроприировано. Ценность знания не может больше существовать ни по типу энциклопедизма, ни по типу фрагментарности, цементируемой рационалистически ограниченной идеологией. Реконструкция знания теоретическая и практическая, концептуальная и педагогическая требует нового типа ценностей и новой рациональности [26; 167-168]. «Образование, – пишет Лефевр, – не может строиться ни вокруг уверенности, ни вокруг сомнения». [26; 174]. Уверенность

открывает двери догматизму, сомнение ведет к нигилизму. Эпоха рациональности доктринерской, сменилась рациональностью критической, аналитической. Но есть ли новая альтернатива? По Лефевру, образование должно организовываться вокруг конкретной проблематики, одновременно практической и теоретической, эмпирической и концептуальной. «Ни ощущение ничтожности у подножия стены незыблемых достижений, ни головокружение на краю пропасти» [26; 174].

Новая перспектива не должна склоняться ни к рационализму, ни к эмпиризму. Место, отдаваемое в ней изучению природы и проблематике человека или, скорее, человеческого существования, позволяет отвергнуть обвинения и абстрактного сциентизма и философского идеализма. К сожалению, реформирование системы образования, осуществленное после студенческого бунта, привело окончательному превращению «либеральных и гуманных» университетов, формировавших умы оригинальные и в тоже время маргинальные, в «гетто критической мысли», в резерв «мелких кадров», подчиненных потребностям рынка, в «источник утилизируемого знания». После майского брожения экзамены в учебных заведениях заменяются тестированием, проверяющим не столько способность к самостоятельному мышлению, сколько способность к обучению. Лефевр признает, что государственная гегемония «обыденно и механически» реализует то, что тоталитарные государства осуществляли путем грубого насилия.

Условием спасения индивида является изменение целей, методов и системы образования, как важнейшего ингредиента культуры, обеспечивающего социализацию личности на одном из важнейших этапов ее жизненного пути. Образование должно быть направлено на разрушение традиции, которая ставит воспитателя над воспитуемым, учителя над учеником, знание над незнанием, стремящимся к знанию. Организация обучения должна идти вокруг конкретной проблематики: концептуально-рефлективной, теоретической, практической. Основа практической проблематики – тема человека, человеческого бытия, борьба за «осуществление целостности человеческого индивида». Расставшись

с онтологическими постулатами марксизма, Лефевр остался верен гуманистическим ценностям.

Ж.-П. Сартр, пожалуй, с еще большей прозорливостью, чем Лефевр, сумел увидеть май в исторической перспективе, а не как исключительно французский феномен. Еще в ранней работе «Бытие и ничто» (1943 г.) он формулирует тезис: человек осужден быть свободным, идея неизменной человеческой природы есть оскорбление человеческого достоинства. Попытки Сартра ввести экзистенциальную феноменологию в марксизм относятся к концу 1940-х гг. «После того как марксизм привлек нас к себе, как луна притягивает морские волны, после того как он изменил все наши представления, после того как он освободил нас от категории буржуазной мысли, он внезапно покинул нас; он не удовлетворял нашу потребность понять то особое положение, в котором мы находились, он не мог научить нас ничему новому, потому что он остановился…» [27; 25].

Бурные шестидесятые годы – апогей популярности Сартра. Пожалуй, никто не уделял так много внимания критике социальных институтов, как он. Любое социальное установление, по Сартру, – всегда посягательство на человека, любая норма – нивелировка личности. «Долой нормы!» – писали студенты на стенах Парижа. Подлинно человеческим может быть лишь спонтанный протест против всякой социальности, причем протест разовый, одноактный, не выливающийся ни в какое организованное движение, в партию с программой и уставом.

В одном из интервью 1969 года. Сартра спросили, каким образом его «Критика» могла предчувствовать майский взрыв. Сартр ответил, что основанием стали уроки войны во Вьетнаме. То, что бедная крестьянская страна смогла оказать достойное сопротивление могущественной Америке, обнаружило уязвимость развитого капиталистического общества, расширение сферы возможностей революционного действия. В терминах «Критики» проект революции требовал субъективного улавливания этой возможности. А бюрократические профсоюзные организации делали массовые действия

невозможными: левые потеряли силу отрицания, подражая инертному правящему классу в своих структурах.

Сартр использует для объяснения движущих сил майских событий свою концепцию: «от серии к группе» Различие между ними не в фиксируемых, наблюдаемых характеристиках, а в уровне отношения к общим целям. В серийном коллективе каждый чужд другому и самому себе. Плоды деятельности членов «серии» отчуждаются во имя формирования общего результата их действий. Данная общность возникает стихийно, независимо от желаний ее членов, в свойственном для нее «практико-инертном поле» люди полностью порабощены непредвиденным воздействием на них «обработанной материи». «Практико-инертное поле, – пишет Сартр, – есть поле нашего рабства… реальное порабощение «естественными» силами, «машинными» силами и «антисоциальными» аппаратами» [27; 369].

Антитезой «серии» служит «группа», которая имеет цель и стремится к ликвидации отчуждения; это творческая общность людей, которая не подавляет индивидуальности, а, напротив, дает ей простор. Группа конституируется, исходя из общей потребности или опасности, и определяется через общую цель, которая детерминирует ее общую практику [27; 39].

В «Критике» Сартр рассмотрел процесс образования «группы» на примере событий Великой французской революции. Начиная с 12 июля 1789 года. народ Парижа находился в состоянии восстания и представлял собой «группу», которая действовала во имя общей цели. Но еще несколькими днями раньше этой группы не существовало. Когда парижане узнали, что к городу подтягиваются войска, ими овладел гнев, опасение репрессий, чувство тревоги. Именно в этих условиях происходит то, что Сартр называет реинтеграцией обоюдности, растворением «серии» в сплавляющейся «группе». Наличие угрозы со стороны уже сформировавшегося объединения является условием образования «группы».

