Георг Лукач

ЛЕНИН
И КЛАССОВАЯ ВОЙНА

Георг Лукач

ЛЕНИН
И КЛАССОВАЯ БОРЬБА

Москва
«Алгоритм»
2008

УДК 338
ББК 66
Л 84

Георг Лукач
Л 84 Ленин и классовая борьба / Георг Лукач; [перевод, сост. Земляной С. Н.]. — М.: Алгоритм, 2008. — 448 с.

ISBN 978-5-9265-0550-1

В книге представлены произведения гениального венгерского мыслителя Георга Лукача (1885—1971), целиком сохранившие ту взрывчатую духовную силу, благодаря которой Лукача по праву считают родоначальником нового этапа в развитии марксистской традиции — западного марксизма

Произведения Георга Лукача стали Нагорной проповедью левого сознания и движения на Западе, вооружив его ранее дефицитной революционной этикой В 20-е годы Лукач был одним из немногих марксистов, кто на высочайшем уровне выступил против «вульгарного ленинизма», которыи под маркой «исполнения заветов Ленина» и «большевизации западных компартий» насаждали Зиновьев, Сталин, Бухарин Уже тогда книги Георга Лукача стали для европеиских интеллектуалов безоговорочной философской классикой, а в современной России его творческое наследие востребовано просыпающейся от летаргического сна левой интеллигенцией и ищущей антикапиталистическои идентичности молодежью.

УДК 338
ББК 66

ISBN 978-5-9265-0550-1

© Земляной С. Н., составл., перевод, 2008
© ООО «Алгоритм-Книга», 2008

Предисловие

ГЕОРГ ЛУКАЧ И ЗАПАДНЫЙ МАРКСИЗМ

Вместе с постепенным выходом левого сознания в России из летаргического сна и освобождением марксизма от ореола одиозности, которым он был окружен в 90-е гг. — вместе с этим «левым поворотом» стало выходить на передний план философских дискуссий творчество гениального венгерского мыслителя и крупного политического деятеля Георга Лукача (1885—1971).

Были наконец-то изданы в переводе на русский язык, не без участия автора данных строк, произведения молодого Лукача (1918—1926), заложившие основу западного марксизма в его метамарксистской версии (о ней немного позже) и снискавшие ему мировую известность*. Введены в научный оборот исследования о Лукаче — отечественные и зарубежные, новые и уже успевшие стать в своем роде каноническими**. Собственную «теорию Лукача», не свободную от почти вет-

---

* *Лукач Георг.* История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. Перевод с немецкого Сергея Земляного. М.: Логос-Альтера, 2003; *Лукач Дьердь.* Политические тексты. Составление и перевод с немецкого Сергея Земляного. М.: Три квадрата, 2006; *Лукач Дьердь* Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей. Перевод с немецкого Бориса Лихачева. Предисловие Сергея Земляного. М.: Международные отношения, 1989.

** Богатством использованных источников и органическим неприятием вульгаризаторских подходов, характерных для подавляющего большинства работ о Лукаче советского периода, выделяется монография Александра Дмитриева «Марксизм без пролетариата. Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа (1920—1930 гг.» (СПб: Европейский университет etc., 2004).

хозаветной борьбы за первородство (от выяснения того, кто был в 30-е годы подлинным идейным лидером журнала «Литературный критик» и «Течения» в целом), выдвинул умерший в 1983 году Михаил Лифшиц в материалах из его архива, опубликованных (к сожалению, без должной научно-редакционной подготовки и с непростительными ошибками) его учеником Виктором Арслановым*. Вышла в свет первая в нашей стране корректная и высокоинформативная биография Лукача Александра Стыкалина**. Крайне ценные материалы о советском периоде его жизни изданы Стыкалиным и Середой***. Создан уникальный сайт, посвященный исключительно Лукачу и Лифшицу: http:// www.mesotes. narod.ru. Тем не менее, востребованность произведений Лукача левой интеллигенцией и ищущей новой идентичности молодежью в России и на Западе только возрастает.

Предлагаемый сборник призван в меру издательских возможностей утолить этот ярко выраженный интерес к философской мысли молодого Лукача. Составителем включены в него тексты, входящие, как говорили в 20-е годы, в интеллектуальный «железный инвентарь» международного философского сообщества и левых сил во всем мире. Впервые на русском языке публикуются кардинально важная для понимания умственной эволюции молодого Лукача, которая очень скоро привела его к Марксу и Ленину, к коммунизму и революции, переписка 1914—1915 годов венгра, жившего тогда в Гейдельберге, с немецким драматургом Паулем Эрнстом, и фрагменты из подготовительных материалов к его ненаписанной книге «Достоевский», которая создавалась тогда же. Среди работ Лукача 1918—1926 годов предпочтение отдано философско-этическим произведениям, свободным от присущего его сугубо политическим статьям ультралевого сектантства и ригоризма, о чем он писал в «Предисловии» (1967) к книге «История и классовое сознание».

Данное Предисловие, между тем, решает одну конкретную задачу, обусловленную содержанием книги: оно призва-

---

* См.: *Лифшиц Михаил.* Что такое классика? М.: Искусство. XXI век, 2004.

** *Стыкалин Александр.* Дьердь Лукач — мыслитель и политик. М.: Изд. Степаненко, 2001.

*** Беседы на Лубянке. Следственное дело Дьердя Лукача. М.: 1999.

но дать читателю этого сборника общую ориентацию в интерпретации Лукачем марксизма в 1914—1926 гг., очертить траекторию его философских поисков и контуры его теоретических находок. И только. За всем прочим, в том числе за сведениями жизнеописательного свойства, следует обращаться к многочисленным интерпретаторам, биографам и доксографам Георга Лукача. Библиография работ о нем, вышедших в свет только за последнее двадцатилетие, исчисляется тысячами наименований.

* * *

В первые два раздела сборника («Посвящение в революционный марксизм. 1914—1918» и «Эссе 1919—1920 годов») включены переписка, заметки и эссеистика Лукача. Все еще актуальное значение данных текстов состоит в том, что впервые после молодого Маркса и вразрез с вульгаризаторскими концепциями морали, характерными для марксизма II Интернационала, которым отдал дань и В.И.Ульянов-Ленин (с его сочувствием тезису Вернера Зомбарта о том, что «в самом марксизме от начала до конца нет ни грана этики», и опрометчивым заявлением, что «в отношении теоретическом «этическую точку зрения» марксизм «подчиняет принципу причинности»)*, — что Лукач в этих текстах начал сложную и деликатную работу по восстановлению, наряду с общефилософскими, этических предпосылок, принципов и импликаций марксизма в духе самого Маркса. Работу, которая, в сущности, не закончена марксистами и сегодня.

Специфика мировоззрения молодого Лукача состояла, однако, в том, что почерпнутой у Марса (и Зиммеля) концепции отчуждения он придал метафизический характер, связав ее с дуалистическим видением человеческого существования, с противоположностью между подлинной, необъективируемой жизнью, ключ к которой доставляет запроектированная им «метафизическая этика», и жизнью неподлинной, овеществленной, растворившейся в институтах и конвенциях «века законченной греховности», как он вслед за Фихте назвал буржуазную эпоху в своей «Теории романа». Провозвестником,

---

* *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 440—441.

всемирно-историческим угадчиком этой новой — 1-й — этики стал для молодого Лукача Федор Достоевский, которому Лукач посвятил свою незаконченную, брошенную на полдороге в военное лихолетье книгу. Носители разных вариантов 1-й этики для венгра — русские террористы с их мистической, мессианской революционностью и такие герои романов Достоевского, как князь Мышкин и старец Зосима, с их эсхатологической добротой, взрывающей внутренние скрепы мира Модерна.

Философский pointe метафизической этики с добротой как главной категорией состоит в преодолении таких внутренних антиномий культуры Модерна, как противоречие между субъектом и объектом, иррациональной действительностью и разумом, теоретическим и нравственным разумом, между свободой и необходимостью: «Князь Мышкин и Алеша добры: что это значит? — писал Лукач в диалоге «О нищете духа». — Я не могу сказать об этом по-иному: их познание стало деянием, их мышление рассталось с чистой дискурсивностью познания; их взгляд на людей стал интеллектуальным созерцанием. Они суть *гностики дела.* Я не знаю, каким иным образом сделать это для вас понятным, нежели обозначая теоретически невозможное как ставшее действительным в их деянии. Оно выступает в качестве всепроясняющего познания людей, такого познания, в каком объект и субъект совпадают: добрый человек уже больше не истолковывает душу другого, он читает в ней, как в своей собственной; он становится другим»*. Контуры помянутой выше 1-й этики Лукач и набрасывает в письмах к драматургу Паулю Эрнсту. В «метафизической этике» молодого Лукача было очень много мистицизма, христианских реминисценций и даже гностических ингредиентов.

Другие тексты Лукача из двух первых разделов сборника — «Большевизм как моральная проблема», «Тактика и этика», «Старая и новая культура», «Роль морали в коммунистическом производстве», «Моральное призвание коммунистической партии» — демонстрируют все новые попытки теоретика более глубоко осмыслить данный проблемный комплекс, остающийся для него центральным, за счет более

---

* *Nyiri J.C.* Einleitung // Georg von Lukacs. Dostojewski. Notizen und Entwuerfe. Budapest: Akademiai Kiada, 1985, S. 23.

глубокого освоения философского наследия Маркса и Гегеля, с одной стороны, и перевода своих неустанных этических рефлексий на язык политики. Ключевое философское устремление Лукача здесь — это обоснование необходимости и достаточности по-новому понятой этики для постижения того знаменитого «прыжка из царства необходимости в царство свободы», который оставался для марксизма, для марксистского социализма абсолютным чудом, совершенно иррациональным перелетом через пропасть. Причина этой умственной несостоятельности марксизма перед лицом решающей для него проблемы состояла, по Лукачу, в том, что внутри марксизма был воспроизведен на уровне философской абстракции характерный для эпохи Модерна разрыв между (общественным) бытием и (индивидуальным) долженствованием: «К сожалению, довольно редко проводилось осмысленное разграничение между философией истории Маркса и его социологией, в силу чего многие так и не заметили, что два этих кардинальных элемента — классовая борьба и социалистический общественный строй — проистекают не из одной и той же системы понятий, как бы тесно они ни были связаны между собой» («Большевизм как моральная проблема»).

Классовая борьба — это вывод социологии Маркса как науки о том, что есть; социализм — это «утопический постулат» его философии, этический идеал, «моральная тенденция к грядущему миропорядку». Только потому, что Маркс последовал ложному примеру Гегеля и исключил этическое измерение из своей концепции практики или, точнее говоря, «снял» этику в своем понимании практики, это имманентное противоречие марксизма не было замечено его интерпретаторами. Однако Лукач очень быстро пересмотрел этот взгляд на теорию Маркса.

* * *

Работы, вошедшие во второй раздел сборника, написаны и опубликованы Лукачем в недолгий период существования Венгерской Советской республики* и после ее разгрома —

---

* См.: *Нежинский Л Н.* 133 дня 1919 года: Советская Россия и Венгерская Советская республика. М.: Политиздат, 1989.

во время эмиграции в Вене и сотрудничества с журналом «Коммунизм», который, как писал позднее сам Лукач, «на некоторое время стал главным органом ультралевых течений в III Интернационале»*.

Неудивительно, что В. И. Ленин в процессе подготовки работы «Детская болезнь «левизны» в коммунизме» обратил внимание и на сам журнал «Коммунизм», и на концепции, отстаиваемые его сотрудниками. Параллельно с изданием «Детской болезни...» (июнь 1920 года) в журнале «Коммунистический Интернационал» 14 июня 1920 года появилась ленинская рецензия на первые 18 номеров «Коммунизма». Ленин заявлял в своем отклике: «Прекрасный журнал, издаваемый в Вене под указанным заглавием, дает очень много интереснейшего материала о росте коммунистического движения в Австрии, Польше и других странах, наряду с хроникой интернационального движения и статьями о Венгрии, Германии, об общих задачах и тактике и т.д. Нельзя пройти мимо одного недостатка, который сразу бросается в глаза при беглом уже просмотре. Это — несомненные признаки той «детской болезни левизны в коммунизме», которою журнал страдает и которой я посвятил только что вышедшую в Петрограде небольшую брошюру»**. Как типичный образчик этого заболевания революционеров-коммунистов Ленин расценил статью Лукача «К вопросу о парламентаризме».

Какие же уязвимые места в его статье усматривает Ленин? Не буду вдаваться в детали полемики Ленина с Лукачем по сугубо политическим и тактическим вопросам, остановлюсь лишь на его замечаниях философско-методологического характера. Ленин упрекает Лукача в том, что марксизм в его статье «чисто словесный». Еще более важна другая методологическая констатация Ленина: в статье Лукача «конкретного анализа точно определенных исторических ситуаций нет»***. Именно это замечание Ленина, выявляющее практическую сущность Марксова диалектического метода, Лукач сделал путеводной нитью в своих размышлениях о методологии в работе «Ленин» 1924 года:

---

* *Лукач Георг.* История и классовое сознание. С. 74.

** *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 41. С. 135.

*** Там же.

«Диалектически верное соединение всеобщего и особенного, познание всеобщего (общей фундаментальной тенденции истории) *в* особенном (в конкретной ситуации), вытекающая отсюда конкретизация теории, таким образом, есть основная идея данной теории компромисса. Те люди, которые видят в Ленине умного или, возможно, даже гениального «реального политика», совершенно не понимают сущности его метода. Но по-настоящему не понимают его те, кто рассчитывает найти в его решениях повсеместно применимые «рецепты», «предписания» для правильной политической деятельности. Ленин никогда не выдвигал «общих правил», которые были бы применимы к серии случаев. Его «истины» произрастают из конкретного анализа конкретной ситуации, который проводится с помощью диалектического взгляда на историю. Из механического «обобщения» его указаний или решений могут получиться лишь карикатура, вульгарный ленинизм» («Революционная реальная политика»).

Лукач, как убежденный коммунист и как деятель Коминтерна, безоговорочно признал правоту Ленина. Но можем ли мы сегодня согласиться с ленинской квалификацией марксизма Лукача как «чисто словесного»? Думается, что для этого нет никаких серьезных оснований. Особенно с учетом того, что сделал Лукач в «Истории и классовом сознании» для прояснения и для Darstellung (дискурсивного раскрытия, изложения) философского содержания теории Маркса. А также с учетом того, что в «Философских тетрадях» Ленин фактически дезавуировал тот марксизм, который он исповедовал большую часть жизни, почерпнув его у Энгельса и Плеханова: «Нельзя вполне понять «Капитала» Маркса и особенно его I главы, не проштудировав и не поняв всей Логики Гегеля. Следовательно, никто из марксистов не понял Маркса ½ века спустя!!»*.

Однако для Лукача критика Ленина стала его идеологическим роком, который преследовал его на протяжении всей жизни, при каждой очередной его «проработке» правоверными марксистами-ленинистами и при каждой истребованной от него самокритике. Сам Лукач в автобиографической заметке «Мой путь к Марксу» (1933) сознавался, что, «несмотря на уже сознательную попытку преодолеть и «снять» Гегеля с помощью Маркса», его решение «самых главных вопро-

---

* *Ленин В.И.* Философские тетради. М.: Политиздат, 1969, с.162.

сов диалектики было все еще идеалистическим»*. Еще более саморазрушительным было его выступление в 1934 году на юбилейной сессии Ученого Совета Института философии, посвященной 25-летию выхода в свет книги Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»**. Однако такова была цена вопроса, то есть выживания Лукача в условиях сталинского режима или, как это формулировал он сам, его «входного билета» туда. Однако решающие философские баталии между Лукачем и вульгарным ленинизмом были еще впереди.

* * *

В 1923 году два ведущих теоретика компартий Венгрии и Германии Георг Лукач и Карл Корш друг за другом опубликовали свои знаменитые философские труды (соответственно, «История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике» и «Марксизм и философия»), которые немедленно вызвали живой отклик и острую полемику в марксистских и леворадикальных кругах Европы и Советской России. Эти марксистские шедевры «золотых 20-х» обнаруживали избирательное сродство взглядов их авторов, о чем не преминул публично заявить Корш в коротком послесловии к своей книге.

После публикации «Истории и классового сознания» и издания в том же 1923-м ее центрального эссе «Овеществление и сознание пролетариата» на русском языке (хотя и в «Вестнике социалистической академии», но в крайне скверном, совсем не академическом переводе) у Лукача появились ученики (Фогараши, Радваньи, Реваи) и последователи на Западе и в Советской России (Валентин Асмус), причем не только среди левой партийной интеллигенции, но и в кругах философской общественности. Одной из первых совместных акций марксистов лукачевского призыва стала «Летняя академия» (или «Марксистская неделя») в Тюрингии в начале 20-

---

* *Lukacs Georg* Mein Weg zu Marx // Lukacs G. Schriften zur Ideologie und Politik. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1967, S. 327.

** *Лукач Георг.* Значение «Материализма и эмпириокритицизма» для большевизации коммунистических партий // XXV лет «Материализма и эмпириокритицизма» В.И Ленина. 1909—1934. М.-Л.: Объединенное научно-техническое издательство НКТП СССР, 1935. С. 160—166.

х годов. В ней, наряду с Лукачем, участвовали Корш, Вейль, Зорге (впоследствии знаменитый советский разведчик), Виттфогель, Фогараши, Поллок и другие. Из числа тюрингских «академиков» вышли впоследствии ведущие сотрудники Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, другой колыбели межвоенного западного марксизма.

Все это вселило неподдельную тревогу в умы руководителей Коминтерна, ибо шло вразрез с их тогдашними самыми заветными устремлениями. Первым из них была *тотальная большевизация* всех партий, входивших или желавших войти в Коминтерн. Другое было связано со смертью Ленина и развернувшейся в ВКП(б) борьбой за право управления *заветами умершего Отца*, итогом которой в 1924 году стало *формирование нового марксистского канона — канона ленинизма.* В этом контексте интеллектуальная инициатива Лукача и его единомышленников была воспринята как нечто подлежащее идеологической репрессии. 1924 год для Коминтерна был в идеологическом плане ознаменован расширением возглавляемой Г. Зиновьевым кампании «за большевизацию компартий». Одним из ее кульминационных пунктов стал V конгресс Коминтерна (17 июня — 8 июля 1924 года), на котором с докладом о деятельности и тактике Исполкома Коминтерна выступил Г. Зиновьев. Один из лейтмотивов его доклада был такой: «Ленина больше нет. Но ленинизм остался. Чтобы дать ему победу во всем мире, нам нужно твердое руководство»*. Далее Г. Зиновьев конкретизировал свою мысль: «Если мы не на словах только следуем учению Ленина, если мы хотим настоящий ленинский Коммунистический Интернационал, если резолюция о большевизации партий не пустая фраза, тогда нам нужна железная дисциплина, тогда мы должны искоренить все следы пережитков социал-демократизма, федерализма, «автономии» и т. д.»**.

В полном соответствии с этой установкой Г. Зиновьев в своем докладе грубо обрушился на Лукача и его сторонников, потребовав немедленно восстановить единомыслие, выровнять идеологическую линию. С высоты своего поста Г. Зиновьев заявил, что «теоретический ревизионизм в на-

---

* Пятый Всемирный конгресс Коммунистического Интернационала. 17 июня — 8 июля 1924 г. Стеногр. отчет. Ч. I. М.-Л., 1925. С. 89.

** Там же. С. 90.

шей среде не может оставаться безнаказанным. Если венгерский тов. Лукач делает то же самое (т. е. проповедует свои взгляды. — *С. З.)* в области философии и социологии, то мы и этого не потерпим... Такое же течение существует и в Германской партии (профессор Корш)... (Возглас: «Лукач — тоже профессор»). Если явится еще несколько подобных профессоров и начнут распространять свои антимарксистские теории, дело будет плохо. Такого рода теоретический ревизионизм мы не можем терпеть в нашем Коммунистическом Интернационале!»*.

В издевательском тоне Зиновьев говорил о том, что К.Коршу, редактору журнала КПГ «Интернационал», «нужно дать дружеский совет: сначала взяться за изучение марксизма и ленинизма»**. Г. Зиновьев напрочь отказывал «товарищам» в праве действовать «в подобных вопросах» (т. е. в сфере мысли) «по собственному усмотрению»***.

Этот демарш Зиновьева привел к тому, что на концепцию марксизма Лукача и Корша в Советской России и Коминтерне было надолго наложено идеологическое табу, а подлинным марксизмом XX века был объявлен ленинизм. Точнее — вульгарный ленинизм, каким его представили поначалу Зиновьев, который всячески рекламировал свою личную близость к Ленину, но параллельно Иосиф Сталин и его политический соратник в 20-е годы Николай Бухарин, размазавшие по дискуссионной стенке Зиновьева. Все это сделало еще более резкой линию водораздела между московским ленинизмом и венско-берлинским марксизмом чекана Лукача — Корша, которую все чаще стали интерпретировать как *границу между «восточным» и «западным» марксизмом.* В работах Лукача, помещенных в последнем, четвертом, разделе сборника, читатель найдет его аргументированную и весьма убедительную полемику с представителями двух версий вульгарного марксизма: с вульгарным ленинизмом Зиновьева и Сталина (что стоило ему дорого: в 1929 году Лукач был фактически отлучен от Коммунистического Интернационала и выведен из руководства Венгерской компартии) и упрощенческим «сциентизмом» Бухарина.

---

* Пятый Всемирный конгресс... С. 53—54.

** Там же. С. 54.

*** Там же.

* * *

Несколько замечаний о том, что именно в трактовке марксизма Лукачем и Коршем побудило к их шельмованию лидерами Коминтерна с их идеологическими сотоварищами (Абрамом Дебориным, Германом Дункером, Ласло Рудашем и другими), с одной стороны, и к их признанию левыми интеллектуалами в качестве основоположников чрезвычайно заметного направления в мировой философии XX века — с другой.

Специфический поворот при рассмотрении марксизма и намеченной ими перспективы его дальнейшей разработки этими теоретиками состоял в провозглашении в качестве верховного принципа его новейшей интерпретации *требования применить марксизм к самому марксизму (исторический материализм — к историческому материализму, марксистскую диалектику — к марксистской диалектике)*. Кстати сказать, такая трактовка марксизма удержалась у представителей западного марксизма в течение всего истекшего столетия: ее отстаивал в первой половине 80-х гг. в своих лекциях «На путях исторического материализма» известный английский историк западного марксизма Перри Андерсон: «Марксизм — это теория истории, одновременно претендующая на то, чтобы быть историей теории. Марксизм марксизма был заложен в его «уставе» с самого начала»*.

Иными словами, в русле марксистской традиции стало складываться самостоятельное направление, отстаивавшее *метамарксистскую концепцию марксизма*, в соответствии с которой марксизм как теория выступал, наподобие естественного языка, в роли собственной метатеории. Философская новация метамарксизма заключалась в радикально новом философском проекте: в попытке построить цельное мировоззрение в рамках исторического материализма, в отказе от всяких разграничительных барьеров между материалистской диалектикой и историческим материализмом. В этом плане показательна формула Лукача: «Диалектика и есть тео-

---

* *Андерсон Перри.* Размышления о западном марксизме. М.: Интер-Версо, 1991, с. 156.

