

Министерство образования и науки Российской Федерации  
Федеральное агентство по образованию  
Курганский государственный университет

Н.В. Шихардин

**ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА ВО  
ФРАНЦУЗСКОМ НЕОМАРКСИЗМЕ:  
PRO ET CONTRA**

Монография

Курган 2006

ББК 87.3 (4 Фра)  
Ш 65

Рецензенты:

академик РАЕН, Заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор *К.Н. Любутин*;

заведующий кафедрой философии НЭПИ ТюмГУ, доктор философских наук, профессор *В.Д. Жукоцкий*

Печатается по решению научного совета Курганского государственного университета

Шихардин Н.В.

Ш 65 Гуманистическая парадигма во французском неомарксизме: pro et contra: Монография. - Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2006. - 118 с.

ISBN 5-86328-725-X

© Шихардин Н.В., 2006  
©Курганский государственный университет, 2006

## ВВЕДЕНИЕ

Современную французскую философскую мысль не следует отождествлять, по мнению Винсента Декомба, ни с эпохой в развитии философии, ни с какой-либо одной школой [1]. Тем не менее, в целях теоретического анализа вполне правомерно выделить часть занимаемого ею в определенный промежуток времени философского пространства. В данной работе это неомарксизм 60-х - начала 70-х годов прошлого века.

В связи с таким выбором представляется необходимым ответить на ряд вопросов. Первый из них касается хронологических рамок.

В 60-е годы марксизм во Франции претерпевает существенные изменения. Если подсчитать количество статей о французских философах-марксистах, опубликованных в "Вопросах философии" в 50-е годы и в последующие десятилетия, то обнаруживается резкое падение количества подобных материалов - в 60-е годы раз в пять, а в 70-е - раз в десять [2]. Это связано, считает М.Н. Грецкий, не столько с переориентацией отечественной философской мысли, сколько с метаморфозами, которые претерпел марксизм во Франции. В первые послевоенные годы акцент в нём делался на проблематику идеологической борьбы, и такие работы охотно публиковались в СССР (речь могла идти о критике теологов, экзистенциалистов, "западных марксистов" и т.д.). Когда же активизируется самостоятельная философская деятельность, усиливается стремление к преодолению догматизма, то советские научные издания уже "не увлекают выдвинутые в ходе теоретических поисков новаторские идеи, не интересуют вызванные ими теоретические дискуссии, охватившие многие страны. В то же время на критику новых идей мы время от времени откликаемся, подхватывая её и всё больше представляя перед всем миром в малопривлекательном виде угрюмых стражей ортодоксии" [3]. В 60-е годы начинается и постепенно усиливается процесс взаимного отчуждения двух марксистских философских школ. В его основе лежали теоретические и идеологические мотивы, политические и экономические факторы, связанные с периодом застоя в нашей стране и с трудностями развития коммунистического движения на Западе.

В силу указанных обстоятельств, данный период в истории французского марксизма оказался недостаточно и односторонне исследован в отечественной историко-философской и социально-философской науке, несмотря на ряд фундаментальных работ таких авторов как Н.С. Автономова, И.А. Гобозов, М.Н. Грецкий, В.Н. Кузнецов, В.А. Подорога, Т.А. Сахарова, посвященных как французскому марксизму в целом, так и отдельным его представителям.

Второй вопрос представляет собой, в известной степени, часть первого: почему избранный для рассмотрения период ограничен началом 70-х

годов? Причина этого в том, что на волне майских событий 1968 года произошла весьма мощная вспышка умонастроений романтико-утопического, "либертарного" толка. С давних пор это такая же постоянная особенность интеллектуальной жизни Франции, как и обычное преобладание в ней рационалистических и просто рассудочных умонастроений. Хронологически последняя из таких вспышек - леворадикальная мысль 70-х годов XX века, которая овладела умами молодой французской интеллигенции, постепенно теряющей интерес к марксизму.

Третий вопрос носит содержательный характер: почему используется понятие неомарксизм, а не западный марксизм, есть ли между ними различие или они синонимичны?

Первое упоминание о западном марксизме встречается в 1929 году в материалах Коминтерна по поводу работ Д. Лукача и К. Корша. Широкое его употребление связано с работами французского философа М. Мерло-Понти, для которого западный марксизм - традиция гуманистического, субъективистского и недогматического марксизма, существующего к западу от "железного занавеса".

Мы присоединяемся к мнению, что понятие "западный марксизм" подразумевает не просто географическое положение, а представляет собой некое философское направление, характеризующееся тесной связью с современной философией и европейской цивилизацией и возникающее как способ критики марксизма-ленинизма. В период, когда "марксистский ренессанс" в западноевропейской социальной философии достиг своей кульминации, из его лона вышла Франкфуртская школа.

В 60 - 70-е годы для западного марксизма характерны "возвраты" к Марксу, сопровождаемые привлечением других философских течений, таких как феноменология, экзистенциализм, структурализм, причем посредники, в конечном счете, оказываются центральными фигурами всех этих манипуляций [4].

Перри Андерсон в своих "Размышлениях о западном марксизме" видит его сущностные черты в следующем:

1. Структурное отделение от политической практики. Хотя его родоначальники и были успешными политическими деятелями, их политическая активность иссякла значительно раньше, чем теоретическая.

2. Выделение в качестве объекта изучения социально-философской и социологической проблематики культуры.

3. Обращение к домарксистской философии для обоснования, объяснения и дополнения философии Маркса [5]. Западный марксизм в XX веке представлял собой широкое философское течение, вполне сравнимое по влиянию с такими мировоззренческими ориентациями как неотомизм, позитивизм, экзистенциализм.

Что касается "неомарксизма", то мы придерживаемся той философс-

кой традиции, которая стремится осуществить демаркацию между ним и "западным марксизмом". (Хотя имеет место и противоположный подход, например, реализованный в монографии "Неомарксизм и проблемы культуры". - М., 1980). Неомарксизм есть одна из форм "марксизма после Маркса". Во Франции самые значительные его представители - А. Лефевр, Р. Гароди, Л. Гольдман, Л. Альтюссер. Они (кроме Гольдмана) были организационно связаны с ФКП. Это относится и к представителям итальянского неомарксизма А. Лабриола и А. Грамши. В советской философской науке понятие "неомарксизм", однако, не столько использовалось для обозначения этапа развития марксизма, сколько несло оценочное значение: ревизионизм, оппортунизм, "переодевание марксистами", псевдомарксизм, реформизм - "все буржуазно-оппортунистические и ревизионистские неомарксистские концепции, нацеленные, прежде всего, на мировоззренческое и политическое разоружение рабочего класса" [6].

Термин "ревизионизм" имеет применительно к неомарксизму буквальное значение: ревизия, пересмотр. Это была попытка "ремонта в пути". Во введении к сборнику "Аналитический марксизм" Джон Ремёр поясняет: два главных явления современности - неуверенные успехи социализма и сомнительный крах капитализма бросают серьезный вызов марксизму в том виде, в котором он был унаследован от XIX столетия [7]. Одним из ответов на этот вызов стал западный марксизм, другим - неомарксизм.

Для западноевропейских коммунистов было жизненно необходимо дать убедительный ответ на главный тезис своих противников: хотите социализма - получите сталинизм, отсюда наличие в неомарксизме не только философского ядра, но и некой политической, идеологической оболочки. Именно поэтому отношение к нему в советской философской литературе было более жестким, идеологизированным, чем к западному марксизму. Он расценивался как предательство, ренегатство со стороны "своих", а "западные марксисты" изначально были "чужие".

Необходимо отметить, что наряду с неомарксизмом во Франции в 60 - 70-е годы продолжает достаточно успешно существовать собственно марксистская философская школа. Выходит книга Л. Сэва "Марксизм и теория личности" (1969г., русский перевод - 1972 г.), его же "Введение в марксистскую философию" (1980г.). Марксистская методология исторического познания довольно успешно применяется в сфере этнологии, социальной антропологии, этнографии (Ш. Парэн, Ж. Сюре-Каналь, М. Годелье); продолжают свою философскую деятельность Г. Бесс, Ж.-Ж. Гобло, М. Симон, Ж.-Т. Дезанти.

И последний вопрос, требующий лишь предварительного разъяснения, поскольку ответ на него должна предложить данная работа: что в неомарксизме представляет ценность с точки зрения сегодняшнего дня? Как трансформировались во времени его идеи? Это диалог "на лестнице

истории", когда мы можем задать свои вопросы уже ушедшему времени и услышать в ответах нечто созвучное дню сегодняшнему. 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 теоретический и нравственный интерес.

Особая значимость неомарксизма, по нашему мнению, состояла в том, что в нем на первый план вышла проблематика личности и гуманизма, взятая на социально-философском уровне. Историческое развитие этой проблематики определило внутреннюю логику настоящего исследования.

Первый в ряду французских неомарксистов и по времени, и, пожалуй, по величине - Анри Лефевр. Он, выступив против "материалистического постулата", объявил основной проблемой философии отчуждение человека в современном мире. Роже Гароди шел следом: вначале критиковавший Лефевра, он затем провозгласил марксизм "открытым гуманистическим учением". Это был один из полюсов неомарксизма. Другой полюс представлен генетическим структурализмом Люсьена Гольдмана, его теорией "трансиндивидуального" (коллективного) субъекта творчества; а также Луи Альтюссером, поставившим задачу воспрепятствовать растворению марксистской философии в других идейных течениях. Альтюссер в борьбе против "антропологизации" марксизма выдвинул полемически заостренную формулу: марксизм - это теоретический антигуманизм. Современный взгляд на концепцию Альтюссера обнаруживает, что всякое умаление гуманизма, пусть даже абстрактного, есть умаление ценностей личности, её капитуляция перед социальными системами.

В 60-е годы во французском неомарксизме столкнулись два подхода к пониманию и оценке "марксистского гуманизма", которые продолжают существовать и поныне, выйдя за пределы данного течения философской мысли и став элементами наиболее значимых и противоположных парадигм социально-философского знания и политической практики.

#### *Литература*

1. См.: Декомб В. *Современная французская философия*. - М., 2000. - С. 8.
2. См.: Грецкий М.Н. *Мы и марксисты Запада // Вопросы философии*. - 1989. - №7.
3. Там же. С. 101.
4. См.: Хевеши М.А. *Из истории критики философских догм II Интернационала*. - М., 1977. - С. 185-186.
5. См.: Андерсон П. *Размышления о западном марксизме. На путях исторического материализма*. - М., 1991. - С. 14-37.
6. Бессонов Б.Н. *"Неомарксизм" - идеология современного оппортунизма*. - М., 1983. - С. 16.
7. См.: *Analytical Marxism*. Cambridge, 1986. P. 2

## РАЗДЕЛ I.

# СТАНОВЛЕНИЕ НЕОМАРКСИЗМА ВО ФРАНЦИИ: ПОЛИТИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ И ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Популярность марксизма во Франции знала периоды взлета и падения, но всегда его проблематика была предметом серьезных дискуссий. Они велись и внутри самого марксизма, приобретая зачастую внутривнутрипартийный характер, и на его периферии, где марксизм непосредственно соприкасался как с идейно и философски близкими концепциями, так и с принципиальными противниками.

Интеллектуальные дебаты могут быть самостоятельным объектом философского анализа, но признание автономности теоретической деятельности, первичности теоретических средств критического анализа не означает отказа от рассмотрения социального и политического контекста, в котором они развиваются. Данный подход правомерен как в отношении марксизма вообще, отстаивающего единство теории и практики, так и в отношении французского марксизма в частности: во Франции философская мысль всегда была в значительной степени политизирована.

В данной главе мы выделяем политические и теоретические параметры того контекста, в котором произошло становление французского неомарксизма.

В силу ряда обстоятельств марксизм на французской почве приживался достаточно трудно. К **политическим** причинам медленного продвижения марксизма можно отнести, во-первых, наличие собственной радикальной традиции, восходящей к якобинцам, к революции 1789 года и нашедшей воплощение в конспиративной деятельности Л.О. Бланки (1805-1881), руководителя тайных республиканских обществ, участника революций 1830 и 1848 годов. Он связывал успех социальной революции с хорошо подготовленным заговором тайной организации, которую в решающий момент поддержат народные массы. Бланкизм сосуществовал на политической сцене с анархо-синдикалистской линией Прудона, весьма влиятельной в рабочем движении вплоть до второй мировой войны. П.Ж. Прудон (1809-1905) пропагандировал мирное переустройство общества при помощи экономических механизмов - кредита и обращения, выдвигал утопические проекты мирной ликвидации государства, в котором видел первопричину социальной несправедливости. Известный энциклопедический словарь "Ларусс" в 1875 году посвятил Марксу две с четвертью колонки, а Прудону - почти в десять раз больше [1].

Во-вторых, Маркс и Энгельс были корнями связаны с немецким демократическим движением, и их политическая и философская доктрины

идентифицировались, прежде всего, с Германией. Однако затяжной франко-германский конфликт, унижительное поражение Франции в войне 1870-1871 годов, привели к тому что присущий марксизму призыв к интернационализму не нашел адекватного отклика: рабочее движение было расколото по национальному признаку.

В-третьих, относительно слабое влияние марксизма во Франции может быть объяснено и тем, что успех буржуазных революций 1789, 1830 и 1848 годов в разрушении феодализма и клерикализма позволил победившему классу ассимилировать интеллектуалов и удержать их на своей стороне даже после консолидации власти. Это существенно отличало французскую интеллигенцию от её собратьев в России, Германии, Польше, Италии, которые связывали свою деятельность и судьбу с рабочим классом.

**Теоретически** марксизм имел во Франции серьезных интеллектуальных соперников, опиравшихся на национальную философскую традицию. К 1867 году, когда в Германии увидел свет первый том "Капитала", общественное мнение было занято спорами об эволюции, которые начали Ж. Б. Ламарк и Ж. Кювье. Опубликованный в 1875 году частичный перевод "Капитала" подтвердил репутацию Маркса как первоклассного экономиста, но многие французские мыслители оказались скептически настроены по отношению к его системе анализа, которая не соответствовала "французской душе" [2]. Значительно ближе ей оказался спиритуализм А. Бергсона. Бергсонизм надолго стало модным философским увлечением. Книги "Творческая эволюция", "Длительность и одновременность" были представлены широкой аудитории, которая с готовностью восприняла их как реабилитацию религии в век позитивизма. Серьезную конкуренцию марксизму создавало и направление академической социологии, связанное с именами О. Конта и Э. Дюркгейма.

Оживление изучения и пропаганды марксизма происходит в середине 30-х годов, инициированное плеядой молодых интеллектуалов, проявивших к нему не только теоретический интерес, но и вступивших в ФКП. Они образовали два научных сообщества. С одной стороны, Жорж Политцер, Анри Лефевр, Норбер Гутерман, Жорж Фридман, активно работающие в партии, подвергают критике доминирующие философские традиции: картезианский рационализм и бергсоновский витализм. С другой стороны, группа, которая сформировалась вокруг журнала "La ransee, revue du rationalisme moderne", основанного в 1939 году. В её составе были физики Поль Ланжевен и Фредерик Жолио Кюри, биолог Марсель Пренан, психолог Анри Валлон, обеспечившие журналу высокий теоретический уровень. Отсутствие в той и другой группе экономистов и социологов привело к явным позитивистским и сциентистским тенденциям в их деятельности. Политцер, например, заявлял, что марксизм есть не более чем на-

учное понимание универсума, продолжение материализма Дидро и материализма XIX века.

Ситуация коренным образом изменилась после Освобождения. В послевоенной Франции значительно поднялся престиж ФКП. Этому способствовал и размах её антифашистской деятельности (75тысяч коммунистов погибли, сражаясь за освобождение Франции), и рост авторитета Советского Союза. В конце 40-х годов в Ecole Normale Superieure до 25% студентов были членами компартии. Во Франции впервые появились возможности для превращения марксизма в самостоятельное и влиятельное теоретическое течение, однако их реализация наталкивалась на ряд преград.

Канонизированная Сталиным версия марксизма, в которой философская теория трактовалась в терминах диалектического материализма, базируясь на работах Энгельса "Диалектика природы" и "Анти-Дюринг", не могла рассчитывать на значительную популярность во Франции с её глубокими демократическими традициями. Ортодоксальная традиция оставляла место для серьёзных исследований по логике, философии науки, но не более [3]. Кроме того, перед мировым коммунистическим движением была поставлена задача защиты Советского Союза, превращения марксизма в теорию, объясняющую преимущества социализма перед капитализмом. Жизнь полна иронии: Франсуа Коэн, в конце 40-х писавший, что для коммуниста Сталин есть высочайший научный авторитет в мире, станет автором одного из наиболее критических исследований истории СССР, но в конце 40-х - начале 50-х апологетика снижала научный уровень французского марксизма.

Перелом произошел в середине 50-х годов. Роже Гароди писал в своей автобиографической "Исповеди" о том, что XX съезд КПСС пробудил его от догматического сна, заставил содрогнуться морально. "Инквизиция - дочь догматизма: как только на вооружение берётся миф абсолютной истины, трансцендентной людям, которые творят её своей историей, рождается авторитаризм и методы навязывания этой истины сверху" [4]. Гароди не одобряет стремления слишком быстро перевернуть страницу, не проведя глубокого анализа причин предшествующего ослепления. Немногие в коммунистическом движении занимали тогда столь последовательную позицию.

Существовали и иные точки зрения на эти события: Л. Альтюссер, например, солидаризировался с маоистскими критиками "хрущевского ревизионизма", не допустив, однако, чтобы теоретические позиции поставили его вне ФКП. Значительная группа французских интеллектуалов, в том числе занимавшихся философскими проблемами, напротив, отошла от компартии: П. Фужейрола, Ф. Шатле, Э. Люрен, А. Крижель, В. Ледюк, Ф. Фейто, Ж. Дювино. Некоторые из них в 1957 году основали журнал "Аргу-

менты", открыто заявив, что их цель - ревизия марксизма. "Эра ограниченного ревизионизма, - пишет Э. Морен, - началась для меня в 1947 году, а эра всеобщего ревизионизма в 1956 году... Я руководствуюсь ревизией, которая снова открывает тотальность мира, снова поднимает мысль в становлении, снова обновляет инструмент познания, снова дедогматизирует знание... Ярлык "марксист" начал меня беспокоить. То, что называют марксизмом, является, в конце концов, искусственно стабилизированным компромиссом между методом и системой Маркса... У меня симпатия к слову ревизионист" [5].

Ревизионизм в этот период времени принимает различные формы. Франсуа Фейто в журнале "Аргументы" рассуждает по поводу своего ревизионизма: "Называя себя ревизионистом, нужно уточнить отправную точку: переосмысление марксизма. Ревизионист больше не является полным марксистом... Теоретически он находится вне марксизма, но он ещё марксист в том смысле, что марксизм как теория и практика остаётся для него системой референций, базой дискуссий [6]. Пьер Фужейрола настроен ещё более решительно: "Марксистская теория закончилась тоталитарным монолитизмом. Пришло время расколоть его, чтобы отдельные науки о человеке, обогащённые вкладом Маркса и многих других учёных, давали нам частичные и релятивные знания, по которым мы ощущаем голод, на место абсолютных и тотальных иллюзий" [7].

Среди вставших на путь ревизионизма были те, кто достаточно легко и сразу разрывал отношения с марксизмом, становился его критиком, те, для кого "была без радости любовь", и разлука была без печали. И были другие, кто рассматривал ревизию как способ обновления марксизма, его поворота к современным реалиям, возвращения к "подлинному", аутентичному марксизму. Они и стали основателями неомарксизма. Р. Гароди писал: "Нужно признать законное разнообразие внутри марксизма... Признание этого разнообразия и его законности является условием реально-го единства" [8].

Представителей ревизионизма, по мнению М.Н. Грецкого, можно разделить на две группы: тех, кто проявлял неустойчивость с самого начала, и тех, кто отрёкся от своего прошлого, проявив неустойчивость на каком-то крутом повороте. Лефевр и Гароди - типичные представители этих двух направлений [9].

Марксизм, оформившийся в послевоенной Франции в самостоятельное, влиятельное философское течение, получивший шанс избавления от догматизма, тут же оказался подвергнутым ревизии частью своих сторонников в значительной степени под влиянием изменения внешних обстоятельств. Результатом этой ревизии становится неомарксизм. Но были и другие, "внутренние" причины появления неомарксизма, связанные с логикой развития марксистской и немарксистской философской традиции во

Франции. Главная из них - "открытие" работ молодого Маркса. В XIX веке только "Капитал", "Коммунистический манифест" и некоторые письма Маркса были переведены на французский язык. В 1927 году была переведена докторская диссертация Маркса, затем появились "Святое семейство", и "Немецкая идеология". "Критика Гегелевской философии права" была опубликована в 1935 году, но "Grundrisse", раскрывавшие движение мысли Маркса от "Рукописей 1844 года" к "Капиталу", не публиковались до 1967 года.

Возникновение неомарксизма во Франции можно датировать 1962 годом, когда Эмиль Боттижелли перевёл "Экономическо-философские рукописи", сделав их доступными французской публике. Анри Лефевр в связи с этим писал, что Маркс в своих ранних работах демонстрирует новый тип революционного гуманизма, требующего полного развития человеческих способностей. Лефевр был убежден, что это "второе открытие" Маркса с его акцентом на ведущие к отчуждению аспекты исторического процесса, пришло как освобождение от того представления о Марксе, которое было навязано социологией советского диамата [10].

Под влиянием "Рукописей 1844 года" укрепляется мнение о том, что отчуждение является центральной концепцией марксизма. Дебаты по этому поводу создавали тот гуманистический контекст, который вобрал в себя и в который влился неомарксизм. В них активно участвовали и марксисты, и экзистенциалисты, и католики, которые находили связи между Марксом и религиозным экзистенциализмом Кьеркегора или идеями Аквината. (Jean Lacroix. *Marxisme, existencialisme, et personalisme* Paris, Press Universitaires de France, 1949; Pierre Bigo. *Marxisme et Humanisme: Introduction a l'oeuvre economique de Karl Marx* Paris, Press Universitaires de France, 1961; Roge Garaudy *L'eglise le communisme et les chretiens*. Paris, Editions sociales, 1949). При этом обнаружилось, что читать появившиеся работы Маркса можно по-разному.

Во-первых, были те, кто не увидел в них ничего такого, что требовало бы пересмотра ранее занятых философских позиций. Анри Дени утверждал, что в период между 1844 годом ("Экономическо-философские рукописи") и 1867 (публикация первого тома "Капитала") в мысли Маркса действительно произошли серьезные изменения, поскольку он отказался от ряда положений, которые отстаивал ранее. Маркс отбросил их, видя в них остаток идеалистических учений. Так, в частности, обстояло дело с понятием "отчуждение", критика которого дана уже в "Манифесте Коммунистической партии". В нём говорится, что немецкие философы "под французский оригинал ... вписали свою философскую чепуху. Например, под французскую критику денежных отношений они вписали отчуждение человеческой сущности..." [11]. По мнению Дени, то, что Маркс после 1844 года не употребляет термин "отчуждение", свидетельствует о его разрыве со

старой философией [12].

Во-вторых, были те, для кого знакомство с этими работами стало импульсом к развитию и даже пересмотру своих прежних философских позиций, кто, увидев гуманизм молодого Маркса, посчитал необходимым вернуться к подлинному аутентичному марксизму. Именно они заслужат ярлыки ревизионистов, ренегатов и отступников, а когда идеологические страсти улягутся, их назовут неомарксистами.

Роже Гароди в своей ранней работе "Марксистский гуманизм" утверждает, что критики марксизма, особенно в течение последних двух десятков лет, пытаются обратить теорию отчуждения против материализма Маркса. "Превозносить отчуждение - для них способ отрицания существования диалектики природы" [13]. Однако, долго на этих позициях Гароди не продержался: стремясь сделать концепцию человека центральной в марксистской философии, он усматривает в отчуждении один из разрушителей достоинства, ценности и целостности личности.

В-третьих, Альтюссер, который неодобрительно отнёсся к увлечению "незрелыми", "незавершенными" работами Маркса, весьма близкими к фрейдаховскому антропологизму, поставил задачу воспрепятствовать "расплыванию" марксизма среди немарксистских концепций, чтобы усилить его теоретическую строгость и практическую эффективность. По мнению Альтюссера, идея отчуждения была центральной только в творчестве молодого Маркса, в его предкоммунистический и гегельянский период, зрелый же Маркс сумел преодолеть свой ранний романтизм.

Эти дебаты открыли для Франции "нового" Маркса, для которого драма человеческой истории состояла в том, что увеличивающееся отчуждение диалектически подготавливает почву для эмансипации человека, гуманизации условий его существования. Вместе с тем теория отчуждения несла много новых проблем: она должна была быть адаптирована к реалиям середины XX века, кроме того, марксистская эпистемология, в которой теория определялась как зависимая от практики, не могла убедительно объяснить различия между идеологией и наукой. По мнению экзистенциалистов, даже подвергнутый ревизии марксизм не учитывал воздействие непосредственного опыта отчуждения на внутренний мир человека. В попытках ответить на эти вопросы и развивался французский неомарксизм.

Связанное с неомарксизмом закрепление за гуманизмом парадигмального статуса как в фокусе вобрало три центральных темы: отчуждение, конец истории и открытие человека. Прежде марксизм выступал, в первую очередь, как политико-экономическая доктрина, раскрывающая противоположность социализма и капитализма и являющаяся основой практической классовой борьбы. Следствием обращения к проблеме отчуждения у Маркса становится, с одной стороны, возрастание интереса к теоре-

тическим её корням, прорастающим из философии Гегеля, а с другой - к обсуждению её в философии экзистенциализма. Первая тема впитывает в себя гуманистический контекст философии Д. Лукача, вторая - А. Кожева, третья - Ж.-П. Сартра.

Ключевыми фигурами процесса, повлиявшего на общую гуманизацию философского дискурса, были Д. Лукач и А. Кожев. Именно в связи с их творчеством можно провести демаркацию между западным марксизмом и неомарксизмом, проследить влияние первого на второй. П. Андерсон считал, что "западный марксизм берет начало с решительного двойного отрицания философского наследия Энгельса со стороны Корша и Лукача в работах "Марксизм и философия" и "История и классовое сознание" соответственно [14]. Мы обратимся только к философской концепции Д. Лукача.

Дьердь Лукач (1885-1971гг.) пришёл к марксизму от В. Дильтея и М. Вебера. Некоторое время он был генеральным секретарём Венгерской коммунистической партии, но, начиная с 1924 года, отходит от активной политической деятельности и посвящает себя философии и литературной критике. Приход Гитлера к власти вынудил его эмигрировать в Советский Союз, ценой стало покаяние в "грехе идеализма". После войны Лукач вернулся на родину, был министром образования в правительстве И. Надя. После переворота в 1956 году был осуждён, умер в 1971 году.

Книга Лукача в начале 60-х годов благодаря Люсьену Гольдману была переведена на французский язык. Гольдман видел в Лукаче представителя гуманистически ориентированного экзистенциального марксизма, чья ранняя работа "Душа и формы" (1910г.) дала основу для философии М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра.

Главное положение "Истории и классового сознания" состоит в отказе от рассмотрения марксизма как диалектики природы и понимание его как теории отчуждения. Лукач был первым, кто привлёк внимание исследователей к постановке и решению проблемы отчуждения с позиций марксизма [15].

В предисловии к изданию 1967 года Лукач пишет, что сначала марксизм понимался как революционная критика капитализма, имеющая теоретические и методологические корни в философии Гегеля, но теперь на первое место вышла проблема отчуждения человека. "Овеществлённая капиталистическая реальность предстаёт в "Истории..." как ничем не опосредованная данность стандартизированной, квантифицированной вещественности, маскирующей внутреннюю бессмысленность и бессвязность своих "фактов", под видом их формальной системности, законообразности и рациональности" [16]. Все формы бытия современной личности оказываются тотально овеществлёнными, не оставляя пространства для её уникального самопроявления.

Лукач считал родоначальником теории отчуждения Гегеля, хотя тот и понимал его в чисто логической и философской форме, иначе говоря, абстрактно и идеалистически. Для Гегеля отчуждение - это характеристика духа в его отношении к миру и стремлении к самопознанию. Для Маркса отчуждение - черта современного буржуазного общества, которая обусловлена исторически сложившимся отторжением работника от средств производства.

Анализируя процесс овеществления, Лукач связывает его с разделением труда, приводящим к пагубному уничтожению целостности: рабочий выступает лишь как механизированная часть, подключённая к механизированной системе. Разделение труда сказывается и на форме права, государства, управления, где также происходит разложение общественных функций на их элементы [17].

Через всю работу проходит мысль о необходимости восстановить деятельно-активную сущность марксизма, его истинный философский смысл, искажённый и преданный забвению лидерами II Интернационала. Характерная для Лукача критика западного общества сквозь призму проблемы отчуждения и утверждение деятельно-активной сущности марксизма, подхваченный им гуманистический пафос философии практики 20-х годов не только привлекли к Лукачу внимание в период ренессанса марксизма, но и сохранили его даже в середине 70-х годов, когда обозначилось охлаждение интереса к марксизму. Все представители французского неомарксизма признавали, что испытали влияние его философии.

В то время, когда Лукач обратился к гегелевской философии как источнику марксовской теории отчуждения, ряд французских мыслителей предпринял попытки реабилитировать гегелевскую диалектику и теорию истории. Это была нелёгкая задача, поскольку французские интеллектуалы не обращали особого внимания на Гегеля даже тогда, когда его идеи доминировали в 30-х - 40-х годах XIX века в Германии. В отличие от Германии и Италии, Франция не имела гегелевской школы, курсов по философии Гегеля для студентов. Александр Койре среди причин низкого интереса к Гегелю называет "темноту" его стиля, значительные картезианские и кантовские философские традиции во Франции, гегелевский протестантизм, жёсткую идентификацию логического синтеза и исторического становления [18].

Отношение к Гегелю в значительной степени изменилось под влиянием русского эмигранта Александра Кожева (Кожевникова), создавшего настоящий культ Гегеля в Ecole Pratique des Hautes Etudes, где в период с 1933 по 1939 год он читал лекции по "Феноменологии духа", демонстрируя прямую философскую связь между Гегелем и Марксом. Кожев мало публиковался, его лекции собрал и издал один из его студентов - Раймонд Кено. Эти лекции посещали католики и коммунисты, сюрреалисты и

структуралисты, ищущие и приобщающиеся к новым формам мысли [19].

Кожевское прочтение Гегеля было не только марксистским, но и экзистенциальным, и это обеспечило движение к марксизму таких мыслителей как Ж.-П. Сартр и М. Мерло-Понти. Последний утверждал, что "все великие философские идеи прошедшего века - философия Маркса и Ницше, феноменология, немецкий экзистенциализм и психоанализ имеют своё начало в Гегеле" [20].

Нас более интересует то, насколько марксистским было прочтение Кожевым Гегеля. Сторонник именно такой его трактовки М. Постер полагает, что Кожев читает Гегеля как марксист, когда

- рассматривая его концепцию человека, выдвигает на первый план деятельную, активную сущность последнего;
- переносит внимание с теологических и даже мистических оборотов гегелевской натурфилософии на понимание философии Гегеля в качестве революционной социальной теории;
- принимает диалектику отношений господин - раб в качестве ключа к гегелевской философии истории. По мнению Кожева, это положение трансформируется в теорию классово-борьбы, в которой происходит переход от господина к собственнику средств производства и от раба к отчужденному работнику;
- "переоткрывает" в гегелевской философии идею конца истории, который идентифицируется с коммунизмом, универсальным и гомогенным государством, чьи принципы были сформулированы еще в период Французской революции [21].

Для Кожева гегелевская феноменология - вызов либерально-буржуазной метафизике и политике. На вопросы: Что такое человек? Как он становится социальным? Каковы возможности развития человека в обществе? Гегель ответил революционным способом.