Университеты образца 1968 года служили хорошей иллюстрацией для концепции Сартра: студенты были «сериализированы» институтами, которые

обнаруживались как отчужденный другой, они были не только резко отделены от преподавателей, но и чужды друг другу, поскольку изолирование есть историческое и социальное поведение человека среди скопления других людей. Однако, когда 3 мая студенты стали свидетелями того, как их сокурсников избивают полицейские, они впервые увидели в других самих себя, и это привело к формированию «groups-in-fusion», разрушив атомизированную «серию», входившую в структуру повседневной жизни. Бунт, восстание, революция могут вспыхнуть в результате осознания угнетения самих себя и не требовать объективного катаклизма, как, например, экономическая депрессия или агрессивные действия со стороны правящих социальных групп. Трансцендентирующая свобода коллективных действий вполне может стать достаточным условием для революционных событий.

Согласно Сартру, когда «группа» готова к оформлению в организацию, в ней появляются свои ритуалы, а затем она продуцирует террор и «ресериализуется» в институтах. Действительно, в мае 1968 года обнаружилась тенденция к возрождению политических микроорганизаций бланкистского типа, провозглашающих приоритет насилия и свое безусловное право обращаться к нему, обосновывая это величием подлежащей решению задачи.

Более массовые «комитеты действия», однако, оставались демократическими организациями, в них клятвы не приносились даже символически, они не породили террора. Комитеты действия не относились к противникам так, как должны были это делать, по мысли Сартра. Они не стали преследовать с угрозами прежние авторитеты, подобно Робеспьеру. Бунт против «серии» и проявления творчества оказались не двумя различными фазами, но моментами одного диалектического процесса. Майское движение смогло соединить отрицание авторитетов и строительство новых структур общественной жизни. Это была способность направить себя против врагов без поиска их в своих структурах. Что касается Сартра, то для него «серии» врагов и «группы» воспринимают друг друга исключительно как противники.

В процессе построения данной концепции Сартр настойчиво ищет внешний источник солидарности между людьми. Такой источник, несомненно, существовал весной 1968 года, но вряд ли правомерно все свести только к нему. В непосредственном анализе событий Сартр более точно определяет причины восстания и его динамику. 10 мая в «Le Monde» появился Манифест, подписанный Сартром, Горцом, Лефевром, Лаканом и другими интеллектуалами, характеризующий движение как стремление избежать отчуждающего общественного порядка, а не как выступление против существующего проекта университетских реформ. «Возмутительно также не понимать, что насилие, которое с неодобрением усматривают в некоторых формах этого движения, – писали авторы, – представляет собой ответ на то всеобъемлющее насилие, которое служит большинству современных обществ прибежищем для самосохранения, что полицейская дикость есть разоблачение этого насилия» [28].

Особенно вдохновлял философа лозунг бунтующих студентов «Вся власть воображению!». Ведь воображение, по Сартру, – самая характерная и драгоценная особенность человеческого бытия. Он начал свои психологические изыскания с работы по феноменологии воображения, набросок которой был опубликован еще в 1936 году, и ею же закончил, исследуя мир воображения Флобера. 20 мая 1968 года, выступая в Сорбонне, он предложил новую концепцию общества, базирующуюся на полной демократии, «браке» между социализмом и свободой. В интервью после мая Сартр говорил, что студенты стихийно пришли к пониманию единства теории и действия, и требования реформ университетов, были им полностью поддержаны.

Предчувствие (теоретическое) майских событий было присуще не только гуманистической парадигме в интеллектуальной мысли Франции. Для многих аналитиков становилось все более очевидно, что пролетаризация части прежнего среднего класса готовит появление групп, идентифицирующих свое положение с положением студентов. Май показал необходимость нового типа

политики, которая могла бы объединить отдельные действия в единое движение.

Что касается позиции ФКП, то стремление ее представителей рассмотреть события с традиционных позиций анализа классовой борьбы обернулось их недооценкой: майские события нельзя было ассоциировать исключительно с Латинским кварталом, Сорбонной, это искусственно сужало их масштаб. Движение набрало значительную силу за счет поддержки широких слоев населения, отнюдь не только пролетарских в классическом понимании этого термина. Это было политическое движение новой эпохи, и оно требовало для своего понимания не только исходных гуманистических постулатов, но и обновленной методологии. Только после мая левая коалиция, в которую вошли коммунисты и социалисты, внесла в свою программу требование рабочего самоуправления, и это был симптом понимания того, что трансформация постиндустриального общества будет иметь мало общего с моделями, испытанными якобинцами во Франции и большевиками в России. Новая революция вырастала из революции культурной, революции без террора. При этом интеллектуалы, связанные с компартией признавали, что майское движение не имеет шансов на успех в силу ряда причин.

Экзистенциальные марксисты, вписывающиеся в диапазон гуманистической парадигмы, оказались не способны достаточно глубоко проанализировать социальную природу мая, но они смогли понять его эмоциональную природу.

Особенностью мая стало его праздничное настроение, атмосфера открытости в общении. Другие перестали быть адом. Прямая коммуникация даже с незнакомыми людьми выглядела альтернативой политесу буржуазного общества. Все стены между людьми, казалось, рухнули, унося с собой прежние привычки, страхи, стереотипы. Речь приобрела метафорическое значение, казалось, что реальность можно изменить не столько делом, сколько словом. На короткий миг Франция почувствовала вкус жизни без отчуждения.

С точки зрения экзистенциальной перспективы, события мая были успешны в том, что показали возможность неатомизированных социальных отношений,

подтвердили, что эти отношения могут стать следствием новой интерсубъективной практики. Сартр призвал интеллектуалов отложить книги и пойти к рабочим. Он сам вышел на улицу, продавая маоистские газеты, запрещенные властями, но ненадолго, ибо вскоре начал работу над книгой о мире воображения Флобера, которую вряд ли будут читать рабочие. Повзрослевшие студенты, однако, не забудут его протянутой руки с листовками. Незадолго до смерти Сартр попросил, чтобы официальных похорон не было, но, когда траурная процессия, состоящая исключительно из близких людей, двигалась мимо Латинского квартала, к ней присоединились более 50 тысяч человек.