рия истории» (трактат «Ленин»). Сходно у Корша: «Материалистическое понимание истории по существу у Маркса и Энгельса было материалистической диалектикой» («Марксизм и философия»). Метамарксизм радикально историзировал философию, полностью упразднил ее традиционное членение на онтологию, логику, теорию познания и этику, поставив во главу угла *диалектику как философию истории, учение о ее категориальных определениях и как теорию сознания.*

Внутренней логикой своей метамарксистской концепции марксизма Лукач в книге «История и классовое сознание» был принужден к принципиальному размежеванию с ортодоксальным, каноническим марксизмом эпохи II Интернационала, в том числе — в его Энгельсовой редакции: «Энгельс описывает присущее диалектическому методу образование понятий по контрасту к «метафизическому методу». Он с большой отчетливостью подчеркивает, что диалектика преодолевает косность понятий (и соответствующих им предметов), что диалектика является постоянным процессом текучего перехода из одного определения в другое, непрерывным снятием противоположностей, их взаимопереходом, вследствие чего односторонняя и негибкая каузальность сменяется взаимодействием и т.д. Но самое существенное взаимодействие: диалектическое отношение субъекта и объекта в историческом процессе, — оно даже не упоминается Энгельсом». И далее: «Ограничение (применимости. — *С.З.*) метода социально-исторической действительностью является очень важным. Недоразумения, проистекающие из изложения диалектики Энгельсом, по существу вызваны тем, что Энгельс — следуя ложному примеру Гегеля — распространяет диалектический метод на познание природы. Но здесь, в познании природы, отсутствуют решающие определения диалектики: взаимодействие субъекта и объекта, единство теории и практики, историческое изменение субстрата категорий как основа их изменения в мышлении, и т.д.» («История и классовое сознание»). Лукачем в вышеприведенных высказываниях, ориентированных на знаменитое «Введение» к черновому наброску главного труда Маркса «Grundrisse» и метод «Капитала», намечена методологическая программа, которой западный марксизм неукоснительно следовал уже более 80 лет.

* * *

Следует сказать, что за пределами достаточно узкого круга теоретиков метамарксистская концепция марксизма более никем в рядах коммунистического движения не разрабатывалась. Это во многом связано с ее генезисом. Дело в том, что — в случае Лукача совершенно точно — эта концепция была преемственно связана со сходными попытками основоположения философии, предпринятыми в Германии лидерами ее виднейших философских школ. Так, Вильгельм Дильтей, крупнейший представитель и методолог «наук о духе», выдвинул и перевел в исследовательскую плоскость идею «философии философии», которая легла в основу подготовленного под его редакцией известного сборника «Сущность философии». Дильтея Лукач считал одним из своих академических учителей. В начале 10-х гг. в рамках Баденского неокантианства тему «философии философии» разрабатывал друг Лукача Эмиль Ласк. То есть поворот мысли, характерный для метамарксистской концепции марксизма, уже был использован — в другой связи — близкими Лукачу мыслителями. Но для «ортодоксального марксизма» он был абсолютной новостью. Что за философия вырисовывалась в результате указанной метатеоретической метаморфозы марксизма?

Первой, хотя и не самой важной чертой этой философии было ее позиционирование за пределами возвеличенного Энгельсом противостояния между материализмом и идеализмом. Тонкость состояла в том, что Лукач намеревался выстроить эту философию в пределах исторического материализма, как онтологию исторической человеческой реальности, как учение о ее «предметных формах» и их беспрестанном изменении. Он отождествил исторический материализм с марксистской диалектикой и понял их единство как философию сознания. В любом случае, в прямо примыкающей к «Истории и классовому сознанию» статье «Проблема духовного лидерства» (1919) Лукач заявлял со всей желательной ясностью: «Маркс воспринял без изменений величайшее наследие гегелевской философии: идею развития в том ее понимании, что дух, исходя из полной бессознательности, развивается как некое единство вплоть до ясного самоосознания.

Лишь пошлость и философское невежество его последователей могли завуалировать эту великую мысль. Поскольку они не понимали концепцию истории Гегеля, они превратили развитие в совершенно автоматический, не только не зависимый от сознания, но даже качественно от него отличный процесс. Конечно, при этом стало невозможным осмысленно соотнести развитие с сознанием и сознательной деятельностью. Маркс не только воспринял теорию развития Гегеля, но также существенно ее модифицировал своею критикой. Но такая модификация происходила не только там, где ее наличие предполагают вульгарные марксисты, а именно, при простой замене «идеализма» — «материализмом» (это всего лишь фразы), а напротив, выливалась в существенное углубление гегелевской идеи»*.

Лукач строил философию, в которой онтология переходила в этику, теория сознания — в теорию истории, учение о категориях — в учение о формах предметности. Это был крайне радикальный шаг, тем более, что, как мы увидим ниже, он сочетался с релятивированием позитивных наук, с наделением философии автономным от науки органом познания, способным постигать самое непостижимое — становящуюся современность. Лукач тогда еще не знал, что мысль осваивавшего Гегеля Владимира Ленина бродила вокруг аналогичных сюжетов: «Если Marx не оставил «Логики» (с большой буквы), то он оставил *логику* «Капитала», и это следовало бы сугубо использовать по данному вопросу. В «Капитале» применена к одной науке логика, диалектика и теория познания [не надо 3-х слов: это одно и то же] материализма, взявшего все ценное у Гегеля и двинувшего сие ценное вперед» (курсив Ленина. — *С.З.*)**.

Следует особо акцентировать еще один существенный аспект спроектированной Лукачем философии — ее *антиредукционистский пафос*. Лукач в «Истории и классовом сознании» выступал против философского редукционизма любого сорта: против редукции надстройки к базису, а познания —

---

* *Lukacs Georg.* Taktik und Ethik. Politische Aufsaetze. Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1975. S. 59; см. также данную статью в настоящем сборнике.

** *Ленин В.И.* Полн. Собр. соч. Т. 29. С. 301.

к отражению; против сведения явления к сущности, против редукции «идеологии» или «ложного сознания» к чистой видимости или голой иллюзии, против сведения движущих сил истории к материальным интересам и так далее. Мощный антиредукционистский заряд несет в себе ключевая категория молодого Лукача — категория тотальности. Он заявлял с эмфазой в «Истории и классовом сознании»: «Не господство экономических мотивов в объяснении истории решающим образом отличает марксизм от буржуазной науки, а точка зрения тотальности. Категория тотальности, всестороннее, определяющее господство целого над частями есть сущность того метода, который воспринял Маркс от Гегеля и который он оригинально преобразовал, положив в основу совершенно новой науки <...> *Господство категории тотальности есть носитель революционного принципа в науке*»*.

Собственно, Лукач в этом плане лишь восстанавливал гегелевскую нить в мышлении Маркса, которой пренебрегли преемники последнего. При этом он отправлялся от «Введения» к Grundrisse, где Маркс формулирует свое понимание тотальности: «Каждая форма общества имеет определенное производство, которое определяет место и влияние всех остальных производств и отношения которого поэтому точно так же определяют место и влияние всех остальных отношений. Это — то общее освещение, в сферу действия которого попали все другие цвета и которое модифицирует их в их особенностях. Это — тот особый эфир, который определяет удельный вес всего того, что в нем имеется»**.

* * *

Мне уже доводилось писать о том, *что историю марксизма в XX веке можно написать как историю упущенных возможностей*. Одной из таких упущенных возможностей, прежде всего, для марксистской философии в Советской России, было игнорирование *трактовки марксистской диалектики*,

---

* *Лукач Георг.* История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. М.: Logos-Altera, 2003, с. 128; см. также данную статью в настоящем сборнике.

** *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. I. С. 43.

предложенной Лукачем и Коршем. Они были обвинены в отступничестве от марксизма сразу и по линии Коминтерна, и по линии официальной советской философии, представленной Абрамом Дебориным и его школой («философским руководством»). Охаянные ими авторы стали родоначальниками «западного марксизма». Марксизм в нашей стране стал постепенно выходить на проблемный уровень, достигнутый Лукачем и Коршем в начале 20-х гг., только в 50—60-е гг. усилиями Александра Зиновьева, Мераба Мамардашвили, Юрия Давыдова и Эвальда Ильенкова. Что до претензий ревнителей новой, марксистско-ленинской, позже сталинской ортодоксии к Лукачу и Коршу, они были заклеймены как инициаторы «неогегельянской ревизии марксизма». Правильным в этом ярлыке было лишь то, что и Лукач, и Корш всерьез отнеслись к идейной преемственности между Марксом и Гегелем, к гегелевским моментам в диалектическом методе Маркса, о которых сам он впоследствии судил не всегда справедливо. Они впервые в полной мере учли специфику того методологического подхода, который использовал Маркс — вслед за Гегелем — при исследовании сложных общественных образований. Маркс взял на вооружение гениальное методологическое требование Гегеля, высказанное им в «Предисловии» к «Феноменологии духа», а именно: «Все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*»*.

Лукач прямо обращается к «Феноменологии духа» Гегеля как к кастальскому ключу диалектических вдохновений Маркса: «И только в том случае, если истинное понимается «не как субстанция только, но равным образом и как субъект», если субъект (сознание, мышление) есть одновременно творец и продукт диалектического процесса, если вследствие этого он одновременно движется в созданном им самим мире, чьим сознательным образом он является, и, тем не менее, принимает этот мир в его полной объективности и значимости, — только в этом случае могут рассматриваться в качестве разрешенных проблема диалектики и вместе с ней — снятие противоположности субъекта и объекта, мыш-

* *Гегель Г.-В.-Ф.* Феноменология духа. М.: Соцэкономиздат, 1959, с. 9.

ления и бытия, свободы и необходимости и т.д.» («Овеществление и сознание пролетариата»).

Лукач недвусмысленно пишет в «Истории и классовом сознании» о том, что будет обречена на неудачу любая попытка преодолеть дуализм в очищенном от конкретного отношения к бытию мышлении, в логике. Ибо всякая чистая логика есть платонизм: это отрешенное от бытия и застывшее в этой отрешенности мышление. *Лишь когда мышление выступает как форма действительности, как момент совокупного процесса, оно способно преодолеть свою собственную неподвижность, приобрести характер процесса.* С другой стороны, становление одновременно является опосредствованием между прошлым и будущим. Но — опосредствованием между конкретным, т.е. историческим, прошлым и столь же конкретным, т.е. историческим, будущим. Конкретные «Здесь» и «Теперь», на которые распадается процесс, больше не являются мимолетным, непостижимым мгновением, прошмыгивающей непосредственностью, а суть моменты глубочайшего и разветвленнейшего опосредствования, моменты решения, моменты рождения нового.

Пока человек — созерцательно и контемплятивно — направляет свой интерес на прошлое *или* будущее, — заявляет Лукач, — они превращаются в застывшее, чуждое бытие, и между субъектом и объектом разверзается непреодолимое «вредное пространство» современности. И только если человек оказывается в состоянии постичь современность как становление, познавая в ней те тенденции, исходя из диалектической противоположности которых он в состоянии *творить* будущее, это будущее — будущее как становление — становится *его* будущим. Лишь тот, кто призван и кто стремится приблизить будущее, может увидеть конкретную истину современности. «Да, критерием правильности мышления является действительность. Но действительность не есть, а становится — не без содействия мышления <...> Мышление и бытие, стало быть, тождественны не в том смысле, что они друг другу «соответствуют», друг друга «отображают», что они «движутся параллельно» или «совпадают» (все эти выражения являются лишь завуалированными формами косного дуализма); их тождество, напротив, состоит в том, что

они суть моменты одного и того же реально-исторического, диалектического процесса».

Иными словами, Лукач здесь развертывает фронтальное наступление на «теорию отражения», вокруг которой было сломано столько умственных копий и подпорчено столько философских репутаций. В этой связи вполне понятно, что Лукач не замедлил выступить с критикой, — на мой взгляд, совершенно правомерной — уклона позднего Энгельса в сторону натурализации диалектики, распространения области ее действия на природу, его возврата к натурфилософии. Лукач отмечает, что при энгельсовском подходе отличие диалектики от «метафизики» видится тогда уже не в том, что при всяком «метафизическом» подходе объект, предмет рассмотрения должен оставаться неприкосновенным, неизменным, а поэтому само рассмотрение остается чисто *созерцательным* и не становится практическим, в то время как для диалектического метода центральной проблемой является *изменение действительности*. Лукач буквально в одном абзаце дает в данной связи великолепный очерк сущностных черт марксистского диалектического метода: «Это ограничение метода рамками исторической социальной действительности является очень важным. Недоразумения, порождаемые Энгельсовым изложением диалектики, в сущности основаны на том, что Энгельс, следуя ложному примеру Гегеля, распространяет диалектический метод также на познание природы. Однако в познании природы не присутствуют решающие определения диалектики: взаимодействие субъекта и объекта, единство теории и практики, историческое изменение субстрата категорий, как основа их изменения в мышлении и т.д.» («Овеществление и сознание пролетариата»).

В соответствии с фундаментальным принципом диалектического метода Гегеля — Маркса (субстанция должна быть одновременно понята и как субъект) *Лукач трактует философские категории как формы наличного бытия, определения существования определенного исторического субъекта, которым является общество в целом и «заведующий» его развитием на данном этапе класс.* Иными словами, категории, будучи общезначимыми, по своей онтологической конституции историчны и социальны. Возникает закономерный вопрос: а как соотносятся понятые таким образом диалектические,

исторические категории (а для Лукача и Корша, как уже отмечалось, материалистическая диалектика тождественна историческому материализму; это одно и то же) с категориями науки, например, современного математического естествознания?

Лукач дал развернутый ответ на этот вопрос не только в «Истории и классовом сознании», но и в своей написанной в 1925 году, но опубликованной только в 1996 году работе «Хвостизм и диалектика»*, представляющей собой своего рода метакритику той критики, которой с разных сторон была подвергнута его книга «История и классовое сознание». Лукач отмечает: ««Что человеческое познание по своему происхождению, по своим проблемам, которые оно должно решать под угрозой гибели для соответствующего общества, определяется экономическими условиями жизни общества, на почве которого возникает данное познание, Маркс настоятельно подчеркивал множество раз <...> Но уместно спросить: определяются ли экономической структурой, общественным бытием также категории, в которых схватывается для человеческого познания при данных обстоятельствах объективная действительность? Мне кажется несомненным, что именно таким могло быть мнение Маркса. Относительно понимания природы в докапиталистических обществах это, вероятно, не станет оспаривать никто; что Маркс также думал и в отношении естественного познания своей эпохи, показывает одно место из его письма об очень высоко ценимом им Дарвине, чьи теории он неизменно считал основополагающими. Он пишет Энгельсу 18 июня 1862 года: «Замечательно, что Дарвин в мире животных и растений вновь узнает свое английское общество с его разделением труда, конкуренцией, открытием новых рынков, «изобретениями» и мальтусовской «борьбой за существование». Это — гоббсова «война всех против всех», и это напоминает Гегеля в «Феноменологии», где гражданское общество изображается как «духовное животное царство», тогда как у Дарвина царство животных фигурирует в виде гражданского общества».

И Лукач делает вывод, что исторический материализм содержит «релятивизм» в той мере, в какой диалектик должен

---

* *Lukacs Georg.* Chvostismus und Dialektik. Budapest: Aron Verlag, 1996.

осознавать, что категории, в которых он постигает объективную действительность (общество и природу), определены общественным бытием его современности, что они суть только мыслительные формулировки этой объективной действительности («Категории суть формы наличного бытия, определения существования» — Маркс). Исторический материализм возвышается над всеми предшествующими ему методами, с одной стороны, в силу того, что он последовательно постигает всю действительность как *исторический процесс;* с другой стороны, в силу того, что он в состоянии понять данный исходный пункт познания, само познание также как продукт объективного исторического процесса; следовательно, он не испытывает необходимости в абсолютизации как самого познания, так и современной исторической действительности, которая конкретно определяет формы и содержание познания. Итог этих глубоких рассуждений таков: «Я придерживаюсь той точки зрения, что наше познание природы является общественно опосредствованным, поскольку общественно опосредствована его материальная основа»*. И Лукач предельно радикализирует данную мысль, выдвигая тезис, за который марксистские догматики безоговорочно поместили его в «лагерь» идеалистов (в лагере в тесном смысле этого слова он так и не побывал, хотя во внутренней тюрьме на Лубянке летом 1941 года отсидел два месяца).

* * *

Решающее значение для неспадающей популярности «Истории и классового сознания» в кругах левой интеллигенции Запада имела развернутая постановка молодым Лукачем основополагающей проблемы позднего Маркса — *проблемы овеществления.* В 60-е гг. XX века концепция овеществления Лукача была не без потерь вписана в идейно-политический контекст «возрождения подлинного марксизма», опознавательным знаком которого стало понятие «отчуждения» в той его антропологической интерпретации, которую дал ему юный Маркс в гениальных «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Ирония ситуации состояла

* *Lukacs Georg.* Chvostismus und Dialektik. S. 51—54.

в том, что Лукачу приписали вывод из многолетнего забвения — под маркой «овеществления» — и даже новое открытие теории «отчуждения» Маркса. Хотя и критики Лукача, и сам он (в «Предисловии» 1967 года к новому изданию своей книги) признавали, что реконструкция Лукачем этой теории на базе «Капитала» (ему были не известны ни рукописи 1844 года, ни черновой набросок «Капитала» 1857—1858 года, за исключением опубликованного «Введения» к нему) привела к ее серьезной модификации.

В отброшенной «отчуждением» тени все философские кошки оказались серыми. Едва ли не религиозное действо освящения «отчуждением» всего и вся в марксизме совершалось «на голубом глазу», без углубления в тексты позднего Маркса, без изучения тех трансформаций, которые претерпевало понятие «отчуждения» в его мышлении, без изучения той серии категорий, которые его дублировали, уточняли и замещали в «Капитале» и прилегающих к нему работах. Как подчеркивал ученик Лукача, лидер «Будапештской школы» Дьердь Маркус в статье «Отчуждение и овеществление у Маркса и Лукача», в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» «понятие «отчуждения» эксплицитно концентрирует вокруг себя все произведение и артикулирует его содержание. Каким бы ни было объяснение [происшедшей впоследствии перемены], очевидно, что «отчуждение» более не играет этой роли в поздних экономических рукописях Маркса: оно как бы вытесняется на задний план. Те авторы (включая меня), — пишет Маркус, — которые ставили акцент на континуальности идей Маркса, зачастую пренебрегали этим довольно очевидным фактом или даже отрицали его, по крайней мере, подобно представителям «гуманистического» марксизма, которые видели в «Капитале» применение или в лучшем случае экономическую конкретизацию и обогащение философских теорий раннего Маркса»*.

Здесь обнаружила свою слабость и марксология, в том числе отечественная. Дело в том, что в поздних текстах Маркс серьезно продвинулся в своем анализе глобального феноме-

---

* *Markus Gyorgy.* Entfremdung und Verdinglichung bei Marx und Lukacs // *Lukacs Georg* Jenseits der Polemiken Beitraege zur Rekonstruktion seiner Philosophie. Frankfurt-am-M., Sendler, 1986, S. 73—74.

на, который он прежде называл «отчуждением», и выделил ряд его аспектов, которые были дифференцированы по уровням абстракции. Можно сказать, что в экономических произведениях Маркса имеется серия находящихся в отчетливом соотношении между собой понятий, которые прежде либо вообще не существовали, либо, по меньшей мере, не имели систематического значения. Уместно назвать следующие центральные понятия: Entfremdung или Entaeusserung, Verdinglichung или Versachlichung (с парным понятием die Personifikation), Verkehrung или Verrueckung; далее редко употребляемое понятие Transsubstantiation, а также родственное ему по смыслу понятие Mystifikation; и, наконец, понятие Fetischismus. За исключением указанного текста Маркуса, не существует подробных исследований о значении и соотношении этого использовавшегося Марксом понятийного арсенала. В дискуссиях об отчуждении с известным постоянством поднимался вопрос о соотношении «отчуждения» и «фетишизма» — и с мало убедительными результатами, поскольку «отчуждение» понималось в том смысле, который оно имело в «Рукописях» 1844 года. Понятия «отчуждение» и «овеществление» обыкновенно рассматривались как синонимы.

Дьердь Маркус указывает на имплицитную теории отчуждения «Рукописей» онтологию человеческого существования: «Отчужденный труд, эта центральная категория «Рукописей», определяется в смысле жизненной активности исторически репрезентативного (поскольку продуктивного и, следовательно, «творящего историю») *индивида*. Следует еще раз подчеркнуть, что отсылка к жизненной ситуации индивида является конститутивной характеристикой понятия «отчуждения» также в случае его более позднего употребления Марксом: совокупное теоретическое и критическое значение этого понятия концентрируется на превратном и антагонистическом отношении между объективированным общественным и действительным индивидуальным развитием в ходе «предыстории» и особенно при капитализме»[53].

Однако уже в «Немецкой идеологии» Маркс предлагает концепцию отчуждения, хотя и связанную с ее антропологической трактовкой в «Рукописях» 1844 года, но отличающуюся от нее тем, что ее философской предпосылкой является не *теория человека*, а *философия истории, теория развиваю-*

щейся общественно-исторической целостности, тотальности: «Социальная сила, т.е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов, — пишет здесь Маркс, — эта социальная сила, вследствие того, что сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их собственная объединенная сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой, — напротив, последняя проходит теперь ряд фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а, наоборот, направляющих эту волю и это поведение»*.

Дьердь Маркус так определяет соотношение между этими трактовками «отчуждения» у Маркса: «Более поздние характеристики отчуждения, которые определяют последнее как исторически растущий *зазор* между богатством и многообразием человеческих способностей, потребностей, форм и отношений социального общения и знания, которые поступательно развиваются в объективированной форме обществом в целом, с одной стороны, и односторонностью, абстрактностью, бедностью и зависимостью индивидов, каковы, правда, являются создателями этого объективированного человеческого богатства, с другой стороны, — эти характеристики лишь в известном смысле проясняют значение определения в «Рукописях» отчуждения как антагонизма между «человеческой сущностью» и «существованием»**.

Вышеизложенное позволяет более точно определить специфику теории «овеществления», данную Лукачем в «Истории и классовом сознании», и ее соотношение с концепциями «отчуждения» и «овеществления», разработанными Марксом. Как мы видели, поздний Маркс, сохранив в своем историческом материализме видоизмененную категорию «отчуждения», широко использовал наряду с ней также по-

---

* *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т.3, с. 36.

** *Markus Gyogy.* Entfremdung und Verdinglichung bei Marx und Lukacs // *Lukacs Georg.* Jenseits der Polemiken. Frankfurt-am-M.: Sender, 1986. S.76—77.

нятие «овеществления». Субтильное различие между категориями «отчуждения» и «овеществления» Маркус определяет следующим образом: «Первое понятие относится к антагонистическому характеру прогрессирующей «социализации» в истории, второе — к антагонистическому характеру растущей исторической дифференциации господства человека над силами природы, к противоречиво развивающемуся процессу, в котором труд как обмен веществ с природой отрешается от общественной интеракции между людьми. Соответственно, в поздних экономических произведениях Маркса «отчуждение» в первую очередь связано с отношениями господства частной собственности, в то время как «овеществление», прежде всего, корреспондирует со специфической формой общественного разделения труда, которое он называет естественным (naturwuechsig)»*. Иными словами, если использовать современную терминологию, «отчуждение» в большей мере связано с процессом обобществления посредством товарно-денежных отношений и усиления власти «капиталистического космоса» над отдельным человеком, в то время как «овеществление» тяготеет к победному шествию «инструментального разума», то есть науки и технологии, по истории.

Если в свете этого обратиться к «Истории и классовому сознанию», то обнаруживается, что первичные духовные импульсы к созданию своей версии теории «овеществления» Лукач почерпнул из поздних произведений Маркса, но при этом он пренебрегал смысловыми оттенками в терминах «овеществление» и «отчуждение», фактически отождествляя таковые, и реконструировал феномен «овеществления» по модели «товарного фетишизма». Далее, рассмотрение Лукачем феномена «овеществления» является принципиально двусторонним: он анализирует овеществление, с одной стороны, как объективный процесс конституирования *форм предметности* насквозь капитализированного буржуазного общества и одновременно, с другой стороны, как процесс конституирования *форм сознания* агентов капиталистического общества и его основных классов, буржуазии и пролетариата. Для решения задачи двустороннего рассмотрения феномена «овеществления» Лукач соединяет исторический материализм Маркса с

* *Markus Gyorgy.* Op. cit. S. 91.