В отличие от идеологов либерализма, связывавших происхождение государства с договором, консенсусом между людьми свободными, равными и разумными, Кожев, призывая Гегеля в качестве авторитета, утверждает, что общество изначально базировалось на неравенстве между классами: рабы принимали рабство как плату за самосохранение. Будущее принадлежит прежде терроризируемому рабу, который учится преодолевать свой страх и требует признание себя как свободного, равного другим человеческого бытия. Универсальная свобода и равенство - условия жизни человека не в начале истории, а в её конце [22].

Представляется, что в самом общем виде Кожев дал антропологическую версию гегелевской философии. Это было открытием для философствующей публики, по крайней мере, в то время, когда Гегель был известен ей как абсолютный идеалист и панлогист, когда во Франции очень мало знали о левом гегельянстве. История у Кожева базируется на чело-

веческих страстях, или желаниях, тревожащих мысль, побуждающих её к действию.

Удовлетворение базисных природных потребностей - необходимое, но недостаточное условие для цивилизованной жизни, поскольку человек обладает способностью подняться над уровнем природы, создать для себя человеческий мир, "вторую природу" истории. Приходит время, когда человек чувствует, что он может быть реализован только через взаимодействие с другими, и он желает некоторых знаков признания своей ценности, достоинства, своих прав. Используя кантовскую терминологию, можно сказать, что это желание быть признанным как "цель в себе".

Интерпретация Гегеля, которую предлагал Кожев своим слушателям, при всей близости к марксизму не была однозначно марксистской, в этом можно убедиться, рассмотрев его концепции труда, классов и конца истории [23].

Для Кожева ничто в мире не происходит вне действия, которое есть отрицание того, что реально существует. Это отрицание описывается им как форма свободы и творчества. В мире нет никакой новизны вне вводящего её действия, однако, всякое действие предполагает противодействие. Поэтому негативность - есть сущность свободы, производящая сила отрицания - это то, что высвобождает. Что касается труда, то в нем нет ничего от радикального отрицания: полезный труд никогда не уничтожает, он всегда использует существующие средства [24]. Очевидно, что определение сущности человека не через его деятельность, а через свободу, онтологическое отрицание, представляет экзистенциалистскую, но не марксистскую точку зрения. Свобода у Кожева становится видом страстного желания, чистого ничто, которое достигает своей вершины в нигилистическом разрушении вечного мира. Что касается Маркса, то он, придавая насилию инструментальную роль в истории, понимая его как "повивальную бабку" исторического процесса, никогда не наделял насилие моральными или онтологическими атрибутами.

Кожев трактует отношения "господин - раб" как результат борьбы за признание, желание признания - конечная причина всей человеческой активности. Как известно, для Маркса классы не есть результат свободного выбора, принадлежность классу определяется местом человека в системе экономических отношений, связанных с собственностью на средства производства.

Кожев и Маркс различаются пониманием тенденций исторического развития. Обращаясь к используемому Гегелем и Марксом разграничению царства свободы и царство необходимости, Кожев пишет: "Конец истории - не только переход из царства необходимости в царство свободы, но и кульминация в "исчезновении" человека, не как биологического феномена, но как собственно человека, ... или, в самой общей форме, субъекта,

противостоящего объекту" [25].

Что касается Маркса, то у него подлинное царство свободы, начинаясь там, где труд, детерминированный необходимостью и мирскими соображениями, исчезает, тем не менее, базируется на развитии человеческой активности, которая есть цель в себе самой. Если для Маркса, вслед за Спинозой, свобода - это познанная необходимость, то для Кожева - абсолютное освобождение энергии через искусство, любовь, игру.

Откликаясь на статью К. Леви-Стросса о тирании, Кожев пишет, что конец истории - есть синтез языческой или аристократической морали Античности и буржуазно-христианской морали современного мира. Эта языческая мораль была трансформирована христианством, которое ввело идею фундаментального равенства в вере в единого бога. Обе стороны морали были синтезированы Гегелем в идею политически универсального бесклассового общества, в котором человеку обеспечивается уважение его достоинства и признание его равенства с другими людьми. Это и есть конец истории, окончательное примирение рационального и реального. Философии остаётся только описывать эту счастливую жизнь в изобилии её существования. Когда мы переступаем порог постистории, то, с одной стороны, исчезает человечество, а с другой, начинается царство легкомыслия, игры, насмешки, поскольку отныне ничего из того, что можно сделать, не имеет смысла. Праздный человек человеком не является. "Конец истории, - пишет Кожев, - есть, собственно, смерть человека" [26]. История обретает исключительно трагическое лицо: полное удовлетворение человеческих желаний, обещанное в конце истории, может привести к вытеснению гуманизма "новым варварством".

Позиция Кожева, конечно, не является марксистской, но она - убедительное свидетельство глубокого влияния марксизма на духовную атмосферу интеллектуальных поисков в послевоенной Франции.

Третья тема гуманистической парадигмы конструируется вокруг концепции человека как субъекта, центра исторической драмы, обретающего в ней свободу и ответственность. В связи с этим философские идеи Ж.-П. Сартра, его отношение к марксизму, стали ещё одним компонентом той теоретической почвы, которая взрастила французский неомарксизм.

Уже в своей ранней работе "Бытие и ничто" (1943г.) Сартр формулирует тезис: человек осуждён быть свободным, идея неизменной человеческой природы есть вид детерминизма и оскорбление человеческого достоинства. Продолжая традиции Кожева, Сартр рассматривает отношения между людьми как чреватые всё более обостряющимся конфликтом; его источник - взгляд другого, который крадёт наше свободное бытие, отчуждает его, превращая нас в вещь среди вещей. Герой пьесы Сартра "Взаперти" заявляет: "Нет нужды в жаровне. Ад - это другие".

Попытки Сартра ввести экзистенциальную феноменологию в марксист-

тские ряды относятся к 1946 году, когда он вместе с М. Мерло-Понти начинает издавать журнал "Les Temps modernes". Разнообразие представленных в нём философских, политических, литературных, антропологических, психоаналитических материалов вскоре сделало его самым влиятельным теоретическим журналом в стране. Ни Сартр, ни Мерло-Понти не стремились вступить в ФКП, однако, не ставя себя в оппозицию к ней, а идя параллельно, они старались сохранить активную приверженность революционным идеалам [27].

Мерло-Понти видел отличие позиции Сартра от марксизма, прежде всего, в его дуалистической онтологии: одинокое, изолированное его и мир, жестокий и грубый, который обретает значение только через его. Кроме того, Сартр не мог принять трансформации марксизма в метафизическую систему, неспособную улавливать исторические особенности человеческого существования. Диалектический материализм, сыгравший позитивную роль в освобождении пролетариата от уз религии, теперь угрожает превратить человека в безжизненный механизм, трактуя его как пассивный объект воздействия слепых сил. В 1957 году Сартр писал: "После того, как марксизм привлёк нас к себе, как Луна притягивает морские волны, после того, как он изменил все наши представления, после того, как он освободил нас от категорий 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" [28].

По сути дела, Сартр предложил экзистенциализм в качестве философского основания марксизма. Гуманистическое кредо Сартра наиболее полно выявилось в его лекции "Экзистенциализм - это гуманизм" (1946г.). Он рассматривает человека не только как обречённого на свободу, но и обязанного добиваться её: "Свобода желает себя самое и свободы других". Новым содержанием наполняется понятие ответственности: "... наша ответственность гораздо больше, чем мы могли бы предполагать, так как она распространяется на всё человечество" [29].

В 1957 году в работе "Проблемы метода" Сартр утверждает, что марксизм был и остаётся "философией нашего времени: его нельзя превзойти, поскольку ещё не превзойдены породившие его обстоятельства. Какими бы ни были наши мысли, они могут развиваться только на его основе; они должны заключаться в начертанных им рамках, или исчезнуть в пустоте и деградировать" [30]. Однако, это вовсе не исключает необходимости развития самого марксизма, и наиболее продуктивны для этих целей ранние работы Маркса. Те направления, по которым сам Сартр осуществлял "развитие марксизма", нередко выводили его за пределы последнего. Таких существенных отличий достаточно в его программной работе "Критика диалектического разума" (1960г.).

Во-первых, концепция обнищания, предлагаемая Сартром, скорее не марксистская, а мальтузианская. Сартр видел в недостатке благ "фундаментальное отношение" и "условие возможности" человеческой истории, пассивный двигатель всего исторического развития, который не имел бы таких последствий, если бы индивидуальная свобода не находилась под угрозой деятельности других людей. У Маркса пауперизация рабочих была результатом не естественного недостатка благ, а неестественного присвоения излишков.

Во-вторых, развитие общества понимается Сартром как переход от "серии" к группе. Различие между ними не в фиксируемых, наблюдаемых характеристиках, а в уровне отношения к общим целям. В серийном коллективе каждый чужд любому другому и самому себе. Плоды деятельности всех членов серии отчуждаются во имя формирования общего результата их действий. Данная общность возникает стихийно, независимо от желаний её членов, в свойственном для неё "практико-инертном поле" люди полностью поработаны непредвиденным воздействием на них "обработанной материи". Социальный класс есть коллектив типа "серия", антитезой серии является "группа", она характеризуется сознательно поставленной целью, стремлением к ликвидации отчуждения. Несовпадение с марксизмом и в этом пункте очевидно: для Маркса классообразующий признак никоим образом не зависит от сознания и общения его членов.

В-третьих, теория отчуждения, как её развивает Сартр, существенно отличается от марксистской. Хотя он вполне по-марксистски стремится понять отчуждение в связи с практической деятельностью человека, однако, в отличие от Маркса, видит в отчуждении непреходящую характеристику человеческого бытия. Для Сартра свобода неизбежно превращается в угнетающую человека необходимость, причём виновником отчуждения свободы является "обработанная материя", которая "отражает нашу активность как инертность... в ней живое превращается в механическое, а механическое возвышается до паразитической жизни, это наше извращённое отражение" [31]. Сартр, говоря, что целью группы является "расцвет свободы", сводит последнюю лишь к освобождению от порабощения извне, в самой же группе возникают и усиливаются всё новые формы отчуждения.

В-четвёртых, позиция Сартра пессимистична. Повсюду человек есть орудие человека, он чувствует себя одиноким даже в толпе. Бюрократизация социалистических режимов неизбежна, что касается диктатуры пролетариата, то она есть лишь компромисс между активной суверенной группой и пассивностью серии.

Из всех французских экзистенциалистов Сартр оказал наибольшее влияние на развитие философской мысли во Франции, в том числе, и на неомарксизм, своими попытками "переоткрыть" человека в марксизме. Это

только подтверждает вывод, что неомарксизм возник не только на почве марксизма, но и вообрал 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 том числе, и к гуманизму марксистскому. На базе этого синтеза, катализатором которого стала социально-политическая ситуация 60-х годов XX века, происходит становление неомарксизма во Франции. Даже те мыслители, которые как Альтюссер, в качестве отправной точки выбирали сциентистские концепции, делали это для того, чтобы определить своё отношение к гуманистической парадигме в целом.

#### *Литература*

1. См.: Грецкий М.Н. *Марксистская философия в современной Франции.* - М., 1984. - С. 11.
2. См.: Smith S. *Reading Althusser.* London, 1984. P. 31.
3. См.: Benton T. *The rise and fall of structural Marxism. Althusser and his influence.* Basingstoke: London, 1984. P. 4-5.
4. Гароди Р. *Исповедь человека.* - М., 1976.
5. Цит. по: Гобозов И.А. *Ленинское философское наследие в трудах французских марксистов.* - М., 1981. - С. 53-54.
6. См.: *Arguments.* - 1959. - №14, pp.12-13.
7. *Ibid.*, p.7.
8. *Garaudy R. Garaudy par Garaudy.* Paris, 1970. P. 51.
9. См.: Грецкий М.Н. *Марксистская философия в современной Франции.* С. 64.
10. См.: Lefebvre H. *Dialectic Materialism.* London, 1968. P. 16-17.
11. Маркс К., Энгельс Ф. *Соч.-Изд. 2-е.* - М., 1955. - Т.4. - С. 451.
12. См.: Дени А., Гароди Р., Коню Ж., Бесс Г. *Марксисты отвечают своим католическим критикам.* - М., 1958.
13. Гароди Р. *Марксистский гуманизм.* - М., 1959. С. 111.
14. См.: Андерсон П. *Размышления о западном марксизме.* С. 25.
15. См.: Бессонов Б.Н., Нарский И.С. *Дьердь Лукач.* М., 1989. С. 12.
16. Поцелуев С.П. *"История и классовое сознание" Д. Лукача: теория овеществления и романтический антикапитализм // Вопросы философии.* - 1993. - №4.
17. *Lucach G. History and class consciousness: studies in Marxist Dialectic.* Cambridge, 1971.
18. *Koyre A. Rapports sur l'état des études hegeliennes en France. // Revue d'histoire de la philosophie,* 5:2 April - June, 1931. цит. по *Poster Existential Marxism in post-war France: From Sartre to Althusser.* Princeton, 1975. P.4.
19. См.: Визигин В.П. *Философия как речь (Историко-философская концепция Александра Кожева) // Вопросы философии.* - 1989. - №12.
20. См.: *Merleau-Ponty M. A Sense and Non-sense.* Evanston, 1964. P. 63.
21. См.: *Poster M. Existential Marxism in post-war France. From Sartre to Althusser.* P. 8-16.
22. См.: *Kojeve A. Introduction a lecture de Hegel.* Paris, 1947.

23. См.: Smith S. *Reading Althusser*. P. 52-56.
24. См.: Kojève A. *Introduction a lecture de Hegel*.
25. Цит. по: Smith S. *Reading Althusser*. P. 55.
26. Цит. по: Декомб В. *Современная французская философия*. - С. 35.
27. См.: Андерсон П. *Размышления о западном марксизме*. - С. 18.
28. Sartre J.-P. *Critique de la raison dialectique (Precede de methode)*. Т. 1. *Theorie des ensembles pratiques*. Paris, 1960. P. 25.
29. Сартр Ж.-П. *Экзистенциализм - это гуманизм // Сумерки богов*. - М., 1989. - С. 324.
30. Sartre J.-P. *Critique de la raison dialectique (Precede de methode)*. Т. 1. *Theorie des ensembles pratiques*. Paris, 1960. P. 29.
31. *Ibid.*, p. 247

## РАЗДЕЛ II. НЕОМАРКСИЗМ: ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА

### *Глава 1. Анри Лефевр: уход под крыло повседневности*

В перипетиях философской судьбы Анри Лефевра (1905-1979 гг.) отразился один из этапов развития марксистской философской мысли во Франции. Доктор филологии, профессор социологии сначала в Страсбурге, затем в Нантре и, наконец, в Парижском национальном центре научных исследований Лефевр был автором весьма заметных работ по истории французской философии, 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. Затем в его творчестве наступает период неомарксизма: "Мысль К. Маркса" (1957 г.), "Мысль Ленина" (1957 г.), "Актуальные проблемы марксизма" (1958 г.) - эти вышедшие в свет одна за другой работы свидетельствовали о существенном изменении философского кредо Лефевра. В последние годы жизни он опубликовал ряд работ, в которых представил свой взгляд на состояние современного западного общества.

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", хотя в основном работает в сфере литературной критики (тактика, которую использовал Д. Лукач во времена философской ортодоксии), включается в кампанию критики Сартра, которую вели французские марксисты в период с 1945 по 1950 год. 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 [1]. 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" [2].

Истоки политической и философской эволюции Лефевра можно обна-

ружить в его книге "Экзистенциализм" (1946 г.). Лефевр напоминает, что когда ему было только двадцать лет, он опубликовал статью о "философии сознания", которую можно считать началом экзистенциализма. Одновременно он самокритично представляет экзистенциализм проявлением юношеской незрелости мысли, страстно разрушавшей построения рационалистического идеализма. Лефевр характеризует этот бунт как бессильный, но продиктованный стремлением к конкретной философии субъекта. Его оценки экзистенциализма чрезвычайно резкие: интеллектуальный регресс и психологический инфантилизм, ведущие к нарциссизму, самооправданию, романтическому протесту. Экзистенциализм - это путь в никуда [3]. Стремясь дегероизировать личность Сартра, Лефевр использует порой некорректные и нефилософские аргументы.

Когда же Лефевр рассматривает философское содержание экзистенциализма, его критика становится более сбалансированной, но агрессивный юмор сохраняется, так, говоря о дуализме Сартра, он называет его "bastard compromise". Двойственность позиции Лефевра обнаруживается, когда он, с одной стороны, соглашается с критикой Сартром позитивизма и сциентизма, а с другой, утверждает, что иррационализм Сартра ведёт к фидеизму. Признавая вклад экзистенциализма в описание внутренних, душевных конфликтов индивида буржуазного общества, Лефевр отвергает экзистенциальное объяснение их происхождения.

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.

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, давая критическую оценку ряда положений книги Лефевра "Логика формальная, логика диалектическая" (1947г.), не подвергает сомнению марксистский фундамент философской концепции её автора.

Действительно, Лефевр признаёт краеугольное положение концепции практики в марксистской теории познания и понимает логику как науку о наиболее общих законах природы и общества, открытых в результате обобщения практической деятельности человека. Для него "история логики как элемента истории познания есть... в своей основе история общества, история общественной практики" [4]. Однако Гароди вынужден признать, что, говоря о практике как взаимодействии субъекта и объекта, Лефевр, по сути дела, отказывается от понимания познания как отражения. Это придаёт его логике зачастую более гегельянский, нежели марксистский характер.

Если Лефевр и критикует Гегеля, то скорее за непоследовательное при-

менение диалектического метода, чем за идеализм. Стремясь определить в своей "Логике" место для всех духовных актов, исходящих из "внутренних требований мышления", которые отличны от "требований содержания", Лефевр приходит к тому, что ставит над восприятием более высокую ступень познания: идею, определяемую, по Гегелю, как единство рационального и реального, добавляя при этом лишь, что "идея является самой природой" [5].

Несмотря на ряд претензий, Гароди высоко оценивает исследование Лефевра, который впервые во Франции предпринял попытку определить взаимоотношения формальной логики и диалектики, и сумел избежать путаницы между формальной логикой и логическим формализмом.

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 на заседании от 9-10 июня 1958 года по предложению Центральной комиссии политического контроля единогласно решил исключить Анри Лефевра из партийных рядов сроком на один год за "ревизионизм, прикрываемый псевдомарксистской терминологией и расхождение с генеральной линией партии. Лефевру припомнили, что он опубликовал "Актуальные проблемы марксизма" (1958 г.) и "Итог и остаток" (1959 г.) без предварительного одобрения ФКП, нарушив тем самым партийную дисциплину [6]. 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" [7].

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 [8].

Необходимо подчеркнуть, что критикующие Лефевра (и слева, и справа) вынуждены были отдавать должное философскому уровню его работ. Так, Р. Арон пишет, что ответы марксистов на аргументы экзистенциалистов Ж.-П. Сартра и М. Мерло-Понти варьируются в зависимости от интеллектуальных способностей тех, кто отвечает. И ответы Анри Лефевра оцениваются им как куда более подходящие и интересные, чем ответы Роже Гароди [9]. Даже Ю. Борев в очень хлестком отзыве на статью Лефевра о революционном романтизме как новом художественном методе признаёт-

ся: "Статья написана отнюдь не скучно и не глупо. Хотя и ожидал увидеть серое, бездарное сочинение" [10].

После разрыва с ФКП Лефевр продолжал активную теоретическую деятельность: в центре его исследований - человек в современном мире. Опубликованные им "Позиция: против технократов" (1967 г.), "Урбанистическая революция" (1976-78 гг.), развиваемая в русле эстетических воззрений теория организации пространства свидетельствовали об окончательном переходе на позиции неомарксизма. Основанием для такого вывода может служить тот факт, что ревизионизм Лефевра с самого начала носил, прежде всего, философский характер и уже как следствие приводил к соответствующим политическим выводам.

Многие исследователи именно Лефевра считают патриархом французского неомарксизма. Он подвёл под свой неомарксизм онтологическую и гносеологическую базу, осуществил категориальный анализ марксистско-ленинской философии, прежде всего, диалектики, начиная с казалось бы незыблемого: "основного вопроса философии".

В вызвавшей настоящий идеологический переполох работе "Итог и остаток" Лефевр пишет: "Ложная философская дилемма между материализмом и идеализмом соответствует времени, когда существовали определённые левые и правые тенденции в демократическом, социалистическом, революционном движении в международном масштабе" [11]. По его мнению, в исторической перспективе противостояние данных тенденций должно потерять свою актуальность и значимость. Вывод Лефевра категоричен: "...Нет смысла рассматривать борьбу между материализмом и идеализмом как основной, решающий философско-политический выбор" [12].

Лефевр полагает, что "материализм" и "идеализм" - не более, чем постулаты философской теории, как следствие, их нельзя обосновать логически, можно лишь продемонстрировать различие. Как известно, геометрий может быть сколько угодно, нужно только задать каждой из них внутренне непротиворечивую систему постулатов. Спорить о том, какая геометрия истинна - Евклида, Лобачевского или Римана, не имеет научного смысла. В работе "Мысль Ленина" он утверждает: "Никогда и никто не сможет логически доказать ни идеализм, ни материализм. Попытка, которую предпринял Ленин в работе "Материализм и эмпириокритицизм", обернулась не более, чем изложением суммы известных истин" [13].

Догматизм коренится в забвении постулативного характера материализма и идеализма, ибо, "утвердив тот или другой как онтологический абсолют, более не занимаются его обоснованием и рассматривают как оскорбление само требование доказательств" [14]. Этот догматизм питает конфликт между познавательными и политическими интересами, ведёт к забвению того, что нельзя допускать "смещения истины с преданностью ... партии или рабочему классу" [15].

"Научная идеология", утверждает Лефевр, такой же абсурдный термин как "круглый квадрат". Идеология всегда рассматривает действительность, социальную реальность через призму частного (классового, группового) интереса, она признаёт, что "полезность равняется истине" [16]. Наука же - функция беспристрастности, стремление подняться выше заинтересованности, она не носит оценочного характера, её в первую очередь интересуют факты и степень их достоверности, поиск способов их объяснения или интерпретации. Марксистская теория, по мнению Лефевра, некогда была революционной теорией, обвиняющей и отрицающей существующее [17], но постепенно в ней возобладала идеологическая функция. В книге "Актуальные проблемы марксизма" он констатирует, что марксизм "схематизировался, иссох, догматизировался", утратил свои идейные богатства, мало-помалу перешедшие к буржуазным философам [18].

Идеализм, считает французский философ, обогатил человеческое мышление, культуру даже больше, чем материализм, поскольку именно в его лоне возникали самые мощные инструменты познания. Лефевр высоко оценивает в "Итоге и остатке" вклад в развитие философской мысли Э. Гуссерля, М. Хайдегера, он считает Г. Башляра одним из величайших умов современности, называет экзистенциализм своей первой любовью, не скрывает своей симпатии к психоанализу.

Можно представить, как должна была среагировать на эти заявления ортодоксальная марксистская аудитория: "нельзя без отвращения читать двухтомное нагромождение политического и философского недомыслия, заполняющего *opus magnus* отставного марксиста - книгу Лефевра "Итог и остаток", и это ещё не самая резкая из оценок [19].

Для Лефевра нет третьего пути между материализмом и идеализмом по той исчерпывающей причине, что, вступив на поиски нового философского пути, он неизбежно отбрасывает и тот и другой [20]. Новый путь Анри Лефевра - неомарксизм. 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 вернуться к человеку. Время догматической философии ушло безвозвратно. "Последнее и высшее философское решение, - утверждает Анри Лефевр, - это отрицание (диалектическое) философии" [21]. 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" [22].

С точки зрения Лефевра, некорректно говорить о преодолении Марксом антропологического материализма Л. Фейербаха, если что-то им пре-

одолеваются, то это материализм. Обращаясь к работам молодого Маркса, Лефевр утверждает, что в них реализуется идея снятия материализма антропологией, растворения в ней [23]. Основными составляющими аутентичного марксизма французский философ считает диалектическую логику, теорию отчуждения и теорию товарного фетишизма. Стремясь обосновать этот вывод, Лефевр обращается к историко-философскому анализу генезиса философской мысли Маркса. В рамках данной работы мы коснемся первой из этих, по мнению Лефевра, составляющих марксизма, обратим основное внимание на вторую, присовокупив к ней третью. Это определит логику дальнейшего рассмотрения неомарксистской концепции Анри Лефевра.

Для Лефевра диалектика - не совокупность законов процесса исследования, отражающих законы развития действительности, а поэтому служащих орудием адекватного её познания, а лишь способ научного анализа. Он не разделяет тезис о единстве диалектики, логики и теории познания. Отсюда резкая критика "диалектики природы" Ф.Энгельса: понятие "диалектика природы" противоречит назначению диалектики, которое выявил Маркс - быть революционно-критическим оружием пролетариата в борьбе за переустройство мира.

Лефевр неоднократно упрекал ФКП в том, что она в своей практической деятельности перестала руководствоваться принципами диалектики, её выводы категоричны, мышление догматично и это проецируется в стратегию и тактику коммунистического движения. Как замечает М.Н. Грецкий, определенное огрубение социальной диалектики действительно имело место, хотя и не в такой степени как это представлял Лефевр, "главное же в том, что он свёл всё дело к субъективному искажению диалектики, что вытекало из его постоянного представления диалектики лишь как метода" [24].

В книге "Формальная логика и логика диалектическая" Лефевр предлагает модель, отражающую этапы развития человеческого мышления в онтогенезе. Она включает три ступени: дологическую, формально-логическую, диалектическую. Первая охватывает первобытное мышление, которое носит синкретический, космогонический, телеологический и теологический характер; вторая нашла отражение в трудах Аристотеля, (это мышление Лефевр характеризует как метафизическое, философское) и, наконец, тип мышления, создателем которого является Гегель. Маркс мог начать только от этой отправной точки [25].

Отношение Маркса к диалектике меняется в связи с изменениями в его философской концепции в частности и характером научных интересов в целом в тот или иной период его теоретической деятельности. Таких периодов Лефевр выделяет три [26].

Первый - до 1845 года: Маркс усваивает гегелевскую диалектику, пред-

стаёт перед читателями его сочинений как правоверный гегельянец, но затем он начинает отказываться от гегелевской спекулятивной философии, а вместе с ней и от диалектики. По мнению Лефевра, в "Нищете философии" диалектика представлена в карикатурном виде. В произведениях Маркса этого периода Лефевр обнаруживает проект "конкретной социологии", близкой не столько к историческому материализму, сколько к позитивизму. Позицию, занимаемую Марксом в эти годы, он обозначает как философскую антропологию, или "социальную физиологию".

Следующий период - 1845-1858 гг. Работы Маркса этого периода Лефевр оценивает как чисто эмпирические, а не философские. Маркс отступает от своего философского кредо: идеи отчуждения, от философского проекта человека, свободного, счастливого, наслаждающегося жизнью и миром, добром и свободой. Очевидно, что Лефевр достаточно вольно трактует представления Маркса о свободном человеке, у Маркса - это (при всех прочих составляющих свободного развития) homo faber, человек трудящийся.

Переломный момент наступает в 1958-59 годах, когда Маркс в ходе подготовительной работы к "Критике политической экономии", перечитывая "Логику" Гегеля, вновь открывает для себя диалектику, и на этой основе излагает свой диалектический метод. Так, в "Святом семействе", раскрывая мистифицированный характер спекулятивной конструкции Гегеля, Маркс демонстрирует и рациональное содержание его диалектики.

Согласно логике Лефевра, открытие чувственного, естественного человека, углубление гуманистической проблематики становятся первыми шагами на пути к отказу от формально-логического метода и возвращению к диалектике Гегеля, точнее, к её рациональному содержанию.

Исторический материализм, подводит итог Лефевр, сформировался как единство материализма и идеализма [27]. В нём соединились идеалистическая теория отчуждения (имеется в виду, что истоки её уходят к Гегелю, хотя при этом игнорируется материализм Фейербаха) и конкретные науки об обществе. В диалектическом материализме синтезируются гегелевская идеалистическая диалектика и материализм, то есть конкретные науки о природе. "Диалектика была изложена Марксом как научный метод и применена к политической экономии, к истории, следовательно, соединена с философским и историческим материализмом, - пишет Лефевр в работе "Мысль Карла Маркса", - только в 1858 году" [28].

В значительной мере эта схема генезиса марксизма подогнана под две принципиальных для Лефевра идеи: во-первых, материализму и идеализму на место бесплодного противостояния следует поставить взаимодействие. Во-вторых, отчуждение - это универсальное понятие философии вообще. Лефевр выражает сожаление по поводу того, что Маркс слишком рано отступил от данной идеи, которая изначально была для него

"проектом конкретной социологии".

Историко-философский аспект неомарксистской концепции Лефевра также был подвергнут критике со стороны философов-марксистов, в том числе и его соотечественников, прежде всего в работах Л. Сэва. Одна из них "Разница. Введение в ленинизм" (1960 г.) прямо противопоставлена "Итогу и остатку", в ней вопросам стиля философских исследований и его связи с политической практикой посвящен специальный и, пожалуй, наиболее интересный раздел. На русский язык была переведена статья Л. Сэва "Анри Лефевр и диалектика Маркса". Её основные критические доводы могут быть сведены к следующим: Маркс никогда не отвергал диалектики; Маркс никогда не был эмпириком-позитивистом; Маркс никогда не открывал диалектики вновь. Действие закона отрицания отрицания неприменимо к этому направлению развития марксизма. "Конечно, есть нюансы в картине, нарисованной Лефевром, - пишет Л.Сэв, - беда в том, что верны лишь нюансы, суть же ошибочна" [29]. С этим выводом, на наш взгляд можно согласиться, правда, подчеркнув, что речь при этом не идет о месте концепции отчуждения в марксистской антропологии.

Признание Лефевром отчуждения центральной проблемой марксизма имело ряд общеполитических, прежде всего, онтологических последствий для его собственной концепции. Он утверждает, что отчуждение - более комплексный феномен, чем полагал Маркс. Каждая область социальной жизни содержит целую сеть разнообразных форм отчуждения. Конкретное их изучение может способствовать деонтологизации марксовой теории. Онтология, или философия бытия, сама есть одна из форм отчуждения субъективности индивида, его деятельности, свободы, воли, сознания. Онтология была приговорена к смертной казни ещё Кантом полтора века назад именем "Критики" [30], а М. Хайдеггер привёл этот приговор в исполнение [31]. В связи с этим Лефевр подвергает критике фундаментальные для материалистической философии понятия "материя" и "практика".

Что касается первого из них, то Лефевр стремится отбросить его мировоззренческую и методологическую составляющие: материя есть некий X (неизвестное), которое мы можем либо принять, либо отказаться от него. Для естествознания это понятие имеет инструментальный характер, наполняясь конкретным содержанием, отражающим уровень развития естествознания. Экстраполировать понятие "материя" в данном его объёме на область социальных отношений неправомерно и непродуктивно [32]. Применительно к философской антропологии и социологии онтологическое утверждение, называемое материалистическим, - это проза жизни, удовлетворённая своим прозаизмом. "Поворот судьбы ведёт меня к субъективизму", - констатирует Лефевр [33]. Проблема субъективности, вопрос о её реальности, ценности и переоценке, по мнению французского философа

фа, центральная для возрождения подлинного марксизма.

Социология цельного человека (total man) выходит за пределы онтологического смысла понятия "бытие". Предлагая решение возникшей проблемы, Лефевр выдвигает концепцию "моментов". Моменты - это совокупность недетерминированных ситуаций, это элементы природного, включённые в структуру "цивилизованного сознания". Эти моменты обнаруживаются в зародыше в жизни природы, растений, животных. Человеческая жизнь, как и жизнь всех других существ, состоит из элементарных атрибутов: борьбы, игры, питания, любви, воспроизводства, отдыха [34]. Различие между человеком и животным лишь в том, что человеческая жизнь есть упорядоченность изначального хаоса, достигаемая посредством выделения в ней моментов. Так, момент игры в примитивных обществах непосредственно включён в различные виды деятельности. В высших цивилизациях игра отделена от других видов деятельности и представляет собой момент, в котором сохранены элементы реальности, подчинённые специфическим игровым правилам.