Что касается Луи Альтюссера, то его теоретический антигуманизм стал преградой для достижения взаимопонимания с бунтующим поколением. Хотя он и признавал превосходство массовых движений над интеллектом, утверждая, что если мы питаем надежду повлиять на ход истории, то это произойдет только в такой перспективе». И значительная часть студентов, вдохновленная альтюссеровской интерпретацией марксизма, испытала глубокое разочарование, не увидев его в своих рядах. На стенах Латинского квартала они написали: «На что годится Альтюссер? Ни на что».

Теоретический анализ, предшествующий маю, оценки мая, попытки осмыслить его уроки, показали, что приверженность гуманистической парадигме не является гарантией научности, адекватности исследования, но эта парадигма, видя в отчуждении главного расхитителя достоинства, свободы, уникальности, творчества, помогает понять бунтующего человека и дает ему шанс понять самого себя. Феномен протестующего молодежного сознания нашел адекватную ему философскую традицию во французской философской мысли.

Филипп Соллерс в ностальгической публикации, посвященной тридцатой годовщине майских событий, констатирует, что управленцы от власти наловчились в увещеваниях, что дела не так уж плохи, что из двух зол всегда выбирают меньшее, что нельзя требовать невозможного, желание само по себе

бесцельно и лучше думать о необходимом. «Но напомню, – пишет Соллерс, – один великий француз назвал свою книгу «Невозможность» ... Он же как-то сказал: «Оставь посильное тем, кому оно по вкусу». Этого француза звали Жорж Батай. Наверное, он просто хотел показать, что истинная реальность, как и любовь, – из области невозможного, а воображению всегда тесно в наших стандартных рамках» [19].

«Вся власть воображению!» «Будьте реалистами требуйте невозможного» – самые сокровенные из лозунгов Мая 68-го, в них вся глубина этого бунта, его сюрреалистическая непокорность. Они подошли бы к любой эпохе, время не властно над ними.

Литература

1. Mallet S. La nouvelle classe ouvrière. – Paris, 1963. – 198 p.
2. Гароди Р. Вся правда. – М.: Прогресс, 1970. – 142 с.
3. Гароди Р. За французскую модель социализма. – М.: Прогресс, 1969. – 298 с.
4. Garaudy R. Appel aux vivants. – Paris: Seuil, 1979. – 403 p.
5. Гароди Р. Большой поворот социализма. – М.: Прогресс, 1970. – 189 с.
6. Гароди Р. Структурализм и «смерть человека» // Философия и общество. – 1998. – №2.
7. Грамши А. Тюремные тетради. Ч. 1. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – 560 с.
8. Aron R. La révolution introuvable. – Paris, 1968.
9. Tourain A. Le mouvement de mai ou le communisme utopique. – Paris, 1968.
10. Poster M. Existential Marxism in post-war France: from Sartre to Althusser. – N.-Y.: Prinseton univ. press., – 1975. – 415 p.
11. Cohn-Bendit D. The French Student Revolt. – N.-Y., 1968.
12. Tourain A. La Société post-industrielle. – Paris, 1969.
13. Poster M. Existential Marxism in post-war France: from Sartre to Althusser.

14. Lefebvre H. La somme et le reste. – Paris: Ed. de la Nef, 1959. – Vol. 2. – 777 p.
15. Affiches. Mai 1968. – Paris, 1968; Les citations de la révolution de mai. – Paris, 1968; Les murs out la parole. Journal mural mai 1968. – Paris, 1968.
16. Rabignant P. L` Odéon est ouvert. – Paris: Anthropos, 1968.
17. Мяло К. Г. Идеология «тотальной свободы» // Вопросы философии. – 1973. – № 2.
18. Cohn-Bendit D. The French Student Revolt.
19. Lefebvre H. L`irruption de Nanterre au sommet. – Paris, 1968.
20. Arguments. – 1959. – № 14.
21. Lefebvre H. L`irruption de Nanterre au sommet.
22. Lefebvre H. The Explosion. Marxism and the French Upheaval. – N.-Y., 1969.
23. Маркузе Г. Одномерный человек. – М.: Издательство REFL-book, 1994. – 340 с.
24. Lefebvre H. L`irruption de Nanterre au sommet.
25. Lefebvre H. La révolution urbaine. – Paris: Gallimard, 1970.
26. Lefebvre H. L`irruption de Nanterre au sommet.
27. Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. (Précéde de méthode). T. 1.: Théorie des ensembles pratiques. – Paris, 1960.
28. Le Monde. – 1968. – 10 mai.

Глава V. Литература как пространство реализации гносеологического и аксиологического потенциала французского неомарксизма

Неомарксизм, обращаясь к различным граням бытия человека, не мог пройти мимо тех подлинных произведений искусства, которые, выражая способ присутствия человека в мире, давали оценку его разнообразных метаморфоз. В силу неоднородности данного философского течения, водоразделом в котором стало отношение к проблеме гуманизма, даже интерес к одним и тем же авторам обретал разную интерпретацию. Речь идет не о палитре литературно-критических вкусов: прочтение и толкование текстов выявляет гносеологические и аксиологические позиции того или иного теоретика.

Среди писателей, творчество которых анализировали многие, был Франц Кафка. Все толкования, даже противоположные, всегда сводились к попыткам втиснуть творчество писателя в прокрустово ложе какой-нибудь предвзятой схемы и видеть в нем лишь романтическое воплощение определенного тезиса. Теологи видели в нем ученика Карла Барта, представителя негативной теологии. Экзистенциалисты связывали имя Кафки с бессмысленным трудом Сизифа или тревогой Хайдеггера, фрейдисты обнаруживали в его произведениях реализацию бессознательного. Заслуга стать одним из первых философов марксистов, давших высокую оценку литературному дару австрийского прозаика, принадлежит Роже Гароди. Гносеологические позиции и аксиологические предпочтения, которые он при этом демонстрирует, свидетельствуют о его устойчивом «дрейфе» в сторону от марксизма.