концепцией рационализации Макса Вебера. Наконец, высвечивая гегелевские истоки проблематики «отчуждения» (объективации, опредмечивания) в марксизме, Лукач незаметно для себя осуществляет возврат от «овеществления» позднего Маркса к «отчуждению» молодого Маркса.

* * *

Пунктуация в публикуемых переводах текстов Лукача приведена в соответствие с современным русским правописанием. Сноски на цитируемые Лукачем произведения, в частности, на работы Ленина, уточнены, цитаты, по возможности, сверены с оригиналами. Круглые скобки принадлежат автору, квадратные — переводчику. Курсив всюду, кроме вступительной статьи, Лукача или авторов произведений, откуда приведены цитаты.

В заключение автор хотел бы выразить свою признательность Издательству за его инициативу переиздания в составе данного сборника сделанных им на протяжении 40 лет, без особых надежд на публикацию, переводов философских текстов Лукача. Данное издание в принципе не могло бы состояться без помощи и сочувственного отношения к моим трудам и дням Надежды Соколовой, Галины Семеновой, Юлии Тихоновой, Бориса Кагарлицкого, Алексея Пензина.

Сергей Земляной

Москва, декабрь 2007 года

ПОСВЯЩЕНИЕ В РЕВОЛЮЦИОННЫЙ МАРКСИЗМ. 1914—1918

Несколько слов о необычных обстоятельствах открытия помещаемых ниже переписки Лукача с Эрнстом и материалов к его книге «Достоевский». В 1973 году на глаза одному из служащих Гейдельбергского Немецкого банка попалась небольшая, карманного формата, книжка Фрица Раддаца, вышедшая в свет в Гамбурге (1972 г.) и посвященная известному философу и политическому деятелю Венгрии Георгу Лукачу, весьма популярному в интеллигентских кругах тогдашних обеих Германий, ФРГ и ГДР, хотя очень по-разному в них оценивавшемуся. Банковскому клерку пришла в голову неожиданная мысль, а не являются ли герой книги Раддаца и неизвестный персоналу банка клиент Георг фон Лукач, который 7 ноября 1917 года положил на хранение в сейфе Немецкого банка объемистый чемодан, но так за полвека с лишним его не истребовал, — не являются ли эти Лукачи одним и тем же лицом? После сличения биографических данных обоих Лукачей соответствующая служба Немецкого банка в Гейдельберге пришла к однозначному выводу: да, это один и тот же человек.

Попавшая в СМИ информация об этой находке и ее хозяине, который к тому времени уже полтора года покоился в могиле, стала одной из сенсаций в немецкой прессе. В чемодане оказались ценнейшие источники, проливающие новый свет на биографию и творчество молодого Лукача в 1902—1917 гг.: 1600 писем, записные книжки, дневник и рукописи произведений, которые не были завершены философом и которые не были знакомы ни с лупой исследователя и дешифровщика манускриптов, ни, тем паче, — с печатным станком. Однако главным ошеломлением для сотрудников будапештского Архива Лукача, куда все эти документы были

переданы на хранение, была рукопись книги «Достоевский», которую Лукач стал писать сразу после начала Первой мировой войны и так и не закончил, не довел до формы, позволяющей предать ее тиснению. Неожиданность состояла в том, что поздний Лукач категорически отрицал сам факт своей работы над книгой о русском писателе.

Рукопись представляет собой отдельные листы, на которых Лукач бегло записывал свои мысли, касательные книги. Эти фрагменты являются своего рода криптограммами, совершенно непонятными для непосвященного читателя. Сотрудниками Архива Лукача в Будапеште они были упорядочены, пронумерованы и изданы в том виде, в котором они дошли до современности. Несмотря на свою труднодоступность, данный текст имеет высокую ценность для понимания умственной эволюции молодого Лукача, так как впервые сформулированные здесь идеи были подхвачены и развиты в его последующих работах, созданных после его обращения в коммунизм и перехода на философские позиции марксизма — такого, каким он его видел в 1918—1926 гг. Но бессмысленно было бы препоручать отечественной публике эти фрагменты целиком или выборочно: она попросту ничего в них не уразумеет, ибо это своего рода тайнопись, криптограмма. Поэтому составитель пошел по иной дороге: он как бы погрузил избранные фрагметы в комментарий, то есть поместил в исторический контекст, который делает их более прозрачными. Пояснения к письмам даны в примечаниях.

Из переписки Георга Лукача с Паулем Эрнстом

Переводы помещаемых ниже писем Лукача и Эрнста сделаны по изданию: *Lukacs Georg.* Briefwechsel. 1902—1917. Herausgegeben von Eva Karadi und Eva Fekete. — Budapest: Corvina Kiado, 1982.

Нумерация писем соответствует их порядковым номерам в данном сборнике.

203. Георг Лукач — Паулю Эрнсту, Ораниенбург (Гейдельберг, март 1915 г.)

Дорогой г-н доктор!

Я уже давно собирался Вам написать, но все время надеялся, что со дня на день появится Ваша новая драма[1] и я смогу написать также и о ней. Что с ней? Пользовалась ли она успехом и когда выйдет в свет? Я был рад узнать что-нибудь по этому поводу.

Я так долго нечего не слышал также о Ваших делах. Какова ситуация с разводом? И т.д. Мне кажется, я сообщал Вам о том, что еще в январе я послал во Флоренцию нужное письмо[2].

Я теперь наконец-то взялся за свою новую книгу: о Достоевском («Эстетика» пока лежит без движения) [Речь идет о систематическом трактате Лукача по эстетике, который он намеревался представить при своей габилитации в Гейдельбергском университете. — *С.З.*] Книга, однако, будет чем-то намного большим, нежели только исследованием Достоевского: она будет содержать большие фрагменты моей — метафизической — этики и философии истории[3]. Но об этом почти невозможно рассказать в письме: я очень охотно переговорил бы с Вами лично; специально в первой части обсуждаются многие вопросы эпической формы, и для меня было очень ценно обменяться с Вами мнениями об этом. Но что поделать? Как только появится сколько-нибудь законченная рукопись, я пошлю ее Вам и буду просить Вас высказать свой взгляд на нее.

В связи с книгой я хотел бы попросить вас об одной любезности. В 1910 году в «Berliner Tageblatt» вышел в свет роман Ропшина «Конь бледный» [Б.Ропшин — писательский псевдоним эсера-террориста Бориса Савинкова; речь идет о его одноименной повести 1909 года, переведенной на немецкий язык. — *С.З.*]. Мне крайне важно его прочесть (с точки зрения психологии русского терроризма, о чем я буду много писать в связи с Достоевским), но «Berliner Tageblatt» нет в здешней библиотеке, а мой книготорговец, который заказал соответствующие номера «Berliner Tageblatt», не может даже получить от администрации «Berliner Tageblatt» ника-

кого ответа. Поэтому у меня есть просьба к Вам: обратитесь, пожалуйста, лично в «Berliner Tageblatt» (Вы наверняка знаете кого-либо в редакции и писали для этого печатного органа) насчет этих номеров, как будто они нужны Вам самому: конечно, Вам они не смогут отказать, и дело будет незамедлительно улажено (что для меня также является крайне важным).

Извините, что я обременяю Вас этой просьбой, но дело важно для меня, а у меня нет никакого другого пути. Как поживает фрау фон Шорн?[4] Передайте ей самый сердечный привет от меня.

С наилучшими пожеланиями, преданный Вам

Г. фон Лукач

P.S. Сообщил ли я Вам о том, что комиссия ландштурма признала меня негодным к военной службе? Благодаря этому я избежал очень тяжелого (и неплодотворного) конфликта.

Примечания

[1] Драма Пауля Эрнста «Прусский дух».

[2] Георг Лукач осуществлял опеку над ребенком Пауля Эрнста и Эльзы фон Шорн, пока родители не имели возможности вступить в брак.

[3] В архиве Лукача найдены только наброски и заметки к задуманной книге о Достоевском; закончена и опубликована была только ее первая часть, которая вышла в свет в 1916 г. под названием «Теория романа».

[4] Эльза Апельт (1874—1946), вдова Людвига фон Шорна, впоследствии жена Пауля Эрнста.

205. Георг Лукач — Паулю Эрнсту, Ораниенбург. (Гейдельберг, 14 апреля 1915 г.)

Дорогой г-н доктор!

Весьма благодарен Вам за информацию. Поездка в Берлин для меня сейчас невозможна, хотя как прекрасно было бы по этому случаю, наконец, вновь повидаться с Вами. Однако книга, как бы важна она ни была для меня, все же не имеет такого значения, чтобы я из-за ее отсутствия преры-

вал мое письмо. Покамест моя жена читает мне вслух по-немецки русскую книгу; она сделает для меня пробный перевод некоторых важных частей. Поскольку главное для меня здесь заключается прежде всего в этической проблеме терроризма и поскольку я рассматриваю эту книгу в качестве документа, а не в качестве художественного произведения (ее автор был одним из самых знаменитых террористов, участвовал в покушениях на Плеве, великого князя Сергея и других, близко знал тех героев, которые меня интересуют), постольку этого должно быть достаточно.

Я хотел бы тут спросить Вас об одной вещи: мой знакомый, молодой прибалт Ганс фон Эккхардт, хотел бы перевести на немецкий язык небольшую подборку воспоминаний о великой Русской Революции (1904—1907). Как Вам кажется, могла бы подобная книга найти издателя? Например, в серии «Воспоминания» у Лутца? Меня очень интересует этот план, так как я полагаю, что здесь налицо новый человеческий тип, с которым важно было бы познакомиться; я пообещал г-ну фон Эккхардту написать предисловие к этому переводу. Могли бы Вы выступить здесь в качестве посредника? Если проблема Вас заинтересует, то прочтите при случае другой роман Ропшина («Als war`es nie gewesen». — Bei Ruetten und Loening in Frankfurt-am-M) [Речь идет о переводе на немецкий язык «Воспоминаний террориста» Бориса Савинкова. — *С.З.*], но также в качестве документа, а не в качестве художественного произведения.

Моя книга продвигается вперед очень медленно. При работе над «Эстетикой» я потерял мою прежнюю счастливую краткость[1], и теперь мне с трудом удается обрести эпическо-эссеистский стиль. Но об этом уместнее было бы поговорить, чем написать. Если автор не желает поступаться шириной и имеет (несчастную) предрасположенность к сведению всего на свете к последним корням, то надо добиться своеобразного, символического мыслеведения, которое совершенно отлично от архитектонического мыслеведения, присущего систематической философской манере письма. Как только первый раздел будут готов, я пошлю Вам оттиск, если это Вас заинтересует. В отношении этой работы я внутренне неуверен в такой степени, в каковой этого никогда не было ни с какой другой работой. Не могли бы Вы в качестве ответно-

го жеста послать мне заранее Вашу драму? Мне очень бы хотелось поддерживать некую постоянную непрерывность, по крайней мере, применительно к Вашему творчеству.

Сейчас, во время пауз в работе, я снова, через столько лет, много читаю Геббеля. Какая это великолепная целостность! Пусть даже все в нем окажется проблематичным (а разве по-иному обстоит дело с современными произведениями?), но вся эта ограниченность являётся просто мелочью по сравнению с великолепием целого.

Надеюсь, Ваше дело с разводом быстро идет своим чередом. То, что Вы пишете о власти конвенций, Вы, наверное, формулируете не без оглядки на других участников дела? Если так, то Вы совершенно правы. В сравнении с действительным бытием власть институтов (der Gebilde), по-видимому, постоянно прибывает. Но мы, — для меня это переживание, связанное с войной, — не должны соглашаться с этим. Мы обязаны вновь и вновь подчеркивать, что тем не менее единственно существенным являемся мы сами, наша душа, что даже ее вечно априорные объективации (по меткому выражению Эрнста Блоха)[2] — это лишь бумажные деньги, ценность которых зависит от их обмениваемости на золото. Разумеется, нельзя отрицать реальную власть институтов. Однако смертным грехом по отношению к духу является то, чем преисполнено немецкое мышление после Гегеля: метафизическое освящение любой власти. Да, государство — это власть, сила (eine Macht); но может ли оно поэтому быть признано в качестве бытия, в утопическом смысле философии: в сущностно деятельном смысле истинной этики? Мне кажется, что — не может. И я надеюсь в неэстетических разделах моей книги о Достоевском выразить против этого энергичный протест. Государство (со всеми проистекающими из него институтами) является силой; но силой являются и землетрясение или эпидемия. Землетрясение и эпидемия суть более непреоборимая сила [чем государство], ибо с ними мы способны бороться лишь механическими средствами, в то время как в случае государства в нашем распоряжении находятся этические средства (я, естественно, рассуждаю как философ и — что до меня — как этик; практическо-политический вопрос является крайне запутанным, о нем следует говорить, а не писать).

Меня очень интересует, двинули ли Вас события последнего времени, которые заставили всех людей внутренне пережить данные проблемы, именно в этом или в противоположном направлении. Ибо почти каждый куда-то сдвинулся с мертвой точки.

Сердечные приветы г-же фон Шорн и Вам. Преданный Вам

Г. фон Лукач.

Примечания

[1] Речь идет о работе Лукача над рукописью т.н. «Гейдельбергской философии искусства». Рукопись опубликована в «Произведениях» Лукача: *Lukacs Georg.* Werke. Bd. 15. Neuwied-Berlin: Luchterhand, 1974.

[2] Эрнст Блох (1885—1977) — немецкий философ, близкий друг и единомышленник Лукача в молодые годы.

206. Пауль Эрнст — Георгу Лукачу, Гейдельберг. (Ораниенбург, 28 апреля 1915 г.)

Дорогой г-н доктор!

Относительно воспоминаний я черкну в «Insel-Verlag» и потом пошлю Вам ответ. На втором месте в списке стоит Георг Мюллер, но в настоящее время издательство испытывает финансовые трудности. Если они не захотят публиковать воспоминания, тогда Лутц[1]; я не смогу, однако, к нему обратиться, так как я с ним не знаком; а Мюллеру я тоже напишу.

Я был бы очень рад, если бы Вы прислали мне первую часть Вашего большого труда. Я бы ее прочел, и, надеюсь, мы когда-нибудь поговорили бы об этом. Здесь [в Ораниенбурге. — *С.З.*] мы останемся только до 1 октября; надеюсь, уже в декабре мы сможем пожениться; мы тогда в январе переедем в Нойштадт; четверть года, начиная с октября, мы проведем в путешествиях; между прочим, 4 недели мы будем также гостить в Гейдельберге, где надеемся встретиться с Вами.

В ближайшие дни я пошлю Вам рукописи моих последних пьес[2] — с просьбой, как можно быстрее мне их вернуть. Вы увидите в обеих пьесах, насколько сильно и на меня так-

же повлияла война. Я считаю, что государство есть нечто большее, чем власть, сила; что в нем заключается часть нашего существа. Я не умею выразить это на философском языке; я полагаю, что не хотел бы снабдить государство «метафизическим освящением» как некую возвышающуюся надо мною вещь; скорее в государстве присутствует часть моей самости. Это, однако, метафора. Я считаю, что Германский Рейх и Прусское Государство в 1915 году вообще нельзя отделять от моей нации, что я лишь в них являюсь тем, кто я есть; подобно тому как я также лишь в моем ландшафте являюсь таковым, каков я есть. Наверное, здесь можно было бы говорить о чем-то вроде «расширенного Я»?

Книгу Ропшина, которую я прочитал по Вашему совету, и прочитал с глубочайшей увлеченностью, укрепляет меня в этом чувстве (я не сказал: в этих мыслях). Книга рисует картину болезни (ein Krankheitsbild). Если бы я был русским, я тоже, конечно, стал бы революционером и, весьма вероятно, террористом. Но то, от чего страждет ее автор в самой глубине своей души, — не преследование, не нужда, не наказание, страх и т.д., все это внешнее. Он страдает от чувства, что государство, а с ним, наверное, и нация больны. Он честный человек, к каковым, мне кажется, могу быть причислен и я; и это ужасно, что честный человек в подобной ситуации неизбежно должен совершать преступления. Ибо неудавшаяся революция есть преступление. И люди знают, что их действия бессмысленны, т.е. преступны. Я не уверен, сумел ли я выразиться понятно. Идея государства, или идея семьи, или идея права кажутся мне существующими в той же малой степени, что и любые другие овеществления существительного или прилагательного. Но я — это не только Я сам, я живу и в Других. Во время этой войны, очевидно, происходит стяжение (eine Contraction) Я и нации. Здесь есть гармония, и поэтому я чувствую государство как нечто священное. <...>

Передайте, пожалуйста, неизвестным мне способом привет Вашей супруге[3], чете Веберов[4] и другим Вашим друзьям; большой привет передает Вам также г-жа фон Шорн.

Ваш *Пауль Эрнст.*

P.S. Из-за моего развода я, наверное, расстанусь с Зиммелем[5]; возможно, что благодаря личной встрече противоречие между нами еще разрешится, но я в это не верю.

Примечания

[1] Руководители немецких издательств «Георг Мюллер» и «Лутц».

[2] Пьесы Эрнста «Прусский дух» и «Воспитание короля».

3 Елена Андреевна Грабенко — первая жена Георга Лукача, эсерка-террористка.

[4] Марианна Вебер (1870—1954) и Макс Вебер (1864—1920) — супружеская пара, с которой Лукач был дружен в Гейдельберге

[5] Георг Зиммель (1858—1918) — немецкий философ, учитель Лукача. Вторая жена Эрнста г-жа фон Шорн была подругой жены Зиммеля Гертруды Зиммель.

207. Георг Лукач — Паулю Эрнсту, Ораниенбург (Гейдельберг, 4 мая 1915 г.)

Дорогой г-н доктор!

Премного Вам благодарен за Ваше письмо и присланные рукописи. Я чрезвычайно рад тому, что я, наконец, смогу вновь с Вами повидаться. Надеюсь, это возможно; если меня все-таки не пошлют на войну. (Я опять должен пройти комиссию ландштурма. В первый раз меня признали негодным к военной службе; как все обернется на этот раз, не знает никто.)

Относительно государства (и прочих институтов объективного духа) стоило бы попытаться сблизить [наши] точки зрения при личной беседе. Когда вы говорите: «Государство есть часть самости», — это правильно. Когда вы говорите: «Оно есть часть души», — это неверно. Все, к чему мы устанавливаем какое-либо отношение, является частью нашей самости (даже математический предмет); однако эта самость, которая «создает» данные объекты (в смысле синтетической функции разума) и тем самым нерасторжимо связывает их с собой, — эта самость есть абстрактное, методологическое понятие, а причастность возникшего таким образом объекта к самости есть методологическое отношение, значимое во внутренних границах методологической сферы. Когда из са-

мости делают душу, это не отвечает истине: вследствие такого шага «институты» приобретают вещность и метафизичность, ибо всякое субстантивирование субъекта означает придание субстанциальности соответствующему объекту. А метафизической реальностью обладает только душа. И это никакой не солипсизм.

Проблема состоит именно в том, чтобы найти пути от души к душе. А все остальное — лишь инструментарий, лишь подспорье. Я считаю, что очень многие конфликты исчезли бы, если бы обеспечивался абсолютный приоритет этой области над производными областями (над правами и обязанностями, которые следует выводить из этически интериоризированных институтов). Не для того, естественно, чтобы сделать жизнь совершенно бесконфликтной, а с тем, чтобы конфликтом становилось лишь то, что ставит душу на распутье. Я отнюдь не отрицаю, что существуют люди, чьи души — по меньшей мере, отчасти — укладываются в объективный дух и его институты. Я протестую лишь против того, что эти отношения рассматриваются как нормативно существенные, что они выступают с претензией, будто каждый должен связать с ними судьбу своей души. (Поэтому я рассматриваю современную всеобщую воинскую повинность как самое мерзкое рабство, которое когда-либо существовало на свете.) Я вижу в книге Ропшина — понятой как документ, а не как художественное произведение — не картину болезни, а новую форму проявления старого конфликта между 1-й этикой (обязанности по отношению к институтам) и 2-й этикой (императивы души). Ценностная иерархия всегда претерпевает специфические осложнения, когда душа сориентирована не на себя, а на человечество, как это имеет место в случае политического деятеля, революционера. В этом случае, чтобы спасти свою душу, надо ею пожертвовать: исходя из мистической этики, надо стать жестоким реальным политиком и нарушить абсолютную заповедь «Не убий», которая не несет в себе долженствования по отношению к институтам. В конечном счете речь идет об очень старой проблеме, которую геббелевская Юдифь сформулировала с особой четкостью: «И если Бог ставит между мной и моим деянием грех, то кем мне надо быть, чтобы от него уклоняться?» <...>

С большим приветом Ваш *Г. фон Лукач.*

240. Георг Лукач — Паулю Эрнсту, Ораниенбург (Гейдельберг, 2 августа 1915 г.)

Дорогой г-н доктор!

<...> 20 сентября решится, уничтожит меня молох милитаризма или нет[1]. (Мой друг Эмиль Ласк[2], профессор Гейдельбергского университета, погиб на фронте в мае этого года.) Сжатые сроки очень мешают моей работе. Я бросил книгу о Достоевском, которая стала слишком велика. Из нее получилось готовым одно большое эссе: «Эстетика романа»[3]. Мне интересно, что вы на это скажете <...>

Примечания

[1] Лукача призвали на военную службу в Австро-Венгрии, чьим гражданином он был в это время.

[2] Эмиль Ласк (1875—1915) — немецкий философ, представитель Юго-западной школы неокантианства.

[3] Это эссе было опубликовано под названием «Теория романа».

Комментированные фрагменты рукописи книги «Достоевский»

В письмах к Эрнсту Лукач неоднократно упоминал про книгу о Достоевском, над которой он работал в 1914—1915 гг. Очевидно, что Федор Достоевский выступал и главным действующим лицом разыгравшейся на страницах переписки Лукача с Эрнстом идейной коллизии, правда, видимым только «умным зрением». Тонкость состоит в том, что Борис Савинков в своих повестях о террористах, побудивших молодого Лукача к широким и глубоким нравственно-философским обобщениям, представил в них моральную фабулу,

производную от фундаментального сюжета Достоевского, через призму которого венгерский мыслитель воспринимал содержание помянутых книг о террористах. И политическое в его тогдашних размышлениях неразрыно сплеталось с религиозным даже мистическим.

Стоит пометить, что Лукач с великим философским энтузиазмом подхватил постановку вопроса о возможности и путях постатеистической веры, имплицитную романам Достоевского. Вопроса о вере после смерти Бога, возвещенной Гегелем и Ницше. В набросках к книге «Достоевский» (ссылки на эту работу в соответствии с номером или индексом заметки даются в тексте по изданию: Georg Lukacs. Dostojewski. Notizen und Entwuerfe. Budapest: Akademiai Kiado. 1985), в заметке № 42 Лукач сделал тонкое, хотя небесспорное, наблюдение: «Атеисты (Ставрогин, Иван) всегда провозглашают воззрения Достоевского». В заметке № 40 Лукач фиксирует конструктивную роль атеизма и нигилизма в творчестве и мировоззрении Достоевского: «Различие между Достоевским и другими [писателями]: в том, что нигилизм является не убеждением, а переживанием <...> У Достоевского бог мертв — у других: разъяснилось заблуждение. Поэтому лишь у Достоевского благодаря атеизму нечто происходит. (Базаров, Нильс Люне — они такие же, как всякий другой, — только не верят в бога)» (Базаров, Нильс Люне — герои романов И.С.Тургенева «Отцы и дети» и Й.П.Якобсена «Нильс Люне». — *С. З.*).