Лефевр убежден в том, что тотальность можно исследовать только через "моменты". Теория моментов позволяет уйти от той социологии, что различала лишь "социальную матрицу", не замечая, что в реальном (тотальном) человеке сливается общее и единичное, социальное и индивидуальное. "Моменты" формируются обществом в целом или определенными социальными группами, которые "вливают в общественное сознание своё коллективное произведение - ритуал, традицию, норму этикета, форму чувства" [35].

Поскольку повседневность носит практический характер, Лефевр в работе "Критика повседневной действительности" обращается к рассмотрению сущности практики с точки зрения "гуманистического антропоцентризма". Он исходит из того, что марксова теория практики подверглась существенной деформации под влиянием интерпретации, осуществленной догматическим, ортодоксальным марксизмом. Она редуцирована к труду, к освоению внешней природы, и в результате потеряла своё революционно-преобразующее гуманистическое содержание [36]. Лефевр не отрицает неразделимости тотального человека и природы, но природа понимается им как некий бесконечно щедрый космос, посылающий сообщения нашим ощущениям. Она является универсальным и осмысленным началом. Для Лефевра не существует четкой грани между природой и обществом, между инстинктами и человеческой формой нет барьера, а только расстояние [37].

Лефевр выделяет в практике два противоположных начала: повторяющееся, рутинное, однообразное и творческое. Каждодневная материально-производственная деятельность есть нечто аморфное, унижительное, бесцветное, сводящее человека к разряду экономического животного.

Ставя задачу восстановить во всей интегральности понимание практики Марксом, Лефевр, безусловно, субъективизирует её: практика - это материальное и духовное производство, производство целей и средств, инструментов и благ, потребностей; в ходе неё создаются космос, общество, индивидуальность, личность [38].

В концепции Лефевра на первый план выходит "онтологически-антропологическая" сущность практики. Основными уровнями понимаемой таким образом практической деятельности являются биофизический, культурный, символический, идеологический. Сама же структура практики состоит из следующих компонентов-тотальностей: тотальная революционная практика, частичная революционная практика, познание, политическая практика, а также специфические формы практики - практики воспитателя, врача, художника, профсоюзного работника, крестьянина, соседа, практика научных организаций, театральных коллективов и т.д. Ни один из уровней, ни один из компонентов нельзя поставить в привилегированное положение: они равнозначны с точки зрения рассмотрения практики как интегральной тотальности. В каждом "моменте" отражена вся жизнь общества, без него она неполна и незаконченна [39]. Творческая природа практики раскрывается в полной мере и достигает своего апогея в революции. Революции - это "тотальные феномены, открывающие многочисленные возможности, которые последующая история стремится постичь, но которые она никогда не сумеет исчерпать" [40].

Данная позиция Лефевра отлична не только от ортодоксального марксистского понимания практики, но и от марксовской концепции, где доминирующее положение занимает трудовая деятельность, от которой "зависит всякая иная деятельность: умственная, политическая, религиозная и т.д." [41].

Прозаической философии действительности Лефевр противопоставляет философию возможности, не замыкающуюся в бытии, в реальном, но способную к трансгрессии, к переходу границ, выходу за пределы бытия. Защита субъективности в таком случае становится основным назначением философии.

Современное общество есть нечто безличное, бездушное, бездуховное и как следствие, дегуманизированное, а потому постоянно воспроизводящее и усиливающее отчуждение во всех его проявлениях. Социальная тотальность разрушена и фрагментирована, более того, она эволюционирует в направлении усиления отчуждения. 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 [42].

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.

Лефевр, подобно Кожеву, ищет корни теории отчуждения в философии Гегеля, но если Кожев на этом и остановился, то Лефевр заглядывает значительно глубже в историю. По его мнению, схема отчуждения представлена уже в ранних теологических формулировках религиозного представления о сотворении. Среди этапов освобождения от теологического содержания этого понятия: пояснение, осознание и систематическое истолкование. Рационализация понятия "отчуждение" осуществляется Гегелем, для которого объективная реальность есть инобытие, отчуждение абсолютной идеи. Лефевр, однако, оставляет без внимания критику гегелевского спекулятивного понимания отчуждения Фейербахом, его доводы в защиту тезиса о том, что во всех случаях отчуждения речь может идти лишь об отчуждении человека.

Лефевр, отмечая заслуги Маркса в развитии концепции отчуждения, пишет: "К сожалению, эта теория отчуждения осталась в работах молодого Маркса в состоянии эскиза. Он не систематизировал её. Может быть, он не хотел её систематизировать. Он удовлетворился "наброском" понятия... в его различных смыслах, во всех возможных смыслах. Теория, таким образом, остается двусмысленной, незавершенной, плохо построенной" [43]. Ошибка Маркса в рассмотрении отчуждения в том, что он рассматривал его исключительно как явление экономического порядка. Более того, зафиксировав факт существования отчуждения человека, затем фактически исключил его из своего поля зрения, сосредоточившись на изучении социально-экономических отношений.

Лефевр расходится с Марксом в объяснении причин экономического отчуждения. Для Маркса корни отчуждения лежат в отчуждении труда, он эволюционирует от философско-экономического понятия "отчуждение труда" в ранних работах, к экономико-социологическому понятию "разделение труда" в "Капитале". С точки зрения Лефевра, истоки отчуждения находятся в возникновении индивидуальной собственности на землю, начиная с архаичных ступеней существования общества. Отчуждение связано, следовательно, с исторически неизбежным извращением присвоения мира в собственность [44].

Лефевр не одобряет, что Маркс использует в "Капитале" понятие товарный фетишизм", придав ему политико-экономический характер, вместо понятия отчуждения. Что касается Лефевра, то он трактует товарный фетишизм как конкретную форму отчуждения, считая, что по отношению к товарному фетишизму также применим термин отчуждение, особенно при глобальном, абстрактном взгляде на данную проблему.

Рассматривая содержание экономического отчуждения, Лефевр пред-

лагает различать понятия "эксплуатация" и "угнетение", когда мы говорим об отчуждении. Если речь идёт об экономически развитых странах, то в них имеет место эксплуатация, но отсутствует угнетение. В угнетении к эксплуатации добавляются иные, кроме экономического, формы отчуждения, подавления индивидуальности, субъективности.

Проблема отчуждения обостряется в связи с урбанизацией, перерастанием индустриального общества в постиндустриальное. Единственным спасением становится "повседневность". Именно в ней, утверждает Лефевр, товары и продукты производства превращаются в "блага", теряют свой фетишистский и количественный характер. В эпоху всевластия бюрократических и технократических тотальностей лишь частный опыт индивида, его межличностные связи в повседневной жизни ещё сохраняют остатки природного, первозданного начала.

В этой критике Маркса много очевидных неточностей. Во-первых, Маркс не упускал из поля зрения человека. Достаточно вспомнить, что задачей истории он объявлял развитие "всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому-нибудь заранее установленному масштабу" [45]. Во-вторых, рассматривая отчуждение как результат развития капиталистического способа производства, Маркс вовсе не ограничивал данную проблему рамками производственных отношений. Он считал, и это следует из "Экономических рукописей 1857-1859 годов", что личность формируется также в сфере непроизводственных отношений, причём роль последней возрастает, чем дальше, тем больше.

В чём Лефевр безусловно прав, так это в констатации таких изменений в западном обществе, которые были неизвестны Марксу. Главное противоречие современности, по Лефевру, - это, с одной стороны, технологический прогресс, меняющий все формы социализации, а с другой - усиливающаяся стагнация общества, приватизация современности массами.

Наибольшее внимание Лефевра привлекает проявление феномена отчуждения в сфере политических отношений индивида. Многие из его оценок, звучавшие весьма актуально, когда он публиковал один за другим четыре тома своего исследования "Государство" (1976-1978 гг.), актуальны и сегодня, спустя тридцать лет. А это означает, что он обнаружил некоторые устойчивые тенденции, а не просто с естественнонаучной точностью зафиксировал отдельные симптомы существования государства.

В анализе политического отчуждения Лефевр также с первых шагов заявляет о марксистских корнях своей концепции, заявляет о своем стремлении адаптировать схему, реализованную Марксом в работе "К критике гегелевской философии права", к реалиям современного западноевропейского государства. Понятно, что всякая аналогия обладает эвристическими возможностями, но одновременно "всякая аналогия хромает".

Политическое отчуждение определяется Лефевром как "отчуждение в

государстве и при помощи государства" [46]. Его суть - разрушение целостности, фрагментация человека, его раздвоение на индивидуума и гражданина. Частное лицо отождествляет себя с государством: "государство - это я", стремится использовать его в своих частных, далеко не всегда совпадающих с общественными, интересах. А гражданин перестаёт интересоваться делами государства, не обнаруживает стремления контролировать государство и его институты, принимать участие в их формировании. Лефевр констатирует: гражданин умирает, а вместе с ним умирает демократия.

Этапы развития государства характеризуются им в следующей последовательности: использование, различие, обычай. На первом этапе государство - инструмент в руках групп, стоящих у власти, оно используется ими для умножения собственного экономического, политического и духовного могущества. Сначала власть даёт возможность навязывать свою волю и цели другим социальным группам, но постепенно она обретает самостоятельность, и с ней приходится считаться тем, кто недавно обладал ею абсолютно.

Государственные служащие, по Лефевру, это те, кто служат государству как некоему безликому механизму, а вовсе не индивидам, образующим гражданское общество. Именно эта безликость облегчает их муки по поводу таких моральных ценностей, как долг и ответственность. Наконец, данная форма государственного правления укореняется и начинает держаться силой обычая, даже если государство и государственные ценности давно уже мертвы и от них осталась лишь оболочка, видимость. У Лефевра вовсе не государство создаёт гражданское общество, граждане бегут в него как в повседневность, оно есть некий вызов государству, оно - антигосударство, антивласть.

Бюрократическая система не только отчуждает индивида от гражданина, она ещё и через государство "узурпирует идентичность", например, выдвигая национальную (по сути дела государственную) идею и добиваясь от граждан самоидентификации с ней. Именно государство превратило народ в пассивную толпу, заменив смыслы на лозунги, простоту на упрощение, а активность на плебисцитарную (для "плебса") демократию. Лефевр считает не случайным рост во Франции, как и в ряде других западных стран, численности абсентеистов, то есть людей, не принимающих участия в политической жизни, не использующих своего права голоса на выборах различного уровня. В процессе игры словами, отмирания ценностей, пустота заполняется всевозможными эквивалентами (симулякрами, как сказал бы Ж. Бодрийяр) реальных ценностей. Единственно жизнеспособным оказался "эквивалент эквивалентов" - государство: "всё умерло, кроме государства, убившего всё".

Государственная гегемония "обыденно и механически" реализовала

то, что тоталитарные государства осуществляли путём грубого насилия. В качестве иллюстрации Лефевр ссылается на реформирование системы образования, осуществлённое во Франции после майских событий 1968 года, которое привело к превращению университетов из "либеральных и гуманных", формировавших умы оригинальные и в то же время маргинальные, в "гетто критической мысли", в резерв "мелких кадров", подчинённых потребностям рынка, в "источник утилизируемого знания" [47]. Именно в ходе этих реформ экзамены в высшие учебные заведения заменяются тестированием, проверяющим не столько способность к самостоятельному мышлению, сколько способность к обучению.

Наиболее негативной характеристикой майской революции Лефевр считает её политическую направленность: "вместо того, чтобы отвернуться от государства, культурная революция угрожает ему" [48]. Студенческий бунт импонирует ему, прежде всего, своими анархистскими умонастроениями. Борьба против государства бессмысленна, поскольку кризисы лишь укрепляют государство, активизируют его стремление к самосохранению.

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 как раз и предполагает нормализацию в будущем того положения, которое сложилось сейчас. Следовательно, кризис является положительным, стимулирующим, преходящим явлением в развитии общества. Более адекватно современное состояние общества может быть описано понятием "катастрофа": мир теряет свою основу и связанную с ней систему ценностей. Однако он сохраняет свой фундамент: извечные чувства господства и злобы и волю к власти. Представители коммунистического движения обвинили Лефевра в непонимании природы государственно-монополистического капитализма, сути буржуазной демократии, в анархистских умонастроениях, в том, что в анализе бюрократического отчуждения он не замечает разницы между капиталистическим и социалистическим государством.

Трактовка сути государства проецируется в понимание Лефевром классовой борьбы. Рабочее движение рассматривалось им как одно из возможных революционных движений, таких как крестьянское, национально-освободительное, феминистское и т.д. Классовая борьба в современном мире сменяется глобальным конфликтом между властью и анти властью. Чтобы оказаться победителем, следует выйти из тупика количественности. В отчуждённом мире происходит подавление качественных изменений количественными, что ведёт к квантификации социальной жизни, её фрагментации. Она становится калейдоскопичной: из одних и тех же фрагментов образуются лишь внешне не совпадающие сюжеты, как следствие, усиливается обеднение социальной жизни индивида, нарастает её раз-

мывание. Прогресс несёт отдельной личности не столько благо, сколько всестороннее оскудение, поистине, он подобен языческому идолу, который пьёт нектар не иначе как из черепов убитых им людей.

Экономическое и политическое отчуждение приводят к отчуждению в сфере духовной жизни индивида. Современный человек вынужден существовать в мире артефактов, чуждых ему социальных институтов, навязанных ему ценностей, ритуалов, предписаний. Квинтэссенцией социальной жизни становится массовая культура, превращающая всё, в том числе и прекрасное, в товар, зрелище. Это отчуждение иного рода, чем реификация, оно сосуществует с ней, накладывается на неё, и в результате возникают не просто овеществлённые, а фантоматические видения.

Лефевр не мог иметь представления о том, как вторгается виртуальная реальность в мир человека сегодня, но приговор выносил четко: у телевизора пассивный слушатель только слушает, пассивный зритель только смотрит и всё это бесцельно и бесконечно, зритель такое же продолжение телевизора как шнур или антенна. Только шнур позади, антенна вверху, а зритель перед телевизором. Процесс коммерциализации средств массовой информации означает, что подрывается воспитательное, "учительское" начало, заложенное в культурных традициях Старого света. Потребление приобретает символический характер. Так, владелец автомобиля приобретает символ скорости, зритель стриптиза - символ эротизма, зритель военного парада - символ могущества. Политическая, социальная, бытовая реальность подменяется идеализированными псевдореальностями. И индивиду почти невозможно пробиться сквозь плотную сеть апогетических мифов, пронизывающих эту псевдореальность.

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. Она способна, правда, лишь частично, заполнить вакуум духовной жизни выражениями "несчастливого сознания": теориями психоанализа, модернистскими проявлениями в искусстве, социальными науками, автономными теориями языка как ценности самой по себе.

С большим пониманием отнесся Лефевр к лозунгу "культурной революции", выдвинутому французскими маоистами во время студенческих волнений, усмотрев в нём "глобальную революцию", выступление "коллективного субъекта" против политизированной культуры, олицетворяющей угнетение. Смысл студенческой культурной утопии он видел в разру-

шении фетишизма специализации, в создании единой культуры, трансцендентной по отношению к разделению труда. Выдвинутая студентами культурная программа была не похожа ни на капиталистическую культуру с её стремлением к энциклопедизму, ни на идеологию капиталистического общества с его разобщённостью, соответствующей рыночному хозяйству. Это - культура взрыва. Правда, взрыв выразился, как признаёт Лефевр, главным образом, во взрыве речи. Говорить на площади, в большой аудитории мог каждый. Но множество поставленных вопросов осталось без ответа. Культурная революция вылилась в словесный психоз [49].

Единственным спасением от всепоглощающего отчуждения: экономического, бюрократического, культурного становится уход индивида под крыло повседневности. Концепция повседневности выстраивалась Лефевром постепенно. Подступы к ней появляются ещё в 1936 году, когда был опубликован первый том из серии "Пять опытов марксистской философии", которая после публикации второго тома в 1947 году и третьего в 1968, получила название "Критика повседневности". Именно в ней сохранились подлинные человеческие смыслы, ценности, отношения. Обыватель вышел из игры, ушёл в сферу повседневности, поскольку только здесь человеческое бытие находит то, что позволяет ему сохраниться как целостность, тотальность, а не как "пазл" некой мозаичной общности. По мнению Лефевра, именно в сфере повседневности, в этой иррациональной, социально-гомогенной жизни идёт тотальная революция. Повседневное и скрывает изменения, и обнаруживает их. Здесь происходит переворот в человеческом существовании, сглаживаются драмы и трагедии эпохи. Повседневность приводит даже вопреки себе к торжеству добра. Бегство в повседневность, предлагаемое Лефевром, напоминает идею Руссо о спасении от пороков современного ему мира возвращением к естественному существованию в единстве с природой, идею, хотя и гуманистическую, но достаточно утопичную по своей сути.

Эту новую жизнь невозможно ни декретировать сверху, ни ввести снизу, но можно помочь ей, сделать так, чтобы она родилась как можно менее болезненно. Помощь может придти и от искусства, и от образования. В бюрократически-технократическом обществе искусство процветает только в том случае, если оно концентрируется вокруг политической власти. Дух бюрократической организации вынуждает искусство либо безоговорочно перейти к ней на службу, либо обрести себя в борьбе, даже в бунте. Что касается социалистического реализма, то это также проявление этатизированной культуры.

Этот художественный метод не оправдал себя, таков вывод Лефевра, доказательством чего может служить современное состояние мира и человеческого духа. Социалистический реализм не способен оказывать на них "очищающее" и "питающее" воздействие, не способен их формиро-

вать и развивать, не способен адекватно реагировать на их изменение. Он оказался искусственной конструкцией, подобно классицизму с его строго определёнными требованиями к творческому методу. Данное историческое понятие было смешано с понятием специфически эстетическим, даже больше - с определённой теорией. Из формального понятия было выведено не только содержание, но и критерий содержания. Результат: теоретическая и практическая пустота, форма, лишённая содержания, а отсюда - содержание, привносимое извне. Методу социалистического реализма Лефевр противопоставляет революционный романтизм. Его главный постулат - не типический герой в типических обстоятельствах, а человек во власти возможного. Условиями ценности художественного произведения являются принципиальная аполитичность, субъективизм и иррационализм. Проблеме истины нет места в искусстве: "поэт не лжёт", он раскрывает присутствие тотальности.

Новое искусство должно прийти на службу к повседневности, чтобы преобразовывать её не идеально, но реально. Оно должно производить самую жизнь. Музыка, архитектура, живопись могут создавать больше, чем декорум и обрамление, они в силах реорганизовывать пространство, в котором живет человек, пространство в самом широком смысле. И если эта цель будет достигнута, то вместо того, чтобы смотреть, слушать или потреблять то, что привносится извне, люди будут просто жить... Эстетическая позиция Лефевра многогранна и заслуживает самостоятельного анализа, выходящего за пределы данной работы.

Другим условием спасения индивида, стремящегося к повседневности, является изменение целей, методов и системы образования, как важнейшего ингредиента культуры, обеспечивающего социализацию личности на одном из важнейших этапов её жизненного пути. Образование должно быть направлено на разрушение традиции, которая ставит воспитателя над воспитуемым, учителя над учеником, знания над незнанием, стремящимся к знанию [50]. Организация обучения должна идти вокруг конкретной проблематики: концептуально-рефлексивной, теоретической, практической. Основа практической проблематики - тема человека, человеческого бытия, борьба за "осуществление тотальности человеческого индивида. Для нового гуманизма, основы которого созданы уже в ранних работах Карла Маркса, основой является не общество, а тотальный человек, свободный индивид свободного содружества" [51].

Именно свободный, тотальный человек является источником и двигателем всей социальной жизни. Он может появиться только тогда, когда царство свободы возьмет верх над царством необходимости. Человек может быть полностью человеком, только если повседневная жизнь становится праздником, репрессивные нормы отброшены и забыты и действует принцип *tout est permis* - всё позволено, что не мешает жить дру-

гим. Повседневная жизнь должна включать гармонию желаний и удовольствий, игру и поэзию. Следует признать, что утопический проект "новой жизни" базируется на тщательном социологическом анализе отчуждения в современном мире, на тех технических возможностях, которыми обладает этот мир. В этом отличие Лефевра от Сартра, сопротивляющегося искушению надеждой, но это различие не помешало им стать пророками мая 1968 года.

Многие исследователи, обращавшиеся в 70-е годы к творчеству А. Лефевра, полагали, что основой его ревизионизма стала антропологизация марксизма. По нашему мнению, процесс этот имел несколько иную направленность: гуманистическая парадигма марксизма, не востребованная его ортодоксальными сторонниками, подтолкнула Лефевра к ревизионизму, к поиску "истинного марксизма" - неомарксизма. На этом пути были существенные потери, но обретался гуманистический подход к человеку, зазвучало требование сохранения его тотальности, целостности, разрушаемых многочисленными расхитителями человеческого достоинства.

Лефевр ставит под сомнение не просто технократическое (постиндустриальное) общество, но саму исходную парадигму индустриальной цивилизации, в которой утрачено подлинное богатство личности. Речь идет не о разочаровании в прогрессе, а о принципиальном изобличении той формы прогресса, которая выступает в качестве враждебной, античеловеческой силы, делая человека объектом "калькуляции и манипуляции". При этом Лефевр рассуждает от имени человека, которого воспринимает как меру всех вещей, как исходный момент всякого философствования. Его диагноз "недугов века" основывается не на отвлеченных понятиях, а на преднамеренном погружении в эмпирию повседневности.

Философские произведения Анри Лефевра в их совокупности - прежде всего свидетельство личной позиции французского мыслителя, никогда не остававшегося в стороне от политических и социальных коллизий, мучительно размышлявшего над страницами истории.

### *Литература*

1. См.: Андерсон П. *Размышления о западном марксизме.* - С. 17.
2. Lefebvre H. *La somme et reste.* V. 2. Paris, 1959. P. 675.
3. См.: Lefebvre H. *Existentialisme.* - Paris, 1946. P. 227-228.
4. Цит. по: Гароди Р. *Вопросы марксистско-ленинской теории познания.* - М., 1955. - С. 241.
5. Там же. С. 243.
6. См.: *France nouvelle.* - 1958. - №659. - P. 5.
7. Цит. по: Борева Ю. *Против ревизионизма в эстетической теории.* (Всё о Лефевре) // *Иностранная литература.* - 1958. - №4. - С. 192.
8. См.: Грецкий М.Н. *Марксистская философская мысль во Франции.* - М., 1977. - С. 12.

9. См.: Арон Р. Мнимый марксизм. - М., 1993. - С. 41.
10. Борев Ю. Против ревизионизма в эстетической теории. С. 183.
11. Lefebvre H. La somme et le reste. V. 2. P. 88-89.
12. Ibid., p. 89.
13. Lefebvre H. La pensee de Lenine. Paris, 1957. P. 152-153.
14. Lefebvre H. La somme et le reste. V. 2. P. 518.
15. Ibid., p. 71.
16. Ibid., p. 98.
17. См.: Ibid., p. 73.
18. Цит. по: Грецкий М.Н. Марксистская философия в современной Франции.- С. 65.
19. См.: Быховский Б.Э. "Итог и остаток" или баланс ренегата // Вопросы философии.- 1964.- №7.- С. 112.
20. Lefebvre H. La somme et le reste. V. 2. P. 702.
21. Ibid., p. 33.
22. Ibid., p. 75.
23. См.: Ibid., p. 36.
24. Грецкий М.Н. Марксистская философия в современной Франции. С. 66.
25. См.: Lefebvre H. Logique formelle, logique dialectique.- Paris, 1947.- P. 26.
26. См.: Lefebvre H. Le pensee de Karl Marx.- Bordas. 1947.
27. См.: Lefebvre H. La pensee de Karl Marx.- P. 93.
28. Ibid., p. 184.
29. Сэв Л. Анри Лefевр и диалектика Маркса // Зарубежные марксисты в борьбе против реформизма и ревизионизма.- М., 1960.- С. 238.
30. См.: Lefebvre H. La somme et le reste.- V. 2.- P. 81.
31. См.: Ibid., p. 139.
32. Lefebvre H. Problemes actuels du marxisme.- Paris, 1958.- P. 21.
33. Lefebvre H. La somme et le reste. V. 2. P. 526.
34. См.: Ibid., p. 301.
35. Ibid., p. 309-310.
36. Lefebvre H. Critique de la vie quotidienne.- Paris, 1959.- V. 2.- P. 234.
37. См.: Lefebvre H. La somme et le reste.- V. 2.- P. 308-309.
38. См.: Lefebvre H. Critique de la vie quotidienne.- V. 2.- P. 239-240.
39. Ibid., p. 239.
40. Ibid., p. 241.
41. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42.- С. 93.
42. См.: Lefebvre H. La somme et le reste.- V. 2.- P. 520.
43. Ibid., p. 117.
44. См.: Ibid., p. 524.
45. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46.- Ч. 1.- С. 476.
46. Lefebvre H. La somme et le reste.- V. 2.- P. 117.
47. Lefebvre H. L`Etat. V. 4. Paris, 1978. P. 240.
48. Lefebvre H. L`irruption de Nantere au sommet. Paris, 1968. P. 131.
49. См.: Ibid., p. 131.
50. См.: Ibid., p. 50.
51. Lefebvre H. Critique de la vie quotidienne.- Paris, 1959.- V. 2.- P. 149.

## **Глава 2. Роже Гароди: аксиологическое воодушевление марксизма**

Данная глава по своей логике отличается от предыдущей. Причины этого не в содержании философских позиций Роже Гароди, а в стремлении выявить этапы и источники его движения от марксизма к неомарксизму, определив для каждого степень соответствия марксизму;

- оценить, совершалось ли развитие философских воззрений Гароди вопреки марксизму, в результате интеллектуального сопротивления ему, или, напротив, в его границах и традициях. Удалось ли осуществить "мирный" выход за пределы марксизма, не разрывая при этом пуповины родовых связей;

- рассмотреть социально-философскую концепцию Гароди 80-х и далее 90-х годов, осмысливающую новые реалии, выявив, насколько далеко простираются принципы гуманистической парадигмы, принятой им сначала в марксистском, а затем в неомарксистском варианте.

Роже Гароди (р. 1913 г.) - один из патриархов европейской философии XX века, человек парадоксальной судьбы: обвинённый в ревизионизме и ренегатстве, он не стал антикоммунистом, сохранив верность "аксиологическому воодушевлению марксизма"; материалист - он нашел в религии источник творческой самореализации, принял сначала христианство, а затем ислам; политический борец - признал потребность человека в утопической надежде.

Философская концепция Р. Гароди перестала быть объектом анализа в отечественной философской науке с начала 80-х годов, после предъявления обвинений в ревизионизме и ренегатстве. "Приговор" просуществовал как не подлежащий пересмотру почти четверть века, и все это время Гароди продолжал активную научную деятельность, свидетельствующую о переходе от простого монизма к теоретическому синтезу развитых альтернатив: философии духа и философии практики.

Как и А. Лефевр, Гароди совсем молодым человеком в 1933 году вступает в ряды ФКП, но делает это не столько под влиянием юношеского романтизма, сколько в результате происхождения, которое, как он замечал, позволило ему "выиграть" десять лет в осознании несправедливости мира. Вторую мировую войну Гароди встречает солдатом, а заканчивает в лагере для политически неблагонадёжных в Алжире, где долгие тридцать три месяца опорой ему служили Библия и гегелевская "Наука логики".

Связи Гароди с ФКП оказались весьма прочными, долгими и продуктивными для его научной и политической деятельности. После войны начинается его блестящая политическая, научная карьера. Он становится депутатом парламента, осуществляя издательские планы партии, сотрудничает с цветом французской культуры: Л. Арагоном, П. Элюаром, П. Пи-

кассо, Х.Г. Гадамером, Ш.Э. Корбюзье, А. Матиссом. Но с все большей силой влечет его философское осмысление мира. Стремление "удержать оба конца одной цепи" становится решающим в эволюции его философских идей. Он защищает в СССР докторскую диссертацию, работает в Институте философии АН СССР, его первые опубликованные в Москве книги были плоть от плоти советской философской науки.

На этом этапе марксизм для Гароди не столько метод, сколько инструмент апологии. Это обнаруживается, например, в полемике с христианским персонализмом Э. Мунье, и в проникнутом "ждановским догматизмом" памфлете "Литература могильщиков" [1].

Гароди никогда не оправдывал впоследствии свои заблуждения. Он признавался, что сталинский догматизм был принят без всякого навязывания, поскольку догматичной была сама позиция борца с абсолютным злом, а значит защитника абсолютного добра, при которой логика классово-вой борьбы приводила к сведению классового духа лишь одной составляющей: дисциплинированности [2]. Правда, как Гароди признавался впоследствии, отдав дань позитивизму и сталинской версии марксизма, он не был крайне ортодоксален даже в начале 50-х годов. Достаточно высоко оценивая историческую роль Сталина, Гароди нигде не зафиксировал почтения к его философским работам. Преградой крайней ортодоксальности служит его философская культура. В предисловии академика Г.Ф. Александра к изданной в 1952 году в Москве "Грамматике свободы" даже высказывается сожаление о том, что автор отдаёт предпочтение философскому, а не политическому аспекту проблемы [3].

Первый поворот в философском творчестве Гароди был обусловлен не столько внутренней логикой развития его концепции, сколько изменившимися политическими и идеологическими обстоятельствами в Советском Союзе и, соответственно, в мировом коммунистическом движении. Именно поэтому метаморфозы, которые происходят с философской позицией Роже Гароди, совпадают с переменами, имевшими место в советской философской школе, получившей некоторые возможности преодоления идеологического догматизма.

Когда после XX съезда критика Сталина становится элементом пропаганды марксизма-ленинизма, Гароди не спешит приспособливаться к очередным идеологическим требованиям. Всё чаще, используя термин "марксизм", Гароди имеет в виду марксово учение, Энгельс оказывается вообще вне круга его интересов, а постепенно и фигура Ленина теряет свою философскую сакральность. Так появляется книга "Ленин" [4].

Выводы, к которым в ней приходит Гароди, сводятся к следующим. Во-первых, подлинный ленинизм не идентичен тому, который в урезанном виде преподносился Сталиным, начиная с 1924 года. Во-вторых, главное в ленинизме не философская концепция. На первом этапе философской

деятельности Ленина (1894-1905гг.) Гароди вообще не обнаруживает новых идей не только в отношении Маркса и Энгельса, но и по отношению к Каутскому и Плеханову. Касаясь работы "Материализм и эмпириокритицизм", Гароди критикует как ленинскую теорию отражения: "концепция устарелая, ибо она заимствует весь старый эмпиризм" [5], так и сведение антагонизма классов к оппозиции материализма и идеализма. Наиболее важен последний этап в развитии ленинской мысли, когда под влиянием гегелевской диалектики бытия и небытия появляется возможность устранить "загрязнение" теории отражения эмпиризмом, соединить её с концепцией абсолютной и относительной истины [6]. В-третьих, Ленин, прежде всего, - выдающийся политик, ориентирующий на развитие и овладение исторической инициативой масс: "этот тесный союз между революционной теорией и революционной практикой составляет основное в ленинизме" [7].

Следует подчеркнуть, что Гароди не ставит знака равенства между политической практикой большевизма и движением теоретической мысли, породившим идею социализма: неверно искать доказательства её истинности или ложности в деятельности конкретной политической партии, её лидеров и идеологов.

Что касается статуса марксизма- ленинизма в 60-е годы, то Гароди более всего не устраивает трактовка его как онтологической доктрины об универсальных законах природы, общества и мышления, претендующей на то, чтобы давать ответы на все вопросы.

Специфика философского пути Роже Гароди в этот период обнаруживается в том, что, преодолевая догматизм сталинской версии марксизма, он переходит не на позиции марксизма-ленинизма, ставшего официальной идеологией КПСС и связанного с ней международного коммунистического движения, а на позиции марксизма. Если сказать точнее, то философии Маркса до марксизма, именно так он называет главу в книге "Марксизм XX века". Гароди ещё раз сумел "выиграть" десятилетие в выборе дальнейшего пути.