Что касается гносеологии, то это связано с важными для философской концепции Гароди понятиями «миф», «символ», «модель», используемыми им первоначально в эстетике. Имевшие место обвинения в том, что они появляются как бы ниоткуда, на наш взгляд, не вполне справедливы: причина их введения вытекает из перенесения центра тяжести в анализе деятельности с онтологического аспекта на субъективную активность.

Кафка интересен Гароди как великий творец мифов, который видит и строит мир иносказательно, метафорически, для него постижение реальности вполне допускает использование мифов, символов, позволяющих проникнуть вглубь явлений, постичь не только их настоящее, но и, возможно, будущее, выйти за пределы ограничений данности.

В каждом своём произведении Кафка, полагает Гароди, создает нечто вроде «модели», подобно тому, как такие модели строят ученые, чтобы дать представление об изучаемых явлениях. Конструкция «модели», основанная на описании человеческих отношений, является лишь знаком или «шифром» реальности, выходящим за рамки всех интерпретаций, ибо будущее отражается в микромире мифа [1; 193-194]. Типы моделей разнообразны, поэтому значения могут накладываться одно на другое: юридическая аллегория «Процесса» может быть передана в терминах медицины, психиатрии, религии или мистики. «Но ни одна из этих расшифровок, ни даже сумма их, не выразит смысла произведения, прежде всего потому, что в произведении искусства … символ нельзя отделить от того, что он символизирует» [1; 194].

Писатель «соединяет в одно неразрывное целое опыт, мечту, вымысел … и в этом сверхвпечатлении, в этом наложении замыслов воскрешает для каждого из нас облик обыденных вещей, скрытые сновидения, философские и религиозные идеи и стремление выйти за пределы всего этого» [1; 188]. Отсюда возникают возможные трудности в истолковании иносказаний Кафки, ведь никакое буквальное соответствие между конкретным развитием символа и его абстрактным значением немыслимо: это живые индивидуализированные персонажи, действующие в общих рамках символа, и реализм подробностей не противоречит символике, а придаёт ей жизненность. Художественный мир Кафки необычен: мелок, тривиален, бессобытиен, ужасен своей агрессивной абсурдностью, смешон своей трагической пародийностью, но в нем очевидно сходство с миром, который всех нас окружает.

В понимании символа у Гароди нет ничего мистического, как, например, в русском символизме, когда явления становятся видениями. Вместе с тем, он не

приземляет символ до знака, чья главная функция субститутивная: замещение определенных абстрактных понятий на основании соглашения, конвенции; для знаков-символов характерно сходство с воплощенным объектом.

В эссе «Реализм без берегов» Гароди выступает против недооценки специфичности художественного творчества, против механистического детерминизма отношений между сознанием и жизнью: «творчество – не арифметическая сумма, а общий ответ на совокупность вопросов, которые ставит перед художником его время, его семейная, социальная, религиозная, культурная среда… его любовь и вся его жизнь в целом» [1; 198].

Гароди прав, утверждая, что понятия «реальность искусства» и «реалистический метод» не тождественны. Первое выражает связь искусства с материальным миром. Второе – сознательная установка художника на выявление причинно-следственных связей различных явлений. Как писал А. Белый: «Символизм современного искусства не отрицает реализма, как не отрицает он ни романтизма, ни классицизма. Он только подчеркивает, что реализм, романтизм и классицизм – тройственное проявление единого принципа творчества. В этом смысле всякое произведение искусства символично» [2; 258].

Быть реалистом – означает не имитировать образы реального, «давать слепки или точные копии вещей, событий и людей, а участвовать в акте созидания мира, находящегося в становлении, находить его внутренний ритм» [1; 197]. Реализм недостаточен, если он признает лишь то, что чувства могут воспринять, и то, что разум может уже объяснить. «Истинный реализм, – пишет Гароди, – это также все то, чем мы еще не стали, то кем мы предполагаем стать, благодаря мифу, выбору, надежде, решению, борьбе» [3; 155].

Гносеологические позиции, отстаиваемые Гароди, приводят его к выводу: искусство Кафки глубоко реалистично. Начиная с «Приговора» (1912 г.), писатель создает «подлинные произведения, то есть мифы, в которых он выражает моменты открытия им реального, противоречий и движения, которое оно несет в себе, того, чего ему недостает, и того, что требует своего

преодоления» [1; 178]. Каждое произведение – это документ, не копия, не буквальная передача состояния души или события, а ответ на поставленный жизнью вопрос, бунт против отчуждения мира, мир, построенный из материалов мира отчуждения, но по другим законам.

Творчество Ф. Кафки привлекает Гароди и своим аксиологическим пафосом, мир Кафки состоит из материала, который дала ему жизнь: это мир раздвоенных людей [1; 130]. В чисто социальной перспективе Гароди понимает отчуждение как разрушение всякой возможности универсальной человеческой культуры, «отчуждение – это разрушение «мы» [3; 76]. Вместе с тем, оно лишает человека его специфического человеческого измерения: возможности выбора, создания проекта. В современном мире множество людей делает чужую историю, проживает чужую жизнь. Эта потеря возможности реализоваться и есть отчуждение. Оно создает людей, для которых замысел перестает быть моментом реального творчества и становится иллюзорной компенсацией взамен ускользающей реальности. Индивид, чуждый и природе, и самому себе, и другим, находит, что все сведено к статусу товара на рынке: человек становится объектом, а отношения между людьми становятся отношениями между вещами. Объект, как творение человека, поворачивается против него, угрожая его существованию.