Отталкиваясь от Достоевского, Лукач проводит в заметке № 39 резкую черту, разделяющую русский атеизм и атеизм европейский: «Не существует никакого европейского атеизма, только русский (и буддистский). Следовало бы воспользоваться средневековым [способом] аргументации и сгруппировать атеистические аргументы, выделив среди них онтологические, физико-телеологические и моральные. Точно так же следовало бы центрировать всю проблему атеизма вокруг проблемы реализма (снова на средневековый манер: реализм = реализм понятий). Поскольку настоящий номинализм существует только в XIX веке (значение Фейербаха для России), имеется и точка отсчета во времени: в Западной Европе, однако, осознается только как личная (эгоистическая) проблема (Нильс Люне): может возникнуть лишь атеистиче-

ское понятие героя (он представлен в России Базаровым). Но это есть трагически-динамический тип и ведет к линии Геббель — Ибсен — Пауль Эрнст: как можно умереть без бога? (Ницше со своим сверхчеловеком здесь не более чем побочная линия рядом с геббелевско-гегелевской). Достоевский же спрашивает: как можно так жить? [без Бога. — *С.З.*] (Иван, Алеша). Или: что произойдет (в космическом, а не в человеческом смысле)?» (Курсив и пунктуация Г.Лукача. — *С.З.*)

Эта разделительная черта между европейским и русским атеизмом важна для венгерского философа, ибо она позволяет отчетливее разглядеть, к чему ведет та или иная атеистическая позиция. В заметке № 10 Лукач отмечает в связи с Иваном Карамазовым: «Последнее колебание Ивана как типа атеиста: [колебание] между бытием и небытием Бога (атеисты этого типа верят в Бога; наверное, Кириллов представляет собой исключение). Отсюда как следствие небытия Бога [вытекает]: не новая мораль, а [постулат] «все дозволено» <...> Надо изобразить — намеком — нового, молчащего, нуждающегося в нашей помощи Бога и его верующих (Каляев), которые тоже считают себя атеистами». Террорист-эсер Иван Каляев как религиозный атеист, верующий в «нового, молчаливого, нуждающегося в нашей помощи Бога» — это предвосхищенная Достоевским и угаданная Лукачем ослепительно яркая фигура эпохи.

Венгерский мыслитель, размышляя о «революционере как мистике» (заметка № R/a), обращается к текстам Фридриха Шлегеля, ссылаясь на следующее место: «Немногие революционеры, которые действовали во время революции, были мистиками, как это свойственно лишь французам этого века. Они конституировали свою сущность и деяние как религию, и в будущем это покажется высочайшим назначением и достоинством революции». И Лукач в заметке № R/в отыгрывает революцию Маркса с помощью революции В.Ропшина (и Фридриха Шлегеля): «Проблема Ропшина: борьба 1-й этики (Розенштерн, Ипполит) и 2-й этики (Болотов, Сережа). Маркс: победа первой [этики]: борьба против Иеговы: развитие революционной идеи (отступление субстанции). Истинной жертвой революционера, стало быть, является (буквально): принести в жертву свою душу: из 2-й этики сделать лишь 1-ю. (Маркс: не пророк, а ученый). Опасность: фарисей-

ство (реальная политика). В другом случае: этический романтизм. Необходимое, но не поволенное преступление (Болотов и кучер 338) — индивидуальное и коллективное преступление (Сережа Слезкин и Драгонер 132). Неизбежный грех (246): нельзя [убивать. — *С.З.*], но [убивать. — *С.З.*] надо». Лукач оперирует здесь ситуациями и фигурами из книг Бориса Савинкова. Террорист под их, Савинкова и Лукача, пером предстает как «гностик дела», самый посвященный служитель нового, истинного Бога. Лукач не обинуясь заявляет: «Святой должен стать грешником».

Как уже отмечалось выше, из смерти Бога и проистекающего отсюда подлинного — русского — атеизма возможны два следствия: во-первых, деятельность под лозунгом «все дозволено»; во-вторых, деятельность в русле «новой, мистической этики». Независимо от того, правильно или нет истолковал Лукач постулат «все дозволено», все, кто придерживается его на практике, являются преступниками. Нужно, однако, учитывать, что Лукач в материалах к книге о Достоевском использует не юридическое, а этическое и философско-историческое понятие преступления. Что значит, по Лукачу, быть преступником? Это значит, согласно заметке № 19, «идти до конца (взрывать «институты», 2-я этика) совершать преступление (например, Рогожин — Мышкин)». Отсюда вытекает онтологическая, метафизическая значимость для венгерского философа криминального романа, к расцвету которого в XIX—XX вв. был причастен Достоевский: «криминальный роман», по формуле Лукача, — это «прорыв в действительности» (заметка № 25). В криминальном романе происходит «выхождение из права и этики».

Лукач не отказывал преступлению и в этических импликациях. Преступника, террориста и революционера (двух последних в качестве «грешников поневоле») Лукач подводит под категорию «бунтаря», с ее романтической подоплекой (Байрон): «Периферическое в государстве как ослабление «признания» «закона» и «долг» «бунта» против него (дезертирство: эстетическое отвращение), — пишет Лукач в заметке № 31 под рубрикой «Преступление». — Поэтому государственный комплекс в целом может проходить по линии иеговического (естественный закон). [Под «иеговическим» Лукач понимает все аналоги безжалостного и формального «Зако-

на», который правоверные евреи возводили к своему Богу Иегове. Противоположностью иеговического в этике Лукача является люциферическое, отмеченное бунтом против Иеговы. — *С.З.*] — Террорист как герой, чья сущность выражается в виде бунта против этого иеговического — но если вдруг борьба против Иеговы имеет своим центром нечто другое? (Иеговическое в системе права: русское понимание: преступник как «несчастный»; также критика юстиции в «Воскресении» Толстого». Венгерский мыслитель, однако, не ставит Толстого и Достоевского в один идейный ряд: «Русское понятие преступления, — пишет он в заметке № 64, — а) преступник — несчастный; б) законодатель как преступник: всякая пролитая кровь есть преступление (Раскольников I 422) Это упразднение объективного духа: линия Толстого Переосмыслить опыты Достоевского: преступление как метафизически сущее и очевидность сознания (лишь атеизм затуманивает это: невозможные преступления Мышкина II 29) Тем самым часть объективного духа становится абсолютным духом, — а другая часть тонет в бессущественности (подобно тому как у Толстого семья etc. становится природой».

Стоит отметить специально, что оппозиция «иеговическое — люциферическое» оказала мощное воздействие на таких известных современников Лукача, как Эрнст Блох, Макс Вебер и Томас Манн, что совсем не отмечалось в нашей литературе. Блох писал о категории люциферического: «Люциферическое стало для Лукача излюбленной категорией, естественно, почерпнутой у нашего великого учителя Маркиона, жившего через 200 лет после Христа». (Цит. по: Michael Loewy. Der junge Lukacs und Dostojewski // Georg Lukacs — Jensets der Polemiken. Frankfurt-am-M.: Sender, 1986, S.23 f). Речь идет о великом гностике Маркионе Синопском (85 — около 160 от Р.Х.), создавшем совершенно оригинальную концепцию двух богов: бога мира сего справедливого и деспотичного Иеговы и неизвестного и чуждого благого Бога. (*См. в данной связи: Сергей Земляной. Человек, который изобрел христианство. Историчность Иисуса, гностический миф о Христе и биографизм Нового Завета в перспективе экстремального христианства Маркиона из Синопа // Русский исторический журнал. Т.III. 2000. № 1—4, с. 383—465.)* Что Лу-

кач всерьез воспринимал эту концепцию, показывает его полузабытая статья 1916 года, где он заявляет: «Но что если все-таки есть какой-то бог? Что если умер только один бог, а другой, более молодого поколе́ния, с другой сущностью и в других отношениях к нам сейчас приходит? Что если тьма нашей бесцельности есть лишь тьма ночи между закатом одного бога и утренней зарей другого бога? <...> Из этой двойственности возникли герои Достоевскго: рядом с Николаем Ставрогиным — князь Мышкин, рядом с Иваном Карамазовым — Алеша Карамазов».

Лукач рассматривал люциферическое как «метафизическую нишу эстетического». Как отмечает Норберт Больц, по книге которого «Исход из расколдованного мира» я только что цитировал Лукача, «Люцифер означает энергию негативности в самом боге, направленную против закосневшего иеговического, гностического наместника Сына Человеческого», то есть Мессии. (Norbert Bolz. Auszug aus der entzauberten Welt. Muenchen: Fink, 1989,S.16.) Из этого толкования люциферического исходила чета Веберов — Марианна Вебер точно так же, как и Макс Вебер. В частности, Марианна Вебер писала: «Для Лукача великолепие внутримирской культуры, прежде всего эстетической, означает нечто противобожеское, «люциферическую конкуренцию с деятельностью бога». (Цит. по: *Eva Karadi.* Ernst Bloch und Georg Lukacs im Max Weber-Kreis // Max Weber und seine Zeitgenossen. — Goettingen und Zuerich: Vandenhoeck@Ruprecht, 1988. — S.695.) В знаменитой академической речи Макса Вебера «Наука как призвание и профессия» содержатся явственные аллюзии на Лукачев сюжет люциферического в искусстве: «Эстетике дан факт, что существуют произведения искусства. Она пытается обосновать, при каких условиях этот факт имеет место. Но она не ставит вопроса о том, не является ли это царство искусства, может быть, царством дьявольского великолепия, царством мира сего, которое в самой своей глубине обращено против бога». (*Вебер Макс.* Наука как призвание и профессия. // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. — С.720.) Разумеется, Макс Вебер лишь использовал ход мысли молодого Лукача в своих целях, но сама эта реминисценция чрезвычайно знаменательна. Тем более что история рецеп-

ции Лукачевой идеи люциферического на этом не заканчивается.

Когда в 1924 году вышел в свет роман Томаса Манна «Волшебная гора», пропитанный живыми голосами еще не отгоревшего времени, читатели-современники стали искать прообразы его главных героев, в том числе такого из ряда вон выходящего, как Нафта. Сегодня можно более или менее определенно утверждать, что, когда Манн выписывал своего Нафту, он держал в уме своего знакомого д-ра фон Лукача. В романе устами Нафты и его антипода Сеттембрини вся европейская культура объявлена бунтом «люциферической мысли» против бога, который будет, наконец, подавлен в грядущем мироустройстве: «Нафта заявил холодно и резко, что он берется показать, — и тут показал с почти ослепительной очевидностью, что церковь, как воплощение религиозно-аскетической идеи, внутренне очень далека от того, чтобы служить поддержкой и защитой всему, что хочет устоять, то есть светскому образованию и государственному порядку (иеговическому! — *С.З.*), она, напротив, издавна и решительно провозглашала мятеж против этого; и все, что мнит, будто оно достойно сохраниться, все, что пытаются сберечь трусы, пошляки, консерваторы и мещане, а именно — государство, семью, светское искусство и науку, — всегда, сознательно или бессознательно, находилось в противоречии с религиозной идеей, с церковью, исконным стремлением и неизменной идеей которой является уничтожение всех земных установлений и перестройка общества по образу идеального коммунистического града Божиего». (*Манн Томас.* Волшебная гора. Т. 2. М.-СПб.: Крус-Комплект, 1994. С. 289.)

Путь к граду — революция. В заметке под № R/c Лукач набрасывает очерк «этики революции». Каковая, как было выяснено выше, внутренне отмечена борьбой между 1-й и 2-й этиками:

«1) должно ли мне пожертвовать самим собой?

2) Юдифь:

а) кто такой Бог?

б) что такое деяние? Очевидность греха: только тому, для кого убийство — грех, дозволено убивать

3) требование этического минимума

4) проблема политики: в этике — трансценденция, в политике — действие

5) абстрактное добро (любовь к человечеству): Люцифер и Параклет [Сатана и Спаситель. — *С.З.*]. Чернышевский о сострадании (Масарик II 48)

6) насилие: вечный мир как идеал; однако терпеть можно только желательное состояние. Проблема: имеет ли внешнее преобразование мира этическую ценность (трагедия Маркса как пророка). Отношение этики к иеговическому.

7) очевидность веры а) незнание доктринера, б) знание в credo qua absurdum (еретик)

8) отступление субстанции из объективного духа; упразднение лжи. Михайловский: «Чувство личной ответственности за собственное общественное положение» (Масарик II 172). Отсюда: революция как долг (марксизм)

9) нельзя действовать без греха (но и недеяние есть деятельность = грех). [: положение:] Утверждение иеговического (против Толстого). «Собственный» грех (жертва чистоты)

10) совершенная прозаичность (Болотов как романтик 232). Нам не дано знать 133, 247, 339» [курсив, пунктуация, ссылки Г.Лукача. — *С.З.*]

В заметках Лукача к книге о Достоевском, как явствует из вышеизложенного, время от времени мелькает Карл Маркс. Маркса молодой Лукач расценивает как пророка 2-й этики, логикой истории отброшенного к 1-й этике. Сила Маркса состояла в том, что он открыл новый фронт «борьбы с иеговическим» (№ R/b): «Абсолютная дезиллюзионизация; всякая реализация тормозит борьбу; всякое трансцендирование (к Параклету) сдерживает движение к законченной имманентности (возможность действительной трансценденции): стало быть, играет на руку иеговическому, является «опиумом народа». (Поэтому Маркс ставит знак равенства: блаженство = счастье = иллюзорное счастье.) Программа: дезиллюзионизация». И Лукач цитирует работу Маркса «К критике гегелевской философии права», которая известна у нас в неточном переводе: «Критика религии разочаровывает человека, чтобы он мыслил, действовал, формировал свою действительность как разочарованный, пришедший в рассудок человек, чтобы он двигался вокруг самого себя и своего действительного солнца». Однако Маркс обратился к политике, а для Лу-

кача остается под вопросом, «имеет ли внешнее формирование мира этический смысл». У 2-й этики иное «отношение к иеговическому», чем у политизировавшегося марксизма: в этой политизации состоит «трагедия Маркса как пророка» (№ R/c). «Революция как долг (марксизм)» — вот в чем камень преткновения: 2-я этика ничего не знает о долге. Тем не менее в борьбе с иеговическим Маркс является союзником: «Возможность познания истинной структуры объективного духа, — отмечает Лукач в заметке № 59, — должна быть содеяна с философско-исторической позиции; в этом заключается значение Маркса».

Было бы опрометчиво полагать, что эти глубокие и оригинальные этические рефлексии не найдут себе выхода в более поздних произведениях Лукача, не вплетутся каким-то образом в ткань его философских раздумий на темы «креста революционеров», «морали и политики», «тактики и этики» (так называлась одна из первых книг Лукача-марксиста). В чем был этот крест, дают возможность уразуметь воспоминания старого коммуниста Йожефа Лендьела, довольно критично настроенного по отношению к Лукачу. Лендьел повстречался с так называемыми «этиками», то есть группой людей, пришедших вместе с Георгом Лукачем в коммунистическую партию в начале 1919 года. «Помимо товарища Лукача, — сообщал Лендьел, — главную роль играла Елена Андреевна Грабенко, жена Лукача, бывшая эсерка. Прямо или косвенно они прихватили с собой из Гейдельбергского университета философию немецкого мистика Фихте, датчанина Кьеркегора, преимущественно Гегеля и немножко социологии Макса Вебера, смешав все это с воззрениями Маркса». Лендьела призывали «наконец-то прочесть «Братьев Карамазовых» Достоевского. Это-де намного глубже, чем Толстой! Прежде всего, я должен был прочесть речи старца Зосимы о «долгом подвиге», ибо такой подвиг есть нечто большее, чем смерть за какое-то дело. Умереть, твердо и смело совершить нечто великое — это легко. Но следует попытаться жить, как святой! — Я прочитал речи старца; прекрасно, великолепно; но как это касается меня? — Когда я затем я узнал, что за проблемы обсуждаются в кружке Лукача, я буквально открыл рот и глаза. Вот одна из проблем: «Мы, коммунисты, как евреи. Наша кровавая работа состоит в том, чтобы распинать Христа. Но эта греховная работа есть вместе с тем

наше призвание; только через смерть на кресте Христос становится Богом, и это необходимо, чтобы спасти мир. Значит, мы, коммунисты, берем на себя грехи мира, чтобы спасти мир». А вот одна из иллюстраций к этом тезисам, приводимых в книге: в 1919 году, будучи политкомиссаром одной из дивизий венгерской Красной армии, Лукач лично отдал приказ о расстреле каждого шестого солдата из дезертировавшего батальона.

Когда в 1919 году развернулась международная кампания в защиту Лукача, эмигрировавшего после поражения Венгерской революции в Австрию, которого власти Вены намеревались выдать белым властям Будапешта, что означало для него верную смерть, Эрнст Блох опубликовал в журнале «Die weissen Blatter» (1919, № 6) статью «Спасите Лукача». В ней он говорил о Лукаче как моральном гении, в книге которого о Достоевском он видел внутренне совершенно очерченное главное произведение, которое должно стать его «Этикой». Широкой и строгой, как произведение Спинозы, но с еще большим правом на это превосходящее всякую дисциплинарность название. «Лукач в теории пройдет до конца тот путь, который ему показали Толстой и Достоевский». В каком-то высшем смысле это произошло.

Большевизм как моральная проблема

Мы считали бы неуместным заниматься здесь как вопросом о практической осуществимости социализма, так и вопросом о полезных или вредных последствиях его возможного водворения. Помимо того, что я не чувствую себя вправе отвечать на подобные вопросы, мне кажется разумным однажды отвлечься от практических соображений: решение тут, как это всегда бывает с важными вопросами, имеет моральный характер; его имманентное прояснение является важной и актуальной задачей. За такой подход говорит, во-первых, то, что самый ходовой аргумент в дискуссиях о

большевизме, — а именно, тематизация сюжета о достаточной либо недостаточной зрелости экономической и общественной ситуации для его немедленного водворения, — этот аргумент с самого начала приводит к неразрешимой проблеме. О моему мнению, не существует ситуаций, относительно которых можно было бы ответить на этот вопрос с *полной уверенность и заведомо наперед*: ибо *стремление* к немедленному, любой ценой достижению вожделенной цели по меньшей мере столь же важно для степени зрелости ситуации, как и объективные условия. Во-вторых, в пользу такого подхода свидетельствует уразумение следующего: даже если приход большевизма к власти повлечет за собой уничтожение ценностей культуры и цивилизации, то такая возможность никогда не станет контраргументом в глазах тех, кто когда-то сделал свой выбор, исходя из моральных или философско-исторических оснований. Они с сожалением примут к сведению данное обстоятельство, но — с полным правом — ничего не поменяют в своем целеполагании. Они знают, что столь значительная всемирно-историческая переоценка ценностей не может произойти без уничтожения ценностей; и они ощущают в себе достаточные силы для сотворения новых ценностей для грядущих, новых поколений.

После того, что было сказано выше, иным, наверное, может показаться, будто для подлинного социалиста в указанном вопросе не заложено никакой моральной проблемы, будто его решение в пользу большевизма свободно от всяких сомнений. Коль скоро недостаточная зрелость ситуации и уничтожение культурных ценностей не суть решающие контраргументы, надо подойти к делу по-другому. Предположим, что мы осуществляем нашу теорию *тотчас же и бескомпромиссно*: может ли тогда считаться настоящим социалистом тот, кто в данном случае все еще колеблется и сомневается? Когда не-большевик (ein Nicht-Bolschewist) в этой взаимосвязи апеллирует к демократии, то приверженцы Ленина (следуя его собственному предложению) отвечают на это тем, что просто-напросто исключают слово «демократия» из своих программ и из наименования своей партии и затем открыто выступают в качестве коммунистов. Вся суть моральной проблематики зависит от того, [считаем ли мы, что] демократия относится лишь к тактике социализма (причем

на тот период, когда социалисты все еще находятся в меньшинстве и ведут борьбу с террором господствующих классов); или же [мы полагаем, что] демократия в такой мере является конститутивной частью социализма, что от нее нельзя отказываться до тех пор, пока не прояснены все моральные и мировоззренческие последствия такого отказа. В этом последнем случае разрыв с принципом демократии для каждого ответственного и сознательного социалиста является тяжкой моральной проблемой.

К сожалению, довольно редко проводилось осмысленное разграничение между философией истории Маркса и его социологией, в силу чего многие так и не заметили, что два этих кардинальных элемента — классовая борьба и социалистический общественный строй — проистекают не из одной и той же системы понятий, как бы тесно они ни были связаны между собой. Первый элемент представляет собой *основополагающий тезис* Марксовой социологии: всегда уже имел место некий общественный строй и, стало быть, также существовала его движущая сила; таков важный принцип в реальной взаимосвязи истины истории. Второй элемент репрезентирует утопический постулат философии истории Маркса: *моральную тенденцию* к грядущему миропорядку. (Впрочем, гегельянство Маркса во многом способствовало тому, что данные различия так и не были отчетливо проведены.) Классовая борьба пролетариата, призванная воздвигнуть этот новый миропорядок, сама в себе его, этот новый миропорядок, еще не содержит. Из того, что вместе с освобождением пролетариата устраняется капиталистическое классовое угнетение, еще не следует упразднение всякого классового угнетения: ведь ничего подобного не случилось после победы буржуазных классов в их освободительной борьбе. Под углом зрения чисто социологической необходимости происходит лишь изменение в классовой структуре: прежние угнетенные теперь становятся угнетателями. Для воспрепятствования этому и обретения истинной свободы — без угнетателей и угнетенных — хотя и является *безусловно необходимой* победа пролетариата (тем самым освобождается последний угнетенный класс), но эта победа — лишь одна из предпосылок. Для осуществления истинной свободы, однако, нужна *воля* к демократическому миропорядку, которая вы-

ходит за рамки социологических констатаций и закономерностей и не выводится из них.

Такая воля является настолько важным моментом в социалистическом мировоззрении, что данный момент невозможно удалить из него, не подвергая опасности все строение. Ведь эта воля превращает пролетариат в социалистического Спасителя человечества, и без такого искупительного пафоса невозможно было бы представить беспримерный победный марш социал-демократии. И если Энгельс справедливо видел в пролетариате наследника немецкой классической философии, то потому, что в пролетариате обрел действительность тот этический идеализм, ликвидирующий все земные зависимости, посредством которого Кант и Фихте хотели — метафизически — изменить до основанья старый мир. Здесь [в пролетариате] стало деянием то, что там [в немецкой классической философии] было всего лишь мыслью; здесь была найдена прямая дорога к цели, к которой там пробирались через уклоны и на путях реакции — у Шеллинга на эстетическом, у Гегеля на государственно-правовом. Хотя Маркс конструировал по аналогии с гегелевской моделью «хитрости мирового разума» данный философско-исторический процесс (а именно, что пролетариат, борясь за свои собственные классовые интересы, вместе с тем приносит освобождение всему миру), но в мгновение решения — и сейчас оно наступило — неизбежно должно обнаружиться различие между бездушной эмпирической истиной и этой человеческой, утопической, этической волей. И тут надо решить, является ли эта мироспасительная роль социализма по-настоящему истинной и волимой (gewollt ist), или же она составляет лишь идеологическую оболочку классовых интересов, которые пусть и отличаются по содержанию, но не отличаются по своему качеству и моральному притязанию от других классовых интересов. (В XVIII веке от буржуазных идей свободы также была неотделима проповедь Спасения мира; и только *в эпоху* Великой французской революции было замечено, что это — всего лишь идеология, основанная на классовых интересах.)