В середине 60-х годов Гароди испытывает очевидное влияние "западного марксизма", который усиливает влияние в европейских странах и в Югославии; и в качестве реакции на официальный марксизм начинает движение "назад к Марксу", ставя цель реконструировать его метод, очистить марксистскую теорию от наслоений, привнесённых лидерами II Интернационала. Особую популярность, в том числе и в отечественной философии, эта идея приобретает после публикации "Экономическо-философских рукописей 1844 года". Однако, если для многих исследователей "подлинным" представлялся лишь Маркс времени "Рукописей" и "Тезисов о Фейербахе", то Гароди считает подобный подход избирательным, хотя и способным сыграть положительную роль в преодолении догматиз-

ма. Он стремится обнаружить идеи, характерные для Маркса на всех этапах его творчества, поэтому ведёт речь не об аутентичном, а о "живом марксизме", марксизме развивающемся. Возвращение к "живому марксизму" становится внутренним источником философского поиска Гароди.

Он выделяет две стержневые идеи марксовской теории. Во-первых, ту, с которой собственно и связано появление марксизма: открытие того фундаментального факта, что общественная жизнь является по сути практической. Рассматривая практику как особую форму объективного процесса, специфичность которого определяется противоречивым единством мышления и бытия, Гароди обращается к анализу практического взаимодействия субъекта и объекта, из которого в учении Маркса выводится принцип материальности (преодоление созерцательности) и развития (преодоление метафизичности). Во-вторых - гуманизм философской антропологии Маркса. Гароди отмечает взаимосвязь этих двух основополагающих принципов: из философии практики Маркса вытекает признание человека в качестве абсолютной ценности. Источник "диалога" человека с миром - в человеке, конечная цель "диалога" - тоже в человеке.

Возвращение к Марксу у Гароди - это, прежде всего, возвращение к идее гуманного, справедливого общественного устройства, к идее освобождения человека от всех форм угнетения и отчуждения, создания условий для восстановления его утраченной, разрушенной целостности, условий для его всестороннего и гармонического развития.

Инструментом преодоления догматизма становится "диалектический разум", который требует вернуть каждую мысль и каждое действие к отправным точкам, рассмотреть их в процессе становления [8]. Ключевое значение приобретает исследование фихтеанских корней марксизма. В отличие от Лefевра, фигурой, наиболее значимой для становления философской доктрины Маркса, Гароди считает не Гегеля, у которого индивидуальность не имеет собственного смысла, а бог теряет личностную актуальность, а Фихте. Исторической заслугой Фихте Гароди считает не просто выдвигание на первый план человеческой деятельности, но превращение с ее помощью субъективного в объективное как диалектику исторического и социального развития. По его мнению, Фихте сумел увидеть в практическом разуме завершающий этап восхождения от инертной материи к мыслящему существу, в результате чего человек осознает свои действия, отодвигающие до бесконечности границы, которые ставит для свободы неЯ [9]. "... Я никогда не могу прекратить действовать, следовательно, никогда не могу прекратить быть, - пишет Фихте, - ... для моего существования не определено какое-нибудь время, и Я вечен" [10].

Фихте, рассматривая отношение, посредством которого мир открывается человеку, как отношение деятельности, тем самым сделал попытку устранить разрыв теории и практики с помощью радикального философс-

кого субъективизма. Решая ту же задачу, Маркс, по мнению Гароди, не мог не учитывать силы и слабости этой попытки: "Наукоучение" Фихте с его признанием примата деятельности ... было решающим для молодого Маркса" [11].

Именно это направление исследования позволит Гароди сделать вывод о необходимости обогащения марксизма идеями субъективности и трансцендентности и представить его не как историческую онтологию, а как методологию исторической инициативы.

В известной мере, аналогичный подход будет реализован Г. Батищевым, который в работе "Деятельная сущность человека как философский принцип" [12] осуществит критику субстанциализма с позиций своеобразного фихтеанизированного марксизма, подтвердив, что ранние работы Маркса дают повод именно для такой их интерпретации. Реализация данного подхода приводит и Гароди, и Батищева к тому, что в центре их концепций оказывается идея человеческой активности, понятой как творчество, как критика, как революционный выход за пределы существующих социальных и культурных формообразований.

Таким образом, начальные этапы эволюции социально-философских воззрений Гароди вписываются в ту научную парадигму, которая была характерна и для советской марксистской философской школы в лице её наиболее критически настроенных представителей.

Постепенно складывается парадоксальная ситуация: Гароди, полагающий, что восстановить "живую мысль" Маркса - значит, очистить её от всех разновидностей ревизионизма, сам обвиняется в ревизионизме. Даже название нового исследования "Марксизм XX века" вызвало критические замечания. Чем значительнее перемещаются интересы Гароди из теоретико-познавательной сферы в социальную, тем сильнее становится его разочарование в советском опыте, тем более жесткой и идеологизированной становится критика его позиции.

Переход Гароди на позиции неомарксизма становится неизбежным. Впитавший традиции советской философской школы, он, тем не менее, был западным мыслителем, его философия укоренена в традициях европейской культуры, его марксизм - европейский. Гароди не страдал от комплекса изоляционизма, который сдерживал процесс переоценки самих себя в марксизме, от замкнутости на "свой" марксизм. Кроме того, социальный статус Гароди, статус гражданина демократического государства, позволял ему не опасаться "хранителей" государственной идеологии, даже нарушая идеологическое табу, может быть, поэтому он никогда не ожесточался против марксизма. Эта большая степень философской и человеческой свободы позволила ему быстрее сделать шаг от гносеологической проблематики к социальной, постепенно расширяя её рамки. В советской философии данная область исследований, наиболее тесно связанная с

политикой, и в 60-е годы "оттепели", когда в философию пришла когорта молодых, талантливых людей: Э.В. Ильенков, А.А. Зиновьев, Б.А. Грушин, М.К. Мамардашвили и др., подвергалась жесткому идеологическому контролю.

К этому периоду относится увлечение Гароди творчеством одного из основоположников итальянского неомарксизма А. Грамши, его концепциями "нового исторического блока" и марксизма как философии практики, нацеленными не на создание универсальной системы законов, единообразных во всех сферах бытия, а на разработку всего круга мировоззренческих вопросов, связанных с проблематикой человека в его социокультурном развитии [13].

Гароди становится всё более открытым для диалога с представителями иных течений философской мысли. Возглавляя центр марксистских исследований при ЦК ФКП, он много делает для того, чтобы диалог стал стилем интеллектуальной жизни Франции. Книга "Перспективы человека" (1959г.), на страницах которой было предоставлено слово Ж.-П. Сартру и Г. Марселю, становится новым шагом на его пути к неомарксизму. Марксизм, по мнению Гароди, не может пройти мимо анализа субъективности и морального выбора в экзистенциализме, его критики тоталитаризма и бюрократизма, но вряд ли найдет в нём основания для эффективной политической деятельности [14].

Гароди участвует в организации встреч теологов и марксистов (и не только во Франции, но и в Германии, Австрии, Канаде, США), объединённых темой "христианская гуманность и марксистский гуманизм". Очевидно, что диалог был бы невозможен между христианином-интегрисмом и марксистом-догматиком. Закон диалога требует изгнания интегризма и догматизма, только это делает его плодотворным. Меняется отношение Гароди к вере, к возможности соединения веры и социальной активности: вера - это не метафизическая концепция мира, но - действие, требование, вопрос, это стиль жизни, который делает человека ответственным за собственную историю [15].

Гароди очень дорожит сближением с Э. Мунье, находя в диалоге с ним подтверждение верности избранного пути. В то время как материализм, считал Мунье, выстраивает историю вокруг экономики и политики, подобно кругу с одним центром, для христианского персонализма характерен эллипс с двумя полюсами - материальным полюсом и полюсом сверхъестественного, при этом первый подчинен второму, даже если второй неотделим от первого [16].

Если до 1968-69 годов критики ещё могли говорить о смещении акцентов, об отдельных спорных или неправильных формулировках в работах Гароди, то после событий 1968 года во Франции и Чехословакии становится очевидным его расхождение с ФКП по основным вопросам стратегии и

тактики. Его книга "Большой поворот социализма" (1969 г.) расценивается как прямой и открытый ревизионизм. В 1970 году Гароди исключают из ФКП, и разрыв с идеологизированной марксистско-ленинской философией получает организационное оформление. Латентный период неомарксизма в творчестве Гароди исчерпан, теперь это чётко артикулируемая позиция. Сущность этого перехода и его постепенность отчётливо видны в осмыслении Гароди феномена отчуждения, его социальных последствий, инверсий НТР. Социально-философская мысль Гароди органично вписывается в общий поток французского и в целом европейского неомарксизма.

Впервые систематическое изложение своего видения проблемы отчуждения Гароди представляет в книге "Марксистский гуманизм". Поводом к написанию книги стала публикация в новом, более точном переводе, без купюр, "Рукописей" Маркса и начавшаяся вокруг них активная философская полемика. Начиная с этой работы, он будет тяготеть к сравнительному анализу понятия "отчуждение" у Гегеля, Фейербаха и Маркса, усматривая коренное отличие позиции последнего в конкретно историческом подходе. Надолго сохранит Гароди и приверженность выдвинутому в "Марксистском гуманизме" принципу разграничения отчуждения и фетишизма, считая, что "первый термин более обширен, чем второй, ... соответствующий лишь экономическому отчуждению" [17]. Ни в одной из своих последующих работ не проявит французский философ склонности к экономически ориентированному дискурсу, как и в конце 50-х, предпочитая универсальный термин "отчуждение", более адекватный переносу центра тяжести с чисто теоретического анализа на рассмотрение конкретно-исторических форм отчуждения.

Значительно большим изменениям подверглись представления о причинах и источниках отчуждения. В ранних работах они связываются с разделением труда, присущим всякому товарному производству. Отчуждение возникает, когда "согласно стихийным и слепым требованиям рынка, собственная сила человека... становится... чуждой, противостоящей ему силой" [18]. С середины 60-х годов фокус анализа перемещается на частную собственность как источник отчуждения. Если же речь и идёт о разделении труда, то в специфической его форме: трагедия отчуждения усиливается фальшивым противопоставлением в сознании рабочего творческого и отчуждённого труда. Первый воспринимается как некая классовая, элитарная привилегия, напротив, отчуждение представляется как органичная и необходимая часть его жизни [19].

Существенно меняются и прогнозы относительно возможности преодоления отчуждения. В "Марксистском гуманизме" отстаивался его исторически преходящий характер, акцентировалось, что отчуждение не тождественно опредмечиванию, наконец, Гароди был солидарен с Марксом,

раскрывающим через отчуждение основное противоречие капитализма. Однако, по мере того как под влиянием анализа НТР отчуждение начинает пониматься как противоречие между обществом и личностью, между общественным бытием и субъективным самосознанием, оценка перспектив устранения отчуждения теряет свой первоначальный оптимизм.

Важнейшей частью концепции отчуждения Гароди является анализ эволюции соответствующих взглядов Маркса. Представляется, что, с одной стороны, это демонстрация творческого характера марксизма, а с другой - своего рода алиби для самого Гароди. Сначала в книге "Бог мёртв" он рассматривает место теории отчуждения в философии Гегеля. По его мнению, Гегель открыл соответствие между политической революцией и философским развитием, обнаружив их общий источник: "расколотое общество и разорванный человек" [20]. Именно из него возникает разрыв в человеческой концепции реальности, противопоставление внутреннего и внешнего мира человека, который более "не может действовать как человеческая целостность, как цельный человек", он лишь средство для достижения целей, поставленных другими [21].

Величие Гегеля Гароди видит в раскрытии кардинальных противоречий реальности вместе с законами их развития, а ограниченность - в неспособности выйти за пределы отчуждения, "отставить спекулятивные основания, чтобы разрешить эти противоречия" [22]. Тем не менее, перенесение реального мира в мир абстракций не мешает ему продемонстрировать, как человек "экстериоризует себя в институты и объекты, которые предстают в сознании индивида как трансцендентная и отчуждённая реальность" [23]. Гароди высоко оценивает прозрение Гегеля, полагавшего, что всякая социальная система, основанная на частной собственности, на тотальности социальной жизни от религии до государства, предстаёт в глазах индивида как внешняя реальность, как сила, отчуждённая от его существования [24].

Путь от Гегеля к Марксу идёт через философию Фейербаха. Если для Гегеля человек является отчуждением Бога, то для Фейербаха Бог есть отчуждение человека. Гароди особо отмечает связь идей проекции и отчуждения в философии Фейербаха. Отчуждение возникает, когда человек воспринимает как внешнюю господствующую над ним реальность то, что является его собственным творением. Однако, переворачивая гегелевскую систему, Фейербах не меняет её природу: "Метафизика Гегеля у Фейербаха становится антропологией, а реальный человек - отчуждённым от религии человеком" [25]. Фейербах, "перелицевав" идеалистическую систему, создаёт догматический материализм, симметричный догматическому идеализму, так и не освободившись от печати идеализма.

Суммируя концепции отчуждения Гегеля и Фейербаха, Гароди выделяет три методологических порока, преодоление которых было условием

движения Маркса вперёд.

Contra Фейербах: отчуждение не может быть характеристикой абстрактного человека (не индивида, а рода вообще), это не метафизическая концепция, вечное качество, вписанное в структуру реальности как таковой, но прямой результат отчуждения труда в условиях определённых форм экономической жизни.

Contra Гегель: отчуждение - не результат активизации духа, его корни в содержании конкретного экономического взаимодействия. Такое отчуждение не может быть абстрактной, априорной категорией.

Отчуждение не должно рассматриваться фаталистически, как наследуемое зло, поражающее человеческое существование. Констатация несправедливости отчуждения, возмущение им, вовсе не приближает его конца. Это исторический феномен, который будет устранён только через ликвидацию порождающих его социально экономических условий.

"Для Маркса и марксистов, - пишет Гароди, - отчуждение не моральная, а историческая категория: субъективные внутренние противоречия человека неотделимы от социальных противоречий" [26]. Началом движения Маркса к этому выводу Гароди считает применение фейербаховского метода критики религии к критике государства. Этот шаг был сделан в "Критике гегелевской философии права", где Маркс доказывает, что не гражданское общество (то есть совокупность социальных и экономических институтов) является порождением государства, а наоборот. Тем самым не только опровергается тезис о созидательной роли государства по отношению к обществу, но и тезис о созидательной роли идеи по отношению к внешней действительности. Гароди отмечает, что Маркс, признав несоответствие частной собственности истинной природе человека, еще не ставит вопрос о радикальных путях устранения отчуждения.

"Экономическо-философские рукописи 1844 года", по мнению Гароди, также носят двойственный характер: "остатки гегелевских философских спекуляций соседствовали уже с научными требованиями политической экономии в истории" [27]. Проблема отчуждения теперь рассматривается Марксом во всех её аспектах: религиозном, политическом, экономическом. Отчуждение предстает не только как явление, относящееся к сфере духа; оно имеет объективную основу в самих условиях жизни трудящихся.

Гароди, вслед за Марксом, говорит о трёх основных моментах отчуждения труда, акцентируя три его облика с точки зрения влияния на самого труженика: экспроприация, деперсонализация и дегуманизация, за которыми стоят отчуждение продукта труда, акта труда и родовой жизни.

Отчуждение продукта труда. С появлением разделения труда, когда продукт становится товаром, человек перестаёт быть создателем проекта, цели, а становится средством создания прибавочной стоимости, и "чем

больше ценностей он создаёт, тем более сам он обесценивается" [28]. Отчуждение в этом аспекте есть обнищание, пауперизация, экспроприация.

Отчуждение акта труда. Трудящийся, будучи отделён не только от продукта труда, но и от самого акта труда, средства, метода его труда, превращается в простой элемент структуры, "телесный придаток стального машинного оборудования" [29]. Эта форма отчуждения есть обезличивание, деперсонализация. Можно заметить, что Гароди оставляет без внимания отмеченную Марксом взаимосвязь этих двух моментов отчуждения: "в отчуждении предмета труда только подытоживается отчуждение, самоотчуждение в деятельности самого труда" [30].

Отчуждение родовой жизни. Капитал - это отчуждённая власть человечества, возвышающаяся над людьми как власть чуждая и бесчеловечная. Отчуждение в данном случае оборачивается обезчеловечиванием, дегуманизацией. И как следствие приводит к отчуждению человека от человека.

Постепенное изживание Марксом гегелевского наследия, считает Гароди, приведёт к утрате категорией отчуждения философской всеобщности. Она, разделившись на ряд специальных категорий для каждой дисциплины в отдельности (например, в политэкономии это будет "товарный фетишизм"), станет выполнять более скромную, но в научном отношении более полезную роль.

В "Капитале" Маркс сосредотачивается, прежде всего, на экономических аспектах отчуждения, но это не мешает ему постоянно держать в поле зрения чисто философскую проблему: "инверсию отношений субъекта и объекта". Гароди видит в этом свидетельство последовательности Маркса в изучении проблемы отчуждения. Так же обстоит дело и с анализом политического отчуждения, перерастающего у Маркса в социологический анализ диалектики классового государства и отчуждения религиозного. В каждом случае имеет место переход от умозрительной концепции человеческой сущности к научной концепции отчуждения, определяемого как превращение отношений между людьми в отношения между вещами.

Именно с этих позиций Гароди полемизирует с Сартром, у которого отчуждение весьма напоминает "первородный грех", осуждение человека на вечное проклятие. Положение не меняет тезис о том, что даже при самых тяжёлых формах отчуждения свобода человека остаётся неприкосновенной [31]. Гароди делает вывод, что концепция отчуждения у Сартра так же вневременна и абстрактна, как и его концепции свободы и насилия. Марксову же концепцию отчуждения Гароди называет исторической и воинствующей, поскольку в ней растворено в человеческие акты то, что было кристаллизировано в вещах и исторических ситуациях, и тем самым человеку показана возможность взять в свои руки собственную судьбу.

Это приводит к радикально новому определению гуманизма как конкретной социальной борьбы за ликвидацию разрыва между возможностями развития человека и препятствиями на пути к их осуществлению. Главное из этих препятствий - отчуждение. Какие бы конкретно исторические формы оно не принимало, его влияние на человека негативно, это антитеза созиданию. Вот почему отчуждение труда, не являясь единственным видом отчуждения и во второй половине XX века, есть первопричина всех остальных. Именно здесь извращается в самой его основе созидательный труд, эта сущность человека. Отчуждение всюду раскалывает общество и обезчеловечивает индивида [32].

- На экономическом уровне - сохранение частной собственности по-прежнему лишает труженика плодов и целей труда.

- На политическом - продолжается мистификация государства, где провозглашённое равноправие служит лицемерным прикрытием фактического неравноправия. Отчуждением является давление, оказываемое на гражданина извне и сверху государством, цели которого состоят в сохранении экономического отчуждения путём обеспечения власти собственников средств производства.

- На уровне культуры отчуждением является подавление интеллектуальной деятельности: система просвещения и образования формирует не людей, способных критически мыслить, создающих ценности и определяющих цели своего общества и своей жизни, а исполнителей либо управляющих для системы.

- В чисто социальной перспективе Гароди понимает отчуждение как разрушение всякой возможности универсальной человеческой культуры, отчуждение - это разрушение "мы". Вместе с тем, оно лишает человека его специфического человеческого измерения: возможности выбора, создания проекта. В современном мире громадное большинство трудящихся (физического и умственного труда) делает чужую историю. Это лишение возможности реализовать свою историческую инициативу и есть отчуждение. Оно создаёт людей, для которых замысел перестаёт быть моментом реального творчества, а становится иллюзорной компенсацией взамен ускользающей реальности. Человек, чуждый и природе, и самому себе, и другим находит, что всё 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.

Именно под этим углом зрения анализирует Гароди творчество Ф. Кафки. Мир Кафки состоит из материала, который дала ему жизнь, поэтому в нем можно увидеть диалектическое раздвоение целого на мир отчуждения и мир осознания этого отчуждения. На мир обладания и мир бытия. Это мир раздвоенных людей. Вместе с тем, по мнению Гароди, Кафка даёт надеж-

ду, так как "делает отчуждение более нетерпимым через осознание отчуждения" [33]. Вера у Кафки - это уверенность в том, что человек может и должен преодолеть свою собственную определённую, своё прошлое, принуждение и отчуждение.

Гароди, участвуя в дискуссии о Кафке на конференции, посвящённой 80 летию со дня рождения писателя, сказал: "Если дело Кафки остаётся сегодня таким живым..., то это происходит потому, что мы до сих пор живём в мире отчуждения, и что социалистический мир также, хотя он и открывает перспективу устранения отчуждения и прихода человека цельного, находится всего лишь на начальном этапе борьбы и несёт в себе свои противоречия и своё отчуждение" [34].

В анализе отчуждения Гароди демонстрирует свою приверженность марксизму, но понимание последнего как методологии исторической инициативы существенно меняет акценты анализа. Постепенно отходит на второй план вопрос о социально-классовой природе отчуждения, особое внимание уделяется технологическому отчуждению, лишаящему человека инициативы и индивидуальности, обрекающему его на анонимность, когда цельность субъекта разрушается общественными структурами.

По мнению Гароди, в анализе отчуждения невозможно следовать "букве" анализа, предпринятого Марксом в "Капитале": научно техническая революция меняет отношения между производством и рынком, производство всё больше подчиняет себе рынок, искусственно формирует его потребности. Как следствие возникают новые формы отчуждения, оно всё меньше ассоциируется с бедностью и всё больше с потерей индивидуальности, неумолимой манипуляцией со стороны бюрократических структур, коммерческих механизмов, которые осуждают человека на анонимность, и за функционирование которых он не несёт ответственности в качестве творца. Проблему отчуждения недопустимо рассматривать вне анализа НТР как события универсального значения, "фундаментальной мутации", в прямой зависимости от которой находится не только технический, но и общественный прогресс. Гароди формулирует следующую закономерность: чем выше уровень экономического и технологического развития страны, тем в большей степени её экономический и общественный прогресс зависит от прогресса научного [35].

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" [36]. Последствия "научно-технической мутации" диаметрально противоположны последствиям первой промышленной революции. Она открывает перспективу отрицания отрицания, инверсии субъекта и объекта, человека и машины, преодолевая антиномию между физическим и умственным трудом,

"утверждая таким образом в человеке, наперекор пагубному дуализму прошлого, его целостность и полноту" [37].

Если прежде специфически человеческие измерения субъективности и трансцендентности развивали искусство и религия, то теперь они могут формироваться внутри труда, на уровне производства. "Мы присутствуем, - утверждает Гароди, - 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 путём нового развития производительных сил, делающих объективно необходимым развитие созидательных способностей человека" [38].

В инверсиях, порождённых НТР, Гароди видит истоки "взрыва субъективности", появления "нового исторического блока". В него входят те слои интеллигенции, которые органически порождаются и воспроизводятся благодаря развитию науки, техники, экономики. Эти люди особенно чувствительны к отчуждению и принимают оппозиционную сторону не только потому, что их всё больше эксплуатируют, но и потому, что они отказываются быть интегрированными в систему, чьи цели они отвергают. В пользу исторической инициативы он отказывается от унификации путей и методов движения к социализму, допуская многообразие моделей этого процесса, преодолевает технологический детерминизм, характерный для его работ "догматического периода", допускает контрастирующие друг с другом сценарии будущего. "Признание различий, - пишет Гароди, - позволяет установить в каждом конкретном случае... социальную структуру, национальные традиции и условия, позволяет также преодолеть догматизм тех, кто не признаёт никакой другой, кроме единственной, модели, применяя её как образец и основу осуждения различных других систем и перспектив социализма" [39].

Анализ отчуждения как силы, разрушающей творческое начало в человеке, не лишает позицию французского философа оптимизма: уже осознание отчуждения делает его более нетерпимым. Человек может и должен преодолеть свою собственную определённую, своё прошлое, принуждение и отчуждение. Вместе с тем это не утопическая мечта: чтобы преодолеть отчуждение, недостаточно его осознать, в первую очередь необходимо изменить мир, порождающий отчуждение. Путь к этому лежит через "долгосрочный человеческий замысел, одновременно и критический и утопический, стремящийся поставить возможности, вытекающие из совместного труда, не на службу немногих, а на службу всего общества" [40].

Всё это свидетельствует, что Гароди в процессе исследования проблемы отчуждения преодолевает не только гносеологический догматизм, но и политическое доктринёрство: "Марксизм ... - это прежде всего метод

выявления человеческих возможностей в условиях существующих противоречий" [41]. И этим методом он успешно пользуется в середине 60-х годов для анализа конкретных исторических реалий, подвергая ревизии как их оценку с позиций официальной версии марксизма в международном коммунистическом движении, так и программные политические выводы, сформулированные на ее основе.

Ревизионизм Гароди представляет собой не просто отклонение от официальной идеологической линии (за что он был исключён в 1970 году из ФКП), но форму критики и самокритики в его творческом методе, то есть общепринятую научную процедуру, в отличие от оппортунизма, суть которого в изменении теоретических позиций в зависимости от конъюнктуры. Это и позволяет констатировать переход Гароди на позиции неомарксизма. Требование единства философии и политики оценивается им как тоталитарная и клерикальная доктрина, по его мнению, плюралистическое общество всегда опирается на разделение философии и политики.

Возрастающий плюрализм позиции Гароди обнаруживается в его стремлении участвовать в диалоге с теологами. Он утверждает, что для диалектического разума плюрализм - всегда момент временный, он непременно требует обобщения, которое в свою очередь оказывается не конечной истиной, а этапом, начиная с которого появляется новый плюрализм.

Диалог у французского философа - средство, цель же - сотрудничество, "соревнование между прометеевским гуманизмом марксистов и гуманизмом христианским" [42]. Основные вопросы в нём: каким может быть наличное бытие и существование человека? Что могут совместно предпринять христиане и марксисты, чтобы создать исторические условия для становления нового человека? Какие измерения человека могут исследовать христиане и марксисты?

Гароди выделяет три уровня марксистского исследования, на которых может произойти встреча с христианским подходом к человеку и его исторической судьбе. Во-первых, исторический анализ общества, человека и их противоречий. Для Гароди это, прежде всего, проблема отчуждения. Во вторых, исторический замысел, связанный с этим анализом, что может повлечь за собой обсуждение проблемы трансцендентности, субъективности и будущего в целом. В-третьих, метод и средства осуществления этого замысла: проблема насилия, соотношения цели и средства [43].

Марксизм, утверждающий, что одного лишь изменения существующих социальных структур достаточно, чтобы изменить человека, несовместим с подлинным христианством. Христианство, если оно собирается решить социальные проблемы только через моральную проповедь, несовместимо с марксизмом. Историческая эффективность требует одновременной атаки и на структуру, и на сознание. Поскольку исторический материализм склонен преувеличивать первый объект атак, а христиан-

ство второй, можно утверждать необходимость их взаимообогащения, "взаимного напоминания о том, что каждое из наших сообществ должно давать лучшее из всего, что у него есть" [44].

Гароди утверждает, что фундаментальный вклад христианства в развитие марксизма состоит в изменении человеческого отношения к миру. Христианство - это философия, в которой высшая цель не идентификация человека с внешним порядком космоса и полиса, но возможность творить, созидать, начинать новую жизнь.

Конечную цель диалога Гароди видит в интеграции марксистского и христианского гуманизма, чтобы раскрыть специфически человеческое в человеке. Ни одно философское направление, считает Гароди, не подняло такого количества животрепещущих проблем человеческой личности, никто не сумел сформулировать их более полно и всесторонне, чем христианские теологи. Христианство существенно способствовало развитию качеств, соответствующих специфически человеческой сущности. Если согласно древнегреческому гуманизму человек есть часть вселенной и гражданин, то христианство вслед за иудаизмом сделало упор на возможность для человека начать новое будущее, на субъективный момент человеческой жизни [45].

Синтезом христианского и марксистского гуманизма предстаёт у Гароди идея богочеловека - человека, открывшего в себе качества, которые сближают его с Богом: "Бог входит в определение человека как разрушитель пределов и границ, как постоянное стремление изобретать будущее" [46].

Цельный человек - "совладелец" тех качеств, которыми обладает всевышний: вера, трансцендентность, любовь к ближнему, чувство "протеста" - вот наиболее характерные, по мнению Гароди, признаки человеческой сущности. Именно их и должен исследовать вместе с христианскими теологами марксизм. Гароди предлагает теологам, во-первых, отказаться от противопоставления Бога человеку, превратив его в соратника Бога в изменении мира; во-вторых, отказаться от пессимистической оценки будущего, способствовать активизации усилий верующих и неверующих, которые стремятся приблизить будущее; в-третьих, использовать всё то ценное, что даёт в этом отношении марксизм, прежде всего, идею сущности человека, его гармонического развития.

Ориентиром становления богочеловека должны быть "теологические" добродетели (в отличие от моральных, отражающих существующий строй и поддерживающих его) - вера, надежда, любовь, как три аспекта одного и того же отношения к творению [47].

Как уже отмечалось, для Гароди "вера - это решение жить, будучи уверенным, что то, что есть, это не всё" (реальность не завершена); "надежда - это решение жить, будучи уверенным, что мы не использовали

всех возможностей, если не пытались совершить невозможное" (то есть то, что не является ни продолжением, ни производным прошлого и настоящего); "любовь - это созидательное решение верить в другого человека как в способного на невозможное" (любовь существует только благодаря вере и надежде). Потребность в любви побуждает стать одновременно человеком верующим и политическим борцом, "социалистическая революция будет победой не науки, а любви" [48].

Начиная диалог, Гароди определял его цель прагматично: "выявить причины наших расхождений и условия сближения между нами". Однако, его резюме было куда более эмоциональным: "Марксизм оказался бы обеднённым, если бы Святой Павел, Святой Иоанн Креститель или Паскаль остались для него чуждыми", но и "христианство оказалось бы обеднённым, если бы для него стал чуждым марксизм" [49].

Переход "от анафемы к диалогу" - важнейшая составная часть эволюции Гароди к неомарксизму. Он не просто допустил возможность диалога, произошло обогащение и изменение его исходных позиций благодаря умению слушать и слышать, преодолевая собственные предубеждения.

Но, выйдя за пределы марксизма, Гароди не превращается в антимарксиста, не приписывает себе роли некоего карбонария, выступившего против коммунистической идеологии. Он вообще далёк от вывода, что марксизм дискредитирован советским опытом. Для Гароди, если использовать формулировку Э. Хобсбаума, существует не кризис марксизма, а кризис в марксизме. Марксова же философия самоценна, она реализует собой важный этап в духовном развитии человечества и естественно продолжает своё существование в качестве значимого элемента европейской культуры. Главный пафос марксизма он усматривает в программе освобождения человека от отчуждения, в понимании будущего как возможности преодоления отчуждения, как эпохи позитивного гуманизма.

Развитие социально-философских воззрений Гароди подтверждает представление о марксистском гуманизме как открытой теоретической системе, способной к диалогу: взаимодействию качественно различных интеллектуально-ценностных позиций, формированию некоего "базиса несомненности" и определению различных путей продвижения к общим целям. Для Гароди диалог обернулся признанием того, что существуют концепции мира и человека, которые могут иными способами, чем марксизм, привести в действие человеческие возможности.

Если диалог христиан и марксистов был встречей "людей Запада", то в конце 70-х годов Гароди делает следующий шаг: в центре его интересов оказывается диалог цивилизаций, исходной точкой которого становятся уже не разные мнения об одной и той же конкретной действительности, а сама эта действительность, точнее, проблемы, которые она ставит.

В этот период его отступления от марксизма становятся всё более зна-

чительными, и, тем не менее, гуманистический характер избранной парадигмы остаётся неизменным. Стремясь осмыслить новые исторические реалии, Гароди наталкивается на европоцентричность и марксизма, и христианства. Но осуществление единства мира и человека невозможно на путях установления гегемонии, негативной терпимости или единообразия.