В рассказе Кафки «Отчет для Академии» обезьяна, совершившая ускоренную эволюцию от звериной свободы к человеческому рабству, понимает, что человек тоже живет в клетке, из которой нет выхода, эта клетка – переплетение условностей, которые его опутывают. Единственная перспектива – поступать так, как поступают другие. Обезличение – первый эрзац свободы. «Я видел, – говорит обезьяна, – как мимо меня сновали люди; у них были одинаковые лица, одинаковые движения, часто мне казалось, что это ходит один и тот же человек; этот человек – или эти люди – беспрепятственно передвигался… Люди не обещали мне, что решетки моей темницы падут, как только я стану таким, как они, но не было ничего легче, чем подражать людям. Уже в самые первые дни я научился плевать». Кафка с такой силой воссоздает

кошмар повседневности, что позволяет нам увидеть, «как при вспышке молнии возможность существования другого мира внушает нам жгучую потребность в этом мире» [1; 147]. По мнению Гароди, Кафка дает надежду, поскольку делает отчуждение более нетерпимым через его осознание. Писатель уверен в том, что человек может и должен преодолеть собственную определенность, свое прошлое, принуждение и отчуждение.

Эпопея Кафки – это попытка за ложным социальным и религиозным порядком, его имитацией, вновь найти забытый и утраченный смысл жизни [1; 155]. Автор отказывается быть вещью, на что и его обрекает отчуждение, не желает становиться механическим и бессмысленным автоматом. Это человек, который, как Йозеф К. из «Процесса» или Землемер из «Замка» не отступает перед препятствиями, пусть даже они будут нагромождаться до бесконечности.

Для Кафки важно не только узнать тайны жизни, но почувствовать их, ибо знание немного стоит, если им обладает стоящий снаружи. Кафка всегда пребывал внутри, был погружен в свой мир. Говоря языком трансцендентности, Кафка рисует на горизонте человека то, что Ясперс называл «шифром крушения», стремясь превратить крушение в опыт бытия.

Кафка не революционер, но он пробуждает в людях сознание трагедии отчуждения, его творчество направлено на то, чтобы гнет, став осознанным, сделался невыносимым. Миссия Кафки, утверждает Гароди, в том, чтобы «…взломать привычные рамки жизни и дать возможность хоть краешком глаза увидеть присутствие иной, более высокой действительности, услышать ее зов, ощутить надежду на ее приход» [1; 173].

Кафка избегает упоминать бога. Он почти никогда не называет этим именем специфически человеческое требование преодолеть, превзойти нынешний порядок путем поисков, завоевания и установления более справедливого закона жизни. У Кафки трансцендентность и имманентность не столкновение теологических или философских тезисов – это драма, которую он пережил всей своей жизнью.

Люсьен Гольдман, благодаря которому в 60-е годы XX века социология литературы становится не просто популярным, но даже модным направлением исследования художественного творчества, также входил в философский круг неомарксизма. Правда, его неомарксизм иного свойства, чем аналогичная позиция Гароди. Он никогда не состоял в ФКП и не скрывал, что воспринял марксизм, в первую очередь, в интерпретации Д. Лукача, чью книгу «История и классовое сознание» называл первой крупной работой о диалектике. Гносеологическое и аксиологическое кредо Гольдмана также отличаются от принципов, отстаиваемых Роже Гароди.

Для Гольдмана человеческая жизнь не может быть познана извне, независимо от непосредственной практики и ценностных суждений, но это знание должно иметь такой же строгий характер, как и знание, присущее химии, физике и другим точным наукам. «Мы, – пишет он, – с одной стороны, отвергаем сциентизм и в то же время превозносим позитивную историю и социологию, науку о человеческой жизни, противопоставляя ее эссеистике и абстрактным спекуляциям» [4; 8].

Свой метод – генетический структурализм, Гольдман представляет как антитезу рационализму и эмпиризму. Разум – отнюдь не весь человек, не только он определяет человеческую жизнь, и это правомерно в отношении любой области, даже области поиска истины. Эмпиризм, по его убеждению, аморален и лишен религиозного чувства. Основные характеристики данного метода, как инструмента анализа литературного произведения, сводятся к следующим:

- необходимо рассматривать не только литературный текст, но историю его создания, возникновения замысла;

- художественное произведение следует воспринимать как структуру, тесно связанную, а иногда и идентичную с соответствующими социальными структурами в политической, экономической, интеллектуальной жизни эпохи;

- подлинное соотношение между действительностью и литературным творчеством затрагивает не содержание этих двух сфер человеческой

реальности, а лишь структуры и состояния ментальности определенной социальной группы и «воображаемый мир», созданный автором;

- рассмотрение художественного произведения требует сочетания понимающего и объясняющего методов. Проблема «понимания» - это проблема внутренней связанности текста, объяснение же есть проблема поиска «индивидуального или коллективного субъекта…, по отношению к которому ментальная структура, управляющая произведением, имеет функциональный и потому значимый характер» [5; 207].

Гольдман обобщил свое видение метода в работе «Гуманитарные науки и философия», утверждая, что только диалектика может сделать литературные и философские исследования подлинно интеллигибельными, выявляя их значимость через отношение к человеческим проблемам.

Философские позиции Гольдмана, отстаиваемые им методологические принципы, определили его оценку перспектив общественного развития, прежде всего, направленности эволюции духовной культуры. Он констатирует, что с развитием западноевропейского капитализма духовность все больше отступает перед напором эгоизма, сдавая одно завоевание за другим. На место синкретического восприятия мира приходит дробное, рациональное, материалистическое сознание. Целостную личность Средневековья вытесняет картезианское ego, «статуя» Кондильяка, монада Лейбница. Европейское общество все больше напоминает множество монад без окон и дверей. На втором этаже дома может происходить настоящая трагедия, а на первом этаже никто даже этого не заметит» [4; 474].

В работе «Диалектические исследования» Гольдман обращается к рассмотрению проблемы отчуждения, опираясь при этом на концепцию фетишизма, представленную в «Капитале». Он понимает отчуждение как общую черту повседневной жизни, но если для Маркса оно встроено в структуру буржуазного способа производства и как таковое существует объективно, то для Гольдмана это, прежде всего, проблема человеческой психологии, явление, пограничное с патологией: «психическая жизнь человека,

его личность, его сознание теряют контакты с реальностью, которая кажется ему чем-то странным, в крайней степени нереальным» [6; 84].