Если бы общественный строй без классового угнетения, чистая социал-демократия были лишь идеологией, то здесь не возникало бы никакой моральной дилеммы. Но таковая

возникает в силу того, что истинная, окончательная, все предрешающая и все увенчивающая цель борьбы для социал-демократии заключается в том, чтобы посредством классовой борьбы пролетариата сделать невозможной всякую последующую классовую борьбу и создать общественный строй, при котором невозможно было бы даже помыслить о ней. Осуществление этой цели сейчас находится в заманчивой близости от нас, и именно отсюда проистекает моральная дилемма. Или мы ухватываемся за данную возможность: тогда мы должны принять сторону террора и классового угнетения; ибо ныне на повестке дня стоит *классовое господство пролетариата* (впрочем, это последнее, самое беззастенчивое, самое неприкрытое классовое господство уничтожит себя самое и тем самым всякое классовое господство). Или же мы захотим построить новый мир новыми методами, методами истинной демократии (доселе истинная демократия еще никогда не существовала в качестве действительности, но лишь в виде императива). Но тогда может статься, что большинство людей еще не желает этого нового мира; и нам нужно, коль скоро мы не хотим против их воли господствовать над ними, ждать до тех пор, покуда человечество само собой не сделает то, к чему мы уже неизменно стремились и что осознавали как единственно возможное решение.

Моральная дилемма возникает из-за того, что в обоих решениях кроются страшные грехи и возможность безмерных заблуждений, на которые надо идти полностью сознательно и которые следует принять на себя. Опасность, связанная со второй позицией, ясна: мы должны — по ходу дела — сотрудничать с классами и партиями, которые только в некоторых пунктах согласны с социал-демократией, но не разделяют ее конечной цели. Задача состоит в том, чтобы найти форму сотрудничества, которая бы не оскверняла чистоты цели и пафоса воли. Однако такое отклонение *от кратчайшего и прямого пути* опасно, так как оно едва ли возможно без тенденции к превращению в нечто самостоятельное, без сознательного замедления темпов; а эти моменты оказывают обратное воздействие на пафос воли. Проблема, выдвигаемая императивом демократии, заключается в необходимости подобного внешнего компромисса, который никоим образом не должен стать внутренним.

Из освобождения от этого компромисса проистекает завораживающая сила большевизма. Однако зачарованные им люди зачастую не знают, какова будет для них цена такого освобождения. Они вплотную сталкиваются с проблемой: можно ли завоевать хорошее дурными средствами, достичь свободы благодаря угнетению? Может ли возникнуть новый миропорядок, раз средства [его осуществления] лишь в техническом плане отличаются от средств старого миропорядка, по праву ненавидимых и презираемых? Кажется, что тут уместно сослаться на тезис Маркса, что совокупный процесс истории всегда складывался из классовых битв, из борьбы между угнетателями и угнетенными — и что таким он останется и в будущем, что классовая борьба пролетариата не есть исключение из правил. Будь это верно, все идеальное содержание социализма, если отвлечься от удовлетворения материальных интересов, сводилось бы к одной лишь идеологии. Но это невозможно. По этой причине нельзя рассматривать исторический тезис в качестве основания моральной воли к новому миропорядку. Нужно называть плохое — *плохим*, угнетение — *угнетением*, классовое господство — *классовым господством*. Надо верить — и это поистине «credo quia absurdum est» [Тертулиан: «Верую, ибо абсурдно». — *Примеч. пер.*], что за угнетением не воспоследует вновь борьба угнетенных за власть (ряд бессмысленных битв, и так далее), а произойдет самоуничтожение угнетения.

Стало быть, выбор между двумя указанными позициями, как всякий моральный вопрос, является вопросом веры*. Зоркие, но в данном случае, наверное, поверхностные наблюдатели считают недостаточно крепкую веру в социализм причиной того, что старые испытанные социалисты не пожелали принять большевизм. Так вот, я считаю это неправильным. Я не придерживаюсь того взгляда, что для «скорого подвига» большевизма требуется больше веры, чем для длительной, поучительной, очень ответственной и душевно изнури-

---

* Во избежание недоразумений я должен подчеркнуть, что здесь сравниваются только типические моральные позиции. То соображение, что с обеих сторон могут быть легкомысленные и безответственные люди, а также вопрос, где и какой тип является господствующим, не являются предметом данных размышлений.

тельной борьбы, которую придется вести тем, кто становится на сторону демократии. В первом случае сохраняют — любой ценой — видимую чистоту своего непосредственного убеждения; во втором сознательно приносят в жертву, — жертвуя также и собой, — притязание на осуществление *социальной демократии в целом*, а не фрагментарно. Повторяю: большевизм базируется на метафизическом допущении, будто из плохого может родиться хорошее, будто, как сказал Разумихин в «Преступлении и наказании», возможно провраться до правды. Автор данных строк не разделяет этой веры, и потому он усматривает в корнях большевистской позиции неразрешимую моральную проблему. Напротив, демократия требует лишь чрезвычайного самоотречения и самоотвержения от тех, кто к ней стремится честно и сознательно. Но даже если это потребует сверхчеловеческих сил, тут нет неразрешимой задачи — в противоположность моральной проблеме большевизма.

Декабрь 1918 года

ЭССЕ 1919—1920 ГОДОВ

Тактика и этика

Молодому поколению Коммунистической партии

В политической деятельности место и значение тактики у всех партий и классов — сообразно структуре и философско-исторической роли партий и классов — разнятся до чрезвычайности: если мы определим тактику как средство осуществления поставленных действующими группами целей, как связующее звено между конечной целью и действительностью, то отсюда проистекают основополагающие различия в зависимости от того, категоризируется ли конечная цель как момент, находящийся внутри или по ту сторону данной общественной действительности. Эта имманентность либо трансцендентность конечной цели кроет в себе прежде всего то различие, что в первом случае наличный правовой порядок дан как принцип, необходимо и нормативно определяющий тактические рамки деятельности; напротив, в случае общественно-трансцендентного целеполагания правовой порядок выступает лишь как чистая действительность, как реальное насилие, учет которых может иметь самое большее прагматический смысл. Мы подчеркиваем этот самое большее прагматический смысл, поскольку подобное целеполагание, каковое, например, было присуще французской легитимистской реставрации, а именно, в виде стремления каким бы то ни было способом признать правовой порядок революции, — это целеполагание было равносильно

компромиссу. Но этот пример показывает также, что на том же уровне находятся различные трансцендентные целеполагания в рамках совершенно абстрактной и лишенной всякой оценки социологии. А именно, если определенный в качестве конечной цели общественный порядок уже существовал в прошлом, если речь идет только о реставрации уже пройденного развития, то невежество в отношении существующего правового порядка является лишь мнимым выхождением из рамок данных правовых порядков; то один реальный правовой порядок противостоит другому реальному правовому порядку, непрерывность развития не подвергается жесткому отрицанию, а самая крайняя цель заключатся в том, чтобы сделать недействительной промежуточную станцию. Всякое по сути своей революционное целеполагание отрицает моральное право на существование и философско-историческую актуальность существующих и прошлых правовых порядков; для него, следовательно, является исключительно тактическим вопросом, стоит ли вообще, и если стоит, то в какой мере, считаться с ними.

Но вследствие того, что тактика таким образом освобождается от нормальных ограничений правового порядка, следует найти некий новый масштаб для целесообразности, которая направляет тактическую позицию. Поскольку понятие прагматической пригодности является двусмысленным, постольку, соответственно, нужно различать, понимается ли под целью некая актуальная конкретная цель или же все еще удаленная от почвы реальности конечная цель.

Для таких классов, чья конечная цель, собственно, уже осуществлена, тактика необходимо направляется сообразно достижимости актуальных и конкретных целей; и тот зазор, который разделяет актуальную цель и цель конечную, те конфликты, которые проистекают из этого дуализма, — для тактики они не существуют. Здесь тактика выступает в форме легальной реальной политики, и не случайно то, что в подобных (исключительных) случаях, в которых проявляется конфликт этого рода, например, в связи с войной, указанные классы следуют самой пошлой, самой катастрофичной «реальной политике»; они не способны делать ничего иного, ибо их наличная конечная цель допускает только такую реальную политику.

Эта противоположность очень удобна для того, чтобы осветить тактику революционных классов и партий; для них тактика не направляется сиюминутными, актуально достижимыми преимуществами; они должны даже отвергнуть некоторые из этих преимуществ, поскольку они могут подвергнуть опасности поистине важное, конечную цель. Но поскольку конечная цель категоризирована не как утопия, а как действительность, которую необходимо достичь, постольку полагание конечной цели с возвышением над актуальным преимуществом не может означать отвлечения от действительности, попытки навязать действительности некие идеалы, но означает познание и претворение в деяние тех сил, которые действуют *внутри* общественной действительности — то есть сил, направленных на осуществление конечной цели. Без такого познания тактика любого революционного класса или партии дезориентированно колеблется между безыдеальной реальной политикой и идеологией без реального содержания. Это познание не было присуще революционной борьбе буржуазного класса; правда, и здесь имела место идеология конечной цели, но она не могла органично включиться в упорядочение конкретной деятельности; скорее в большой мере она развертывалась в духе актуальности, создавала институции, которые скоро становились самоцелью, тем самым затуманивая саму конечную цель, принижая ее до чистой, ставшей уже недейственной идеологии. Единственное в своем роде социологическое значение социализма состоит в том, что он имеет решение этой проблемы. Ибо конечная цель социализма является утопической в том же самом смысле, в котором он выходит за экономические, правовые и социальные рамки сегодняшнего общества и может быть осуществлен только посредством уничтожения этого общества; но он не является утопическим в той мере, в какой путь к этой конечной цели должен был бы означать абсорбирование парящих вне или над обществом идей. Марксистская теория классовой борьбы, которая в этом отношении целиком следует гегелевскому понятийному творению, заменяет трансцендентное целеполагание имманентным; классовая борьба есть само целеполагание и одновременно его осуществление. Этот процесс не является средством, чей смысл и ценность следовало бы измерять масштабом выходящей за его пределы цели;

но это есть новое прояснение утопического общества, шаг за шагом, скачок за скачком, сообразно логике истории. Это означает вступление в актуальную общественную действительность. Данное «средство» не является чуждым цели (как это имело место при осуществлении буржуазной идеологии), оно представляет собой приближение цели к самоосуществлению. Это означает, что между тактическими средствами и конечной целью наличествуют понятийно не определимые переходы; никогда нельзя знать наперед, какой тактический шаг уже осуществит саму конечную цель.

Тем самым мы нащупали решающий масштаб социалистической тактики: философию истории. *Факт* классовой борьбы есть не что иное, как социологическое описание и возвышение происходящего до закономерности, которая совершается в общественной действительности; *смысл* классовой борьбы пролетариата, однако, выходит за пределы этого факта. Правда, смысл по сути неотделим от факта, но он направлен на то, что возникает отличающийся от любого из предшествующих обществ социальный порядок, который больше не знает никаких угнетателей и никаких угнетенных; чтобы закончилась унижающая человеческое достоинство эпоха экономической зависимости, должна быть, как заявлял Маркс, сломлена слепая власть экономических сил, а на ее место должна стать более высокая, адекватная и соответствующая достоинству человека власть*. Обдумывание и правильное познание экономически и социально актуальных ситуаций, настоящих соотношений сил, стало быть, всегда являются лишь *предпосылкой*, а не *критерием* верной в социалистическом смысле деятельности, верной тактики. Истинный масштаб может состоять лишь в том, годится ли *модус* деятельности в данном случае для осуществления этой цели, смысла социалистического движения; а именно, — поскольку этой конечной цели служат не качественно отличные средства, напротив, средства сами по себе должны быть равносильны приближению к конечной цели, — должны быть хорошими все те средства, в которых философско-исторический процесс пробуждается к сознанию и к действительности, вразрез с этим должны быть плохими все те средства,

---

* *Маркс Карл.* Капитал. Т. III // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 25. Ч. 2. С. 425.

которые затуманивают это сознание, как, например, сознание правового порядка и непрерывности «исторического» развития или даже *сиюминутные* материальные интересы пролетариата. И если существует историческое движение, для которого реальная политика имеет роковое и губительное значение, то таковым является социализм.

Конкретно это означает, что любая солидарность с существующим общественным порядком кроет в себе возможности подобной опасности. И хотя мы напрасно подчеркиваем с истинной внутренней убежденностью, что указанная солидарность есть только сиюминутная, актуальная общность интересов, что это не более чем временный союз для достижения конкретной цели, тем не менее неизбежной является опасность, что чувство солидарности угнездится в том самом сознании, необходимость которого все-таки затемняет всемирно-историческое сознание, пробуждение к самосознанию человечества. Классовая борьба пролетариата не есть голая классовая борьба (если бы дело обстояло таким образом, то она фактически направлялась бы только реально-политическими преимуществами), но есть средство освобождения человечества, средство для того, чтобы поистине начать *человеческую* историю. Всякий компромисс затушевывает как раз эту сторону борьбы, и поэтому он, — несмотря на все свои эвентуальные, сиюминутные, но в высшей степени проблематические преимущества, — является губительным с точки зрения этой подлинной конечной цели. Ибо покуда существует современный общественный порядок, господствующие классы в состоянии открыто или втихомолку компенсировать достигнутое таким образом экономическое или политическое преимущество, а после подобной «компенсации» приходится лишь вести борьбу в худших условиях, поскольку компромисс, разумеется, ослабляет боевой настрой. Поэтому значение тактических уклонов внутри социализма является более глубоким и действенным, чем в других исторических движениях; всемирно-исторический смысл является тут тактическим масштабом, и ответственность перед историей за *все* свои деяния взял на себя тот, кто — по прагматическим соображениям — *не* уклоняется от узкого и крутого, но только и ведущего к цели пути правильной деятельности, который предписывает философия истории.

Кажется, что тем самым дан ответ также на этическую проблему, что следование правильной тактике уже само по себе является этическим. Но мы тут подошли к пункту, где в марксизме проявляются опасные стороны гегелевского наследия. Гегелевская система не имеет этики, у него этика замещена той системой материальных, культурных и социальных благ, в которых кульминирует его философия истории. Марксизм, в сущности, заимствовал форму этики (см., например, книгу Каутского)*, он лишь поставил другие «ценности» на место гегелевских, не поднимая вопроса о том, является ли желание общественно правильных «ценностей» — независимо от внутренних мотивов деятельности — уже само по себе этическим, хотя очевидно и то, что этическая постановка вопроса может исходить только из этих общественно правильных целей. Кто отрицает проистекающее отсюда разветвление этической постановки вопроса, отрицает также его этическую возможность и вступает в противоречие с самыми примитивными и общими душевными фактами: с совестью и сознанием ответственности. Все они в первую очередь выясняют не то, *что* сделал или хотел сделать человек (это упорядочивается нормами общественной и политической деятельности), но является ли то, что он сделал или хотел сделать и *почему* он это сделал и хотел сделать, объективно правильным или ложным. Но этот вопрос «почему?» может возникнуть только в сознании индивида, он имеет смысл только в отношении индивида, в резком противоречии с тактическим вопросом об объективной правильности, который может найти решение только в коллективной деятельности групп людей. Стоящий перед нами вопрос, таким образом, гласит: как соотносятся совесть и сознание ответственности индивида с проблемой тактически правильной коллективной деятельности?

Нужно констатировать здесь прежде всего их взаимозависимость, как раз потому, что оба приведенные в связь между собой типа деятельности по существу не зависят друг от друга. С одной стороны, вопрос о том, является ли какое-то данное тактическое решение правильным или лож-

---

* Siehe: Karl Kautsky. Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. Stuttgart: 1906.

ным, не зависит от вопроса, определяется ли решение действующих в его смысле лиц моральными мотивами; с другой стороны, проистекающее из чистейшего этического источника деяние может быть совершенно ошибочным с тактических точек зрения. Но эта их независимость друг от друга является лишь мнимой. Ибо если, как мы увидим дальше, индивид в своей деятельности ступает на поприще политики, то ее (философско-историческая) правильность или неправильность отнюдь не может быть этически безразличной. И на основе философско-исторической ориентации социалистической тактики в каждой из индивидуальных воль после их суммирования должна результироваться коллективная деятельность и находить выражение упорядочивающее философско-историческое сознание — причем, без того, чтобы был невозможным отказ от актуального преимущества в интересах конечной цели. Проблему можно теперь сформулировать следующим образом: какие этические размышления толкают индивида к такому решению, чтобы необходимое философско-историческое сознание могло пробудиться в нем и повести к правильной политической акции, то есть стать составной частью коллективной воли, решая судьбу этой акции?

Мы подчеркиваем еще раз: этика обращается к отдельному человеку, и в качестве необходимого следствия из этой установки она выставляет пере индивидуальной совестью и сознанием ответственности следующий постулат: он должен действовать так, как если бы от его деятельности или бездеятельности зависел тот поворот в судьбе мира, совершению которого должна способствовать или препятствовать актуальная тактика. (Ибо в этике не существует ни нейтральности, ни беспартийности; тот, кто *не желает* действовать, должен отвечать за свою бездеятельность перед собственной совестью.) Каждый, кто сегодня принимает решение в пользу коммунизма, стало быть, обязан нести за каждую погубленную в борьбе за него жизнь ту же самую *индивидуальную* ответственность, как если бы он сам убил всех. Но все, кто встает на другую сторону и защищает капитализм, должны нести равную индивидуальную ответственность за уничтожение в неизбежных последующих новых империалистических реваншистских войнах, за будущее угнетение наций и

классов. С этической точки зрения никто не может уйти от ответственности под предлогом, что он — лишь одиночка, от которого не зависит судьба мира. Этого никогда нельзя знать наперед не только объективно с полной очевидностью, так всегда возможным является то, что она зависит как раз от одного человека; но подобное мышление делают невозможными также внутренняя суть этики, совесть и сознание ответственности; кто принимает решение, не исходя из этого соображения, тот, каким бы развитым существом он ни был, с точки зрения этики стоит на уровне примитивной, бессознательной инстинктивной жизни.

Но сугубо формально-этическое определение индивидуальной деятельности недостаточно для прояснения отношения между тактикой и этикой. Вследствие того, что индивид, реализующий в себе некое этическое решение, следует какой-то тактике или отклоняет ее, он оказывается на специальном уровне деятельности, а именно, — политическом, и эта особенность его деятельности, в соответствии с точкой зрения чистой этики, содержит то следствие, что он должен знать, при каких обстоятельствах и как он действует.

Введенное тем самым понятие «знания», однако, нуждается в дальнейшем прояснении. С одной стороны, «знание» никоим образом не может означать совершенного постижения актуальной политической ситуации и всех возможных последствий; с другой стороны, его нельзя рассматривать как результат чисто субъективных размышлений в том смысле, что данный человек действует «по совести» и «в здравом уме и трезвой памяти». В первом случае с самого начала невозможной была бы любая человеческая деятельность; во втором, — открывался бы путь для величайшего легкомыслия и фривольности, и всякий моральный критерий становился бы иллюзорным. Но поскольку серьезность и сознание ответственности индивида составляют моральный критерий для всякого деяния, поскольку действующий человек как раз и мог бы знать последствия своих действий, встает вопрос, может ли он, зная эти последствия, отвечать за них также перед своей совестью. Правда, эта объективная возможность варьирует от индивида к индивиду и от случая к случаю, но в сущности она поддается определению применительно к каждому индивиду и каждому случаю. Уже те-

перь для каждого социалиста поддается определению содержание объективной возможности осуществления общественного идеала социализма и появление критерия возможности в силу философско-исторической актуальности этого идеала. Следовательно, морально правильная деятельность для всякого социалиста теснейшим образом связана с правильным познанием данной философско-исторической ситуации, чей торный путь выглядит лишь так, что каждый индивид стремится сделать осознанным для себя одного это самосознание. Первой и неизбежной предпосылкой для этого является образование классового сознания. Но чтобы правильная деятельность стала правильным и верным регулятивом, классовое сознание должно подняться над своей просто действительной данностью осмыслить свое всемирно-историческое призвание и сознание своей ответственности. Ведь классовый интерес, реализация которого составляет содержание классово-сознательной деятельности, не совпадает ни с совокупностью принадлежащих к классу индивидов, ни с актуальными, сиюминутными интересами класса как коллективного единства. Осуществляющие социализм классовые интересы и классовое сознание, которое их выражает, знаменуют собой всемирно-историческое призвание; и тем самым вышеупомянутая объективная возможность также равносильна вопросу, пришло ли то историческое мгновение, которое из стадии постоянного приближения к социализму — скачкообразно — переводит процесс в стадию подлинного осуществления.

Но каждый отдельный человек должен знать, что здесь, по сути дела, речь может идти только о возможности. Нельзя представить себе науку, которая с той же точностью и надежностью, с какой астрономия определяет появление кометы, может сказать применительно к обществу: сегодня пробил час осуществления принципов социализма. Столь же маловероятным является существование науки, которая могла бы сказать: сегодня момент еще не наступил, надо ждать, он придет завтра или через два года. Наука, познание могут выявлять только возможности, — и осуществимость или неосуществимость социализма находится только в области возможного, в которой возможна моральная, ответственная деятельность, деятельность истинно человеческая. Но для того,

кто постигает эту возможность, если он социалист, уже больше нет выбора и нет колебаний.

Это отнюдь не означает, что возникающая этим путем деятельность по необходимости уже будет морально безошибочной и безупречной. Никакая этика не может ставить перед собой задачу отыскать рецепты корректной деятельности и сгладить либо отвергнуть непреоборимые, трагические конфликты в человеческой судьбе. Напротив: этическое самоосознание указывает как раз на то, что существуют ситуации — трагические ситуации, в которых невозможно действовать, не навлекая на себя вины; но одновременно оно также учит нас, что нам надлежит выбирать между двумя способами быть виновными, что существует мерило для правильного и ложного действия. И таким мерилом является одно: жертва. И подобно тому, как индивид, выбирая между двумя способами быть виновным, в конце концов делает верный выбор тогда, когда приносит свое неполноценное Я на алтарь более высокой идеи, необходимо найти силы и для того, чтобы взвесить эту жертву и для коллективной деятельности; тут идея воплощается как приказ всемирно-исторической ситуации, как философско-историческое призвание. Ропшин (Борис Савинков, руководитель террористической группы во время русской революции 1904—1906 гг.) сформулировал в одном из своих романов проблему индивидуального террора следующим образом: убивать непозволительно, на убийцу ложится безусловная и непростительная вина; убивать «нельзя», но убивать «надо». В другом месте этой книги он видит не оправдание террористического акта, — оно невозможно, — но его последний моральный корень в том, что за братьев своих он жертвует не только своей жизнью, но и своей чистотой, своей моралью, своей душой. Другими словами: лишь акт убийства, совершенный человеком, который непоколебимо и без всяких сомнений знает, что убийство нельзя оправдать ни при каких обстоятельствах, может иметь — трагическую — моральную природу. Чтобы выразить эту идею высшей человеческой трагики, приведем неподражаемо прекрасные слова из «Юдифи» Геббеля: «И если Бог ставит между мной и возложенным на меня делом грех, то кто я такой, чтобы от него уклоняться?»

1919 год

Проблема духовного лидерства и «умственные работники»

Одно из наиболее частых обвинений в адрес социалистического понимания истории и общества, выдвигаемых кругами буржуазных интеллектуалов, и чересчур часто — также со стороны интеллектуалов добросовестных, состоит в утверждении, что социализм якобы не оставляет места для «духовных» сил, что социализм принижает роль этих сил в развитии, что он с элементом преувеличения рассматривает и оценивает общество исключительно с точки зрения материального существования, физического труда. Эти обвинители рекомендуют и в том случае, если они признают истину социализма в частностях, задействовать *духовную* силу «умственных работников» как дополнение к развитию. Конечно, они предполагают, что они выполняют эту, законно принадлежащую им лидерскую роль не в собственных интересах, а, как полагают добросовестные, также в интересах общества.