Диалог меняет стиль работ Гароди, делая его всё более эссеистским и пророческим. Гароди считает нужным подчеркнуть, что воображение как утопия - не иррациональность, не беспорядочная игра образов, а свобода разума, который отказывается замыкаться в определённые рамки и рассматривать будущее как продолжение прошлого или некую комбинацию его элементов.

Среди оснований проекта модели новой цивилизации Гароди выделяет, во-первых, **концепцию человека**, в которой трансцендентность как "разрыв с детерминизмом и рациональностью в том виде, в каком они были определены в тот или иной момент истории" - есть разрыв одномерности человека, простого потребителя или производителя. Во-вторых, **концепция истории**, согласно которой речь идёт не о простом отрицании, а о способности к разрыву, когда поиск целей не ведётся внутри системы. В-третьих, **концепция будущего**, то есть концепция человеческого творчества, которая, дефатализируя историю, дефатализирует и будущее [50].

Что касается самого проекта новой цивилизации, то три его основных раздела сводятся к следующему:

Производство не есть цель общества, как и потребление. Должен быть положен конец политике "экономического роста", при которой совершается агрессия против природы, политике, которая ведёт к разобщению людей, мистификации их отношений.

2. Новая концепция общества в целом: власть не должна быть оружием принуждения. Самоуправление - это концепция не индивидуалистическая и не тоталитарная. Движение к самоуправлению требует сознательности, а не командования; это скорее дело педагогики, а не производства.

3. Новая концепция образования, которое должно не приспосабливаться к существующему строю и прошлой культуре, а стимулировать изобретение будущего. Поэтому важнейшую роль Гароди отводит эстетическому развитию личности, понимая эстетику как науку и искусство возрождать через произведения искусства специфически человеческую активность человека [51].

Только мудрость во всех её аспектах может быть, согласно Гароди, основой проекта, выработанного в результате диалога цивилизаций, подлинной интеграции человечества. В поисках мудрости **наши отношения с природой** будут строиться не на манипулировании ею, или господства над ней, это отношения, построенные на любви к природе и участии в её

жизни. **Наши отношения с другим человеком** - это не отношения, построенные на индивидуализме или тоталитаризме, это отношения, построенные на подлинной общности. Модели таких отношений Гароди видит в уджамаа Танзании, в сатьяграха Ганди, в народной китайской коммуне - это переход от представительной демократии к демократии практической [52].

Связь между проектом будущего и социальным пророчеством Маркса (именно так понимает Гароди его коммунистический идеал) несомненна. Это пророчество не должно восприниматься как провозвестие, которое скоро исполнится. Это не религиозное пророчество, не программная задача, а идеальный ориентир. Он может и должен включать такие цели, достижение которых почти невероятно, но мы не можем от них отказаться по нравственному устройству нашего существа.

Поскольку диалог цивилизаций для Гароди имеет не только теоретический, но и практический аспект, отметим в качестве заключения некоторые проявившиеся в нём личные качества французского философа, заслуживающие, по нашему мнению, безусловного уважения. Это толерантность и настойчивое стремление к тому, чтобы западный мир не только преодолел свою иллюзию "избранного народа", но и понял, что другие концепции мира и человека могут иными способами привести в действие исторические возможности. Это способность жить в постоянном разрыве с прошлым, в отрыве от старого и укоренении нового. Рамки конкретных религий, идеологий постоянно оказываются слишком узкими для Гароди. Это его оптимизм. Несмотря на весьма критичную оценку современного мира, он уверен, что в крахе нашей цивилизации, а иногда и наших революций "вырисовывается великая альтернатива". Наконец, его верность своим надеждам: "Я ни в чем не изменил своим надеждам, - пишет Гароди, - цель остаётся прежней, но методы её достижения стали новыми" [53].

#### *Литература*

1. *Garaudy R. Une litterature de fossoyeurs. P., 1947.*
2. *См.: Гароди Р. Марксизм XX века.- М., 1994.- С. 9.*
3. *Гароди Р. Грамматика свободы.- М., 1955.*
4. *Garaudy R. Lenine.- Paris, 1968.*
5. *Ibid., p. 38.*
6. *Ibid., p. 34.*
7. *Ibid., p. 40.*
8. *Гароди Р. Марксизм XX века.- С. 164-165.*
9. *См.: Гароди Р. Карл Маркс.- М., 1965.- С. 38.*
10. *Фихте И.Г. Несколько лекций о назначении ученого.- Минск, 1998.- С. 37.*
11. *Garaudy R. Peut-on etre communiste aujourd'hui? - Paris, 1968. - P. 97.*
12. *Батищев Г. Деятельная сущность человека как философский принцип.*
13. *См.: Грамши А. Тюремные тетради.- Ч. I.- М., 1991.*
14. *См.: Garaudy R. Perspectives de l'homme.- Paris, 1959.*

15. Garaudy R. *Garaudy par Garaudy / Entretiens avec Glayman.*- Paris, 1970.- P. 172.
16. См.: Реале Д., Антисери Д. *Западная философия от истоков до наших дней.*- Т.4.- М., 1997.
17. *Марксистский гуманизм.*- М., 1959.- С. 45.
18. Там же.- С. 43.
19. См.: Гароди Р. *Исповедь человека.*- М., 1976.- С. 75.
20. Garaudy R. *Dieu est mort: etude sur Hegel.*- Paris, 1962.- P. 416.
21. См.: *Ibid.*, p. 417.
22. *Ibid.*
23. Garaudy R. *Perspectives de l'homme.*- P. 92.
24. См.: Garaudy R. *Dieu est mort.*- P. 418.
25. Гароди Р. *Карл Маркс.*- С. 23.
26. Гароди Р. *Марксизм XX века.*- С. 45.
27. Там же.- С. 44.
28. Маркс К., Энгельс Ф. *Из ранних произведений.*- М., 1956.- С. 562.
29. Гароди Р. *Структурализм и "смерть человека" // Философия и общество.*- 1998. №2.- С. 249.
30. Маркс К., Энгельс Ф. *Из ранних произведений.*- С. 563.
31. См.: Гароди Р. *Ответ Сартру.*- М., 1962.- С. 63.
32. См.: Гароди Р. *За возрождение надежды.*- М., 1971.- С. 32-33.
33. Garaudy R. *Garaudy par Garaudy.*- P. 205.
34. Цит. по: Скаржинская В.Д. *Обыкновенный реформизм.*- М., 1976.- С. 338.
35. См.: Гароди Р. *За французскую модель социализма.*- М. 1969.- С. 15-17.
36. Garaudy R. *Appel aux vivants.*- Paris, 1979.- P. 23.
37. Гароди Р. *Большой поворот социализма.*- М., 1970.- С. 23.
38. Гароди Р. *Структурализм и "смерть человека".*- С. 251.
39. Garaudy R. *Peut-on etre communiste aujourd'hui?*- P. 323-324.
40. См.: Гароди Р. *Исповедь человека.*- С. 127.
41. См.: Гароди Р. *Большой поворот социализма.*- С. 50.
42. Garaudy R. *Vers une guerre de religion? Le debat du siecle.*- Paris, 1965.- P. 56-58.
43. См.: Гароди Р. *За возрождение надежды.*- М., 1971. С. 75.
44. Там же.- С. 85.
45. См.: Гароди Р. *Альтернатива.*- М., 1972.- С. 104-109.
46. Garaudy R. *Parole d'homme.*- Paris, 1975.- P. 250.
47. См.: Гароди Р. *Исповедь человека.*- С. 40.
48. Там же.- С. 21.
49. Garaudy R. *Marxistes et chretiens / Entretiens de Zalzburg.*- Paris, 1969.- P. 75.
50. См.: Гароди Р. *Проект надежды.*- М., 1977.- С. 100-102.
51. Garaudy R. *Garaudy par Garaudy.*- P. 197-234.
52. См.: Garaudy R. *Pour un dialogue des civilisations: L'Occident est un Accident.*- Paris, 1977.- P. 220.
53. Гароди Р. *Альтернатива.*- С. 168.

### РАЗДЕЛ III. КАПИТУЛЯЦИЯ ГУМАНИЗМА ПЕРЕД ЛИЦОМ СОЦИАЛЬНЫХ СТРУКТУР

Структурализм во Франции в конце 60-х - начале 70-х годов - одно из влиятельных философских направлений, которое олицетворяли четыре главных фигуры: этнолог Клод Леви-Стросс, теоретик психоанализа Жан Лакан, историк культуры Мишель Фуко и философ-марксист Луи Альтюссер. Французский структурализм зародился в обстановке кризиса психологических и антропологических концепций человека, представленных в экзистенциализме, персонализме, неогегельянстве, поэтому в центре его внимания оказались те параметры социального бытия, которые не зависят от индивидуальной субъективности, а также те процедуры научного познания, с помощью которых возможен анализ данных параметров.

Главный тезис структурализма - примат отношений между элементами целостной системы над самими элементами, абстрагирование от элементов. Первой из гуманитарных наук, в которой новый метод был использован, стала лингвистика. Затем из языкознания структурализм был перенесён в теоретическую этнографию - этнологию. Обнаружилось, что его использование дает возможность приблизить теоретический уровень ряда гуманитарных исследований к уровню точных наук. Факты успешного применения структурализма как конкретного научного метода заставили отступить многих из его оппонентов.

Критики структурализма обратили внимание на связанную с ним тенденцию исключения из наук о человеке самого человека как особого предмета познания, "растворения" человека в теоретическом антигуманизме. Оказалось, что "структура как нечто абстрактное, всеобщее, безличное..., не только не требует субъекта для своего объяснения, но сама его детерминирует и объясняет" [1].

Мишель Фуко в книге "Слова и вещи", рассматривая историю европейской культуры, выделяет в ней три периода, каждый из которых характеризуется особым эпистемологическим полем, задающим априорные условия всем существующим в данный момент знаниям. До XVIII века, по его мнению, не существовало эпистемологического осознания человека как такового. Лишь с конца XVIII века складывается ситуация, в которой человек стал мыслим в контексте таких понятий как жизнь, труд, язык, обретая своё место в знаковой системе. Теперь же, утверждает Фуко, это место должно освободиться, так как гуманитарные науки растворяют человека, человек исчезает, как лицо, нарисованное на прибрежном песке [2].

Действительно, переход конкретной науки к формализуемым абстракциям означает, как правило, не только дальнейшее проникновение в сущность, но и утрату целостного объекта. "...Эмпирически схватываемая личность и личность, дедуктивно выведенная из сети социальных отно-

шений, и не должны совпадать, как вообще не совпадают разные уровни абстракции, - пишет М.Н. Грецкий. - Более того, различие между этими уровнями не количественное, а качественное, ибо на дедуктивном уровне открывается нечто неизвестное и в то же время опускается нечто хорошо известное" [3].

Французские марксисты достаточно объективно определили место и роль структурализма в идейной жизни Франции. "Отрицая субъективистские концепции экзистенциализма и персонализма, - констатирует Л.Сэв, - структурализм опирается на результаты различных наук о человеке, на анализ объективных структур, ... привлекает большой конкретный материал для обоснования своих выводов" [4].

Ги Бесс, видный партийный функционер, писал, что "устав, как и мы, от рассуждений о субъекте, который, сам не зная, о ком и о чём говорит, наивно принимает себя за меру всех вещей, Фуко рассматривает понятия "человек" и "гуманизм" как пережиток такого знания, которое не отвечает требованиям настоящего и тем более будущего" [5].

Теоретическая проблема состоит в том, как можно оценивать различные типы социальных отношений, если сама сущность человека, само понятие человеческого исторически неконстантны. Для её решения в рамках структурализма было предложено несколько вариантов. Во-первых, отказаться от гуманистической оценки как научно несостоятельной и годной лишь в качестве идеологической надстройки над старой наукой. Такова позиция Л. Альтюссера, выдвинувшего целый комплекс идей, нацеленных на максимальное осуществление в марксистской теории требований структурно-дедуктивного метода. Во-вторых, максимально использовать положение субъекта как элемента социальной системы в качестве эвристического принципа, открывающего возможность познания его мышления и деятельности, прежде всего, художественной, творческой, не порывая при этом с марксизмом. Такова позиция Люсьена Гольдмана. Мы не рассматриваем другие варианты выхода из указанной парадоксальной ситуации, предлагаемые за пределами структурализма и в нем самом.

Концепции Альтюссера и Гольдмана, балансирующие между марксизмом и структурализмом, в конечном счёте, эволюционировали в сторону неомарксизма, оказавшись там объектом критики со стороны "бывших марксистов" А. Лефевра и Р. Гароди, сохранивших приверженность гуманистической парадигме, к которой они относили и марксизм. С учётом этих положений выстраивается логика дальнейшего рассмотрения основных концепций французского неомарксизма.

## **Глава 1. Пессимизм "структурно-генетической" социологии Л. Гольдмана**

Люсьен Гольдман (1918-1970гг.) - видный французский социолог литературы, взгляды которого получили широкую популярность и заслужили высокую оценку таких корифеев западной философии и социологии как Ж.-П. Сартр, Ж. Пиаже, Р. Барт, Г. Маркузе. У него были достаточно многочисленные последователи, и в 60-е годы социология литературы становится не просто популярным, но даже модным направлением исследования художественного творчества.

Неомарксизм Гольдмана иного происхождения, чем аналогичная позиция А. Лефевра и Р. Гароди. Он никогда не был "правоверным марксистом", вступившим на путь ревизионизма, не состоял в ФКП и не был связан с ней. В отличие от Лефевра, он не знал периода "незрелого" марксизма ранних работ. Тем не менее, он считал себя марксистом, вписывая свой метод генетического структурализма в рамки марксизма.

Диалектический метод представляет собой обобщённый генетический структурализм - этот тезис фундаментален для концепции Гольдмана. Однако он не скрывал, что воспринял марксизм, в первую очередь, в интерпретации Г. Лукача, чью книгу "История и классовое сознание" называл первой крупной работой о диалектике.

Гольдман относит Лукача к той же философской диалектической традиции, к которой относились Маркс и Гегель, называя его самым видным мыслителем XX века. Позднее он несколько модифицирует это экстравагантное заявление: Лукач - великий эссеист, а не систематический философ, гуманистически ориентированный экзистенциальный марксист, чья работа "Душа и формы" открыла сцену для Хайдеггера и Сартра. Именно Гольдман, переведя ряд работ Лукача на французский язык, способствовал возрастанию в 60 - 70-е годы интереса к философскому наследию венгерского мыслителя.

Гольдман разделял распространённое в "западном марксизме" мнение о том, что Маркс занимался скорее непосредственными проблемами человеческого действия, в то время как Лукач развивал собственно философскую часть марксизма. Как уже отмечалось, обращение к работам Лукача периода, когда он эволюционировал от кантианства к гегельянству, симптоматично для неомарксизма вообще и для французского неомарксизма в частности.

Как и многие другие мыслители во Франции 60 - 70-х годов, Л. Гольдман считал марксизм самой действенной оппозицией сциентизму и позитивизму в философии и "варварству" в экономике и политике, видя его главное достоинство в диалектическом мировосприятии. Поставив задачу разработать позитивный метод исследования философских и литера-

турных произведений, он утверждает, что опирался при этом на труды Гегеля, Маркса и Лукача.

Подобно Гароди, Гольдман предпринимает попытку "удержать оба конца одной цепи": жизнь человеческая не может быть познана извне, независимо от непосредственной практики и ценностных суждений, но это знание должно иметь такой же строгий характер, как и знания, достигаемые в физике, химии и других точных науках. "Поэтому, - пишет он, - ...мы, с одной стороны, отвергаем сциентизм и в то же время превозносим позитивную историю и социологию, науку о человеческой жизни, противопоставляя её эссеистике и абстрактным спекуляциям" [6].

Поиск путей решения поставленной задачи, достижения намеченной цели оказался оплачен ценой маргинальности теоретических позиций французского социолога литературы. Мы не склонны априори считать маргинальность недостатком, пороком философского исследования: на стыке различных концепций, в пограничных областях философских теорий, безусловно, могут находиться точки роста, приращения знаний, появления оригинальных методологий философского анализа. Но маргинальность не должна быть постоянным спутником философской позиции, она должна быть "снята" в процессе её становления, иначе последняя обретает эклектический характер.

Что касается Гольдмана, то он намеренно сближает абсолютно различные, даже противоречащие друг другу концепции: марксизм и структурализм, марксизм и психоаналитические теории, марксизм и франкфуртскую школу, наконец, марксизм и экзистенциализм. Если кратко осветить философские основания структурно-генетического анализа, то они могут быть сведены к следующим:

1. Гольдман не принимает социально-философскую позицию структурализма, сторонники которого "предложили нам культуру, сосредоточенную на комбинации средств без всякого интереса к целям и ценностям" [7]. Структурализм не может быть, добавляет он, и достаточно строгим научным методом, поскольку не даёт критерия обоснованности выбора той или иной структуры в качестве предмета исследования [8].

2. Признавая позитивное значение теории психоанализа, называя Фрейда по существу генетическим структуралистом, Гольдман демонстрирует недостаточность психоаналитического метода объяснения художественных произведений, обнажает уязвимые места "биографического метода" исследования. Если структурализм оперирует безличными и статичными категориями, то психоанализ гипертрофирует динамический характер индивидуальной психической жизни [9].

3. Гольдман высоко оценивает социальную философию представителей Франкфуртской школы, он солидаризируется с их заявлениями о необходимости преодоления сциентизма и позитивизма, ему импонирует

диалектический подход к пониманию и объяснению социальных феноменов. Однако "негативная диалектика" вызывает у него разочарование, он расценивает как недиалектические, нигилистические представления о том, что общество будущего является не конкретной позитивной конструкцией, а просто отрицанием общества современного [10].

4. В экзистенциализме и марксизме Гольдман видит две великие философские школы, радикально разделять которые можно, только встав на антиисторические позиции. Он приветствует марксистские тенденции в творчестве Сартра, тем не менее, обвиняя последнего в отсутствии понятия "коллективный субъект", в примате личности по отношению к социальному ансамблю. "Если смотреть извне, - заявляет Гольдман, - то индивидуализм сам является частной структурой коллективного субъекта" [11].

Диалектический марксизм раннего Лукача, по Гольдману, с одной стороны, возрождает аутентичную диалектическую мысль Гегеля и исторический материализм Маркса, а с другой, интегрирует некоторые важные аспекты философии Гуссерля и Кьеркегора. Философия Лукача - синтез двух начал: экзистенциального, представленного в работе "Душа и формы", и диалектико-материалистического, разработанного в книге "История и классовое сознание".

Свой метод 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 же, по его убеждению, аморален и лишён религиозного чувства.

Рационализму, отправляющемуся в путь от врождённых или очевидных идей, и эмпиризму, идущему от ощущений и восприятий, Гольдман противопоставляет диалектический метод, для которого не существует достоверных точек отсчёта и окончательно решённых проблем, так как всякая относительная истина приобретает свою подлинную значимость только в целом, равно как и познание целого, совокупности, складывается из относительных частных истин. Движение познания есть колебание между частями и целым [12].

Для диалектического мышления "вся реальность в целом или же только человеческая реальность есть динамическая совокупность, эволюционирующая, благодаря постоянно возобновляющемуся прогрессу, осуществляемому скачками, и через качественный переход тезиса в антитезис, а антитезиса в синтез, который их интегрирует и превосходит" [13].

Существуют два пути познания, используемых для изучения любого объекта: один из них реализуется в естественных науках и очень редко в науках о человеке (данные социологии, формальной экономики), в то время как второй используется в науках о человеке и редко в науках о природе (биология, геология). Первый путь, ведущий от индивидуального к об-

щему, всегда остаётся абстрактным, второй - от абстрактного к конкретному, от части к целому, от целого к частям (поскольку абстрактное познание отдельных фактов конкретизируется путём изучения их внутренней структуры, функций, частей и их отношений), оказывается наиболее продуктивным.

Успешный пример такого анализа Гольдман обнаруживает в "Философско-экономических рукописях" Маркса. Требование установления единства между фактами и ценностями, мыслями и действиями выражено в основных эпистемологических текстах марксистской литературы: в "Тезисах о Фейербахе" и в книге Лукача "История и классовое сознание".

Мы не ставим своей целью всестороннее представление концепции Гольдмана, даже рассмотрение его методологических позиций выступает как инструмент анализа антропологического и социологического компонентов его философских взглядов, как проекция методологии в антропологию, в осмысление состояния и перспектив общественного развития.

Основные принципы генетического структурализма как инструмента анализа литературного произведения сводятся к следующим:

- рассматривать необходимо не только готовый литературный текст, но и историю его создания, возникновения замысла, те события политической и экономической жизни, под влиянием которых он создавался;

- 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 социальной жизнью и литературным творчеством затрагивает не содержание этих двух сфер человеческой реальности, а лишь ментальные структуры, или то, что можно назвать "категориями", ментальное состояние определённой социальной группы и "воображаемый мир", созданный автором [14].

- 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" [15].

Человек, его сознание, поведение для Гольдмана - главный объект философии. В конечном счёте, всякая философия есть антропология, но исследование данной проблемы не завершается ни на уровне целого, ни на уровне его частей. Это справедливо, замечает Гольдман, и в отношении анализа творчества автора. Автор - живой и цельный человек, есть только элемент такого сложного явления как социальная группа. Сложное переплетение социальных отношений создаёт противоречия между его

мышлением и повседневной жизнью. Поскольку разнообразие индивидуальных фактов неисчерпаемо, то их научное исследование предполагает разделение существенных и случайных элементов. И хотя нет такого целого, которое не было бы само частью, проблема метода в науках о человеке состоит в отделении существенного от случайного, поверхностного путём интегрирования элементов в общее, частного в целое [16].

Объяснить социальный факт, по Гольдману, - значит включить его в качестве значимой структуры в другую более значимую структуру. Учитывая иерархичность структур, Гольдман выдвигает в качестве основного социально-философского и методологического понятия категорию тотальности. Будучи убежден в том, что идея тотальности, которую разделяли Гегель и Лукач, является единственным методом, позволяющим воспроизвести и охватить умом реальность, Гольдман пытается придать ей материалистический смысл посредством социологизации её содержания. Английский социолог культуры Р. Уильямс, усматривая за введением данного понятия попытку отойти от теории базиса и надстройки, отмечает: "Подобная замена, несомненно, является признаком отступления марксизма со своих наиболее специфических и агрессивных позиций" [17].

Социальная тотальность, по Гольдману, представляя собой значимую динамическую структуру, является в то же время совокупностью разномасштабных, диалектически взаимосвязанных структур. Глобально значимые структуры определяются им на основе признания "невозможности разделить субъект и объект, если речь идет о познании человеческих фактов, суждений о факте и ценностных суждениях" [18].

Ошибочно, считает Гольдман, рассматривать индивидуума как абсолютный субъект, а других людей только как объект его мысли или его действия. Гегелевская концепция тождества субъекта и объекта, по мнению Гольдмана, является одним из центральных тезисов диалектического марксизма Лукача и имплицитно - Маркса. Субъект действия - группа, "мы", даже если эти индивидуальности закрыты друг для друга. В современном обществе каждый вовлечен во множество групп, такими группами - субъектами действий могут быть экономические или профессиональные объединения, семьи, интеллектуальные, научные, религиозные сообщества, наконец, социальные классы, объединенные экономическими критериями. Эти группы связаны общими интересами, которые направлены на глобальное переустройство или сохранение социальной структуры, и "объясняются в идеологическом плане целостным видением современного человека, его качеств, его недостатков и в идеале тем, чем должны быть отношения человека с другими людьми и со Вселенной" [19].

Видение мира, по Гольдману, это совокупность надежд, чаяний, чувств, идей, объединяющих членов группы, чаще всего, представителей социального класса и противопоставляющих их другим группам. Гольдман

подчёркивает, что это только историческая схема, экстраполяция, но экстраполяция вполне реальной тенденции, соединяющей членов одной группы, организуемых более или менее осознанным и последовательным классовым сознанием [20].

Видение мира вырабатывается как коллективное сознание отнюдь не в результате суммирования индивидуальных сознаний членов класса, это коллективное сознание особой привилегированной группы, порождающей в своей среде творческую личность. По всем параметрам речь идёт о том, что принято квалифицировать как элиту, чьё художественное видение мира противостоит эгалитарному, идеологическому подходу к трактовке мира.

Так, опираясь на наследие Гегеля, Маркса, Лукача, Гольдман формулирует диалектическую концепцию социальной жизни, которая отличается от традиционных психологических и социологических теорий. Её достоинство в том, что индивид более не является изолированным атомом, противостоящим другим Я. Коллективное сознание существует только в индивидуальных, это общая направленность мыслей, чувств, чаяний членов класса, её порождает экономическая и социальная ситуация, приводящая к деятельности. Степень её осознания достигает максимума только у некоторых исключительных людей, а также максимально возрастает у большинства членов группы под влиянием исключительных, форс-мажорных обстоятельств (война, революция, национальная трагедия) [21].

Гольдман стремится идентифицировать свою теорию коллективного субъекта (трансиндивидуального) с марксистским учением о классах в частности и марксистской методологией в целом. Только у Маркса, пишет он, "исторический субъект станет эмпирической реальностью", причём не статичной, раз и навсегда заданной, а реальностью развивающейся, которую нужно "в каждом случае выводить и подвергать позитивному изучению" [22].

Однако это сходство с марксизмом поверхностно и во многом ограничивается использованием общей терминологии социально-философского анализа. Конечно, Гольдман выглядит как марксист в глазах неомарксистов, когда говорит о классах, классовом сознании, экономическом базисе как важнейшем для их понимания, но из его трактовки этих категорий логически вытекает идея абсолютного примата коллективного сознания над творческой индивидуальностью. В то же время, вряд ли правомерно упрощать его позицию, отождествлять её с вульгарным социологизмом, поскольку в его концепции решающую роль в духовном творчестве играет "видение мира". Термин, который достаточно широко использовался в философии немецких романтиков конца XVIII - начала XIX века и которому Гольдман придал второе дыхание в середине века двадцатого.

Философские позиции Гольдмана, отстаиваемые им методологические

принципы, определили оценку им перспектив общественного развития, прежде всего, направлений эволюции духовной культуры. По мнению Гольдмана, с развитием западноевропейского капитализма духовность всё больше отступает перед эгоизмом, сдавая одну позицию за другой. На место синкретичного восприятия мира приходит дробное, рационалистическое, материалистическое сознание. Целостную личность Средневековья вытесняет картезианское эго, "статуя" Кондильяка, монада Лейбница. "Европейское общество всё больше начинает напоминать множество монад без окон и дверей. На втором этаже дома может происходить настоящая трагедия, а на первом этаже никто даже этого не заметит" [23].

В работе "Диалектические исследования" (1959 г.) Гольдман обращается к рассмотрению проблемы отчуждения, опираясь при этом на концепцию фетишизма Маркса, представленную в "Капитале". Именно в ней он находит ключ к пониманию отношений между базисом и суперструктурой, раскрывающей, как производство для рынка деформирует сознание, превращает индивида в вещь среди других вещей. Гольдман рисует механический мир, в котором каждый - марионетка обстоятельств: судья применяет закон, булочник печет хлеб... Для судьи подсудимый - только повод для применения закона, для булочника покупатель - только автомат, который входит в магазин, кладет деньги на прилавок и забирает товар. Да и сами судья и булочник значительную часть их жизни - не что иное, как автомат [24]. Даже частная, неэкономическая жизнь человека становится извращённой и искусственной. "Любовь часто трансформируется во внешний и условный декор брачной сделки, а отношения между родителями и детьми, братьями и сёстрами связываются, прежде всего, с проблемами наследования" [25].

Гольдман понимает отчуждение как общую черту повседневной жизни, но если для Маркса оно встроено в структуру капиталистического способа производства и как таковое существует объективно, то для Гольдмана это, прежде всего, проблема человеческой психологии, это 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" [26].

С одной стороны, рационализм Нового времени спровоцировал стремление к познанию лишь отдельных, не связанных друг с другом индивидуумов. С другой, мощнейшим фактором атомизации общества оказалась протестантская идеология: оставаясь одинокими, мы облегчаем себе путь к спасению. Даже если наши связи с другими разрушаются, не стоит слишком грустить по этому поводу, они просто были излишними, избыточными, их разрыв делает нас более свободными - такова, по Гольдману, важнейшая идея протестантской этики.

Главный критерий социального прогресса Гольдман усматривает в сте-

пени свободы реальной и желаемой для себя и других в качестве идеала. Он различает "свободу от" и "свободу для". Аналогом первой является понятие "индивидуальная свобода", аналогом второй - коллективная. Индивидуальная свобода есть специфическая ценность, связанная с определёнными этапами развития общества. Она лишь одна из возможных структур в рамках истории как процесса развития коллективной свободы. Эти понятия диалектически взаимосвязаны. Всякое расширение или сужение коллективной свободы носит индивидуальный характер, и напротив, всякое изменение границ индивидуальной свободы имеет характер коллективный.

Западное общество, когда-то обеспечивавшее развитие свободы, теперь опустошает её содержание, подавляет индивидуального субъекта в трансиндивидуальном, что и питает "трагическое сознание" с его требованиями целостности, которая бы стала преодолением как мира, состоящего из исключаящих друг друга фрагментарных целостностей, так и мира гомогенного, однородного. В отличие от диалектической мысли, допускающей реализацию целостности, трагическая мысль исключает всякую возможность воплощения её в этом мире и принимает её лишь в отношении вечности.

Человек - существо, терзаемое противоречиями, соединение величия и ничтожества, и мир, в котором он живёт, суть антагонистические силы, дополняющие друг друга, каждая из которых не может составить целого. "Величие трагического человека состоит в умении видеть эти силы, постигать их правду, не допускать никакого компромисса и никогда не принимать их", - пишет Люсьен Гольдман [27]. Основные элементы трагического сознания он видит в абсолютном и исключительном требовании реализации нереализуемых ценностей и в правиле "всё или ничего", то есть отсутствии степеней перехода, относительности, нюансов.

Определение целостного мировоззрения Гольдман осуществляет посредством понятия "вера". При этом он проявляет уважение к сущности его общепринятого значения, и одновременно освобождает от особенностей, связывающих с той или иной религией. "Мы не знаем другого термина, - констатирует Л. Гольдман, - который мог бы с такой точностью выразить обоснование ценностей в реальности и дифференцированный и иерархизированный характер любой реальности по отношению к ценностям" [28].

Французский социолог литературы дает характеристику двух видов веры. Марксистская вера - это вера в историческое будущее, которое люди создают своими руками, активностью. Это ставка на удачный результат наших действий. "Ставка" в трактовке Гольдмана - это гипотеза, то есть, одна из форм научного знания: предположение, истинность которого вероятна и которое даёт объяснение ряда представляющих интерес для исследователя фактов. Трансцендентность, являющаяся объектом этой

веры, - не сверхприродная, не трансисторическая, она может быть только супраиндивидуальной.

Другой тип веры Гольдман определяет как августинианство. Если августинианство - это достоверность существования, то марксизм - пари относительно той реальности, которую мы должны сотворить своей деятельной активностью. Между этими двумя крайними позициями Гольдман помещает точку зрения Б. Паскаля: ставка на существование сверхприродного Бога, независимого от человеческой воли.

Только определив, что ставки на определённые структуры реальности не противоречат выводам, трагические (Паскаль, Кант) и диалектические (Маркс, Лукач) мыслители предприняли наступление каждый в своей области. Паскаль и Кант стремились доказать невозможность понять человеческую реальность вне ставки на существование Бога и вне практических постулатов. Гольдман напоминает о сходстве в философской эволюции этих мыслителей. Собственно философскому, в значительной степени антропологическому периоду в их творчестве предшествовал этап, когда собственно научные, хотя и, безусловно, мировоззренческие интересы преобладали.

Что касается Маркса и Лукача, то они пошли дальше: Маркс стремится доказать, что практическое отношение неизбежно в любом факте сознания, человеческая жизнь по своей сути носит практический характер. Он критикует Фейербаха за рассмотрение чувственности вне практической деятельности человека. Гольдман напоминает тезис Маркса, согласно которому, хотя люди и суть продукты обстоятельств и воспитания, обстоятельства меняются именно людьми и воспитателя самого необходимо воспитывать.