Подтверждение разрушающего влияния индустриального общества Гольдман находит в романах Ф. Кафки, и не только в их героях, но и в той форме, которую им придает автор. Эта форма калейдоскопична, ирреальна, она постоянно саморазрушается, возникает и исчезает, границы между составляющими ее компонентами размыты и не поддаются фиксации. Достаточно вспомнить роман «Процесс», герой которого, некто К., так и не узнает до самой смерти, за какое преступление он арестован, а затем осужден. К. пытается доказать свою невиновность перед лицом какого-то мистического суда, переживает чувство вины, ощущает давление авторитетов, которые он ненавидит. Это чувство вины есть отзвук его гуманистической совести, он же всегда следовал совести авторитарной. К. был так занят самозащитой от чего-то трансцендентного, что совершенно упустил из виду собственно моральную проблему: напрасно растраченную жизнь.

Структура «Процесса» отражает возрастающую атомизацию общества, механический мир, в котором каждый – марионетка обстоятельств, где даже частная жизнь становится извращенной и искусственной. «Любовь часто трансформируется во внешний и условный декор брачной сделки, а отношения между родителями и детьми, братьями и сестрами связываются, прежде всего, с проблемами наследования» [6; 84].

Гольдман видит в романе свидетельство того, что общество, ранее обеспечивавшее развитие свободы, теперь опустошает ее содержание, подавляет индивидуального субъекта в трансиндивидуальном, что и питает «трагическое сознание» с его требованиями целостности. В отличие от диалектической мысли, допускающей реализацию целостности, трагическая мысль исключает всякую возможность воплощения ее в этом мире и принимает ее лишь в отношении вечности.

Анализируя современную ему литературу, Гольдман дает оценки ситуации, сложившейся в духовном мире индустриального общества, которое разрушает

целостность личности, лишает ее возможности принятия решений, чувства и осознания ответственности за свой выбор. Человеку отводится роль эффективного конформного исполнителя чужих решений. Во всех сферах: политике, производстве, образовании возрастает авторитарная и дирижистская тенденция.

Гольдман, разделяя марксистскую перспективу общественного развития, стремится выявить тот элемент социальной структуры, который способен ее осуществить. Что касается пролетариата, то для него это класс, интегрированный в современное индустриальное общество, а потому утративший свой революционный потенциал.

Рассматривая творчество французского драматурга Жана Жене в очерке «Театр Жене», Гольдман выводит на историческую сцену социальную группу, маргинальную по своей сути. Речь идет о пьесах Жене «Негры», «Строгий надзор», «Балкон», «Ширмы». Реализуя один из отстаиваемых им принципов анализа художественного произведения – принцип гомологии – изоморфности между структурой определенной социальной группы и структурой, управляющей миром литературного произведения, Гольдман представляет нового героя – люмпен-пролетария, испытывающего ненависть к современному миру, навязанному им порядку, тяге к респектабельности. Умонастроения этой группы поддерживали представители наиболее радикальной интеллигенции, которые утратили всякую надежду на социалистическую революцию на Западе и разочаровались в развитии социализма в Восточной Европе. Единственной присущей им формой протеста оказывается анархический бунт, первый симптом исторического поворота. Гольдман приходит к выводу, что Жене бессознательно интегрировал в свои произведения опыт политической практики и идеологической платформы «новых левых».

Диагноз, который ставит Гольдман индустриальному обществу, - не просто бесчеловечность, но разрушение субъекта, безличность социальных структур, анонимность отношений, человек разрушается не только в глазах других, но и в своих собственных. Заявленный Гольдманом гуманизм как сторона и сущность

оптимистической оценки перспектив социального развития не выдерживает столкновения ни с его теоретической концепцией, ни с повседневной реальностью.

Европейское общество пришло к такой степени пассивности, которую трудно было вообразить в начале XX века даже самому пессимистически настроенному интеллектуалу. Среди доказательств крушения духовной культуры Гольдман приводит романы А. Камю, нефигуративную живопись и театр абсурда С. Беккета и Э. Ионеско.

Позиция Гольдмана, по сути, негативна и пессимистична. Истинно гуманистического героя не может быть в произведениях искусства, потому что его нет в социальной действительности, более того в нем нет потребности, он не нужен даже в качестве идеала. Гуманизм обнаруживается только через негативность, тотальное отрицание «всех возможных обществ, от буржуазно-колонизаторского до идеально-демократического», в «победе» над любыми социальными укладами, заключающейся практически в уходе главного героя в «небытие» [5; 225]. Героями, позитивными в силу своей негативности, стали в 70-е годы «новые левые». Проживи Гольдман чуть дольше, он бы увидел, как это движение ушло с исторической сцены, ничего не разрушив и ничего не создав, однако подтвердив необходимость разрушения ради спасения гуманизма.

Марксистская терминология, достаточно широко используемая Гольдманом, лишь подтверждает неомарксистскую природу его социально-философских идей, и как бы он не стремился вписаться в гуманистическую парадигму, и реальность, и структурализм как метод, выводят его за ее пределы. Гуманизм его негативен, а не позитивен, утопичен, а не прагматичен и деятелен.

Несомненно, Гольдман был успешен как литературовед, он имел учеников и последователей, которые стремились к структурно-генетическому изучению художественной литературы. Примененная в практическом анализе эволюции искусства, в частности романа как литературной формы, методология

Гольдмана обозначила пессимистическую картину реификации (овеществления) культурных ценностей, выражающуюся в универсальной деградации героя и мира художественного произведения. Гольдман дает такое определение романа: «Роман – это история поиска аутентичных ценностей деградирующими средствами в деградирующем обществе, и деградация в отношении героев проявляется в основном в опосредовании, в редукции аутентичных ценностей до имплицитного (скрытого) уровня, в исчезновении их как выраженных реальностей» [5; 222].