Прежде чем рассматривать подлинную суть нашей проблемы, а именно, духовное лидерство, мы должны обратиться к тем, кто сформулировал проблему духовного лидерства. Идет ли здесь речь о группе индивидов или о классе? Если мы имеем дело с классом, то на какой основе он образуется и какое место занимает в процессе производства? (Ибо этим в конечном счете определяется отличие классов друг от друга.) И здесь из класса так называемых умственных работников тут же выделяется самая большая группа: те, кто подобно физическим работникам могут участвовать в производстве только благодаря своей рабочей силе (частные служащие, инженеры). Эта группа резко отличается от тех умственных работников, для которых духовный труд является лишь приложением к характерной для них буржуазности (главный акционер, директор фабрики). Классовое разделение между двумя этими группами является настолько ясным для объективного наблюдателя, что для нас невозможно

сведение их в одну группу, в класс «умственных работников». Что экономическое противоречие очень долго и во многих местах не находило никакого адекватного идеологического выражения, объясняется в первую очередь тем, что для всех членов этих угнетенных групп возможность персонального подъема в ряды угнетающего класса исключается с самого начала не с такой очевидностью, *как для физических работников*. Эта ситуация, с одной стороны, смазывает остроту переходов, а с другой, — скрывает от индивидов их истинную классовую принадлежность. Но это обусловлено не только их классовой принадлежностью; до отмирания цеховой системы также господствовало аналогичное, прикрывающее резкие противоречия отношение между мастером и подмастерьем. Нечто особенное представляет собой лишь возможность обладания привилегией образования, которая поддерживает для детей «умственных работников» перспективу подъема в ряды господствующего класса, даже если самим такой подъем не удался. Участвующие в производстве «умственные работники», следовательно, принадлежат (по крайней мере, с неясным классовым сознанием) к тому же самому классу, что и физические работники.

Но значительная часть «умственных работников» не участвует непосредственно в производстве: и что же, следовательно, решается относительно их классовой принадлежности? При поверхностном рассмотрении кажется, что можно найти ключ к этой «стоящей над классами» идеологии мелкобуржуазных интеллектуалов. Поскольку они непосредственно не заинтересованы в борьбе между капиталом и трудом, они могут стать несравненными критиками и лидерами общественного развития. Но эта теория терпит крах, если мы вспомним о том, что эти «умственные работники», во-первых, даже если они внешне не заинтересованы в существовании или распаде общественного порядка, глубоко и всеми недрами своего существа заинтересованы в судьбе идеологической надстройки общественного порядка (государственные служащие, судьи, адвокаты и т.д.); во-вторых, для каждого индивида выбраться в господствующие при капитализме классы из своих полупролетарских условий существования посредством служения властным, материальным и идеологи-

ческим интересам или потребностям в роскоши этих классов (писатели, адвокаты, врачи и т.д.).

Стало быть, с одной стороны, говорить об «умственных работниках» как о каком-то едином классе — значит расписываться в поверхностности своего рассмотрения, ибо и у них можно установить наличие разделения на угнетателей и угнетенных, эксплуататоров и эксплуатируемых; с другой стороны, не очень понятно, почему группа эксплуатируемых литературных поденщиков или «практикующих юристов» призвана к тому, чтобы взять на себя духовное руководство принадлежащими к тому же самому классу индивидами, *коль скоро единственной характерной чертой ее положения является маскировка ее классового сознания.*

Но что мы можем разуметь под «духовным» руководством обществом, если мы выведем наш разговор из плоскости наводящих тень на плетень лозунгов? Старая консервативная идеология не испытывала тут никаких затруднений (в силу недостаточного знания вытекающих отсюда последствий). Она взывала к великим людям, которые благодаря своему «гению» творчески руководили развитием человечества. Сегодня об этом нельзя говорить всерьез, по крайней мере, в социологически полуобразованных кругах. Но что тогда означает вопрос о «духовном лидерстве»? Каждый знает и признает, что независимые от сознания, от его целеполагающих и оценивающих способностей силы приводят в движение человеческое общество, даже если это сознание неспособно познать свою истинную сущность, классовую борьбу и изменение производственных отношений. В рамках тех идеологических позиций, о которых мы сейчас толкуем, этот автоматизм развития общества (а именно, полная независимость от сознания) распознается, хотя и под сурдинку; но их поборники бросают марксизму упрек в том, что он-де приписывает этому автоматизму исключительный характер; и они чувствуют себя сверх того избранниками, способными движению, которое само по себе является бесцельным, придать нечто, что сообщает движению цель и направление. Здесь возникает *теоретико-познавательный* вопрос о руководстве обществом, на который, по нашему мнению, в состоянии дать ответ *один только* марксизм. Другие общественные теории не могут даже достичь *недвусмысленной* постановки этого вопроса.

Этот вопрос разделяется на две части, даже если такое разделение сориентировано только в одном направлении. А именно, с одной стороны, нужно поставить вопрос: какую природу должны иметь движущие обществом силы и их закономерности, чтобы человеческое сознание могло их постичь, и чтобы их можно было включить в человеческое волеизъявление и человеческие целеполагания? С другой стороны: какую направленность и состав должно иметь человеческое сознание, чтобы его можно было осмысленным и путеуказующим образом включить в общественное развитие?

Подобная ясная теоретико-познавательная постановка вопроса включает в себя некоторые важные констатации, которые, не будучи доказуемыми и не требуя дальнейших доказательств, являются основой существования и познаваемости общества, подобно фундаментальным положениям геометрии для науки о пространстве. Речь идет о таких, например, тезисах: развитие общества определяется исключительно наличествующими внутри общества силами (согласно марксистской концепции, классовой борьбой и изменением производственных отношений). Второй тезис гласит: развитие общества имеет однозначно определяемое, хотя еще не полностью познанное, направление. Следующий тезис таков: это направление нужно поставить в известную, хотя еще не полностью познанную, взаимосвязь с человеческими целеполаганиями; такая взаимосвязь является познаваемой и может быть осознана, и процесс осознания оказывает позитивное воздействие на само развитие. И, наконец, четвертый тезис: подобная взаимосвязь, как мы уже отмечали, возможна потому, что движущие силы истории хотя и независимы от каждого отдельного человеческого сознания, от воли и целеполагания отдельного человека, но его наличие может быть мыслимо только в форме человеческого сознания, человеческой воли и человеческого целеполагания. Разумеется, подлежащие осуществлению в этой взаимосвязи закономерности отражаются в сознании отдельных людей по большей части завуалированно и искаженно. Такая — марксистская — постановка вопроса содержит в себе единственно возможный, однозначный и осмысленный ответ. «Духовное лидерство» не может быть не чем иным, кроме как осознанием развития общества, ясным познанием существенного вразрез с за-

вуалированными и искаженными формами; это значит, оно должно быть таким «познанием», при котором доводятся до сознания «закономерности» развития общества, чья полная независимость от человеческого сознания и чье сходство с игрой слепых сил природы являются всего лишь простой видимостью, которая, однако, будет существовать до тех пор, пока в этих слепых силах благодаря указанному познанию не проснется сознание*. Вывод таков: *поистине эпохальное значение общественной теории Маркса прежде всего состоит в том, что приход общества к сознанию был осуществлен в этой теории, единственно и только в ней.* В марксистской теории общества перекрывается непреодолимый раскол, дуализм общественной действительности и человеческих целеполаганий, которые сделали столь безнадежно недостижимыми теории великих утопистов, предшественников Маркса (Фурье, Оуэн). Ибо всякая утопия, даже если она предлагает сколь угодно проницательную критику данной общественной ситуации, даже если она кажется желательной в качестве подлежащего реализации идеала, тем не менее была не в

---

* Понятие сознания впервые появилось в немецкой классической философии и было ею прояснено. Сознание означает здесь ту особую стадию познания, на которой субъект и познанный им объект являются гомогенными по своей субстанции, на которой, стало быть, познание совершается *изнутри*, а не *извне*. (Самым простым примером этого является моральное самопознание человека, то есть чувство ответственности, совесть, чему противоположностью является познавательный метод естественных наук, где познанный объект, несмотря на свою познанность, остается вечно чуждым познающему субъекту.) *Главное значение этого познавательного метода состоит в том, что простой факт познания вызывает существенное изменение в познанном объекте: иными словами, та тенденция, которая присутствовала в объекте и раньше, посредством познания становится — благодаря своему осознанию — более достоверной и сильной, чем она была и чем без этого она могла быть прежде.* Но этот познавательный метод ведет также к тому, что исчезает различие между объектом и субъектом, а потому — также *различие между теорией и практикой.* Теория, не поступаясь ни на йоту своей чистотой и истинностью, становится действием, практикой. Поскольку познание как сознание познанного объекта придает закономерному развитию объекта большую силу и достоверность, чем это было возможно помимо него, оно уже непосредственным образом вводится в непосредственное практическое действие, в преобразование жизни с помощью деяния.

состоянии определить модус и средства осуществления внутри своей системы и тем самым осуществить свой идеал. Утопия всегда оставалась благим пожеланием, принятие или отклонение которого должно было оставаться свободным решением каждого человека. Маркс, однако, — и здесь он стоит в самом остром противоречии с предшествовавшими ему великими утопистами, — в неизменном виде воспринял самое большое наследство гегелевской философии: идею развития в той ее трактовке, что дух развивается от полной бессознательности до ясного самоосознания. Лишь пошлость и философское невежество его последователей затушевали эту великую философскую идею. Поскольку они не поняли историческую концепцию Гегеля, они превратили развитие в совершенно автоматический, не только независимый от сознания, но даже качественно отличный от него процесс. И поэтому, конечно, оказалось невозможным поставить развитие в осмысленное соотношение с сознанием и сознательной деятельностью. Маркс не только воспринял гегелевскую теорию развития, но также существенно модифицировал ее посредством своей критики. Эта модификация проявляется не только там, где ее предполагают вульгарные марксисты, а именно, в простой замене «идеализма» — «материализмом» (это всего лишь слова), *но, напротив, в существенном углублении гегелевской идеи.* Огромная мировая система Гегеля сводилась по сути к тому, что он рассматривал природу и историю как единый великий процесс, сущность которого состоит во все более ясном осознании самого себя (он называет это духом). Согласно гегелевской философии, в природе дух является еще целиком бессознательным. Человек в своей так называемой душевной жизни все больше приходит к сознанию, пока он не обретает себя вновь через искусство и религию в философии. Трезвость и глубина предохранили Маркса от того, чтобы применять этот метод в исследовании природы. Мало того, — и это имеет решающее значение, — он не только отделил друг от друга такие абстрактные и взаимосвязанные формообразования, как право, искусство, религия и т.д., дабы вычленить в них ступени развития, но он искал и нашел в процессе единого развития человеческого общества ищущее самого себя и, наконец, находящее себя сознание.

Те, кто далеко стоит от марксизма и не понимают его, зачастую выражают удивление, почему именно это учение располагает такой миропреобразующей силой. Для всех настоящих знатоков Маркса ответ как бы разумеется сам собой, он содержится уже в вышеизложенном. Миропреобразующая сила дана марксизму вследствие того, что *Маркс распознал движущую силу развития общества в классовой борьбе и ее закономерностях, понятых как законы общественного развития вообще.* Тем самым он поднял до сознания действительную и движущую силу мировой истории, классовую борьбу, которая до этого действовала слепо, бессознательно. Сформировавшееся благодаря учению Маркса классовое сознание пролетариата в первый раз в истории человечества показало то, что настоящие движущие факторы истории действуют не так, как детали не обладающей сознанием машины (или сообразно фантастическим мотивам, что здесь одно и то же), что они пробудились к сознанию, что они являются истинными движущими силами истории. Дух, и даже смысл, общественного развития человечества благодаря созданному марксизмом классовому сознанию превозмог состояние бессознательности. Благодаря этому законы общественного развития перестали быть слепыми, катастрофическими и судьбоносными силами: они пробудились к самоуразумению, к сознанию. И коль скоро, как верно констатировали историки философии, существенным результатом немецкой классической философии было познание именно такого сознания духа, Энгельс мог с полным правом утверждать, что пролетариат является единственно легитимным наследником этой философии и, добавим от себя, его *подлинным завершителем.*

Но классовое сознание пролетариев само по себе является лишь шагом вперед к этому сознанию. Ибо классовое сознание в его простой данности воспроизводит лишь отношения непосредственных интересов пролетариата к закономерностям общественного развития. Конечные цели развития в качестве абстрактных идеалов находятся и для классового сознания пролетариев в — новой — утопической дали. Для подлинного *самоосознания* общества нужен еще один шаг вперед: *самоосознание классового сознания пролетариата.* Этот необходимый шаг вперед равносилен выхождению за рамки прямого классового сознания, за рамки непосред-

ственного конфликта классовых интересов и познанию того всемирно-исторического процесса, который сквозь эти классовые интересы и классовые битвы ведет к цели: к бесклассовому обществу, к освобождению от любой экономической зависимости. Но для такого познания простое классовое сознание (исключительное признание непосредственных экономических интересов, которое выражается в так называемой реальной политике социал-демократов) *служит лишь критерием правильности непосредственных шагов.* Но имеют место такие исторические ситуации, — моменты мировых кризисов, — в которых эти, востребованные непосредственными интересами шаги совершаются в темноте (позиция социал-демократических партий во время мировой войны), в которые классовое сознание также перед лицом насущной необходимости выказывает лишь точку зрения бессознательности, в которые продиктованные классовым сознанием действия реализуются как слепые силы природы. В эти мгновения необходимым является то, что я назвал осознанием классового сознания пролетариата: *сознание всемирно-исторической миссии классовой борьбы пролетариата.* Это сознание позволило Марксу создать новую, революционизирующую мир и заново его созидающую философию. Это сознание делает Ленина лидером пролетарской революции. Это сознание, или, выражаясь на языке гегелевской философии, самоосознание общества, самонахождение духа, ищущего себя в ходе развития, — это познающее свою всемирно-историческую миссию сознание является единственно избранным к тому, чтобы обеспечить духовное лидерство в обществе.

Мы, марксисты, не только верим в то, что развитие общества направляется столь часто подвергавшимся девальвации духом, но мы также знаем, что только благодаря учению Маркса этот дух стал сознанием и приобрел свое призвание к лидерству. Но это призвание не может быть привилегией какого-то «умственного класса» или какого-то «свободно парящего над классами» мышления. Это призвание к спасению общества есть всемирно-историческая роль пролетариата, и лишь благодаря классовому сознанию пролетариев можно достичь познания и понимания этого пути человечества и тем самым — «духовного лидерства».

1919 год

Что такое ортодоксальный марксизм?

> Философы лишь различным образом объяснили мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его.
>
> *К. Маркс, «Тезисы о Фейербахе»*

Этот, по сути, довольно простой вопрос не единожды становился предметом дискуссий как в буржуазных, так и пролетарских кругах. Но постепенно стало хорошим научным тоном лишь издевательски относиться к заявлениям о приверженности ортодоксальному марксизму. По-видимому, нет большого единодушия также в «социалистическом» лагере по поводу того, какие тезисы составляют квинтэссенцию марксизма, а какие, соответственно, «дозволено» критиковать или отвергать, не теряя права считаться «ортодоксальным марксистом». И стало казаться все более «ненаучным» схоластически излагать, будто библейские догматы, положения и высказывания из давно написанных трудов, уже отчасти «превзойденных» современными исследованиями, в них и только в них искать источник истины. Если бы вопрос ставился таким образом, то самым подходящим ответом на него, разумеется, была бы сочувственная усмешка. Однако так примитивно он не ставится (и никогда не ставился). Допустим (хотя это не так), что новейшими исследованиями была бы неопровержимо показана содержательная неправильность всех отдельных тезисов Маркса. Всякий серьезный «ортодоксальный» марксист мог бы безоговорочно признать эти новые результаты, отвергнуть все тезисы Маркса по отдельности, ни на минуту не отказываясь от своей марксистской ортодоксии. Ортодоксальный марксизм, стало быть, означает не некритическое признание Марксовых исследований, не «веру» в тот или иной тезис, не истолкование «священной» книги. Ортодоксия в вопросах марксизма, напротив, относится исключительно к методу. Это — научное убеждение, что диалектическим материализмом был найден пра-

вильный метод исследования, что этот метод можно разрабатывать, продолжать и углублять лишь в духе его основоположников. Что все попытки преодолеть или «улучшить» его вели и должны были приводить лишь к его опошлению, к тривиальности, к эклектике.

1

Материалистическая диалектика — это революционная диалектика. Данное определение является настолько важным, имеет столь кардинальное значение для понимания ее сущности, что его следует уяснить в первую очередь, еще до рассмотрения самого диалектического метода, если мы хотим занять правильную позицию по интересующему нас вопросу. При этом речь идет о вопросе соотношения теории и практики. И не только в том его смысле, в каком он сформулирован в первой критической работе Маркса о Гегеле: «<...> Теория становится материальной силой, как только она овладевает массами» [1]. Помимо этого как в теории, так и в том способе, каким она овладевает массами, должны быть выявлены те моменты, те определения, которые превращают теорию, диалектический метод в рычаг революции; практическую сущность теории надо вывести из нее самой и из отношения теории к ее предмету. Ибо в противном случае такое «овладение массами» могло бы оказаться пустою видимостью. Могло статься, что массы в своем движении руководствуются совершенно иными побудительными мотивами, борются за совершенно другие цели, а теория означает для их движения лишь чисто случайное содержание, такую форму, в которой они осознают свою общественно необходимую или случайную деятельность, в то время как этот акт осознания не имеет сущностной и действительной связи с самою деятельностью.

В той же работе о Гегеле Маркс ясно высказался об условиях возможности такого отношения между теорией и практикой: «Недостаточно, чтобы мысль стремилась к воплощению в действительность, сама действительность должна стремиться к мысли»[2]. Или, в одном из более ранних произведений: «При этом окажется, что мир уже давно грезит о предмете, которым можно действительно овладеть, толь-

ко осознав его»[3].Такое отношение сознания к действительности впервые делает возможным единство теории и практики. Только тогда, когда осознание знаменует собой *решающий шаг,* который в процессе исторического развития нужно сделать на пути к имманентной ему, складывающейся из человеческих волений, но независимой от человеческого произвола, не измышленной человеческим умом цели; лишь тогда, когда историческая функция теории состоит в том, чтобы сделать практически возможным этот шаг; лишь тогда, когда складывается историческая ситуация, при которой правильное познание общества становится для класса непосредственным условием его победы в борьбе; лишь тогда, когда для этого класса самопознание одновременно означает правильное познание общества в целом; лишь тогда, когда в силу этого данный класс является одновременно субъектом и объектом такого познания и, таким образом, теория непосредственно и адекватно вторгается в процесс революционного преобразования общества; — лишь тогда и становится возможным единство теории и практики, возникают предпосылки для выполнения теорией революционной функции. Подобная ситуация сложилась с вступлением пролетариата на историческую арену. «Возвещая *разложение существующего миропорядка,* пролетариат раскрывает лишь тайну своего собственного бытия, — пишет Маркс, — ибо он *есть фактическое разложение этого миропорядка*»[4]. Теория, в которой это формулируется, связана с революцией уже не более или менее случайным образом, чрезвычайно запутанными и превратными отношениями. Нет, по своей сути она есть не что иное, как мыслительное выражение самого революционного процесса. Каждая стадия этого процесса фиксируется теорией в своей всеобщности и преемственности, в своем практическом значении и поступательном развитии. Будучи не чем иным, как фиксацией и осознанием необходимого шага, она становится одновременно необходимой предпосылкой предстоящего, ближайшего шага.

Уяснение этой функции теории вместе с тем высвобождает путь к познанию ее теоретической сущности: метода диалектики. Игнорирование этого абсолютно решающего пункта внесло много путаницы и в дискуссии о диалектическом методе. Ибо независимо от того, критикуются ли ос-

новополагающие для дальнейшего развития теории рассуждения Энгельса в «Анти-Дюринге» или же рассматриваются как неполные, наверное, даже недостаточные либо, напротив того, как классические, — в любом случае следует признать, что в них отсутствует именно этот момент. Дело в том, что Энгельс описывает образование понятий, присущее диалектическому методу, противопоставляя его «метафизическому»; он с большей определенностью подчеркивает, что диалектика устраняет косность понятий (и соответствующих им предметов); что диалектика является постоянным процессом проистечения одного определения из другого, беспрестанным снятием противоположностей, их взаимопереходом; что вследствие этого надо отделять одностороннюю и неподвижную каузальность от взаимодействия. Однако самое существенное взаимодействие: *диалектическое отношение субъекта и объекта в историческом процессе*, — он даже не упоминает, не говоря уж о том, чтобы поставить его на подобающее центральное место в методологии. Однако без этого определения диалектический метод — даже несмотря на то, что сохраняются, правда, в конечном счете, все-таки лишь иллюзорно, «текучие» понятия и т.д., — перестает быть революционным методом.

Отличие диалектики от «метафизики» видится тогда уже не в том, что при всяком «метафизическом» подходе объект, предмет рассмотрения должен оставаться неприкосновенным, неизменным, а поэтому само рассмотрение остается чисто *созерцательным* и не становится практическим, в то время как для диалектического метода центральной проблемой является *изменение действительности*. Коль скоро не учитывается эта центральная функция теории, то сугубо проблематическим становится преимущество, связанное с «текучестью» понятий: это — чисто «научное» дело. В зависимости от достигнутого наукой уровня метод можно применять или отвергать без того, чтобы что-то мало-мальски изменилось в центральной установке по отношению к действительности, в понимании ее в качестве изменяемой или неизменной. Более того, непостижимость действительности, ее фаталистически неизменный характер, ее «закономерность» в смысле буржуазного, созерцательного материализма и внутренне связанной с ним классической полити-

ческой экономии могут при этом даже еще усилиться, как это произошло у так называемых махистов из числа последователей Маркса. То обстоятельство, что махизм тоже может порождать волюнтаризм, настолько же буржуазный, как и он сам, отнюдь не противоречит данной констатации. Фатализм и волюнтаризм лишь при недиалектическом, неисторическом способе рассмотрения выступает как взаимоисключающие противоположности. Для диалектического рассмотрения истории они являются необходимо связанными друг с другом полюсами, мыслительными отражениями, в которых ясно обнаруживается антагонизм капиталистического общественного строя, неразрешимость его проблем на его собственной почве. Поэтому любая попытка «критически» углубить диалектический метод неизбежно ведет к его опошлению. Ибо методологическим исходным пунктом всякой «критической» позиции как раз и является отделение метода от действительности, мышления от бытия. В соответствии с «критицизмом», именно такое отделение следует рассматривать как успех, который надо, руководствуясь духом подлинной научности, поставить ей в заслугу, в сравнении с грубым некритическим материализмом, присущим методу Маркса. Разумеется, сторонники «критической» позиции вольны так поступать. Но следует отметить, что они идут не по тому пути, который предусматривается глубочайшей сутью Марксова метода. Маркс и Энгельс высказывались на сей счет достаточно недвусмысленно. «Диалектика, — заявляет Энгельс, — сводилась этим к науке об общих законах как внешнего мира, так и человеческого мышления: два ряда законов, которые *по сути дела тождественны*»[5]. Та же самая мысль выражена у Маркса намного более точно: «Как вообще *во всякой исторической, социальной науке,* при рассмотрении поступательного движения экономических категорий <...> *категории выражают* <...> *формы наличного* бытия, условия существования <...>»[6]. Коль скоро затуманивается этот смысл диалектического метода, сам он неизбежно должен показаться излишним приложением, простым орнаментальным украшением марксистской «социологии» или «политической экономии». Более того, он представляется чуть ли не препятствием для «трезвого», «непредвзятого» исследования «фактов», пустой конструкцией, ради которой марксизм насилу-

ет факты. Бернштейн отчасти благодаря своей совершенно не обремененной философскими познаниями «непредвзятости», яснее всего высказал этот аргумент против диалектического метода и четче всего его сформулировал. Однако те реальные, политические и экономические, выводы, которые он делает из этой своей позиции, освобождая метод от «диалектических пут» гегельянства, отчетливо показывает, куда ведет эта дорога. Они показывают, что раз возникает надобность в обосновании последовательной теории оппортунизма, свободного от революции «развития», безмятежного «врастания» в социализм, то именно диалектику следует удалить из метода исторического материализма.