Гольдман предлагает признать, что все ставки, все гипотезы относительно перспектив развития человечества и человека основаны на вере, и это общий фундамент августинианской, паскалевской и марксистской эпистемологии, философской антропологии и социологии, хотя речь и идёт о сущностно различной вере: "очевидность трансцендентного, пари относительно трансцендентного, ставка на имманентную значимость" [29].

Что касается позиции самого Гольдмана, то он, следуя своему стремлению "удержать оба конца цепи", полагает, что в науках о человеке, в стремлении представить перспективы его исторического развития, следует исходить из двойной ставки на значимый характер единого целого истории и на значимый характер составляющих его относительных целостностей. Любой объект в науках о человеке может быть понят и объяснён в своём генезисе через вхождение в пространственно-темпоральную целостность, частью которой он является. При этом Гольдман предостерегает от забвения того, что если для познания реальной структуры человеческой и исторической жизни её надо членить на значимые структуры, то

возникает возможность и ошибочных членений, в результате которых реальность оказывается лишенной внутреннего значения. Гольдман при этом ссылается на Маркса, предупреждавшего в "Капитале" об опасности традиционных членений объекта экономической науки, когда, претендуя на изучение производства, обращения, распределения капиталов, уходят от изучения производства, обращения и распределения обменных ценностей, со всеми вытекающими отсюда идеологическими искажениями [30].

Гольдман, таким образом, не просто "рисует" перспективы общественного развития, он ещё и стремится теоретически объяснить как саму возможность определить эти перспективы, так и разнообразие мнений относительно их направленности. Он утверждает в книге "Сокровенный Бог", что для диалектической философии синтез находится в области возможного, а для Паскаля он является как абсолютным, так и неосуществимым требованием, что и делает человеческий удел трагичным. Если у Гегеля и Маркса историческая перспектива позволяет преодолеть оппозицию добра и зла, негативности и позитивности социальных институтов, то выводы Паскаля пессимистичны. Отсутствие будущего - важнейшая характеристика трагического видения мира. Что касается Маркса и Лукача, то они сумели заменить ставку на Бога, посредника христианской религии, ставкой на историческое будущее.

Поскольку, с точки зрения Гольдмана, для понимания и объяснения художественного произведения надо понимать социальную, человеческую реальность, структуры, из которых она складывается, французский социолог литературы обращается к характеристике реалий современного мира. Гольдман не посвящает этому анализу специальных философских работ, но делает его составной частью важнейших своих произведений, таких как "Марксизм и гуманитарные науки", "Скрытый Бог", "О социологии романа", "Лукач и Хайдеггер", "Ментальные структуры и культурное творчество".

По мнению Гольдмана, глобально значимыми структурами могут быть разнообразные феномены: политический уклад, комплекс произведений отдельного автора (наследие Хайдеггера), отдельное произведение духовной культуры, явления стилевого порядка (роман как литературный жанр), социально-политическая установка (трагическое мировосприятие янсенизма). Он обращался к анализу философских работ Сартра, Корша, Маркузе, Хайдеггера, творчества Гёте, Гарсия Лорки, живописи Шагала и всегда этот анализ содержал характеристику исторических реалий. В наиболее известном произведении "Сокровенный Бог" он осуществляет целостное, комплексное исследование: общественной жизни Франции XVII века, взаимоотношений аристократии, третьего сословия, монархии, янсенистской идеологии, воплотившейся в творчестве Паскаля и в драматургии Расина.

Есть и другой вариант интерпретации названия этой книги, который можно встретить в более ранних переводах работ Гольдмана - "Скрытый Бог". На наш взгляд, второй вариант более точно отражает выраженную в ней позицию автора. Слово "сокровенный" означает свято хранимый, тайный, задушевный, оно как бы уменьшает дистанцию между человеком и богом, предполагает "личного" бога"; слово "скрытый" эту дистанцию увеличивает, тем самым подчеркивая слабость, трагичность, заброшенность человека в этом мире.

Анализируя современную ему литературу, Гольдман даёт оценки ситуации, сложившейся в духовном мире индустриального общества. Это общество разрушает целостность личности, лишает её возможности принятия решений, чувства и осознания ответственности за этот выбор. Человеку отводится роль эффективного, послушного, конформного исполнителя чужих решений. Во всех сферах: политике, производстве, образовании возрастает авторитарная и дирижистская тенденция. Адаптацию личности к такому социальному статусу обеспечивает рост потребления и деятельность средств массовой информации, внедряющих в сознание людей мнимые ценности, облегчающие манипулирование их поведением, делающие это поведение предсказуемым, канализированным в желательном для правящей элиты направлении.

В книге "Марксизм и гуманитарные науки" Гольдман предлагает собственное видение студенческих выступлений, потрясших Францию в мае 1968 года, ставших катализатором социального взрыва. Главная их причина - изменение социальных функций университетов: постепенное превращение критического и либерального университета как сообщества разных поколений в авторитарную организацию, которая "протекционизирует мандаринату" [31].

Для Гольдмана университетская жизнь - частный случай глобального столкновения противоположных тенденций современного западного мира: жёсткой иерархизации общества, авторитарности и как следствие возрастающего безразличия, пассивности, с одной стороны, и рост сопротивления подавлению личности с другой. Поэтому в университете наряду с "наполеоновским укладом" имеет место замена власти коллективным духом, демократизмом отношений внутри научных или студенческих коллективов, сопротивление навязываемой одномерности [32].

Гольдман, разделяя "марксистскую перспективу" общественного развития, стремится выявить тот элемент социальной структуры общества, который способен её осуществить. Что касается пролетариата, то это класс, интегрированный в современное индустриальное общество, а потому утративший свой революционный потенциал. Менее пессимистична оценка радикальных левых. Гольдман выделяет пять их основных признаков: убеждённость в существовании радикальной оппозиции между

классами; признание отсутствия революционной перспективы; восхищение успехами современного капиталистического общества в области экономики; моральное и человеческое осуждение его социальной действительности; отказ от всякого компромисса и подчинения индустриальному обществу как единственному средству, придающему смысл жизни. Именно этот отказ таит в себе оптимистическое начало [33].

Рассматривая творчество французского драматурга Жана Жене в очерке "Театр Жене", Гольдман выводит на историческую сцену ещё одну социальную группу, маргинальную по своей сути. Речь идёт о пьесах Жене "Негры", "Строгий надзор", "Балкон", "Ширмы". Реализуя один из выдвинутых им принципов анализа художественного произведения - принцип гомологии<sup>1</sup> - изоморфности между структурой определённой социальной группы и структурой, управляющей миром литературного произведения, Гольдман выводит на сцену нового героя - люмпен-пролетария, испытывающего ненависть к современному миру, навязанному им порядку, тяге к респектабельности. Умонастроения этой группы поддерживают представители наиболее радикальной интеллигенции, которые утратили всякую надежду на социалистическую революцию на Западе и разочаровались в развитии социализма в Восточной Европе. Единственной формой протеста, присущей этой группе, оказывается анархический бунт, первый симптом исторического поворота. Гольдман приходит к выводу, что Жене бессознательно интегрировал в свои произведения опыт исторических решений "новых левых" в течение последних десятилетий.

Подтверждение разрушающего влияния индустриального общества Гольдман находит в романах Ф.Кафки, и не только в их героях, но и в той форме, которую они имеют. 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, чувствует давление авторитетов, которые он ненавидит. Это чувство вины, по Фромму, есть отзвук его гуманистической совести. Он же всегда следовал совести авторитарной. К. был так занят самозащитой от кого-то трансцендентного, что совершенно упустил из виду собственно моральную проблему: напрасно растраченную жизнь.

Европейское общество пришло к такой степени пассивности, которую трудно было представить в начале XX века даже самому пессимистическому теоретику. Среди доказательств крушения его духовной культуры Гольдман приводит романы А. Камю, нефигуративную живопись, театр

---

<sup>1</sup> Концепция гомологии искусства и экономики очень важна для гольдмановского социологического анализа, она включает себя ряд принципов и, несомненно, заслуживает специального рассмотрения, выходящего за рамки нашего исследования.

абсурда (С. Беккет, Э. Ионеско). Э. Фромм, по его мнению, блестяще иллюстрировал это состояние духовной жизни, сказав, что если раньше люди путешествовали с целью обогащения знаниями, то теперь путешествуют только фотоаппараты, сопровождаемые туристами.

Диагноз, который Гольдман ставит индустриальному обществу, - не просто бесчеловечность, но разрушение субъекта, безличность всех социальных структур, анонимность отношений, человек разрушается не только в глазах других, но и в своих собственных. Позитивную альтернативу существующему порядку вещей Гольдман видит в социализме. Однако, его представления о социализме весьма эклектичны: он предлагает разработать план, который бы не содержал ничего утопического или догматического, реализация которого создаст социальную организацию, способную обеспечить и высокий уровень жизни, и традиционные ценности западного гуманизма, став антиподом либерального капитализма. Более того, реализуя свой оппозиционный и антибуржуазный характер, она сумеет обеспечить и глобальное изменение социальной структуры. Следует отметить, что у Гольдмана нет понимания специфики различных моделей социализма как, например, у Гароди, представления о марксизме как методологии исторической инициативы, как у итальянского неомарксиста А. Грамши. Борьбу за социализм он понимает как борьбу за культуру, представляющую собой универсальную социальную структуру.

Заявленный Гольдманом гуманизм как сторона и сущность оптимистической оценки перспектив социального развития не выдерживает столкновения ни с его теоретической позицией, ни с повседневной реальностью индустриального общества. Позиция Гольдмана, по сути, негативна и пессимистична, это касается и перспектив развития духовного мира, и развития социальных структур. Истинно гуманистического героя нет ни в искусстве, ни в социальной действительности. 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" [34]. Героями, позитивными в силу своей негативности, стали в 70-е годы "новые левые". Проживи Гольдман чуть дольше, он бы увидел, как это движение ушло из политической жизни, 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 её пределы. Гуманизм его негативен, а не позитивен, утопичен, а не прагматичен и деятелен: преодоление трагичного, считает Гольдман, возможно

лишь в результате веры человека в высшую справедливость социалистического общества.

Проект будущего у Гольдмана утопичен и по содержанию, и по методам реализации. Непоследовательность позиций Гольдмана, его теории генетического структурализма отмечали многие её интерпретаторы. Ж. Дювиньо пишет: "Гольдман часто обнаруживает, что застрял между академической идеологией истории и литературы и новым структуралистским догматизмом" [35].

Несомненно, Гольдман был успешен как литературовед - исследователь конкретных текстов. Главы "Сокровенного Бога", посвященные анализу творчества Паскаля, Расина содержат массу интересных наблюдений, гипотез, аналогий. Он был успешен и как аналитик философских текстов. Именно в этих областях он имел учеников и последователей, которые стремились к структурно-генетическому изучению художественной культуры. Темой их исследований становилось творчество Ионеско, Бодлера, Стендаля, фильмы Годара, Бунюэля, Пазолини, произведения Мюссе, Сен-Жон Перса. Одновременно они пытались модернизировать концепцию Гольдмана либо усиливая, либо ослабляя объясняющие возможности социологического подхода к исследованию результатов художественного творчества. Следует заметить, что в рамках социологии литературы, достаточно бурно развивавшейся в 60-е годы, были отнюдь не только сторонники марксизма, но и даже его прямые противники [36]. Примененная в практическом анализе эволюции искусства, в частности романа как литературной формы, методология Гольдмана дала 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" [37].

Что касается теоретических позиций Гольдмана, то они типичны для неомарксизма структуралистского толка. Эта типичность задана эклектичностью самого фундамента концепции: Гегель, Маркс и Лукач; задана характерной для неомарксизма критикой современного индустриального общества, прежде всего, усиливающегося отчуждения личности от выбора целей, разрушения целостности индивида, порождения одномерного человека. Типично традиционное для неомарксизма сближение экзистенциализма и марксизма, наконец, типичен интерес и к проблемам культуры, стремление диагностировать духовное состояние общества.

Основной проблемой современного человечества, по Гольдману, яв-

ляется проблема взаимоотношений между реальностью и гуманистическими ценностями. Трагическое сознание, отражающее и порождающее трагизм социальных структур, не верит ни в возможность трансформации мира, реализацию в нем подлинных ценностей, ни в возможность бежать от него. Его позицией становится готовность жить в мире, не принимая в нем участия. А это уже капитуляция гуманизма перед лицом социальных структур. Неомарксизм Гольдмана оказался скорее правого, чем левого толка. Вместе с тем, можно констатировать, что если в творчестве Гольдмана структурализм и реальность, которую он стремился репрезентовать и объяснить с помощью своего структурно-генетического метода, победили, разрушили исповедуемый им гуманистический постулат, то Луи Альтюссер от этого постулата отказывается вполне сознательно, делая этот отказ своим философским кредо.

#### *Литература*

1. Грецкий М.Н. Структурализм и проблема человека // *Методологические вопросы общественных наук.*- М., 1971.- С. 60.
2. См.: Фуко М. *Слова и вещи.*
3. Грецкий М.Н. *Структурализм и проблема человека.*- С. 67.
4. Сэв. Л. О структурализме. Заметки об одной из сторон идеологической жизни Франции // *Проблемы мира и социализма.*- 1971. №6.- С. 79.
5. Бесс Г. Роль марксистской философии в современной идеологической борьбе // *Коммунист.*- 1968.- №8.- С. 25.
6. Гольдман Л. *Сокровенный Бог.*- М., 2001.- С. 8.
7. Goldmann L. *Marxisme et sciences humaines.*- Paris, 1970.- P. 7.
8. См.: *Ibid.* P. 8.
9. См.: *Ibid.* P. 114-116.
10. *Ibid.* P. 160-162.
11. *Ibid.* P. 249.
12. См.: Гольдман Л. *Сокровенный Бог.* С. 13.
13. Там же. С. 232.
14. См.: Молчанов В. *Генетический структурализм Люсьена Гольдмана // Вопросы литературы.*- 1972.- №5.
15. Цит. по: "Неомарксизм" и проблемы социологии культуры.- М., - С. 207.
16. См.: Гольдман Л. *Сокровенный Бог.* С. 19.
17. Цит. по: Митина С.М. *Генетический структурализм.*- М., 1981. - С. 39.
18. Goldmann L. *Marxisme et sciences humaines.*- P. 210.
19. Гольдман Л. *Сокровенный Бог.*- С. 24.
20. См.: Там же.- С. 24.
21. См.: Там же.- С. 25.
22. Цит. по: Митина С.М. *Генетический структурализм.*- С. 46.
23. Гольдман Л. *Сокровенный Бог.*- С. 474.
24. См.: Goldmann L. *Recherches dialectiques.*- Paris, 1959.- P. 83.

25. *Ibid.* P. 84.
26. *Ibid.* P. 84.
27. Гольдман Л. *Сокровенный Бог.*- С. 69.
28. Там же.- С. 100-101.
29. Там же.- С. 108.
30. См.: Там же.- С. 110.
31. См.: Goldmann L. *Marxisme et sciences humaine.*- P. 264.
32. *Ibid.* P. 285.
33. См: Молчанов В. *Генетический структурализм Люсьена Гольдмана.*
34. Цит. по: "Неомарксизм" и проблемы социологии культуры.- С. 225.
35. Цит. по: Митина С.М. *Генетический структурализм.*- С. 75.
36. Эльсберг Я. *Социологизм в современном буржуазном литературоведении // Вопросы литературы.*- 1967.- №2.
37. Цит.по: "Неомарксизм" и проблемы социологии культуры.- С. 222.

## **Глава 2. Теоретический антигуманизм Л. Альтюссера**

В ренессансе 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.): ему была обеспечена слава обновителя марксизма и клеймо "сталиниста". У Альтюссера были многочисленные ученики и последователи, а в создании концептуального двухтомного труда "Читать "Капитал", кроме мэтра участвовали Э. Балибар, П. Марше, Ж. Раньер и Р. Эстабле.

Возможно, столь широкий отклик на работы Альтюссера связан с "методом теоретической провокации", который он использовал в полемике со своими противниками. Он даже ссылается на Макиавелли: необходимо мыслить крайностями, чтобы понять то, что лежит между ними; необходимо занять позицию невозможного, чтобы сделать мысль возможной [1].

Представители самых различных философских направлений и политических ориентаций стремились представить свой "ответ" Альтюссеру:

- со стороны неомарксистов: Lucient Goldmann. L'Idiologie Allemande et les Theses sur Feuerbach (1968) // *Marxisme et Sciences Humaines*. Paris, 1970; Henri Lefebvre. *Su rune Interpretation du Marxisme* (1967) и *Les Paradoxes de Althusser* (1969) // *L'Ideologie Structuraliste*. Paris, 1975;

- со стороны троцкистов: Pierre Fougeyrollas. *Althusser: la Scholastique de la Bureaucratie* // *Contre Levi-Strauss, Lacan et Althusser: Trois Essais sur l'Obscurantisme Contemporaine*. Paris, 1976; Jean-Marie Vincent et al. *Countre Althusser*. Paris, 1974;

- со стороны маоистов: Bernard Lisbonne. *Philosophie Marxisme on Philosophie Althusserenne* (1978) Paris, 1981; Jacques Ranciere *La Lecon d'Althusser*. Paris, 1974; Pierre Nemo. *Althusser est-il maoiste* // *La nouvel observateur*. 1973. №456;

- со стороны коммунистов: Rodger Garaudy. *Marxisme in Twentieth Century*. N.-Y., 1974 и "*L'Anti-Humanisme Theorique de'Althusser* // *Perspectives de l'Homme*. Paris, 1969; Adam Schaff. *On pseudomarxist Pseudstructuralism* // *Structuralism and Marxism*. London, 1978; Lucien Seve. *Man in Marxist Theory and Psychology of Personality* (1972). Brighon, 1978.

Что касается английского "альтюссеризма", то он ассоциируется с двумя социологами - это Барри Хидесс и Пол Хёрст, которые на страницах журналов "Теоретическая практика" (1971-1973) и "Экономика и общество" (1972-1974) резко критиковали теоретическую нищету британского марксизма, доказывая необходимость создания "науки истории". Во многом они были более радикальны, чем сам Альтюссер.

Однако популярность Альтюссера оказалась недолгой и, уже "через 20 лет после публикации основных работ в стране, ставшей сценой его

"success de scandale", Альтюссер воспринимается как такая же древность как музыка Битлз или первые фильмы Годара. Да и сам марксизм во Франции из парадигмы, имевшей огромный престиж, сократился до статуса маргинальной теории" [2]. Хотя, например, в Англии интерес к Альтюссеру достиг своего пика в 1978 году, когда Э. Томпсон - один из "новых левых", известный историк марксизма - предпринял попытку "похоронить" Альтюссера в книге "Нищета теории". Он обвинил Альтюссера в идеализме, его социальную теорию определил как буржуазную идеологию, а политическую программу как сталинизм, редуцированный до парадигмы теории [3].

В противоположность подобным зачастую нескрываемо пристрастным выводам, в советской философской литературе эволюция взглядов Альтюссера рассматривалась без излишней полемичности, запальчивости, с соблюдением всех общенаучных и общеметодологических норм. В силу этого сейчас не приходится пересматривать многие из тех оценок [4]. Последнее слово в этих оценках, однако, еще не сказано и вряд ли будет сказано скоро в силу многогранности и противоречивости философского наследия Луи Альтюссера.

Обращаясь к Альтюссеру, мы стремимся, прежде всего, проследить генезис его идей, объективную логику их развития, реконструировать (хотя бы в общих чертах) его проект, чтобы оценить концепцию теоретического антигуманизма, понять через "взлет и падение" Альтюссера некоторые особенности сегодняшнего статуса марксизма. Альтюссер писал в 1976 году по поводу своего проекта: "Каждый судит о вещах лучше задним умом" [5], но и ретроспектива может обладать значительным эвристическим потенциалом.

В интервью газете "Унита" - "Философия как оружие революции", говоря о начале своего пути, Альтюссер поясняет: "Меня интересовала философия: я избрал ее в качестве профессии. Меня увлекала политика: я избрал путь активиста Компартии" [6]. Он признает, что сделать именно такой политический выбор было чрезвычайно сложно и теоретически, и чисто субъективно: "Как всякий "интеллигент", преподаватель философии является мелким буржуа. Когда он открывает рот, говорит именно мелкобуржуазная идеология, ее ресурсы и уловки неисчерпаемы" [7]. Если классовый инстинкт, по сути, субъективен и стихийен, то классовая позиция объективна и осознанна.

Философские идеи не приходят в мир подобно Минерве: в готовом виде из головы бога, всегда есть определенный политический и теоретический контекст и момент их появления. Время Альтюссера - это период кризиса и обновления в коммунистическом движении после смерти Сталина, конфликта между КПСС и компартией Китая. Альтюссер полагал, что следствием этого стало усиление оппортунизма правого толка: различных попыток гуманизации марксизма, моды на представление ранних

работ Маркса в качестве аутентичного марксизма, переход от "анафемы к диалогу" с прежними идеологическими противниками.

Альтюссер заявляет, 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" [8]. По сути дела, "гуманистические марксисты" внутри ФКП и вне ее идентифицировали сталинизм с пониманием марксизма как науки, с отрицанием человеческой субъективности.

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" [9].

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

Влияние Фрейда на Альтюссера двояко: во-первых, он использует некоторые понятия и концепции Фрейда, например, применительно к политической экономии - сверхдетерминация, и симптомное течение. По Альтюссеру, в теории, как и в психике, могут быть идеи, не осознаваемые её автором. Во-вторых, его интересует процесс эволюции взглядов Фрейда: переход от не-науки к науке, идея Фрейда о том, что биографическое время не совпадает со временем подсознания. В статье "Фрейд и Лакан" (1964 г.) Альтюссер подчёркивает, что понять революционность открытий Фрейда можно, если "преодолеть ценой огромных усилий (критических и теоретических) огромное пространство идеологических предубеждений, которые отделяют нас от Фрейда" [10]. Необходимо вернуться к Фрейду, как это делает Лакан, освобождаясь от тех деформаций, которым его взгляды подверглись. У Фрейда не было предшественников в теории, поэтому он вынужден был создавать свои концепции под прикрытием различных заимствований. Альтюссер обращает внимание на способ, каким Лакан возвращается к Фрейду: читая его не хронологически, а ретроспективно, с позиций "зрелости" фрейдизма. "Молодость Фрейда - этот волнующий

переход от не-науки к науке, - пишет Альтюссер, - безусловно, может нас заинтересовать, но совсем в другом качестве: в качестве примера археологичности науки... " [11].

Альтюссер очень высоко оценивал философские идеи Г. Башляра, прежде всего, его теорию "эпистемологического разрыва", фокусирующую внимание на разрыве между преднаучным и научным знанием и конструировании новых стандартов знания и его проблематики. Следует отметить, что Альтюссер заменил слишком широкий, по его мнению, термин "rupture" термином "coupure", который можно перевести как "разрез", "отрыв" [12]. Эпистемологический разрыв - это точка не-возврата. Разумеется, это событие не точечное, а сложный процесс, занимающий целый период, в связи с этим Альтюссер вводит понятие "продолженного отрыва".

Альтюссер обращается к данной концепции для объяснения отхода Маркса от фейербаховского антропологического материализма и теорий классической политической экономии. Благодаря ей, появляется возможность показать, что прогресс знаний идет не кумулятивно, но через резкие скачки, размежевания; именно "разрыв", прерыв непрерывности есть условие возникновения теории [13].

Что касается Спинозы, в приверженности эпистемологии которого Альтюссер неоднократно признавался, то речь, прежде всего, идет о разграничении объекта знания и знания об объекте, о причинах такого разграничения.

Весьма существенным для понимания позиции Альтюссера является выяснение его отношения к структурализму: его марксизм в качестве одного из эпитетов получил определение "структуралистский". Как уже отмечалось, после второй мировой войны в умах радикально настроенных французских интеллектуалов господствовали два философских течения: марксизм и экзистенциализм, чье соседство породило не столько противоречия, сколько специфическое взаимодействие. Когда в 50-е годы начинается кризис этих отношений, образуется своего рода вакуум, психологическая почва для новой философской моды - структурализма [14].

Альтюссер увидел в структурализме инструмент обоснования научно-го характера марксизма, освобождения от ассоциированных с ним идеологических иллюзий, возможность доказать, что в марксизме главное не человек, не человеческая активность, которую можно сделать интеллигентной через феноменологическое описание фактов сознания, но структуры, которые от этого сознания не зависят. Альтюссер пишет: "Со времени Коперника мы знаем, что Земля не является центром Вселенной. Со времен Маркса мы знаем, что человеческая личность, "Я" - экономическое, политическое или философское, не является "центром" истории, мы знаем, даже вопреки философам Просвещения и Гегелю, что история не имеет "центра", но обладает структурой... Фрейд, в свою очередь, открыл

нам, что реальная личность, индивидуум в своей неповторимой сущности, не имеет облика какого-либо Я: централизованного на "самом себе", "сознания" или "существования" [15]. Завершающий удар по представлениям об исключительном положении человека, утверждает Альтюссер, нанес структурализм: Фуко и Леви-Стросс, устранившие человеческий фактор из исторических и этнографических исследований.

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 [16]. 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 осознано самими исследователями, но уже наличествует в структуре созданных ими текстов) [17], с другой, увели Альтюссера от классического марксизма.

Во-первых, для него существуют два Маркса и два марксизма. Первый - политический марксизм пролетариата и его функционеров, второй, более утонченный, - марксизм интеллектуалов и профессиональных теоретиков. Марксова теория тем самым переносится в академические аудитории, а в итоге обесмысливается практическая деятельность вообще.

Во-вторых, почти полное отделение теории от практики. По Альтюссеру, теория может называться истинной не потому, что она объясняет факты, но в связи с тем, что содержит внутренний критерий интеллигибельности, который предохраняет ее от эмпирической фальсификации.

В-третьих, Альтюссер характеризует марксизм как теоретический антигуманизм.

Характеристика этих трех отличий позиции Альтюссера от классического марксизма задаёт логику дальнейшего анализа его концепции, а также обоснования того, почему в число признаков, позволяющих определить данную концепцию как неомарксистскую, не включен "структурализм".

Теоретическая деятельность Альтюссера относится к началу 60-х годов. В первой большой статье "О молодом Марксе", опубликованной в 1961 году, он полемически заявляет, что всякая дискуссия о "молодом Марксе" является политической. По содержанию ее можно было бы назвать "Против молодого Маркса". В 1965 году накопившиеся публикации были сведены в один том "За Маркса", и в том же году увидела свет книга "Читая "Капитал", она включила материалы, представленные на семинар в престижной Ecole Normale Supérieure (Высшей нормальной школе), где Альтюссер был профессором философии.

В работе "За Маркса" Альтюссер ставит перед собой несколько ос-

новых 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" [18]. Назначение коллективного труда "Читать "Капитал" Альтюссер определяет более лаконично: критика, реконструкция, защита.

На основе концепций симптомного чтения и эпистемологического разрыва Альтюссер постулирует ряд периодов в развитии теоретической мысли Маркса [19].

I. Ранний (1840-1844гг.), когда в работах Маркса доминирует кантианско-фихтевская проблематика. Философски это означало взгляд на человека как свободное, разумное существо, а политически - критику абсолютизма. Только после 1842 года Маркс повернул от этического идеализма к натуралистическому гуманизму фейербаховского типа. В отличие от многих интерпретаторов марксизма, Альтюссер настаивает на том, что Маркс никогда не был гегельянцем, кроме последних работ данного идеолого-философского периода. Эти годы Альтюссер характеризует через кантовско-фейербаховскую проблематику. Что касается политической позиции Маркса, то она становится более радикальной: философия дает пролетариату теорию, вооружившись которой он может стать силой, осуществившей революционное преобразование общества.

II. "Разрыв" Альтюссер датирует 1845 годом, обнаруживая его в "Тезисах о Фейербахе" и "Немецкой идеологии". Для характеристики данного периода Альтюссер обращается к концепции отчуждения, которую сторонники ранних работ Маркса расценивают как ключевую для марксизма. Альтюссер настаивает, что Маркс, заимствовав это понятие из антропологии Фейербаха, начинает все шире использовать его для критики государства и того способа производства, который лишает человека его творческих способностей. Уходя от прежней философской антропологии, базировавшейся на признании универсальной человеческой природы, или сущности человека как атрибута каждого отдельного субъекта, Маркс создает исторический материализм как науку, основывая на нем теорию политики и истории. Прежние антропологические понятия если и сохраняются, то используются достаточно редко и в ином концептуальном контексте.

III. В период между 1845-1857 гг. происходит отделение науки от идеологии, формируется новая теоретическая проблематика, адекватные ей концептуальная терминология и систематика. Появляются такие работы

как "Нищета философии", "Капитал". Термин "отчуждение" в "Капитале" заменяется "фетишизмом". Если "отчуждение" было связано с антропологической концепцией человека, то "фетишизм" относится к тому способу, которым капитал скрывает своё существование от тех, кто живёт под его властью [20].

IV. После 1857 года начинается период "зрелой" марксистской мысли. Грегори Эллиот замечает, что, давая данную периодизацию, Альтюссер не во всем последователен. Он предлагает ее в соответствии с критикуемой им же ортодоксальной традицией: для него "Немецкая идеология" - первая формулировка исторического материализма. Кроме того, по сути дела, речь идет о двойном разрыве - рождении новой науки и новой философии. У Альтюссера получается, пишет Эллиот, что Маркс стал коммунистом прежде, чем стал марксистом. Альтюссер, выступая против догматизма, не сомневается, что всё, что появилось после разрыва - "священно" [21].

Другой исследователь творчества Альтюссера Стивен Смит фиксирует ряд проблем, от объяснения которых Альтюссер уклоняется. Например, тот факт, что Маркс остается диалектиком на всех этапах, подрывает альтюссеровскую трактовку отношения Маркса к гегелевскому теоретическому наследию; оказывается, можно расчистить почву и стартовать вновь без пересмотра своего собственного генезиса [22]. Как пишет Н.С. Автономова, Альтюссер, подчеркивая эпистемологический разрыв между Марксом и Гегелем, фактически оставляет диалектику по ту сторону барьера [23].

"Капитал" интересует Альтюссера более всего, он читает его как структуралист и обнаруживает в нем характерные признаки структурализма: идею взаимных ассиметричных отношений каузальности; идею отношений доминирования и субординации между социальными практиками в социальных формациях, между элементами этих видов практической деятельности, между противоречиями и аспектами противоречий, которые одушевляют структуры. То, что Маркс изучает в "Капитале", есть механизм, результатом которого становится движение истории, и этот механизм - способ производства. Субъекты истории - социальные формации, включающие три главных инстанции: экономика, политика, идеология, каждая из которых имеет относительно самостоятельное существование и характерную для нее специфическую практическую деятельность.

Альтюссер полагает, что социальная структура, в которой базисные и надстроечные явления выступают как условия возможности друг друга, предстает у Маркса как иерархическое, несводимое к простому целое, совокупность различных практик. Альтюссер подчеркивает, что концепция практики - одна из центральных в марксизме, где она понимается как производство и воспроизводство социальной жизни. Комплексное един-

ство всех практик, существующих в детерминирующем их обществе, включает экономическую, политическую, идеологическую и теоретическую практику. [24]. Первые три - конституируют социальную формацию. Экономическая - это трансформация природы человеческим трудом в социальные продукты. Политическая - трансформация социальных отношений через революционную деятельность. Идеологическая - трансформация одного отношения к обстоятельствам жизни в другое через идеологическую борьбу. Альтюссер добавляет четвертый вид практики - трансформацию идеологии в теорию через теоретическую деятельность интеллектуалов [25].