Если в творчестве Гольдмана реальность, которую он стремился представить и объяснить с помощью структурно-генетического метода, как ржавчина разъела исповедуемый им гуманистический постулат, то Луи Альтюссер делает отказ от него своим философским кредо.

Альтюссер – одна из знаковых фигур французского неомарксизма. Философская судьба его оказалась весьма парадоксальна. Он решительно боролся с идеологическими противниками марксизма, в первую очередь с субъективистскими (экзистенциалистскими, персоналистскими, феноменологическими) его интерпретациями. В поиске союзников Альтюссер обратился к структурализму, но оказалось, что «структура, как нечто абстрактное, всеобщее, безличное… не только не требует субъекта для своего объяснения, но сама его детерминирует и объясняет» [7; 60]. Столкнувшись с философской альтернативой XX века: сциентизм / антисциентизм, почитающий Маркса Альтюссер делает ставку на сциентизм, разрывает валюативный и эпистемологический аспекты марксизма, принося первый в жертву второму.

Альтюссер, как и другие неомарксисты, обращался к анализу современной литературы. Его внимание привлекают два автора: итальянский драматург Бертолацци и немецкий Б. Брехт, их творчеству он посвящает главу в книге «За Маркса».

Летом 1962 года на сцене одного из парижских театров была поставлена написанная в конце XIX века пьеса «El Nost Milan», не имевшая особого успеха

ни у себя на родине, ни во Франции. Критики увидели в ней сентиментальную мелодраму, но для Альтюссера она стала поводом к философской рефлексии.

Персонажи Бертолацци – люмпен-пролетарии, люди «дна», напоминающие обитателей ночлежки в известной горьковской пьесе. Для Альтюссера важна не столько фабула, которую он достаточно подробно пересказывает, а внутренняя структура пьесы. «И дело не в том, – пишет Альтюссер, – желает ли Бертолацци этой структуры сознательно или он бессознательно продуцирует ее» [8; 141]. Именно она составляет суть его пьесы, ее режиссерской интерпретации и даже реакции зрителей: эмоции публики базируются на неосознанном восприятии этой структуры и ее глубинного значения.

В анализе драматургической традиции Альтюссер использует понятие «разрыв», имеющее для него, несомненно, методологическое значение, оно было ключевым и при рассмотрении им эволюции взглядов Маркса. Мы становимся свидетелями «разрыва» с классическим театром, высшим достижением которого была трагедия, чьи обстоятельства, динамика отражались в характере, действиях, размышлениях центрального героя. Его темы идеологичны: когда страсть противостоит долгу, морали, религии это, безусловно, идеологическое противоречие. Это был миф, в котором общество могло увидеть себя и не узнать, зеркало, в которое смотрят, чтобы разглядеть себя и которое можно разбить, если мы увидим безжалостное изображение. Что такое идеология эпохи, если не осознание себя? – замечает Альтюссер [8; 144].

В новом театре структура определяет диалоги и действия, ни один персонаж не может восприниматься как носитель очевидного характера. «Аудитория аплодировала, чему-то, что было вне пьесы (за ней), даже за ее автором (вне его)» [8; 142]. Значение глубже, чем слова и жесты, глубже, чем непосредственная судьба людей, которые лишены способности понять ее. Даже героиня, которая являет разрыв повседневности, начало, обещание другого мира, не знает, что она делает: сознание запаздывает, оно слепо.

С тех же позиций подходит Альтюссер к творчеству Бертольда Брехта. Театр Брехта близок Альтюссеру своим рационалистическим, интеллектуально

напряженным, откровенно условным, ораторским, митинговым характером, памфлетностью и страстностью. Брехт был представителем международного объединения революционных писателей с печатным органом «Литература мировой революции».

Альтюссер обращает внимание на тот факт, что универсальную композицию традиционной драмы составляло членение текста на сценические эпизоды, в пределах которых один момент плотно примыкает к соседнему, изображаемое, так называемое, реальное время однозначно соответствует времени восприятия. Время героя классического театра – единственное время, все остальные события субординированы с ним, даже оппоненты жили в этом измерении и ритме. Оппонент был двойником героя, его отражением, его ночью, его искушением, его собственным бессознательным [8; 147], и соответственно, зритель хотел жить жизнью героя, идентифицировать себя с ним, с его временем, с его сознанием. Но в «Мамаше Кураж и ее детях», в «Жизни Галилея» присутствует несколько временных планов, которые не поддаются интеграции, сосуществуют, но не пересекаются. Война в «Мамаше Кураж» противостоит личным трагедиям своей слепотой: эти люди, их драмы, потери для нее не существуют. В «Жизни Галилея» история двигается медленнее, чем нетерпеливое сознание ведет поиск истины, история безотносительна к сознанию, которое никогда не в состоянии охватить действительность в силу кратковременности его существования [8; 143].

Принципиальная цель Брехта видится Альтюссеру в том, чтобы дать критику той спонтанной идеологии, в которой человек живет, поэтому он отказывается от таких требований как единство места, времени и действия. Его пьесы децентрализованы, они не могут быть сведены ни к действующим лицам, ни к их взаимоотношениям, а только к динамике отношения между сознанием собственного отчуждения в самопроизвольной идеологии (Мамаша Кураж, ее сыновья, кухарка, священник) и реальными условиями их существования. Это отношение абстрактно, латентно и не может быть исчерпано отдельными характерами без разрушения целостного проекта. Структуралистские корни

философской позиции Альтюссера в его литературно-критическом анализе очевидны, так же как очевиден его антигуманизм, свидетельством которого может служить интерпретация брехтовской концепции «эффекта отчуждения».

Брехт, создавая новый тип взаимоотношений между публикой и исполнением пьесы, порывает с классическими формами самоидентификации, когда публика отождествляет себя с героем, и вся эта энергия накапливается и концентрируется в театральном катарсисе. Известное положение Аристотеля, применившего понятие катарсис к трагедии как литературному жанру, гласит: «трагедия есть подражание действию важному и законченному… совершающее путем сострадания и страха очищение от подобных аффектов» [9; VI, 1449 в].