2

Но тут тотчас же возникает неизбежный вопрос: а что методологически должны означать эти так называемые факты, которым поклоняется вся ревизионистская литература? В какой мере их можно рассматривать как фактор, направляющий деятельность революционного пролетариата? Само собой разумеется, что всякое познание действительности исходит из фактов. Вопрос лишь в том, какая данность жизни и в какой методологической взаимосвязи заслуживает того, чтобы приниматься в расчет в качестве значимого для познания факта. Ограниченный эмпиризм, конечно, оспаривает, что факты вообще впервые становятся фактами лишь после такой методологической обработки, которая проводится по-разному в зависимости от цели познания. Он верит, что сможет найти в каждой данности, в каждом статистическом показателе, в каждом factum brutum экономической жизни важный для него факт. При этом он не учитывает, что самое простое перечисление, простейшее нанизывание «фактов» без всяких комментариев уже является «интерпретацией»: даже в этом случае факты постигаются, исходя из некоторой теории, некоторого метода, они изымаются из той жизненной взаимосвязи, в которой первоначально находились, и вводятся в теоретическую взаимосвязь. Более образованные оппортунисты, несмотря на их инстинктивное и глубокое отвращение к теории, нисколько этого не оспаривают. Но они ссылаются на метод естественных наук, на тот

способ, каким в этих науках посредством наблюдения, абстрагирования, эксперимента и т.д. исследуются «чистые» факты и выявляются их взаимосвязи. И они противопоставляют насильственным конструкциям диалектического метода подобный познавательный идеал.

Этот метод на первых порах кажется подкупающим вследствие того, что само капиталистическое развитие имеет тенденцию к порождению такой структуры общества, которая весьма и весьма отвечает подобным способам рассмотрения. Но чтобы не подпасть под влияние продуцируемой таким образом общественной видимости, чтобы за этой видимостью суметь-таки разглядеть сущность, нам именно уже здесь и именно потому нужен диалектический метод. Ведь «чистые» факты естественных наук появляются на свет, когда какие-то явления жизни действительно или мысленно помещаются в среду, в которой их закономерности могут быть изучены без помех со стороны других явлений. Этот процесс еще усугубляется тем, что явления сводятся к своей чисто количественной, выражаемой числами и числовыми соотношениями сущности. Вот только оппортунисты все время упускают из виду, что суть капитализма в том и заключается, чтобы продуцировать явления подобным образом. Маркс при рассмотрении труда весьма убедительно описывает подобный «процесс абстракции» в жизни, но он не забывает столь же убедительно настаивать на том, что речь идет здесь об историческом своеобразии капиталистического общества. «Таким образом, — пишет Маркс, — наиболее всеобщие абстракции возникают вообще только в условиях наиболее богатого конкретного развития, где одно и то же является общим для многих или для всех. Тогда оно перестает быть мыслимым только в особенной форме»[7].

Эта тенденция капиталистического развития, однако, заходит еще дальше. Фетишистский характер формы хозяйства, овеществление всех человеческих отношений, постоянно растущее разделение труда, которое приводит к абстрактно-рациональному раздроблению производственного процесса и не заботится о человеческих возможностях и способностях непосредственного производителя и т.д., — преобразуют феномены общества и вместе с ними их апперцепцию. Возникают «изолированные» факты, изолированные комплексы

фактов, самодовлеющие обособленные области (экономика, право, и т.д.), которые уже в своих непосредственных формах проявления кажутся в большой мере приуготованными к соответствующему научному исследованию. Вот поэтому-то особо «научным» должен считаться такой подход, при котором до конца додумывается и возводится в ранг науки эта, присущая самим фактам, тенденция. В то время как диалектика, утверждающая в противоположность всем таким изолированным и изолирующим фактам и частичным системам конкретное единство целого, разоблачающая эту видимость, как видимость, — правда, необходимо порождаемую капитализмом, — эта диалектика создает впечатление голого конструирования.

Ненаучность этого якобы столь научного метода, стало быть, состоит в том, что он игнорирует *исторический характер* базовых для себя фактов и пренебрегает таковым. Но тут кроется не только источник ошибок (который никак не учитывается при таком подходе), к чему настойчиво привлекал внимание Энгельс. Суть этого источника ошибок состоит в том, что статистика и опирающаяся на нее «строго» экономическая теория всегда запаздывают. «Поэтому при анализе текущих событий слишком часто приходится этот фактор, имеющий решающее значение, рассматривать как постоянный, принимающий экономическое положение, сложившееся к началу рассматриваемого периода, за данное и неизменное для всего периода, или же принимать в расчет лишь такие изменения этого положения, которые сами вытекают из имеющихся налицо очевидных событий, а поэтому также вполне очевидные»[8]. Уже из этого рассуждения вытекает тот факт, что отмеченная выше приуготовленность структуры капиталистического общества для естественнонаучного метода, общественная предпосылка этой строгости, является чем-то весьма проблематическим. А именно, коль скоро внутренняя структура «фактов» и структура их взаимосвязи по сути своей является исторической, это значит, находящийся в процессе непрерывного изменения, остается открытым вопрос, когда допускается большая научная неточность: то ли тогда, когда я постигаю «факты» в присущей им известной форме предметности и подчиненности известным законам, причем я должен полагать методологически досто-

верным (или, по крайней мере, вероятным), что эти законы уже больше не распространяются на эти факты? Или же тогда, когда я осознаю данное положение вещей и делаю из него выводы, заведомо критически рассматриваю достигаемую подобным способом «строгость» и концентрирую свое внимание на тех моментах, в которых действительно находят выражение такая историческая сущность, такое решающее изменение?

Исторический характер упомянутых «фактов», которые наука якобы постигает в их «чистоте», однако, заявляет о себе еще более роковым образом. А именно, будучи продуктами исторического развития, они не только находятся в постоянном изменении, но *являются — и как раз по структуре их предметности — продуктами определенной исторической эпохи: капитализма.* Вот почему «наука», которая признает способ непосредственной данности фактов основой научно значимой эмпирии, а их форму предметности — исходным пунктом образования научных понятий, однозначно и догматически становится на почву капиталистического общества, некритически воспринимает его сущность, его предметную структуру, его закономерности, рассматривая их как неизменный фундамент «науки».

Чтобы от подобных «фактов» суметь продвинуться к фактам в подлинном смысле слова, надо высветить, как таковую, их историческую обусловленность; надо отказаться от точки зрения, при которой они получаются непроизвольно, непосредственно; надо подвергнуть сами эти факты исторически-диалектическому рассмотрению. Ибо, как говорит Маркс, «сложившийся уже вид экономических отношений, который выступает на поверхности, в их реальном существовании, а следовательно, и в тех представлениях, при помощи которых пытаются уяснить себе эти отношения их носители и агенты, весьма сильно отличается от внутреннего, существенного, но скрытого основного содержания, и на деле искажает его и противоречит как ему самому, так и соответствующему ему понятию»[9]. Таким образом, если требуется правильно понять факты, то следует прежде ясно и точно понять это различие между их реальным существованием и их основным содержанием, между сложившимися о них представлениями и их понятиями. Это разграничение представ-

ляет собой первую предпосылку действительно научного рассмотрения, которое, по словам Маркса, было бы излишним, если бы «форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали»[10]. Дело поэтому состоит в том, чтобы, с одной стороны, отъединить явления от этой непосредственной формы данности, найти опосредствования, с помощью которых они могут быть соотнесены со своей сердцевиной, своей сущностью, и понять в этой сущности; а с другой стороны, — суметь уразуметь этот феноменальный характер явлений, их видимость, как необходимую форму их проявления.

Данная форма необходима в силу того, что такова историческая сущность фактов, в силу того, что они вырастают на почве капиталистического общества. Это двоякое определение, это одновременное признание и снятие непосредственного бытия — это как раз и есть диалектическое отношение. Внутренний мыслительный строй «Капитала» именно здесь доставляет наибольшие трудности для поверхностного читателя, некритически погрязшего в идейных формах капиталистического развития. Ибо, с одной стороны, при рассмотрении всех экономических форм в «Капитале» до высшего предела доводится их капиталистический характер, создается мыслительная среда, в которой они выступают совершенно беспримесными: общество описывается как «соответствующее теории», то есть как целиком и полностью капиталистическое, состоящее лишь из капиталистов и пролетариев. С другой стороны, как только этот способ рассмотрения начинает давать какой-то результат, как только этот феноменальный мир сгущается в теорию, тотчас же полученный таким образом результат упраздняется, как простая видимость, как превратное отражение превратных отношений, которые суть лишь «осознанное выражение мнимого движения».

Лишь в этой взаимосвязи, где отдельные факты общественной жизни включаются в тотальность в качестве моментов исторического развития, перед познанием фактов появляется возможность стать познанием действительности. Такое познание исходит из охарактеризованных выше, простых, чистых (в капиталистическом мире), непосредственных естественных определений, чтобы от них перейти к познанию конкретной тотальности как мыслительного воспроизведения действительности. Эта конкретная тотальность отнюдь

не дана мышлению непосредственно. «Конкретное потому конкретно, — указывает Маркс, — что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного». Идеализм впадает здесь в иллюзию, путая этот процесс мыслительного воспроизведения действительности с процессом построения самой действительности. Ибо в мышлении конкретное «выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собой действительный исходный пункт и вследствие этого также исходный пункт созерцания и представления»[11]. Напротив, вульгарный материализм, — в какие бы современные одеяния его ни облачали Бернштейн и другие, — останавливается на воспроизведении непосредственных, простых определений общественной жизни. Ему видится совершенно особенная «строгость» в том, что он просто-напросто воспринимает эти определения без всякого последующего анализа, без их синтеза в конкретную тотальность, что он оставляет эти определения в их абстрактной изолированности и объясняет их лишь абстрактными, не соотнесенными с конкретной тотальностью закономерностями. «Грубость и поверхностность взглядов в том и заключается, что явления, органически между собой связанные, становятся в случайные взаимоотношения и в чисто рассудочную [в оригинале «рефлексивную» — in einen blossen Reflexionszusammenhang. — *Примеч. пер.*] связь»[12].

Грубость и поверхностность таких рефлексивных взаимосвязей состоит, прежде всего, в том, что ими затушевывается исторически преходящий характер капиталистического общества, а эти определения выступают как вневременные, вечные, присущие всем общественным формам категории. Ярче всего это проявилось в буржуазной вульгарной политэкономии, но и вульгарный марксизм вскоре пошел по той же дорожке. Как только были подорваны диалектический метод и вместе с ним методологическое господство тотальности над отдельными моментами, как только целое перестало быть понятием и истиной частей, как только, вразрез с этим, целое стали исключать из рассмотрения, как что-то ненаучное, или низводить до простой «идеи» либо «суммы» частей, рефлексивная взаимосвязь изолированных частей должна была предстать вневременным законом всякого человеческого общества. Ибо положение Маркса о том, что

в каждом обществе производственные отношения образуют некоторое единое целое[13], является методологическим исходным пунктом и ключом как раз к историческому познанию общественных отношений. А именно, каждую изолированную, частичную категорию можно — при условии такой ее изолированности — мыслить и рассматривать как присущую общественному развитию в целом (если ее невозможно отыскать в каком-то обществе, то это есть то самое «исключение», которое подтверждает правило).

3

Данная диалектическая концепция тотальности, которая якобы так далеко отступает от непосредственной действительности, которая якобы так «ненаучно» ее конструирует, на самом деле является единственным методом мыслительного воспроизведения и постижения действительности. Конкретная тотальность, стало быть, является подлинной категорией действительности[14]. Правильность этого взгляда обнаруживается, прежде всего, тогда, когда мы ставим в центр нашего внимания реальный материальный субстрат нашего метода, капиталистическое общество со свойственным ему антагонизмом производительных сил и производственных отношений. Метод естественных наук, этот методологический идеал всякой рефлексивной науки и всякого ревизионизма, не признает никаких противоречий, никаких антагонизмов в своем материале. Если, тем не менее, возникает какое-то противоречие между отдельными теориями, то это является для их сторонников лишь признаком незавершенности достигнутого доселе познания. Разногласия между теориями, которые оказываются противоречащими друг другу, обнаруживают ограниченность этих теорий; их, соответственно, надо преобразовывать, подчинять более общим теориям, в которых-де противоречия затем окончательно исчезнут. Но что касается общественной действительности, здесь эти противоречия не являются признаком еще незавершенного познания действительности, наоборот, они *выступают как нечто неотъемлемое от сущности самой действительности, от сущности капиталистического общества.* Когда целое познано, противоречия снимаются, но *не перестают* быть противоречиями.

Напротив, они постигаются как необходимые противоречия, как антагонистическое основание данного способа производства. Когда теория, будучи познанием тотальности, указывает путь к преодолению этих противоречий и их снятию, то это удается ей постольку, поскольку она выявляет те реальные *тенденции* процесса общественного развития, которые призваны *реально* снять эти противоречия в общественной действительности, в ходе общественного развития.

Противоборство между диалектическим и «критическим» (или вульгарно-материалистическим, махистским и т.д.) методом с этой точки зрения само по себе является общественной проблемой. Познавательный идеал естественных наук, когда он применяется к природе, служит единственно лишь прогрессу науки, но он является средством идеологической борьбы буржуазии, когда распространяется на общественное развитие. Для буржуазии жизненно важно, с одной стороны, рассматривать свой собственный строй производства, как если бы он был сформирован категориями, имеющими вневременное значение, то есть как если бы он определялся вечными законами природы и разума к вечному существованию, а с другой стороны, — важно истолковывать неуклонно обостряющиеся противоречия не как неотъемлемые от сущности этого строя производства, а всего лишь как поверхностные явления и т.д.

Метод классической политической экономии возникает из этой идеологической потребности; его ограниченность как научного метода обусловлена данной структурой общественной действительности, антагонистическим характером капиталистического производства. Когда мыслитель ранга Рикардо, к примеру, отрицает, что «вместе с расширением производства и возрастанием капитала необходимо происходит и расширение рынка», то он идет на это (конечно, не отдавая себе в этом отчета) для того, чтобы не признать необходимость кризисов, в которых наиболее ярко проявляется антагонизм капиталистического производства. Проявляется тот факт, что «буржуазный способ производства включает в себя границу для свободного развития производительных сил»[15]. Что Рикардо еще делает с чистой совестью, то у вульгарной политической экономии, конечно, становится сознательно-лживой апологетикой буржуазного общества. Когда вульгар-

ный марксизм стремится либо последовательно изъять диалектический метод из пролетарской науки, либо, по крайней мере, его «критически» усовершенствовать, он приходит — сознательно или бессознательно — к тем же самым результатам. Наверное, самый гротескный пример тому — Макс Адлер. Диалектику как метод, как движение мышления он стремится критически отделить от диалектики как метафизики. Кульминацией адлеровской «критики», ее итогом является резкое отмежевание от двух этих диалектических концепций [другой] диалектики, понимаемой как «часть позитивной науки», которая якобы «преимущественно и имеется в виду, когда марксисты ведут речь о реальной диалектике». Такую диалектику, по Адлеру, точнее было бы называть «антагонизмом»; она лишь «констатирует наличие противоположности между личным интересом индивида и социальными формами, в которые он втянут» [16]. Тем самым, во-первых, выхолащивается объективный экономический антагонизм, выражающийся в *классовой борьбе;* он превращается в конфликт между *индивидом и обществом,* исходя из которого невозможно понять ни необходимости, с какой последнее сталкивается с известными проблемами, ни необходимости, с какой оно движется к своей гибели; в конечном счете, эта позиция — вольно или невольно — приводит к кантовской философии истории. Во-вторых, наряду с этим, структура буржуазного общества выдается здесь за всеобщую форму социальности как таковой. Ибо выделенная Максом Адлером центральная проблема реальной «диалектики, или лучше сказать, антагонизма», — это не что иное, как одна из типичных форм идеологического выражения антагонистического характера капиталистического строя. Дело не изменяется от того, увековечивается ли капитализм, исходя из экономического базиса или же исходя из идеологических образований, совершается это наивно-беззаботно или критически-утонченно.

Стало быть, когда диалектический метод отбрасывается или смазывается, то вместе с ним одновременно утрачивается и познаваемость истории. Не надо понимать это так, будто без диалектического метода невозможно более или менее точно описать отдельные исторические личности, эпохи и т.д. Напротив, речь идет о том, что при подобном подходе

становится невозможно понять историю как единый процесс. (Эта невозможность выказывает себя в буржуазной науке, с одной стороны, в форме абстрактных социологических конструкций истории типа кантовско-спенсеровских, внутренние противоречия которых убедительно выяснены современной буржуазной теорией истории, проницательнее всего — Риккертом; с другой стороны, — в форме гребования создать «философию истории», отношение которой к исторической действительности опять-таки выступает как методологически неразрешимая проблема). Противоположность между описанием одной части истории и описанием истории как единого процесса, однако, не является различием в объеме описания, например, между специальной и универсальной историей, а представляет собой методологическую противоположность, противоположность точек зрения. Вопрос о целостном постижении исторического процесса неизбежно всплывает при рассмотрении любой эпохи, любой частной области и т.д. Вот здесь и обнаруживается решающее значение диалектического рассмотрения тотальности. Ведь вполне возможно, что кто-то, в сущности, совершенно верно познает и описывает историческое событие, не будучи способным понять, чем это событие является на самом деле, какова его действительная историческая функция в историческом целом, к которому оно принадлежит; то есть понять данное событие в рамках единого исторического процесса. Чрезвычайно характерный пример тому — позиция Сисмонди по вопросу о кризисах. Он, в конечном счете, не справился с этим вопросом, хотя сумел правильно распознать тенденции, присущие как производству, так и распределению. Несмотря на свою весьма проницательную критику капитализма, Сисмонди остался в плену капиталистических форм предметности, был вынужден рассматривать производство и распределение как независимые друг от друга динамические комплексы, «не понимая, что отношения распределения есть лишь отношения производства sub alia specie»[17]. Ему, таким образом, была суждена та же участь, что и Прудону с его ложной диалектикой: он «превращает различные звенья общества в соответственное число отдельных обществ»[18].

Итак, категория тотальности, повторим, отнюдь не упраздняет свои моменты, не доводит их до лишенного разли-

чий единства, до тождества. Лишь в той мере, в какой эти моменты вступают в диалектически-динамичные отношения между собой, постигаются в качестве диалектически-динамичных моментов целого, которое столь же диалектически динамично, — лишь в этой мере форма проявления их самостоятельности, той самозаконности, какая им свойственна при капитализме, раскрывается как чистая видимость. «Результат, к которому мы пришли, заключается не в том, что производство, распределение, обмен и потребление идентичны, а в том, что все они образуют собой части единого целого, различия внутри единства <...> Определенное производство обусловливает, таким образом, определенное потребление, определенное распределение, определенный обмен *и определенные отношения этих различных моментов друг к другу* <...> Между различными моментами имеет место взаимодействие. Это свойственно всякому органическому целому»[19].

Однако и на категории взаимодействия тоже нельзя останавливаться. Коль скоро взаимодействие понимается как простое каузальное взаимное воздействие двух, в прочих отношениях неизменных, предметов, то мы не делаем ни шага вперед в познании общественной действительности по сравнению с вульгарным материализмом с его однолинейными каузальными рядами (или по сравнению с махизмом с его функциональными отношениями и т.д.). Ведь взаимодействие происходит и тогда, когда, например, в покоящийся бильярдный шар ударяется движущийся: первый начинает двигаться, а второй вследствие толчка отклоняется от первоначального направления своего движения. Взаимодействие [в его диалектической интерпретации], которое здесь имеется в виду, должно выходить за рамки взаимовлияния *неизменных в прочих отношениях объектов.* И его выводит за эти рамки именно отношение к целому: отношение к целому становится определением, которое дефинирует *форму предметности* всякого объекта познания; всякое существенное и значимое для познания изменение выражается как изменение отношения к целому и тем самым — как изменение самой формы предметности[20]. Маркс множество раз ясно высказывал эту мысль в своих произведениях. Процитирую лишь одну из известнейших формулировок: «Негр есть негр. Только при определенных отношениях он становится *рабом.* Хлопкопря-

дильная машина есть машина для прядения хлопка. Только при определенных отношениях она становится капиталом. Будучи вырванной из этих отношений, она так же не является *капиталом,* как *золото* само по себе не является деньгами, или сахар — ценой сахара»[21]. Это непрерывное изменение форм предметности всех общественных феноменов в их непрерывном диалектическом взаимодействии друг с другом, эта обусловленность познаваемости предмета его функций в *определенной* тотальности, в которой он пребывает, делает диалектическую концепцию тотальности — и только ее! — способной к постижению *действительности как общественного процесса.* Ибо лишь в этом пункте фетишистские формы предметности, которые необходимо продуцируются капиталистическим производством, разрешаются, претворяясь в видимость, пусть даже познанную в своей необходимости, но все-таки видимость. Их рефлексивные взаимосвязи, их «закономерности», которые хотя и неизбежно возникают на этой почве, но ведут к сокрытию действительных взаимосвязей предметов, оказываются необходимыми представлениями агентов капиталистического производственного строя. Они, стало быть, являются предметами познания, но предмет, который познается в них и через их посредство, — это не сам капиталистический производственный строй, а идеология господствующего при нем класса.

Историческое познание становится возможным только тогда, когда эта оболочка прорывается. Ибо функция рефлексивных определений фетишистских форм предметности состоит как раз в превращении феноменов капиталистического общества в сверхисторические сущности. Познание действительной предметности феномена, познание его исторического характера и познание его действительной функции в общественном целом составляют, следовательно, единый неделимый акт познания. Это единство разлагается псевдонаучным способом рассмотрения. Так, например, познание фундаментального для политической экономии различия между постоянным и переменным капиталом стало возможным лишь благодаря диалектическому методу; классическая политэкономия оказалась неспособной выйти за рамки различения между постоянным и оборотным капиталом. И отнюдь не случайно. Ибо «переменный капитал есть лишь особая историче-

ская форма проявления фонда жизненных средств, или рабочего фонда, который необходим работнику для поддержания и воспроизводства его жизни и который при всех системах общественного производства он сам постоянно должен производить и воспроизводить. Рабочий фонд постоянно притекает к рабочему в форме средств платежа за его труд лишь потому, что собственный продукт рабочего постоянно удаляется от него в форме капитала...», «товарная форма продукта и денежная форма товара маскируют истинный характер этого процесса»[22]. Эта функция сокрытия действительности, присущая фетишистской видимости, которая окутывает все феномены капиталистического общества, отнюдь не сводится лишь к сокрытию его исторического, то есть изменчивого, преходящего характера. Или, лучше сказать, такое сокрытие становится возможным лишь благодаря тому, что все формы предметности, в которых перед человеком в капиталистическом обществе непосредственно предстает — неизбежно — окружающий его мир, прежде всего экономические категории, — все эти формы также скрывают то, что они являются формами предметности, категориями, выражающими межчеловеческие отношения. Такое сокрытие становится возможным лишь благодаря тому, что межчеловеческие отношения проявляются как вещи и отношения между вещами. Поэтому диалектический метод, разрывая окутывающий категории покров вечности, должен одновременно разорвать и покров вещности, дабы освободить дорогу к познанию действительности. «Политическая экономия, — говорит Энгельс в своей рецензии на работу Маркса «К критике политической экономии», — имеет дело не с вещами, а с отношениями между людьми и, в конечном счете, между классами, но эти отношения всегда *связаны с вещами и проявляются как вещи*»[23]. Лишь при осознании этого концепция тотальности, характерная для диалектического метода, выступает как познание общественной действительности. Диалектическая соотнесенность частей с целым еще могла бы представиться чисто методологическим определением мышления, которое настолько же свободно от категорий, действительно конституирующих общественную действительность, насколько свободны от них рефлексивные определения буржуазной политэкономии; в этом случае превосходство первого подхода над

вторым было бы лишь сугубо методологическим. Различие между ними, однако, глубже и принципиальней. Посредством каждой экономической категории обнаруживается, осознается и понятийно фиксируется определенное отношение между людьми на определенной ступени их общественного развития. Благодаря этому впервые становится возможным познать движение самого человеческого общества в его внутренней закономерности, познать как продукт деятельности самих людей и одновременно — тех сил, которые порождаются их отношениями, но ускользают от их контроля. Экономические категории становятся, следовательно, диалектически-динамическими в двояком смысле этого слова. Они находятся в живом взаимодействии между собой как «чисто» экономические категории и способствуют познанию, позволяя обозреть тот или иной хронологический отрезок общественного развития. Но в силу того, что категории проистекают из человеческих отношений и функционируют в процессе преобразования этих отношений, взаимосвязь категорий с реальным субстратом их действенности высвечивает сам ход развития. Это значит, что производство и воспроизводство определенной экономической тотальности, познание которой составляет задачу науки, необходимо превращается, — впрочем, трансцендируя «чистую» политэкономию, но без всякого обращения к каким-то трансцендентным силам, — в процесс производства и воспроизводства определенного целостного общества. Эту характерную особенность диалектического познания Маркс зачастую подчеркивал ясно и отчетливо. Например, в «Капитале» он указывает: «Следовательно, капиталистический процесс производства, рассматриваемый в общей связи, или как процесс воспроизводства, производит не только товары, не только прибавочную стоимость, он производит и воспроизводит само капиталистическое отношение, — капиталиста на одной стороне, наемного рабочего — на другой»[24].