Для Альтюссера марксистская философия есть Теория (именно так, с большой буквы). Для обоснования этого тезиса он прибегает к концепции "познания как формы производства", которую использует в качестве оружия против двух преобладающих в философии эпистемологий: эмпиризма (знание из восприятий) и историзма (знание, детерминированное временем, местом, социальными обстоятельствами). Он убежден в том, что за исключением Г. Делла Вольпе представители западного марксизма отрицают тот факт, что специфика науки состоит в производстве знаний. Они или трактуют одни науки как буржуазные, а другие (марксизм) как пролетарские, или резко противопоставляют естественные и общественные науки. Но результат один и тот же: релятивизм, разрушение научности.

Альтюссер отмежевывается от эмпиризма: нельзя материалом науки считать "чистые" факты, забывая, что все они, так или иначе, продукты предшествующей практики. К эмпиризму он относит те философские концепции, в которых знание имеет форму репрезентаций, копий, отражений внешней реальности. Альтюссер явно вульгаризирует теорию отражения, когда связывает ее с познанием как пассивным отражением фактов [26]. Для него познание имеет трансформативный характер: знание есть интеллектуальная конструкция, а не вместилище отпечатков того, что лежит вне субъекта. Поскольку эмпиризм понимается Альтюссером очень широко, как абстрагирование субъектом сущности объекта познания, то он относит к нему и классический идеализм Гегеля, и эпистемологию Фейербаха и теорию познания Молодого Маркса. 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.

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" [27]. Наука объединяет людей, философия их разделяет, она может объеди-

нять 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. Для Альтюссера исторический материализм - наука, которая имеет свой объект изучения: социальные формации, их трансформации и как всякий вид практической деятельности создает специфический для нее продукт.

Одну из главных заслуг Маркса Альтюссер видит в открытии науки истории. 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" [28]. 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. К сожалению, 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); и неопозитивизм и его духовное дополнение - феноменологический (экзистенциалистский) субъективизм [29].

Позиции, которые сталкиваются в борьбе классов, представлены в области практических идеологий (религиозные идеологии, мораль, право, политика и т.д.) мировоззрениями антагонистической направленности. Мировоззрения представлены в области теории (наука плюс теоретические идеологии) философией. Философия существует там, где есть теоретическая область, там, где есть наука. Без науки есть только мировоззрение. "Надо различать, - пишет Альтюссер, - цель битвы и поле битвы" [30]. Конечная цель - борьба за гегемонию между двумя великим направлениями мировоззрений (идеализмом и материализмом). Главное поле в этой битве - научные знания.

Наука, открытая Марксом, изменила всю ситуацию в теоретической области. Именно научность марксизма определяет его противоположность историцизму, состоящему в стремлении втиснуть конкретно-исторический процесс в философскую схему: цели, корни, движущие силы. Марксистская наука истории противоположна исторической телеологии, выражающей суть историцизма: идеи некой серии стадий, которые история должна пройти, двигаясь к осуществлению определенной цели. В этом смысле Гегель для Альтюссера - историцист: от Гегеля Маркс заимствовал только идею бессубъективности исторического процесса, но не диалектику. История проходит через серию изломов, поэтому не диалектика, а сверхде-

терминация как общий эффект всех конкретных обстоятельств, конвергенция социальных связей образует специфичность марксистски понимаемого противоречия.

Очевидно, что Альтюссер в ряде случаев отождествляет историзм и историцизм. Для Маркса историзм предполагает:

- что все социальные феномены изменяются, совершая переход от более низких форм их существования к более высоким;
- эти изменения отражаются в том, что в науке называется диалектическими законами;
- эти законы показывают, как происходит переход от одной ступени к другой.

А. Шафф замечает, что Маркс и Энгельс неоднократно признавались в своей приверженности историзму, понимая под этим, что мир меняется, и изменения имеют определенную реальность, которую отражают динамические законы науки. Что касается Альтюссера, то он вкладывает в этот термин смысл, близкий к пониманию историзма у Гегеля, и скорее критикует Гегеля, чем марксизм. Историзму противоположен структурализм, в котором действует тенденция заменить анализ динамических условий анализом условий статистических. Структурализм противопоставляет структуру генезису и интерпретирует динамические феномены как статические [31].

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 всякого знания, полученного из опыта чувств. Читая Альтюссера, следует помнить, что он - марксист, и поэтому, конечно, знает, что Маркс определял идеологию как ложное сознание, что Ленин настаивал только на противоположности пролетарской и буржуазной идеологии, считая марксизм научной идеологией, что сам Альтюссер как член ФКП активно участвовал в идеологической борьбе и, будучи профессором философии, хорошо знал современную литературу по проблемам идеологии.

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 искажение представления о реальности, за которым можно обнаружить саму реальность.

2. Идеология всегда существует в аппарате, в его практике или практиках, и это существование материально. В связи с этим, Альтюссер вводит понятие "идеологические аппараты государства" (ИАГ).

Раймонд Гесс выделял три значения термина "идеология": **дискриптивное**: идеология - это убеждения членов группы, их взгляды, установ-

ки, и каждая группа имеет свою идеологию; **негативное** - идеология - ложное сознание, иллюзия, с которой нужно бороться либо часть доктрины, которая легитимизирует угнетение; **позитивное** - ленинское понимание идеологии: она создается авангардом партии, которая вносит ее в ряды пролетариата [32].

В работах Альтюссера термин "идеология" используется во всех трех значениях, но главные ее черты он определяет достаточно однозначно. Идеология для Альтюссера характеризуется тем, что ее собственная проблематика не осознается ею самой [33]. Идеология не совпадает с подлинной реальностью истории, она в ней мистифицирована. Это отчужденные взгляды, которые модифицируются с изменением исторической реальности.

Марксизм - не идеология: Альтюссер рассматривает идеологии как часть суперструктур, служащих усилению субструктур. Они легитимизируют экономические и социальные отношения и, следовательно, являются орудием классового права. Маркс критикует идеологии не потому, что они отражают определенные интересы, а потому, что они укрепляют классовое общество. Идеология отличается от науки тем, что ее практико-социальная функция более важна, чем теоретическая (познавательная). 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 делигитимирует 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.

Альтюссер убежден в утопичности предположения о том, что идеология может исчезнуть. Человек - идеологическое животное, и даже в коммунистическом обществе идеология останется посредником, через которого люди осваивают свой мир [34].

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 [35].

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

В соответствии с предложенной им периодизацией марксизма Альтюссер выделяет две стадии становления в нем идеологии гуманизма [36]. 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" (1842, май, 12). 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 интерсубъективна (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.

Альтюссер пишет, 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" [37], что позволило определить статус гуманизма, отвергнув его теоретические претензии, определив его функции как идеологические. Вывод Альтюссера категоричен: осуществление марксистской политики возможно, если она базируется на марксистской философии, и пред условие для этого - теоретический антигуманизм. К марксизму применим тезис структурализма: человек умер, всякая философия субъекта есть только вторжение идеологии [38].

Любая философия, пытающаяся, так или иначе, реставрировать марксистскую антропологию или философский гуманизм, будет в теоретичес-

ком 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.

Альтюссер в статье "Марксизм и гуманизм" говорит о существовании различных форм гуманизма, связанных с пролетарской идеологией. Революционный гуманизм может быть только классовым, пролетарским гуманизмом. Освобождение человека означает 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, то есть эти две формы гуманизма связаны с этапами в развитии социалистического государства.

Социалистический гуманизм для Альтюссера - это отрицание любых форм дискриминации (расовой, политической, религиозной и т.д); отрицание любой 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.

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 [39]. 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 гума-

низм обретает свое содержание (позитивная функция концепции реальности)" [40]. Для Альтюссера это не позитивная функция знания, но позитивная функция жеста. Идеология - это не цель, но указание на нее, тактика, инструмент, одно средство достижения цели.

Маркс мыслит реальность не через концепции человека или гуманизма, а через совершенно новые концепции способа производства, производственных отношений, суперструктуры. И в этом научном марксизме нет места человеку как человеческому фактору исторического процесса: Маркс уходит от эмпиризма, от категории субъекта, от историцизма. Он прогоняет их из политической экономики, 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 идет о научном открытии [41].

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 воплощениями, персонификацией капитала и наемного труда; это - определенные общественные характеры, которое накладывает на индивидуумов общественный процесс производства; продукт этих определенных общественных производственных отношений" [42].

Альтюссер верен аксиомам структурно-функционального анализа, утверждая, что структура производственных отношений определяет место и функции, исполняемые участниками производства. "Подлинными субъектами - не конкретные индивиды, реальные люди, как предполагает наивная антропология, но отношения производства (и политические, и идеологические отношения), которые определяют эти функции" [43].

Альтюссеровский структурный детерминизм - оборотная сторона сартровского свободного выбора. Уничтожение всякой субъективной основы свободных действий составляет ядро доктрины научного структурализма: люди не субъекты истории, но субъекты в истории. Если продолжать театральную аналогию, то это театр без автора, но очевидно, что исполнение одной и той же роли различными исполнителями не тождественно (сэр Лоуренс Оливье и дебютант). Социальные действия не только функции социальной роли, они включают отношение индивида к исполняемой роли.

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 как их внутренняя сторона. Переопределяя природу противоречия и тотальности, Альтюссер трансформирует диалектический метод в структуралистский. Из диалектики сохраняется только приоритет целого над частями, и фокус на отношение между частями. Человек изгнан из социальных процессов, структуры стали тотально объективны, а человек только их "подпоркой" [44].

Намерения структурализма очевидны: это не попытка поставить на место человека - сверхчеловека, но 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 некоего субъекта, абсолютного бога или только человека, нет никаких философских начал или философского субъекта истории [45].

Как иронически заметил К. Пэйр, в то время как у Сартра слишком много истории, у Леви Стросса, Фуко, Альтюссера и Лакана - совсем нет истории, вчера объект и структура были растворены в субъекте, сегодня субъект и сознание дотла сгорели в объекте. Душой мира были свобода и сознательный выбор, сегодня правит бессознательное, и мир потерял свою душу [46].

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 хочет избежать индивидуалистического волюнтаризма, характерного, например, для экзистенциализма, то совсем не обязательно выплескивать из ванны 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, которая есть не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека, 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 понятиях "добро" и "зло". 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:

- пользуясь структуралистской терминологией, он нередко дистанцируется от того, что принято называть идеологией структурализма [47]. Несомненно, есть различие между концепцией структуры в социальной антропологии, в социологии и в современном структурализме. Альтюссер - марксист, даже если признать справедливым дополнение "нео", а Леви-Стросс, например, нет, потому что, хотя их структурализм подобен, философия их различна;

- использование термина "структура" еще не означает структурализма, идет ли речь о Марксе или о самом Альтюссере. Как отмечает Н.С. Автономова, в целом Альтюссера ни в коем случае нельзя смешивать со структуралистами [48]. Аналогична позиция А. Шаффа, обоснованная в его фундаментальном исследовании "Структурализм и марксизм";

- Альтюссер существенно сузил исследовательское поле, связывая необходимость "перечитать" "Капитал" с вполне конкретной политической и философской ситуацией. Имя "болезни", с которой Альтюссер, по его признанию, собирался бороться - это "нищета философии", слабость собственно теоретических традиций во французском рабочем движении, при всем его политическом мужестве;

- проблема истории, традиции, преимущественности оказывается для структуралистского мышления непреодолимой преградой. Поэтому когда мы находим у Альтюссера мысль, что сложность чтения Маркса состоит в "круге", в котором движется анализ, что следует изучать Маркса, даже раннего, с точки зрения зрелого марксизма, то это своего рода алиби Альтюссера против упреков в чрезмерном пристрастии к структуралистским схемам;

- вместе с тем, "некоторые негативные моменты аналитических схем структурализма... сказались там, где от исследования логико-методологических проблем он переходит к исследованию исторической преемственности между Гегелем и Марксом" [49];

- что касается теоретического антигуманизма, то если читать Альтюссера, используя его метод симптомного чтения, можно обнаружить существенную неоднозначность его позиций. Он обнажает механизм привлечения гуманистических ценностей гражданского, демократического общества для далекого от идеалов гуманизма манипулирования людьми, использования гуманистической риторики для получения субъекта - субъекту Абсолютному, превращения уникальной личности в субъект права, политики и т.д. И объективно пафос этих "разоблачений" гуманистический.

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 неизменным условием теоретического познания. "В итоге, - пишет Н. Автономова, - мы сталкиваемся с продуктом глобальной "теоретизации" и гносеологизации идеологических образований" [50]. 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.

Следует заметить, что в немногочисленных работах, относящихся к середине 70-х годов: "Ответ Джону Льюису" (1973) - ответ на критический разбор его концепции в журнале "Marxism today", курсе лекций, прочитанных в Высшей нормальной школе - "Философия и стихийная философия ученых" (1974) и "Элементы самокритики" (1974) Альтюссер до известной степени пересматривает тезис о решающей роли науки по отношению к философии. Характер их отношений он определяет уже не только методологическими основаниями, но, прежде всего, специфическими функциями философии в политической борьбе классов. Однако данный этап эволюции взглядов Альтюссера выходит за пределы исторического периода, составляющего поле нашего анализа.

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 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 тетрадиями", но он привлек внимание к разработке марксизма как фундаментальной теории, когда число сторонников такого подхода было весьма незначительным. Стремясь сделать мировоззрение (марксизм) более рациональным и менее идеологизированным, он не отрицал фундаментальных претензий марксистской теории быть теорией и методологией научного познания.

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

#### *Литература*

1. Альтюссер Л. *Легко ли быть марксистом.*
2. Elliot G. *Althusser L. The detour of theory.*- London, 1987.- P. 2.
3. См.: *Tompson E. Poverty of theory and other essays.*- London, 1978.- P. 332-333.
4. Автономова Н.С. *Этапы идейной эволюции Л. Альтюссера // Современные зарубежные концепции диалектики.*- М., 1987.- С. 190. См. также: Гобозов И.А. *Критика французскими материалистами теории "единого индустриального общества" // Философские науки.*- 1969.- №4; Грецкий М.Н. *Наука - философия - идеология.*- М., 1978. Он же. *Марксистская философия в современной Франции.*- М., 1984; Самарская Е.А. *Соотношение науки, идеологии и философии в трактовке Л. Альтюссера // Философские науки.*- 1971.- № 3; Пригода Н.С. *О взаимосвязи философских и частных наук в трудах французских марксистов и прогрессивных ученых.*- М., 1976.
5. *Althusser L. Essays in self-criticism.*- London, 1976.- P. 36.
6. *Althusser L. Positions.*- Paris, 1976.- P. 35.
7. *Ibid.* P. 35.
8. *Ibid.* P. 32.
9. *Ibid.* P. 128.
10. *Ibid.* P. 9.
11. *Ibid.* P. 16.
12. См.: Грецкий М.Н. *Наука - философия - идеология.*- С. 49.

13. См.: Althusser L., Balibar E. *Reading Capital*.- London, 1970.- P. 44.
14. См.: Schaff A. *Structuralism and Marxism*.- Oxford, 1978.- P. 24.
15. Althusser L. *Positions*.- P. 33-34.
16. Цум. по: Elliot G. Althusser. *The detour theory*.- P. 32.
17. См.: Althusser L. Balibar E. *Reading Capital*.- London, 1970.- P. 143.
18. Althusser L. *For Marx*.- London, 1969.- P. 12.
19. *Ibid.* P. 34-35.
20. См.: *Ibid.* P. 230.
21. Elliot G. Althusser L.- P. 120-121.
22. Smith S. *Reading Althusser. An essays on structural Marxism*.- London, 1984.- P. 95.
23. См.: Автономова Н.С. *Этапы идейной эволюции Л. Альтюссера*.- С. 219.
24. См.: Althusser L. *For Marx*.- P. 166-167.
25. *Ibid.* P. 229.
26. См.: Schaff A. *Structuralism and Marxism*.- P. 94.
27. См.: Althusser L. *Positions*.- P. 30.
28. *Ibid.* P. 31.
29. *Ibid.* P. 33.
30. *Ibid.* P. 30.
31. См.: Schaff A. *Structuralism and Marxism*.- P. 104.
32. См.: Althusser L. *For Marx*. P. 231-233.
33. Schaff A. *Structuralism and Marxism*. P. 69.
34. Althusser L. *Lenin and Philosophy and other essays*.- London, 1971.- P. 160.
35. См.: Althusser. *For Marx*.- P. 236.
36. См.: *Ibid.* P. 224-235.
37. *Ibid.* P. 229.
38. См.: *Ibid.* P. 229-231.
39. См.: *Ibid.* P. 245.
40. *Ibid.* P. 242.
41. См.: *Ibid.* P. 227-228.
42. Маркс К., Энгельс Ф. *Соч.*- Т. 25.- Ч. 2.- С. 452.
43. Althusser L. *Reading Capital*.- P. 180.
44. *Ibid.* P. 252.
45. См.: Althusser L. *Lenin and Philosophy and other essays*.
46. Цум. по: Smith S. *Reading Althusser*.- P. 169.
47. Benton T. *The rise and fall of structural Marxism. Althusser and his influence*.- London, 1985.- P. 14.
48. См.: Автономова Н.С. *Этапы идейной эволюции Л. Альтюссера*. - С. 201.
49. Там же. С. 201.
50. Там же. С. 212.

### **Глава 3. Альтюссер и Гароди: где пересекаются параллельные линии (место марксизма в гуманистической парадигме)**

Ретроспектива нередко позволяет обнаружить в развитии философских идей нечто, что ускользало от оценки современников в силу неопределенности, незавершенности тенденций развертывания. Если при этом еще и снимаются идеологические покровы, то в самых фантастических заблуждениях можно найти рациональные зерна, помогающие философскому осмыслению перспектив социального развития человечества [1].

Это относится, в полной мере, и к двум взаимоисключающим и предпологающим друг друга направлениям во французской марксистской философской мысли: линии Роже Гароди и линии Луи Альтюссера.

Поставленные ими цели по сути дела совпадали: они стремились к обновлению марксизма, очищению его от груза догматизма, к восстановлению его популярности в широких кругах интеллектуалов. Однако средства, избранные ими, были коренным образом отличны. Гароди, взяв за основу субъективность, обращается к работам молодого Маркса, ищет истоки его учения в философии Фихте, привлекает внимание к концепции отчуждения, считая ее важнейшей в марксизме. Так появляется гуманистическая, антропологическая интерпретация марксизма. Марксизм - не философия бытия, но философия человеческого действия, таков вывод Роже Гароди.

Что касается Альтюссера, то он видит иного, зрелого Маркса времени "Капитала", анализирующего структуру общества, для которого человек только опора социальных отношений. Альтюссер демонстрирует стремление вычленив из "Капитала" теоретико-познавательные принципы, универсальные для научного познания, вступает в бой с "нищетой философии", слабостью теоретических позиций французского рабочего движения. Основной тезис неантропологического прочтения Маркса заключается в отказе Альтюссера признать индивидуальное человеческое действие источником социального процесса. Французский марксист Д. Лекур писал, что концепцию Альтюссера наиболее адекватно можно охарактеризовать "негативным и полемическим образом: исследования Альтюссера ... помещаются фактически под знаменем теоретического антигуманизма и противостоят официально господствовавшему в 60-х годах течению, представленному Роже Гароди - гегельянцем в теории и ревизионистом в политике. Однако этот антигуманизм есть лишь негативная и полемическая изнанка проекта, в целом позитивного, который и поныне дает нам полезные уроки, утверждая научный характер главной работы Маркса "Капитал" [2].

Как уже отмечалось, позиция Гароди подверглась официальному осуж-

дению, а Альтюссер еще долго воспринимался как истинный марксист, чьи "перегибы", "отступления" - лишь реакция на соответствующие перегибы, допущенные Гароди. "Для Альтюссера важнее всего было (как он это и делал) представить себя последовательным марксистом, стремящимся... к заострению и упрочению марксистского метода в процессе его практического применения", - делает вывод Н.С. Автономова [3].

По нашему мнению, различие между позициями Гароди и Альтюссера лежит в несколько иной плоскости. Главное не в том, кто из них "более" марксист или раньше перестал им быть. Гароди, уходя от марксизма, сохранил его аксиологическую одушевленность. Гуманистическое кредо, очевидный антисциентизм позволяют ему осуществить анализ тенденций развития человечества последней трети XX века [4].

Что касается Альтюссера, то отстаиваемый им теоретический антигуманизм оказался во многом несовместим с пониманием истории как процесса, поскольку были потеряны те, кто делает историю, субъекты превратились лишь в подпорку комплексных структур. Все это сузило доступное ему поле научного анализа. Конечно, были и причины личного порядка, но главное в том, что вне человеческого измерения исследование перспектив исторического развития сталкивается с серьезными препятствиями.

В противостоянии этих двух направлений марксистской философии можно увидеть проявление важнейшей философской альтернативы XX века: сциентизм - антисциентизм, которая пришла на смену альтернативе века XIX: априоризм - эмпиризм. Отношение к гуманистической парадигме и определяет, прежде всего, различие позиций и даже философских судеб Роже Гароди и Луи Альтюссера.

Именно этим объясняется тот факт, что публикация работ Альтюссера стала поводом к достаточно широкой дискуссии вокруг проблемы гуманистической природы марксизма. Наиболее активно в них участвовали французские и английские ученые и политические деятели [5]. Дебаты по поводу марксистского гуманизма, выходящие за рамки чисто философских составляющих проблемы и касающиеся политической деятельности ФКП, активно велись на страницах научных журналов. Так, "Cahier de Communisme" вышел в мае-июне 1966 года под заголовком "Проблемы идеологии и культуры". "La Nouvelle critique" достаточно долго предоставляла свои страницы для обсуждения аналогичных проблем. Среди них наиболее заметными были публикации М. Симона [6], представлявшие смягченный вариант альтюссеровской позиции. Содержательный обзор этих дискуссий был представлен в советских философских журналах "Вопросы философии" (1966, № 8) и "Философские науки" (1966, № 4).

Постепенно популярность Альтюссера сошла на нет, пропал и накал дебатов и их центральная проблема: марксизм и гуманизм. Возобновле-

ние её обсуждения наталкивается в отечественной философской литературе на определенные препятствия. "Рассуждения на эту тему, - пишет В.А. Лекторский, - воспринимаются либо как прекраснотушие, утопизм, не имеющий отношения к реальной жизни, либо как сознательное вуалирование негуманной и антигуманной действительности, либо как оправдание той системы идей, которая несет серьезную ответственность за катастрофическое положение России" [7]. Одновременно прослеживается явная критическая тенденция, которая постулирует, что дело не столько в том, что гуманистическая терминология прикрывает антигуманное состояние общества, сколько в том, что марксов проект гуманизма в самих своих основаниях несет ответственность за бесчеловечные последствия его применения. Согласно данной точке зрения, всякие попытки вернуться к так называемому подлинному, аутентичному марксизму могут привести на практике к еще большему закабалению человека [8].

Что касается наиболее радикально настроенных критиков, то они утверждают, что дело не в марксовом проекте гуманизма, а в самом гуманистическом идеале как он сформировался в европейской философии и культуре Нового времени. По их мнению, гуманизм как идеал и ориентир жизнедеятельности ведет к разрыву между человеком и бытием, к отчуждению человека, к обесмысливанию мира, потере жизненных и культурных корней [9].

Действительно, рассуждения о гуманизме нередко играют роль идеологического прикрытия, обеспечивая маскировку антигуманных проявлений реальности. Но нельзя не признать за многими из них искренних попыток гуманизации социального мира. Верно и то, что понимание гуманизма Марксом нуждается в осмыслении и переосмыслении с позиции современности, однако это не может служить основанием для тотального отрицания гуманистических устремлений данной концепции.

Общепризнанно, что учение о человеке и обществе - ядро философии Маркса. Сам Маркс называл ее "практическим материализмом", А. Богданов - "социальным материализмом", А. Грамши - "философией практики". "В сущности, все учение Маркса, взятое в философском аспекте, есть философия человеческой жизни, вырастающая из понимания практической деятельности людей как производства и воспроизводства их непосредственной жизни" [10]. Философия Маркса базируется на истолковании общественной жизни как практической. "Это философия человеческого бытия, как деяния, ... это онтология незавершенного мира и самого человека в нем" [11]. Философия Маркса содержательно теоретична и одновременно аксиологична. В силу этого речь должна идти не только о месте гуманизма в марксизме, но о месте марксизма в гуманистической парадигме. Только на протяжении Нового времени она несколько раз меняла свою форму в зависимости от того, какой способ предлагался для реше-

ния проблемы соотношения индивида и общества.

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

Что касается Маркса, то главное противоречие, которое он намеревался решить в своем учении о человеке: противоречие между индивидом и родом. Эта проблема осталась неразрешенной для Канта и Фихте, Шеллинга и Гегеля. Фейербах, воскресивший некоторые иллюзии идеала эпохи Просвещения, полагал, что решение проблемы лежит в русле гуманистического атеизма. Гуманизм Маркса как мировоззренческая детерминанта предстает в качестве аксиологического антропологизма. В "Экономическо-философских рукописях 1844 года" Маркс впервые охарактеризовал труд как единство опредмечивания родовой жизни человека и опредмечивания природы, процесс, в котором человек удваивает себя не только интеллектуально, но и реально. Маркс подчеркивает, что всякое проявление жизни индивида выступает как проявление и утверждение общественной жизни. Отсюда следует фундаментальный гуманистический вывод: "Равенство есть французское выражение для обозначения единства человеческой сущности, для обозначения родового сознания и родового поведения, практического тождества человека с человеком, то есть для обозначения общественного, или человеческого отношения человека к человеку" [12]. Свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех - именно этот тезис синтезирует суть "положительного гуманизма" Маркса, его философии практического гуманизма.

Философская мысль XX века предпринимает еще одну попытку найти выход из замкнутого пространства индивидуализма к другому человеку. Декартова формула претерпевает изменение: "Я существую не потому, что мыслю, а потому, что отвечаю на обращенный ко мне призыв другого человека" [13]. Гуманизм все больше связывается с диалогом Я и Ты, как единственной возможностью существования индивидуальности.

Гуманистический идеал всегда является неким ответом на вызов исторической ситуации и поэтому неизбежно претерпевает и должен претерпевать изменения. Идеал гуманизации, понятой как ее рационализация, был органически связан с уверенностью в возможности овладения природой, покорения ее, контроля над ней и, в конечном счете, приводил к антропоцентризму и техноцентризму. Марксизм добавил к нему установку на проектирование и конструирование социальных процессов, возможность быть свободным за счет познания социальной необходимости. На рубеже XX-XXI веков свобода как атрибутивная характеристика гуманистического идеала предстает как достижение равноправных, партнерских

отношений с тем, что находится вне человека: с природными процессами, с другими людьми, с ценностями иной культуры, когда я принимаю другого, а другой принимает меня.

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

Гароди, определяя свое отношение к позиции Альтюссера, считал необходимым разъяснить свое отношение к структурализму вообще. Он подчеркивает, что его отношение к Альтюссеру и структурализму не тождественно. В работе "Марксизм XX века", делая шаг навстречу философским и научным идеям, еще недавно подвергавшимся остракизму, Гароди стремится предоставить им возможность быть услышанными без идеологических предубеждений и купюр. "Структурализм и кибернетика, - пишет он, - может стать одним из способов постижения мира и осмысления человека и его творческой деятельности, способом, наиболее соответствующим духу нашего времени, разработке нового гуманизма - как раз того, зачинателем которого был Карл Маркс" [14].

Гароди констатирует, что в течение трети века ключевым было слово "субъективность", экзальтация субъекта соблазнила целое поколение, которое в период войны и оккупации могло иметь чувство собственного достоинства только через отрицание и бунт [15]. Для него поворот к структурализму закономерен, поскольку исключительная приверженность "субъекту" освобождает от необходимости поиска объективности в человеческих взаимоотношениях, тогда как структурный анализ позволил придать гуманитарным наукам статус, равный статусу наук естественных. Другую причину такого поворота Гароди видит в росте контроля структур над поведением человека.

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

Структурный метод - одно из средств, помогающих преодолеть механическую и узкую трактовку метода Маркса. Гароди весьма убедителен в

отношении тезиса о том, что структурализм в сочетании с кибернетической теорией моделей расширяет горизонты познания, отбрасывая не только догматические трактовки материализма, но и спекулятивные, теологические толкования диалектики. Структурализм вынуждает осмысливать действительность "не аналитически, не как созданную из взаимозаменяемых и независимых друг от друга элементов, а ... как совокупность взаимоотношений, находящихся в конкретном времени и расположенных в порядке возрастающей сложности" [16]. Гароди предлагает рассматривать кибернетическую модель как познавательную или техническую реализацию некой структуры, что делает модель весьма эффективным средством исследования. "Структурализм, - пишет Гароди, - является не только философией, мировоззрением, но так же и методом ... это, прежде всего, строгое применение рассуждения по аналогии" [17].

Однако Гароди не только высоко оценивает методологическое значение структурализма, но и предупреждает о возможности проявления его абстрактного и доктринерского варианта, который стремится создать из структуры единственный, эксклюзивный момент познания. Гароди замечает, что не следует придавать структуре онтологический статус. "К великому сожалению, слово структура является существительным. Было бы гораздо лучше, если бы оно было глаголом", - пишет Гароди [18]. Нужно преодолеть искушение искать за структурой предмет и вещь, поскольку она в основном представляет действие, или, вернее, информацию о действии. Короче говоря, при проведении структурного анализа важно не приносить в жертву продукту его творца и акт его творения. Структурализм - это один из методов исследования, что не исключает других, в том числе перехода от структуры к человеческой деятельности, которая и порождает данную структуру.

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

Признав возможности структурализма для преодоления догматизма, сам Гароди, однако, выбирает другой путь: он отдает предпочтение двум принципам: во-первых, диалектическому разуму, который не есть выражение трансцендентного порядка, а непрерывное созидание порядка человеческого. В связи с этим Гароди формулирует важнейший для него принцип анализа социальных явлений: "История - не детерминистский переход от причины к следствию, а имеющий целевую направленность

чисто человеческий переход от возможного к реальному" [19]. Именно эта позиция становится методологическим фоном, на котором он рассматривает сущность человека. "Сущность человека, - утверждает Гароди, - находится не над ним, не позади него: как и будущее, которое может стать возможным и которое всегда определяется как историческое и временное, она находится перед ним" [20]. Разрыв структурализма с историей произошел из-за экстраполяции тезиса Фердинанда де Соссюра, имеющего первоначально отношение исключительно к лингвистике, о том, что диахрония не является структурой. Соссюр ограничился синхронией, неким подобием горизонтального среза внутри истории. Это ведет к тому, что мы наблюдаем человека только в его объективации. Так в структурализме зародился конфликт между структурой и историей. Что касается Маркса, то Гароди уверен в том, что ему удалось удержать "оба конца цепи: момент структуры, структурирование прошлым, а также момент созидательной активности человека, создавшего эти структуры" [21].

Во-вторых, это принцип субъективности. "Субъективность, - пишет Гароди, - это, прежде всего, утверждение невозможности для сознания отождествляться с самим собой, ... таким образом, субъективность относится не к категории бытия, а к категории действия" [22].

На основе этих двух принципов Гароди осуществляет свой синтез: марксизм не является философией бытия, отождествляющей познание и сознание. Марксизм - философия действия, делающая из сознания и человеческой практики подлинную реальность, постоянно преодолевающую данность и непрерывно дополняющую действительность творческим актом.

Гароди предпринимает попытку соединить субъективность с историческим материализмом, пройдя при этом по узкой грани между двумя крайностями: "антиисторическим" экзистенциализмом и "антигуманным" структурализмом; между Сартром, который отдает предпочтение субъективности, а не сущности, и Альтюссером, который отказывается от субъективности во имя концептуального аспекта.

Ещё более, чем структуралистские основания концепции Альтюссера, Гароди не одобряет его теорию эпистемологического разрыва, которая продуцирует ряд серьезных теоретических и идеологических последствий.