Брехт стремился разместить зрителя на расстоянии от спектакля, пьеса не должна производить «впечатление», герой (положительный или отрицательный) должен исчезнуть, это условие «эффекта отчуждения». Данный тезис подкреплялся уверенностью Брехта в том, что историю делают массы, а не личности. В его пьесах с их диссоциативной структурой «герой» просто невозможен, он исключается на самом глубоком уровне структурной динамики пьесы.

Брехт отвергает идентификационную модель зрительского сознания: это сознание не может быть редуцировано к чисто психологическому состоянию, оно социально, культурно, идеологично, мы не можем мыслить свое отношение к перформансу единственно в форме психологической идентификации. «Перформанс есть фундаментальный повод для культурной и идеологической оценки», – констатирует Л. Альтюссер [8; 148]. Зрителей и пьесу, конечно, соединяет само представление, но более глубокие связи лежат на уровне наших мифов, архетипов, которые управляют нами без нашего на то согласия, на уровне спонтанной идеологии. Мы едим ту же пищу, мы имеем те же увлечения, бунты, безумства, падения, мы окружены теми же оскорблениями.

Рационалистический театр разрушает собственно театральный объект. Зритель, глядя на сцену, не может думать, ощущать, что это он сам. Пьеса реально развивает новое сознание, пускай неполное, но движимое этой

неполнотой, она порождает нового зрителя – участника, который начинается там, где пьеса кончается, который завершает ее, но уже в реальной жизни.

Французские интеллектуалы: Роже Гароди, Люсьен Гольдман и Луи Альтюссер в анализе одного из пластов современной им литературы обнаруживают общность и различие своих позиций.

Гароди видит в романах Кафки трагедию отчуждения. «Для чего вы делаете вид, будто вы – настоящие?» – писал Кафка в рассказе «Описание одной борьбы». Мир Кафки для Гароди – идея, метафора, но как всякая настоящая идея он своему прообразу конгениален. Герой романа «Замок» К. умирает, измученный борьбой за признание своего права на место в обществе, и в последний момент «сверху» приходит постановление, разрешающее ему здесь жить и работать. Милость снисходит. Для Гароди снисхождение не приемлемо: творчество Кафки – приговор этому миру.

Ту же трагедию усматривает Л. Гольдман в своем профессионально-критическом анализе пьес Жене и романов Кафки, но его резюме более пессимистично: история «Процесса» начинается с «ничего нелепости» и заканчивается «ничем смерти». Где судья, которого К. никогда не видел, где высокий суд, куда он так и не попал? Государственная машина – безжалостная структура в силу своей абсурдности, она не оставляет места для гуманизма. Главным героем становится персонаж, готовый жить в мире, не принимая в нем участия.

Вывод Л. Альтюссера еще более категоричен, но не пессимистичен: в этом безжалостном, безликом мире нельзя говорить о гуманизме, нельзя рассчитывать на милость, театр не должен порождать состояние катарсиса, он должен будить не чувства, а разум, он не может дать готовый приговор, вердикт действительности должен вынести зритель.

Литературно-критические пристрастия позволяют подтвердить различие онтологических, гносеологических и аксиологических оснований ведущих неомарксистских концепций на философской сцене Франции в 60-70-е годы прошлого века. Вместе с тем, они свидетельствуют о взаимодополнительности,

комплиментарности данных авторских версий неомарксизма, наличие не только явных, но и потенциальных точек пересечения. Это подтверждает вывод о том, что неомарксизм – самостоятельное, целостное философское направление, содержание которого не сводимо к противостоянию Гароди и Альтюссера, а имеет более глубокий мировоззренческий характер: оппозиция сциентизма и антисциентизма, теоретического антигуманизма и гуманистической интерпретации марксизма.

Особая значимость неомарксизма в том, что в нем на первый план вышла проблематика личности и гуманизма, поднятая на социально-философский уровень, критика общества, в котором усиливается отчуждение, происходит разрушение целостности индивида, и интерес к проблемам культуры, стремление диагностировать духовное состояние общества, и, наконец, невозможность уйти от гуманистической проблематики, унаследованной ими от марксизма.

Литература

1. Гароди Р. Реализм без берегов. – М.: Прогресс, 1965. – 203 с.
2. Белый А.Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1994. – 528 с.
3. Гароди Р. Марксизм XX века. – М.: Прометей, 1994. – 175 с.
4. Гольдман Л. Сокровенный Бог. – М.: Логос, 2001. – 480 с.
5. «Неомарксизм» и проблемы социологии культуры. – М.: Наука, 1980. – 352 с.
6. Goldmann L. Recherches dialectiques. – Paris: Gallimard, 1958.
7. Грецкий М. Н. Структурализм и проблема человека // Методологические вопросы общественных наук. – М.: Издательство МГУ, 1971. – 232 с.
8. Althusser L. For Marx. – London: Harmondsworth. Penguin books, 1969. – 271 p.
9. Аристотель. Политика. VI, 1449 B.

Содержание

Введение 3
Глава I. Дебаты в ФКП: гуманистическая составляющая внутрипартийной дискуссии 7
Глава II. Анри Лефевр: «гуманистический» ревизионизм 23
Глава III. Луи Альтюссер: теоретический антигуманизм сциентизма 55
Глава IV. Май 1968 года сквозь призму гуманистической парадигмы французского неомарксизма 84
Глава V. Литература как пространство реализации гносеологического и аксиологического потенциала французского неомарксизма 115

Научное издание

Николай Владимирович Шихардин

Французский неомарксизм: противостояние гуманизма и сциентизма

Монография

Редактор Н.А. Леготина

Подписано в печать	Формат 60 84 1/16	Бумага тип №1
Заказ	Усл. печ. л. 8,25	Уч.-изд. л. 8,25
Печать трафаретная	Тираж 500	Цена свободная

РИЦ Курганского государственного университета
640 689, г. Курган, ул. Гоголя, 25.
Курганский государственный университет