Во-первых, искажается, по мнению Гароди, роль Фихте в становлении марксизма. Что касается вопроса о влиянии Фихте на формирование взглядов Маркса, то здесь позиции Альтюссера и Гароди близки, но выводы из этого влияния они делают разные. Альтюссер полагает, что воззрения Маркса в 1840-1842 годах характеризуется преобладанием рационалистически-либерального гуманизма, более близкого Фихте и Канту, чем Гегелю. По сути дела, Альтюссер сводит все содержание работ Маркса этих лет к противопоставлению абстрактного гуманистического идеала тогдашней социальной действительности, что весьма характерно для Фихте.

Говоря о работах Маркса 1845-1850-х годов, Альтюссер фиксирует эпистемологический разрыв, знаменующий переход от фикштеанского, гуманистического, антропологического типа мышления к мышлению научному, оперирующему терминами "объект", "форма", "структура". Он стремится исключить из "научного" марксизма такие анахронизмы как отчуждение, диалектика, теория и практика. "Любая философия, пытающаяся, так или иначе, реставрировать марксистскую антропологию или философский гуманизм, будет в теоретическом смысле собиранием пыли", - пишет Альтюссер в работе "За Маркса" [23].

Во-вторых, происходит изгнание субъекта из марксизма. Гароди обвиняет Альтюссера в навязывании Марксу радикального метафизического разрыва, не свойственного марксистской научной мысли, поскольку Маркс мыслил не в терминах разрыва, а диалектически, в терминах инверсии и вбирания [24]. Такая реинтерпретация марксизма, утверждает Гароди, ведет за собой пересмотр марксистского понимания субъекта. Для Маркса, пишет Гароди, это не вопрос некоей абстрактной индивидуальной и метафизической концепции человека, он придает ей значение материалистическое, диалектическое и историческое [25].

Гароди подчеркивает, что Маркс всегда проводил разграничение между человеком, дегуманизированными структурами современного общества (к которому структурализм редуцирует человека) и человеком как субъектом истории. Альтюссер и его последователи обвиняются Гароди в том, что они опустошили историю от всякой субъективности, делая непонятной трансформацию самих структур. В то время, как Сартр так преувеличивает субъективный момент, что объективный устраняется, подход Альтюссера М.Н. Грецкий называет бессубъектным: иллюзия бытия способна укоренить себя в понятии, поэтому правомерно рассматривать социальные структуры и социальные отношения, абстрагируясь от выбора субъекта [26].

Для Гароди специфичность человека в том, что он творит мир и себя, и будущее осуществляется его воздействиями на настоящее [27]. Субъект не может быть редуцирован к объекту, он способен к персональной ответственности, он не пленник фатальных экономических законов: диалектика истории проходит через сознание человека [28].

Значение философской концепции Фихте Гароди видит в том, что она содержит, "хотя и в мистифицированной, идеалистической и метафизической форме, источник трех больших тем, которые марксистам надлежало поставить с головы на ноги: теория свободы, теория субъективности и теория практики" [29]. Фихте, как никто другой, тесно соединил в рамках идеализма человека с миром, полагая, что человек может прийти к самосознанию и своему полному развитию не иначе, как созидавая будущее этого мира. Маркс в ранних работах стремился придать этому миропони-

манию конкретный характер: "От идеализма, который я... сравнивал с кантовским и фихтеанским идеализмом, питая его из этого источника, - я перешел к тому, чтобы искать идею в самой действительности. Если прежде боги жили над Землей, то теперь они стали центром ее" [30].

Гароди, сохраняя верность гуманистической парадигме, видит в человеке творца истории, а не объект, приводимый в движение структурами, марионетку в сценарии, написанном за него и без него. "Трансцендентность есть присутствие будущности в человеке, пророческое измерение человека - человеческое измерение; оно дает ему силу считать относительным, лишать ореола святости существующий порядок и установленную власть" [31].

В-третьих, Гароди и Альтюссер по-разному трактуют место категорий теории и практики в марксизме.

Гароди напоминает, что уже в "Рукописях 1844 года" можно увидеть стремление Маркса отказаться от спекулятивного подхода в пользу конкретно-исторического, осуществить "реконверсию" понятия "практика". Переход от спекулятивного мышления к практике Гароди называет "коперниковской революцией", совершенной Марксом. Он приводит в подтверждение этой позиции цитату из "Немецкой идеологии": "Там, где прекращается спекулятивное мышление, - перед лицом действительной жизни, - там как раз и начинается действительно положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей" [32]. Представление Фихте о человеке, гармонично распорядившемся теоретическими и практическими способами своего бытия в его бесконечной деятельности, - для Гароди безусловное свидетельство генетической связи фихтеанства и марксизма.

Р. Гароди обращается к рассмотрению теоретической деятельности человека и в связи с критикой мнения Л. Альтюссера о том, что теория сама служит собственным критерием оценки безотносительно к внешним фактам. Несостоятельность резкой дихотомии теории и практики, даже в такой теоретической науке как математика, демонстрируется Гароди на примере Галилея и других ученых, которые пришли к открытию ряда математических принципов через развитие техники.

Гароди подчеркивает, что единство теории и практики так укоренено в "Капитале", не говоря уже о более ранних работах, что всякая попытка убрать этот принцип разрушает все здание марксизма. Устранение активного субъекта тем самым уничтожает диалектику, историю и практику, все то, что фундаментально для марксизма. "Наихудшим заблуждением, - полагает Гароди, - было бы считать, что в марксизме человек существует не сам по себе, а лишь как совокупность общественных отношений, что люди не субъекты истории, а только следствия и "подпорки" совокупности общественных отношений" [33].

Квинтэссенцией философских исканий Роже Гароди в 60-е годы становится концепция исторической инициативы. Ее суть в диалектическом взаимодействии творческих способностей человека с исторически данным. Это социальное проявление свободы и неограниченной творческой сути человека [34].

Методологическое значение марксизма Гароди видит в раскрытии теоретического смысла истории. Сама же философия в этой перспективе является теоретическим осознанием и активным осуществлением диалектических законов соотношения между реальным и возможным во имя построения будущего. Она судит нынешнее реальное на основе возможностей, которые оно порождает и которым оно препятствует.

В-четвертых, постепенное изживание Марксом гегелевского наследия, считает Гароди, приводит к утрате категорией отчуждения философской всеобщности. В "Капитале" Маркс сосредотачивается, прежде всего, на экономических аспектах отчуждения. Анализ политического отчуждения перерастает у Маркса в социологический анализ диалектики классового отчуждения. То есть имеет место переход от умозрительной концепции человеческой сущности к научной концепции отчуждения, определяемого как превращение отношений между людьми в отношения между вещами. Полемизируя с Альтюссером, Гароди утверждает, что гуманистическая мысль Маркса реализуется в "Капитале" "уже не в умозрительных отношениях между отчужденным трудом и вечной человеческой сущностью, а в строгой диалектике связи между необходимой общественной зависимостью и историческими формами, в которых она проявляется" [35]. От умозрительной теории отчуждения как ключа к объяснению всей истории человечества Маркс переходит к экономическому анализу, превратившему отчуждение в социально-историческое явление, объективные основы, которого следует выявить, чтобы положить ему конец.

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

Общим итогом зафиксированных им последствий идеи эпистемологического разрыва Гароди считает неспособность Альтюссера справиться с проблемой исторического процесса. Причину этого он видит в том, что Альтюссер оперирует объективированными или опредмеченными структурами. Как уже отмечалось, под опредмечиванием понимается превращение отношений между людьми в отношения между вещами. Альтюс-

сер же превращает отношения между людьми в отношения между структурами. Отвергая всякий тип телеологического или прогрессистского историзма, Альтюссер стремится доказать, что целостный исторический процесс есть только сумма всех возможных структурных мутаций. По мнению Гароди, Альтюссер подставляет себя под обвинения в моральном релятивизме, поскольку для него безразлично, насколько одна комбинация структур прогрессивнее или реакционнее другой. "Социализм, - замечает Альтюссер, - не может рассматриваться как более разумное социальное устройство, чем капитализм или другие более ранние формы экономической жизни, а только как одна из детерминированных комбинаций квази-кантианской совокупности инвариантов" [36].

Гароди замечает, что структуры приобретают у Альтюссера тот же статус, что и концепция бессознательного у Фрейда: *ego* (бессознательное) никак невозможно непосредственно наблюдать, но можно дедуцировать из некоторых внешних форм поведения. Для Гароди концепция структуры полезна как вспомогательная, как концептуальная "стенография" или модель, но не как веберовский идеальный тип, что позволяет исследователю охватить характерные черты данного класса феноменов. Гароди акцентирует, что Маркс никогда не обращался к структурализму так, как если бы структуры были единственной реальностью. Его собственная диалектическая концепция структуры в социальных науках никогда не забывает, что структура есть артефакт, как и каждая научная модель, каждый продукт, каждый институт, каждый культурный феномен, следовательно, он никогда не отделяет структуры от фундаментальной социальной практики, которая порождает их, или от конкретной индивидуальной практики, которая эти структуры наполняет [37].

Гароди прав в том, что Альтюссер оперирует метафизической, чисто онтологической концепцией структуры как реальности, не совпадающей с эмпирически фиксируемыми социальными отношениями. Исключительная концентрация на упорядоченных процессах, отличающихся от порождающей их человеческой практической деятельности, ведет к политическому бездействию, которое означает отречение и от классического марксизма вообще, и от марксистской концепции исторического процесса в частности. Однако есть один очень важный аспект, в котором эта критика Альтюссера неправомерна: без некоторой идеи структуры невозможно представить, как история, которая складывается из множества конфликтующих целей и проектов, может результироваться в некое направленное развитие. Альтюссер направляет свою критику инвариантности истории на телеологические концепции движения к предустановленной гармонии или гегелевскую концепцию развертывания абсолютной идеи, чтобы объяснить различие между субъективными намерениями людей и объективными результатами их деятельности.

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

Направленность эволюции взглядов Луи Альтюссера на понимание исторического процесса вообще и социально-экономического развития промышленных стран в частности наиболее адекватно демонстрирует эссе "Идеологические аппараты государства", представляющее решительную попытку приспособить концепцию идеологии, сформулированную в его работах "За Маркса" и "Читать "Капитал", к политической и теоретической конъюнктуре начала 70-х годов.

В данной статье Альтюссер рассматривает роль идеологии в современном западном обществе. Он исходит из тезиса о том, что в этом обществе воспроизводство квалифицированной рабочей силы происходит вне сферы материального производства. В связи с этим подвергается критике "топографическая метафора марксизма", которая через понятия базиса и надстройки пытается концептуализировать отношения между экономическими и различными неэкономическими практиками. Базис - суперструктурные отношения, заявляет Альтюссер, есть исключительно образный, дескриптивный подход, который нуждается в серьезном теоретическом развитии.

В альтюссеровском анализе социальных отношений центральное место занимает концепция воспроизводства. Устойчивость любой социальной формации зависит от воспроизводства отношений, в которых имеет место производство, в том числе и рабочей силы. Этот процесс осуществляется день за днем, поколение за поколением. Речь идет не о биологическом воспроизводстве, но исторически меняющемся стандарте жизни. Материальные средства воспроизводства покупаются рабочим на его заработную плату, размер которой, в конечном счете, устанавливается через классовую борьбу. Это воспроизводство качества рабочей силы, ее квалификации, способностей и так далее. Профессиональное воспроизводство

осуществляется в рамках производственной сферы, остальные его проявления вне сферы производства: через семью, школу, где трудовые навыки внедряются через формы идеологического подчинения. Так в современной школе учащимся не только сообщают определенную сумму знаний, но и прививают правила доброжелательности, лояльности, терпимости, то есть уважения к наличному социально-техническому разделению труда и, в конечном счете, нормы уважения порядка, установленного экономически и политически господствующим классом. "Именно в рамках и условиях идеологического принуждения, - пишет Альтюссер, - обеспечивается воспроизводство рабочей силы нужной квалификации" [38]. И ее идеологические характеристики при этом важны ничуть не меньше, чем профессиональные.

По мнению Альтюссера, такой подход позволяет осмыслить роль надстройки в наличных исторических обстоятельствах. Он начинает с классических тезисов марксизма о том, что государство не нейтрально, оно не находится над обществом, оно есть машина классового господства. Государство есть, прежде всего, репрессивный аппарат, основная функция которого состоит в защите интересов господствующих социальных классов. Государственная власть есть принципиальный объект классовой борьбы рабочего класса, именно в ней уничтожается старый государственный аппарат и создается пролетарский государственный аппарат. Основные положения марксистской теории государства совершенно несовместимы с реформистскими, градуалистскими концепциями постепенного приспособления старого государственного аппарата к потребностям социалистического развития (например, через широкую многопартийную коалицию), характерными для различных течений еврокоммунизма. Альтюссер прочно стоит на позициях, изложенных Лениным в работе "Государство и революция".

Тем не менее, Альтюссер не отрицает необходимости их коррекции. И в качестве авторитета он ссылается на Антонио Грамши, чья оригинальная версия марксизма, представленная большей частью в "Тюремных тетрадах", интересна своей конкретностью. Грамши был убежден, что нельзя трактовать базис как своего рода "потаенного бога", базис историчен - это отношения реального работающих людей. Общества без гегемонии не бывает, всегда различимы класс подчиненный и класс руководящий. При этом Грамши проводит различия между господством и гегемонией, что ведет его к установлению различия между обществом политическим и гражданским. Первое дано в форме государства, это власть как сила, конституируемая в виде юридического аппарата принуждения. Второе предстаёт как взаимосвязь отношений, кристаллизующихся во множестве институтов: синдикатов, партий, церкви, школы, печати и тому подобное. Именно через эти социальные институты класс, претендующий

на гегемонию, реализует свои ценные установки, верования, идеалы и создает некий моральный и интеллектуальный консенсус между разными социальными группами [39].

В общей схеме взаимодействия сил Грамши настаивает на примате идеологии, именно надстройка (гегемония) играет роль базиса, то есть основания общества. Альтюссер принимает идею Грамши о том, что государство не сводится к репрессивному аппарату, но выделяет иной, чем гражданское общество, реальный фактор, который действует как государственный аппарат и, в то же время, отличается от него. Для обозначения этого фактора Альтюссер вводит понятие "идеологические аппараты государства" (ИАГ). Что касается государственного репрессивного аппарата: армия, суды, полиция, тюрьмы, правительство, административные учреждения, - то он обозначается им аббревиатурой ГРА.

К идеологическим аппаратам государства относятся: религиозный ИАГ, школьный, семейный, политический, ИАГ профсоюзный и информационный. ГРА действует целиком в сфере общественной жизни индивидов, в то время как большинство ИАГ охватывают сферу личной жизни. Главное различие между ними сводится к тому, что ГРА действует насильственными методами, прибегая к различным формам репрессий, в то время как ИАГ действует идеологическими методами. Альтюссер признает, что чисто идеологический аппарат почти невозможен. Например, система отсева в школе, отбора в вузы, наказания в семье, безусловно, содержит репрессивный компонент. "Никакой класс не сможет удержать государственную власть, - пишет Альтюссер, - без утверждения своей гегемонии над и в идеологических аппаратах государства" [40], поэтому ИАГ являются не только залогом, но и местом классовой борьбы, причем в самых жестоких ее формах.

В ансамбле идеологических аппаратов государства для Альтюссера есть один, играющий доминирующую роль - это школа, именно она реализует важнейшую функцию идеологии: конституирование конкретных индивидов в субъекты. Термин "субъект" является "конструктивной категорией любой идеологии, какой бы она ни была, религиозной или классовой, и когда бы она не существовала" [41]. Поскольку любая идеология централизованна, то в ней появляется Абсолютный Субъект, в котором любой субъект рангом ниже может созерцать свое собственное (настоящее и будущее) изображение - гарантию того, что речь идет именно о них и о нем, и что... "бог в них признает своих", то есть будут спасены те, которые признают бога и признают в нем самих себя" [42]. Так даётся гарантия того, что все будет хорошо, если субъекты будут вести себя подобающим образом. Конформизм становится наиболее желательным стилем поведения индивида.

Благодаря данному механизму, утверждает Альтюссер, большинство

субъектов "маршируют сами по себе", без видимого принуждения со стороны репрессивного государственного аппарата. Разгадка действительности данной системы принуждения заключена в двойственной природе термина субъект. Он означает, во-первых, свободную субъективность (центр инициативы, автор, ответственное за свои действия лицо); во-вторых, существо, находящееся в подчинении у высшей власти и, следовательно, лишенное любой свободы за исключением свободного выбора подчинения. "Индивида превращают в свободного субъекта для того, чтобы он свободно подчинился приказам Абсолютного Субъекта, то есть для того, чтобы он принял (свободно) свое подчинение, чтобы он сам выполнял "жесты и действия" своего подчинения. Субъекты существуют только в силу и для подчинения. Вот почему они маршируют сами по себе" [43].

В обществе, где техническое разделение труда служит лишь формой и прикрытием для классовых различий, идеология господствующего класса становится доминирующей не по воле божьей, не в результате захвата государственной власти, а благодаря использованию системы ИАГ, где она и реализуется. "Если верно, - пишет Альтюссер, что ИАГ представляют собой определенную форму, в которой идеология господствующего класса должна реализоваться, и форму, которой идеология подавляемого класса обязательно должна соответствовать и одновременно противодействовать, то идеологии рождаются не в ИАГ, а в борющихся между собой социальных классах. Это зависит от условий их существования, их практической деятельности, от накопленного ими опыта борьбы и т.д." [44].

Реконцептуализация идеологии и базис-суперструктурных отношений через концепцию воспроизводства оказалась естественно и логично дополнена новым подходом, вытекающим из элементов лакановского психоанализа, воспринятого Альтюссером: механизм, через который осуществляется полное воспроизводство потребностей господствующего класса данной социальной формации, внедряется в субъективный мир отдельных индивидов.

Концепция различения ИАГ и РАГ вызывает ряд возражений, если даже не затрагивать ее взаимоотношений с марксистской (точнее, с ленинской у Альтюссера) теорией государства.

Во-первых, институциональное разграничение принуждения и наказания не является абсолютным. Так, наказание возможно и в рамках школы, а РАГ используют, например, идеологию патриотизма, национального единства для поддержания "боевого духа" армии. Для Альтюссера отличие между идеологическими и репрессивными аппаратами государства состоит в преобладании силы (насилия) или идеологии. Это различает позиции Альтюссера и Грамши, для которого механизм гегемонии есть специфическая комбинация разрешения и запрещения, наказания и поощрения, понимаемых как неотделимые аспекты единого процесса реализации власти.

Вторая претензия связана с тем, что, по Альтюссеру, ИАГ различны в приватной и публичной сферах жизни. Насколько, однако, правомерно жёстко различать эти две сферы жизни индивида: семья - крепость приватности, тем не менее, семейные отношения регулируются юридическими законами. ИАГ и РАГ привносят свой вклад в воспроизводство, но различаются ролью, которую они в этом играют: ИАГ создают иллюзию свободной воли и согласия, а РАГ хотя бы внешне опираются на закон. Фактически ИАГ более радикально гетерогенны, чем допускает Альтюссер: тред-юнионы, политические партии отличны друг от друга по своему статусу, функциям, происхождению.

В-третьих, вызывают замечания представления Альтюссера о роли семьи и школы в системе воспроизводства. Статус семьи и школы как неэкономических институтов в системе современного общества весьма сомнителен. Требуется обсуждения и вопрос о том, какой из этих институтов более эффективно может использоваться в процессе социализации, вероятно, речь должна идти об их возможностях на различных этапах становления личности.

Целью Альтюссера было стремление отмежеваться от всякой антропологизации марксистской теории, ее превращения в спекулятивную философию человека. Предельно жесткая форма такого размежевания, как объяснял впоследствии сам Альтюссер, была связана с необходимостью "перегнуть согнутую палку в другую сторону", чтобы ее выпрямить. Правда, Альтюссер тут же добавляет, что меру перегиба трудно определить, и здесь возможны ошибки, в частности такие, какие ему самому пришлось признать в книге "Элементы самокритики" (1974 г.) [45].

Полемическая заостренность позиции дала достаточно неожиданный результат. Альтюссер нарисовал картину индустриального общества, манипулирующего жизнедеятельностью индивидов, действующего как отлаженная система: вход - выход. Бюрократическая, тоталитарная машина подавила человека, определила его линию поведения, стала его судьбой. Этот тоталитарно-технологический универсум через рафинированные технологии контроля, дающие человеку иллюзию свободы, способен сдерживать любое качественное изменение. Социалистическая теория становится у Альтюссера конвергенцией процессов технической рациональности и бюрократических отношений индустриального общества, в этом контексте социальные науки заимствуют для своего анализа кибернетические или синхронные модели социальной структуры.

Открыл Альтюссеру путь к такому анализу современного общества принципиальный отказ от валкуативной природы марксизма: "Марксистский теоретический антигуманизм есть абсолютное (негативное) предположение знания (позитивное) социального мира и его практической трансформации. Невозможно ничего знать о человеке кроме абсолютного предус-

ловия, что философский (теоретический) миф о человеке есть редукция к праху" [46]. Однако возникает вопрос: насколько Альтюссер - антигуманист, что для него "гуманизм", какое содержание он вкладывает в это понятие?

Как уже отмечалось, Альтюссер настаивает, что ещё в 1845 году Маркс радикально порывает со всякой теорией, которая в её политических и социальных выводах базируется на концепции сущности человека. Это означает, что для Альтюссера термин "гуманизм" есть название тенденции, которая в своих политических и социальных выводах базируется на концепции сущности человека. Но это не совпадает с традиционным для марксистской философской мысли 60-х годов прошлого века пониманием гуманизма. Если обратиться к "Философской энциклопедии", то гуманизм трактуется как прогрессивная тенденция в истории человечества, защищающая идеи достоинства, свободы, всестороннего развития личности, развертывания социальных отношений, обогащающих индивида. Марксистский гуманизм описывается как высшая форма гуманизма, вдохновляемая целями социальной борьбы [47]. Отрицает ли Альтюссер подобный гуманизм? Очевидно, что нет. Но если признать, что гуманизм базируется на принятии ценности конкретного индивида, трактуемого как социальный индивид, то тогда "зрелый Маркс" делает гуманизм глубже по сравнению с идеями его молодости. Социальный индивид - это личность в многообразии ее связей и отношений. Получается, что Альтюссер обозначает термином "гуманизм" тенденцию, которая выводит тезис о необходимости социальных изменений из спекулятивной идеи сущности человека, то есть он вкладывает в него иное значение, чем то, которое имеет место в марксистской теории. Следовательно, антигуманизм Альтюссера не есть антитеза марксистского гуманизма.

Достоинство концепции Альтюссера в том, что он привлёк внимание к разработке марксизма как "фундаментальной теории" в тот момент, когда ряды сторонников такого подхода значительно поредели, а марксистская парадигма подверглась серьёзным вызовам, на которые необходимо было ответить. Имели место кардинальные экономические и социальные изменения, появлялись новые формы политической борьбы: против глобализации, в защиту национальных меньшинств, экологические движения, которые не могли быть редуцированы к закономерностям классовой борьбы. Чем больше Гароди писал об отчуждении и дегуманизации общества, тем больше французские рабочие поддерживали планы Де Голля по созданию процветающей Франции.

Альтюссер уверен, что ответы можно найти у Маркса, но его нужно **читать**. Он пишет: "Почти век мы читаем "Капитал" - в драмах и надеждах нашей истории, в её спорах и конфликтах, в поражениях и победах рабочего движения ... С тех пор, как мы пришли в мир, мы читаем "Капи-

тал" в работах и речах тех, кто прочитал его до нас, хорошо это или плохо, сейчас живущих или ушедших: Энгельс, Каутский, Плеханов, Ленин, Роза Люксембург, Троцкий, Сталин, Грамши, лидеры рабочих организаций, их сторонники и оппоненты: философы, экономисты, политики ... Мы читали отрывки, фрагменты, которые конъюнктура отбирала для нас. Мы более или менее читали первый том от "товара" до "экспроприации экспроприаторов" [48]. Альтюссерские слова вдвойне справедливы по отношению к некоторым сегодняшним критикам, а иногда и сторонникам учения Маркса, зачастую не идущим дальше одних и тех же привычных цитат.

Столкнувшись с основной философской альтернативой XX века: сциентизм / антисциентизм, читающий и почитающий Маркса Альтюссер делает ставку на сциентизм, развивает валюативный и познавательный аспекты марксизма, принося первый в жертву второму, пытаясь преодолеть догматизм аксиологически. По его мнению, марксизм был наиболее силен тогда, когда создавались концепции вне чьих-либо интересов, вне стремления быть привлекательным для кого-либо, и потерял свою силу, когда стал идеологией. Для Альтюссера Гегель, молодой Маркс, Лукач, Грамши, Сартр - все причастны к различным формам идеологии. Оценивая дебаты между "марксистами" и "гуманистами", он находит, что ошибались и те и другие. Для марксизма-ленинизма теория есть отражение реальных отношений с большей или меньшей степенью точности, истина оказывается в значительной степени редуцированной к социальным интересам теоретика. "Гуманисты" не преодолели этой трудности: Альтюссер напоминает, что Лукач, признавая теорию отражения, связывал научную ценность марксизма с уникальной позицией пролетариата, единственно способного понять тотальность.

Альтюссер, ограничивая социальную теорию анализом наличных социальных структур, исключая из неё человеческое бытие и идеологию, оказывается ближе не к марксизму, а к позитивизму. Появление такой формы неомарксизма, как писал М. Доменах, есть реакция не столько на марксизм, сколько на экзистенциалистскую мифологию [49].

Путь решения дилеммы, выбранный Альтюссером, оказался слишком простым и однозначным, а потому сделал тезисы его программы весьма уязвимыми для абсолютизации и обнаружил серьёзные "перекосы" в его концептуальной постройке. Однако, помимо воли Альтюссера его характеристика государства, где субъекты маршируют под неслышную музыку свирели крысолова, обрела обличительный, гуманистический по своей природе пафос.

Гароди эту же задачу попытался решить гносеологически, сохраняя верность гуманистическим идеалам, и именно они вывели его за пределы марксизма к признанию гуманистической составляющей мировых религий: сначала христианства, а затем ислама.

Проблема оказалась не столько в роли гуманизма в марксистской теории, сколько в роли марксизма в гуманизме. Возможно, прав Мерло-Понти, утверждавший, что гуманизм - это не наука, а форма поведения, "разум в неразумном", который остаётся тщетным желанием, дворцом, окружённым лагунами, вне его связи с наукой и политикой [50]. Противоположные позиции, как известно, не только взаимоисключают, но и дополняют друг друга. Параллельные линии пересекаются не только в геометрии Римана, но и в идеологических дискуссиях, делая их более продуктивными.

#### Литература

1. См.: Любутин К.Н., Грибакин А.В. *Западная философская антропология: От Фейербаха к Фромму.*- Екатеринбург, 1994.- С. 57.
2. Lecourt D. *Pour une critique de l'epistemologie.*- Paris, 1972.- P. 16.
3. Автономова Н.С. *Этапы идейной эволюции Л. Альтюссера.*- С. 210.
4. Garaudy R. *Defataliser l'histoire.*- Geneva, 1976; его же: *Le projet esperance.*- Paris, 1976; его же: *Comment l'homme devint human.*- Paris, 1979.
5. Lefebvre H *Au-dela du structuralisme.*- Paris, 1971; Sabag L. *Marxisme et structuralisme // La Quinzane Litteraire.*- 1967.- № 29; Seve L. *Method structural et methode dialectique // La Pensee.*- 1967.- № 135; Linchtheim G. *Marxism in Modern France.*- N.-Y., London, 1968; Callinicos A. *Is there a Future for Marxism?* - London, 1982.
6. Simon M. *Marxisme et gumanisme // La Nouvelle critique.*- 1965.- № 165; его же: *Progresse, raison, histoire.*- Ibid, 1966.- № 176
7. Лекторский В.А. *Эпистемология классическая и неклассическая.*- М., 2001.- С. 13.
8. См.: там же. С. 14.
9. См.: Хайдеггер М. *Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии.*- М., 1988.
10. Любутин К.Н., Саранчин Ю.К. *История западноевропейской философии.*- М., 2000.- С. 132.
11. Там же. С. 134.
12. Маркс К., Энгельс Ф. *Соч.*- Т. 42.- С. 126.
13. Лекторский В.А. *Эпистемология классическая и неклассическая.*- С. 17.
14. Гароди Р. *Марксизм XX века.*- М., 1994.- С. 57.
15. См.: Гароди Р. *Структурализм и "смерть человека".*- С. 247.
16. Гароди Р. *Марксизм XX века.*- С. 53.
17. Там же. С. 53.
18. Garaudy R. *Perspectives de l' homme: Existentialisme pensee catholique, structuralisme, marxisme.*- Paris, 1969.- P. 237.
19. Гароди Р. *Исповедь человека.*- М., 1976.- С. 98.
20. Garaudy R. *Appel aux vivants.*- Paris, 1979.- P. 106.
21. Гароди Р. *Структурализм и "смерть человека".*- С. 252.
22. Гароди Р. *Марксизм XX века.*- С. 65.
23. Althusser L. *For Marx.*- P. 550.

24. См.: Garaudy R. *Perspectives de l' homme*.- P. 355.
25. См.: *Ibid.* P. 360.
26. См.: Грецкий М.Н. Над чем думают, о чём спорят западноевропейские философы-марксисты // *Философские науки*.- 1966.- №3.
27. Garaudy R. *Perspectives de l' homme*.- P. 163.
28. См.: *Ibid.* P. 365.
29. Garaudy R. *Le Marxisme*.- Paris, 1977.- P. 59.
30. Маркс К., Энгельс Ф. *Из ранних произведений*.- М., 1956.- С. 12.
31. Гароди Р. *Проект надежды*.- М., 1977.- С. 103.
32. Маркс К., Энгельс Ф. *Соч.*- Т. 3.- С. 26.
33. Гароди Р. *Марксизм XX века*.- С. 211-212.
34. См.: Garaudy R. *Garaudy par Garaudy // Entretiens avec Glayman*.- P. 77-78.
35. Гароди Р. *За французскую модель социализма*.- М., 1969.- С. 45.
36. Allhusser L. *Reading Capital*.- P. 184-155.
37. Garaudy R. *Perspectives de l' homme*.- P. 369.
38. Althusser L. *Positions*.- P. 73.
39. См.: Грамши А. *Тюремные тетради*.
40. Althusser L. *Positions*.- P. 73.
41. *Ibid.* P. 110.
42. *Ibid.* P. 119-120.
43. *Ibid.* P. 121.
44. *Ibid.* P. 125.
45. Грецкий М.Н. *Наука - философия - идеология*.- С. 46-47.
46. Althusser L. *For Marx*.- P. 229-230.
47. См.: *Философская энциклопедия*.- М., 1960.- Т. 1.
48. Allhusser L. *Reading Capital*.- P. 12.
49. См.: Domenach J. M. *La systeme et la personne // L'Esprit* 1967.-№5.- P. 777-778.
50. См.: Merlau-Ponty M. *Materials for theory of history*. 1970.

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение .....	3
Раздел I. Становление неомарксизма во Франции: политические реалии и гуманистический аспект .....	
Раздел II. Неомарксизм: гуманистическая парадигма .....	22
Глава 1. Анри Лефевр: уход под крыло повседневности .....	22
Глава 2. Роже Гароди: аксиологическое воодушевление марксизма .....	41
Раздел III. Капитуляция гуманизма перед лицом социальных структур .....	60
Глава 1. Пессимизм структурно-генетической социологии Люсьена Гольдмана .....	62
Глава 2. Теоретический антигуманизм Луи Альтюссера .....	78
Глава 3. Альтюссер и Гароди: где пересекаются параллельные линии? .....	97

Научное издание

*Николай Владимирович Шихардин*

**ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА ВО  
ФРАНЦУЗСКОМ НЕОМАРКСИЗМЕ: PRO ET CONTRA**

Монография

Редактор Н.А.Леготина

---

Подписано к печати	Формат 60x84 1/16	Бумага тип.№1
Заказ	Усл.печ.л. 7,375	Уч.-изд.л. 7,375
Печать трафаретная	Тираж 100	Цена свободная

---

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