Такое самополагание, самопроизводство и воспроизводство как раз и представляет собой действительность. Это ясно понял уже Гегель, выразив свое понимание в форме, весьма близкой Марксу, пусть даже еще чересчур абстрактной, недопонимающей себя самое и поэтому создающей возможность недоразумений. «То, что действительно, необходи-

мо внутри себя», — говорит Гегель в своей «Философии права». «Необходимость состоит в том, что целое разделено на различные понятия, и что это разделенное представляет собой прочную и сохраняющуюся определенность, которая не мертвенно прочна, а постоянно порождает себя в распаде»[25]. Здесь ясно обнаруживается глубокое родство между историческим материализмом и гегелевской философией в трактовке проблемы действительности, функций теории, понимаемой как *самопознание действительности;* но именно здесь надо сразу же — хотя бы лишь в нескольких словах — указать на не менее решающий пункт их расхождений. Таковым является опять-таки проблема действительности, проблема единства исторического процесса. Маркс упрекает Гегеля (но в еще большей мере — его последователей, которые все больше скатывались на позиции Фихте и Канта), что, в сущности, он не преодолел дуализма мышления и бытия, теории и практики, субъекта и объекта; что его диалектика — в качестве внутренней, реальной диалектики исторического процесса — это простая видимость; что как раз в пункте, имеющем решающее значение, он не пошел дальше Канта; что познание для Гегеля — это познание, относящееся к материалу, который сам по себе сущностно ему чужд, а не самопознание этого материала — то есть человеческого общества. Решающие тезисы этой критики таковы: «Уже у Гегеля *абсолютный дух* истории обладает в *массе* нужным ему материалом, соответственное же выражение он находит себе лишь в *философии. Философ* является, однако, лишь тем органом, в котором творящий историю абсолютный дух по завершении движения *ретроспективно* приходит к сознанию самого себя. Этим ретроспективным сознанием ограничивается его участие в истории, ибо действительное движение совершается абсолютным духом бессознательно. Таким образом, философ приходит post festum». Гегель только по видимости делает творцом истории абсолютный дух в качестве абсолютного духа. Так как «абсолютный дух лишь post festum, в философе, приходит к сознанию себя как творческого мирового духа, то его фабрикация истории существует лишь в сознании, в мнении, в представлении философа, лишь в спекулятивном воображении»[26]. Эта гегелевская понятийная мифология окончательно опровергнута критической деятель-

ностью молодого Маркса. Не случайно, однако, и то, что философия, в отношении которой Маркс стремился «прийти к согласию с самим собой», уже была попятным движением гегельянства, направленным к Канту. Движением, которое неясности и внутренние колебания самого Гегеля использовало для того, чтобы вытравить из метода революционные элементы, чтобы обеспечить созвучность реакционного содержания, реакционной понятийной мифологии, остатков созерцательного раздвоения мышления и бытия с гомогенно реакционной теорией, господствовавшей в тогдашней Германии. Восприняв прогрессивную часть гегелевского метода, диалектику, понятую как познание действительности, Маркс не только решительно порвал с преемниками Гегеля, но одновременно расколол надвое саму философию Гегеля. Историческую тенденцию, присущую гегелевской философии, Маркс предельно усугубил и провел с чрезвычайной последовательностью: с присущим ему радикализмом он превратил в исторические проблемы все общественные феномены и проявления социализированного человека, конкретно указав реальный субстрат исторического развития и раскрыв его методологическую плодотворность. С этим критерием, который был найден самим Марксом и выдвинут в качестве методологического требования, и была соизмерена гегелевская философия, признанная слишком легкой. Мифологические остатки «вечных ценностей», которые устранял из диалектики Маркс, по сути дела, обретаются в области рефлексивной философии, против которой Гегель всю свою жизнь боролся яростно и жестко, каковой он и противопоставил весь свой философский метод, процесс и конкретную тотальность, диалектику и историю. Марксова критика Гегеля, стало быть, является прямым продолжением и развитием той критики, которой сам Гегель подверг Канта и Фихте[27]. Таким образом, диалектический метод, с одной стороны, возникает как последовательное развитие того, к чему стремился сам Гегель, но чего он конкретно не достиг. С другой стороны, мертвое тело писаной системы стало добычей филологов и фабрикантов систем.

Пункт расхождений — это действительность. Гегель не в состоянии был добраться до действительных движущих сил истории. Отчасти из-за того, что ко времени возникно-

вения его системы эти силы не выявились с всею ясностью и очевидностью. Вот почему Гегель вынужден был рассматривать в качестве подлинных носителей исторического развития народы и их сознание (реальный субстрат последнего с его разнородными составляющими остался для Гегеля неразгаданным и принял у него мифологическую форму «духа народа»). Отчасти же несостоятельность Гегеля объяснялась тем, что, несмотря на свои весьма энергичные устремления в противоположном направлении, он остался в плену платоновско-кантовского образа мысли, дуализма мышления и бытия, формы и материи. И хотя он является подлинным первооткрывателем значения конкретной тотальности, хотя его мышление всегда сориентировано на преодоление всякой абстрактности, тем не менее, материя для него, чисто по-платоновски, запятнана «позором определенности». И эти тенденции, сталкивающиеся и противоборствующие между собой, оказалось невозможным интеллектуально прояснить в рамках его системы. Они зачастую выступают неопосредствованными, противоречащими и не согласующимися друг с другом; и то окончательное (мнимое) согласие, к которому они приходили в самой системе, относилось поэтому скорее к прошлому, чем к будущему[28]. Неудивительно, что буржуазная наука уже на самых первых порах стала подчеркивать и развивать, как существенные, именно эти стороны философии Гегеля. Но как раз из-за этого осталась почти совершенно нераскрытой, даже для марксистов, революционная сердцевина его мышления.

Мифология понятий — это всегда лишь мыслительное выражение того, что для людей остались непостижимыми фундаментальные факты их существования, от последствий которых они не в силах защищаться. Неспособность проникнуть в сам предмет выражается в мысли в виде трансцендентных движущих сил, которые мифологическим образом выстраивают и формируют действительность, отношения между предметами, наше отношение к ним, их изменение в историческом процессе. Когда Маркс и Энгельс истолковали «производство и воспроизводство действительной жизни» как, в конечном счете, «определяющий момент» в историческом процессе[29], они впервые обрели возможность и позицию, позволяющие покончить со всякой мифологи-

ей. Гегелевский абстрактный дух был последним из этих величественных мифологических форм, той формой, в которой находило выражение уже само целое и его движение, пусть даже не осознающее своей действительной сущности. Коль скоро в историческом материализме приобретает свою «разумную» форму тот разум, который «существовал всегда, только не всегда в разумной форме»[30], то это значит, что находит свое осуществление программа философии истории Гегеля, пусть даже путем уничтожения его учения. Как подчеркивает Гегель, в противоположность природе, в которой изменение является круговоротом, повторением одного и того же, в истории изменение не только скользит по поверхности, но захватывает понятие. Само понятие и есть то, что себя упорядочивает[31].

* * *

Исходный пункт диалектического материализма, положение о том, что не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание, — лишь в такой взаимосвязи утрачивает свой сугубо теоретический характер, становится практическим вопросом. И только тогда, когда бытие в самой своей сердцевине раскрывается как общественный процесс, бытие может проявить себя в качестве (конечно, доселе не осознававшегося) продукта человеческой деятельности, а эта деятельность, в свою очередь, предстать как решающий элемент изменения бытия. С одной стороны, чисто природные отношения или общественные формы, которые в результате мистификации выглядят как природные отношения, противостоят человеку как косные, окончательно сложившиеся, по сути своей неизменные данности; человек способен в лучшем случае использовать для себя законы, которым они подчиняются, в лучшем случае постичь их предметную структуру, но никак не изменить их. С другой стороны, при таком понимании бытия возможность практики приурочивается к индивидуальному сознанию. Практика становится формой деятельности обособленного индивида: она становится этикой. Попытки Фейербаха преодолеть Гегеля потерпели крах именно в этом пункте: он, в той же мере, что и немецкий идеализм, и в намного

большей, чем Гегель, остановился на обособленном индивиде «гражданского общества». Требование Маркса понять «чувственность», предмет, действительность как человеческую чувственную деятельность[32] означает осознание человеком самого себя в качестве общественного существа, осознание человеком самого себя одновременно и в качестве субъекта, и в качестве объекта общественно-исторического процесса. В феодальном обществе человек не в состоянии был осознать себя в качестве общественного существа, поскольку сами его общественные отношения носили еще во многом естественный характер, поскольку общество в целом все еще недостаточно было пронизано единой организацией, все еще недостаточно обнимало собой отношения человека к человеку в их единстве, чтобы предстать в сознании как *подлинная* действительность человека. (Сюда не относится вопрос о структуре и единстве феодального общества.) Буржуазное общество совершает этот процесс обобществления общества. Капитализм ниспровергает все границы между отдельными странами и областями, будь то пространственно-временные барьеры или правовые перегородки сословности. В капиталистическом мире формального равенства всех людей все больше исчезают те экономические отношения, которые непосредственно регулировали обмен веществ между человеком и природой. Человек становится в истинном смысле этого слова общественным существом. Общество — *подлинной* действительностью для человека.

Таким образом, познание общества как действительности возможно лишь на почве капитализма, буржуазного общества. Однако класс, который выступает как исторический носитель этого переворота, буржуазия, совершает эту свою функцию еще бессознательно; общественные силы, которые она развязала, те самые силы, которые со своей стороны помогли буржуазии установить свое господство, противостоят ей как вторая природа, но как природа более бездушная, более непроницаемая, чем природа, которую знал феодализм[33]. И только тогда, когда появляется пролетариат, познание общественной действительности приобретает завершенность. Это достигается благодаря тому, что классовая точка зрения пролетариата и есть тот наконец-то найденный пункт, откуда становится обозримым общество в целом. Исторический ма-

териализм сложился одновременно и как учение «об условиях освобождения пролетариата», и как учение о действительности, в качестве которой выступает совокупный процесс общественного развития; это стало возможным лишь потому, что познать это классовое положение можно лишь путем познания всего общества; лишь потому, что такое познание составляет неотъемлемую предпосылку деятельности пролетариата. Стало быть, единство теории и практики — это лишь другая сторона общественно-исторической ситуации пролетариата, в соответствии с которой для пролетариата точка зрения самопознания совпадает с познанием тотальности, а пролетариат одновременно выступает как субъект и объект собственного познания.

Ибо миссия проводника человечества к более высокой ступени его развития, как правильно подметил Гегель (впрочем, все еще применительно к народам), основана на том, что эти «ступени развития наличны как непосредственные природные начала» и что тому народу (стало быть, тому классу), который обладает подобным моментом как природным началом, поручено и его исполнение[34]. Данную идею Маркс с полной ясностью конкретизировал применительно к общественному развитию: «Если социалистические писатели признают за пролетариатом эту всемирно-историческую роль, то это никоим образом не происходит оттого, что они <...> считают пролетариев *богами*. Скорее наоборот. Так как в оформившемся пролетариате практически закончено отвлечение от всего человеческого, даже от *видимости* человеческого, так как в жизненных условиях пролетариата все жизненные условия современного общества достигли высшей точки бесчеловечности; так как в пролетариате человек потерял самого себя, однако вместе с тем не только обрел теоретическое сознание этой потери, но и непосредственно вынужден к возмущению против этой бесчеловечности велением неотвратимой, не поддающейся уже никакому приукрашиванию, абсолютно властной *нужды*, этого практического выражения необходимости, — то ввиду всего этого пролетариат может и должен сам себя освободить. Но он не может освободить себя, не уничтожив своих собственных жизненных условий. Он не может уничтожить своих собственных жизненных условий, не уничтожив *всех* бесчеловечных жизнен-

ных условий современного общества, сконцентрированных в его собственном положении»[35]. Таким образом, методологическая сущность исторического материализма неотделима от «практически-критической деятельности» пролетариата: и то, и другое — моменты одного и того же процесса развития общества. Но, стало быть, познание действительности, достигаемое с помощью диалектического метода, тоже неотделимо от классовой точки зрения пролетариата. Методологическое разграничение между марксизмом как «чистой» наукой и социализмом, которое проводит «австромарксизм», — что мнимая проблема, равно как и все вопросы, которые ставятся аналогичным образом[36]. Ведь марксистский метод, материалистическая диалектика, понятая как познание действительности, произрастают лишь из классовой точки зрения пролетариата, из его позиции в борьбе. Отказ от этой точки зрения влечет за собой отход от исторического материализма, в то время как ее принятие прямиком ведет к включению в борьбу пролетариата. Из того, что исторический материализм произрастает из «непосредственного природного» жизненного принципа пролетариата, что тотальное познание действительности проистекает из его классовой точки зрения, никоим образом не следует, будто это познание или характерная для него методологическая установка непосредственно и естественно даны пролетариату как классу (а тем более, отдельным пролетариям). Напротив. Конечно, пролетариат является гносеологическим субъектом такого познания совокупной общественной действительности. Но он отнюдь не является гносеологическим субъектом в кантовском методологическом смысле, когда субъект определяется как то, что никогда не может стать объектом. Пролетариат не есть безучастный созерцатель этого процесса. Пролетариат — не просто деятельная и страдательная часть этого целого; восхождение и развитие его познания, с одной стороны, и его собственное восхождение и развитие в ходе истории, с другой стороны, — это лишь две стороны одного и того же реального процесса. И не только потому, что сам класс начинает со спонтанных, бессознательных действий непосредственной отчаянной обороны (например, с разрушения машин, что весьма характерно именно для начальной стадии) и лишь постепенно, в постоянных общественных битвах «формирует себя как класс».

Осознание общественной действительности, своего собственного классового положения и вытекающей из него исторической миссии, метод материалистической диалектики суть продукты того же самого процесса развития, который в первый раз в истории адекватно познается в своей действительности историческим материализмом.

Возможность марксистского метода — это, стало быть, такой же продукт классовой борьбы, как какой-либо политический или экономический результат. И развитие пролетариата тоже отражает внутреннюю структуру познанной им впервые — истории человечества. «Поэтому результат этого процесса производства столь же неизменно принимает вид его предпосылок, как его предпосылки — вид его результата»[37]. Методологическая точка зрения тотальности, в которой мы научились видеть центральную проблему, предпосылку познания действительности, является продуктом истории в двояком смысле. Во-первых, формальная объективная возможность исторического материализма как познания вообще сложилась благодаря тому экономическому развитию, которое породило пролетариат, благодаря возникновению самого пролетариата (то есть на определенной ступени общественного развития), благодаря совершившейся таким образом трансформации субъекта и объекта познания общественной действительности. Во-вторых, только в ходе развития самого пролетариата эта формальная возможность стала реальной возможностью. Ибо возможность такого постижения смысла исторического процесса, которое было бы имманентно присуще самому этому процессу, а не соотносило бы этот смысл — путем трансцендентного, мифологизирующего или этического смыслополагания — с материалом, который сам по себе чужд этому смыслу, — такая возможность предполагает высокоразвитое сознание пролетариатом своего положения, относительно высокоразвитый пролетариат, то есть длительное предварительное развитие. Это путь от утопии к познанию действительности; путь от трансцендентных целеполаганий первых великих мыслителей рабочего движения к ясности Парижской Коммуны 1871 года: рабочему классу не нужно осуществлять никаких идеалов, он должен лишь высвободить элементы нового общества, прой-

ти путь, отделяющий класс «по отношению к капиталу» от класса «для себя».

В этой перспективе ревизионистское разграничение между движением и конечной целью представляется возвратом к примитивному уровню рабочего движения. Ибо конечная цель не является каким-то состоянием, которое ожидает пролетариат в конце движения, независимо от него, от пройденного к ней пути, где-то там, в «государстве будущего»; она не является неким состоянием, о котором поэтому вполне можно забыть в повседневной борьбе и которое в лучшем случае возвещается в воскресных проповедях, как нечто возвышенное по сравнению с обыденными заботами. Она не является также и «долженствованием», «идеей», которые регулятивно присовокупляются к «действительному» процессу. Напротив, конечная цель — это отношение к целому (к обществу в целом, рассматриваемому как процесс), благодаря которому каждый отдельный момент борьбы только и обретает свой революционный смысл. То отношение к целому, которое имманентно каждому моменту именно в его простой и трезвой повседневности, но которое реализуется лишь путем этого отношения. Раскрывая отношение момента повседневной борьбы к целому и придавая ему тем самым действительность, осознание поднимает этот момент из голой фактичности, простого существования и возвышает до действительности. Но не следует забывать также, что всякое стремление полностью уберечь «конечную цель» или «сущность» пролетариата и т.п. от осквернения, угроза которого либо таится в их соотнесенности с капиталистическим существованием, либо, в силу такой соотнесенности, может в конце концов вылиться в такое осквернение, ведет к тому же самому отходу от постижения действительности, от «практически-критической» деятельности, к тому же самому возврату к утопическому дуализму субъекта и объекта, теории и практики, к которым привел ревизионизм[38].

Практическая опасность любого дуалистического подхода выражается в том, что утрачиваются ориентиры деятельности. А именно, едва лишь мы покидаем ту почву действительности, которая была обретена только благодаря диалектическому материализму (но которую все время надо обретать заново), следовательно, как только мы оказываем-

ся на «естественной» почве существования, неприкрытой, голой и грубой эмпирии, как субъект деятельности и среда «фактов», в которой должна разыгрываться его деятельность, тут же противопоставляются друг другу как резко и непримиримо разделенные принципы. И как невозможно навязать объективной взаимосвязи фактов субъективную волю, желание или решение, точно так же невозможно и отыскать в самих фактах ориентирующий момент для деятельности. Никогда не было и никогда не будет ситуации, в которой факты однозначно говорили бы за или против определенной направленности действий. И чем добросовестней исследуются изолированные факты, т.е. факты в их рефлексивных взаимосвязях, тем меньше они могут однозначно указывать в каком-то направлении. А что чисто субъективное решение должно опять разбиться о тяжесть непонятых и действующих с автоматической «закономерностью» фактов, разумеется само собой. Таким образом, свойственный диалектическому методу взгляд на действительность оказывается — и как раз в применении к проблеме деятельности — единственным взглядом, способным наметить *направление* действий.

Объективное и субъективное самопознание пролетариата на определенной ступени его развития есть одновременно познание достигнутого на этом этапе уровня общественного развития. Во взаимосвязи действительности, в соотнесении всех частных моментов с присущими им, но еще не проясненными корнями в целостности снимается чуждость постигнутых таким образом фактов: в них начинают проступать те тенденции, которые устремлены к сердцевине действительности, к тому, что принято называть конечной целью. Но когда эта конечная цель не противостоит процессу как абстрактный идеал, а внутренне присутствует в качестве момента истины и действительности, в качестве конкретного смысла уже достигнутой ступени [развития] в конкретном моменте, тогда его познание именно и есть познание того направления, которое (бессознательно) прокладывают направленные на целое тенденции; того направления, которое позволяет именно в данный момент конкретно определить — с позиций и в интересах совокупного процесса освобождения пролетариата — правильную линию действий.

Однако общественное развитие постоянно усиливает конфликтность отношения между частным моментом и целым. Именно потому, что действительность излучает имманентный ей смысл с все большим блеском, смысл событий все глубже внедряется в повседневность, тотальность все глубже погружается в пространственно-временную моментальность явления. Путь сознания в истории становится не все более ровным, а наоборот, все более трудным и ответственным. Поэтому функция ортодоксального марксизма, преодоление им ревизионизма и утопизма — это не единократное опровержение ложных тенденций, но беспрестанно возобновляющаяся борьба против развращающего воздействия буржуазных форм сознания на мышление пролетариата.

Такая ортодоксия есть не хранительница традиций, а не смыкающая глаз провозвестница отношения сегодняшнего мгновения и его задач к тотальности исторического процесса. А значит, не устарели и остаются верными слова «Манифеста Коммунистической партии» о задачах ортодоксии и ее носителей, коммунистов: «Коммунисты отличаются от остальных пролетарских партий лишь тем, что, с одной стороны, в борьбе пролетариев различных наций они выделяют и отстаивают общие, не зависящие от национальности интересы всего пролетариата; с другой стороны, тем, что на различных ступенях развития, через которые проходит борьба пролетариата с буржуазией, они всегда являются представителями интересов движения в целом»[39].

Примечания

[1] Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 422.

[2] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 423.

[3] Там же. С. 381.

[4] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.1. С. 428. См. по данному вопросу также статью «Классовое сознание».

[5] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 302. (Курсив мой. — *Д.Л.*)

[6] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 43. (Курсив мой. — *Д.Л.*). Это ограничение метода рамками исторической социальной действительности является очень важным. Недоразумения, поро-

ждаемые Энгельсовым изложением диалектики, в сущности, основаны на том, что Энгельс, следуя ложному примеру Гегеля, распространяет диалектический метод также на познание природы. Однако в познании природы не присутствуют решающие определения диалектики: взаимодействие субъекта и объекта, единство теории и практики, историческое изменение субстрата категорий как основа их изменения в мышлении и т.д. Для подробного обсуждения этих вопросов здесь, к сожалению, нет никакой возможности.

[7] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.46. Ч. 1. С. 41.

[8] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 530. Нельзя забывать и о том, что «естественнонаучная» строгость как раз и предполагает «константность» элементов. Это методологическое требование выдвинуто уже Галилеем.

[9] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.25. Ч 1. С. 228. Аналогичным образом см.: Там же. С. 50, 233—234. Это разграничение между существованием (которое распадается на диалектические моменты видимости, явления и сущности) и действительностью восходит к логике Гегеля. К сожалению, здесь нет возможности остановиться на том, сколь многим обязана категориальная система «Капитала» этим разграничениям. Также и разграничение между представлением и понятием восходит к Гегелю.

[10] Там же. Т.25. Ч. II. С. 384.

[11] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.46. Ч. 1. С. 37.

[12] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.46. Ч. 1. С. 37.

[13] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 133.

[14] Мы бы хотели привлечь внимание читателей, которые более глубоко интересуются методологическими вопросами, к тому, что и в «Логике» Гегеля вопрос об отношении целого к частям образует диалектический переход от существования к действительности, причем следует заметить, что рассматриваемый там же вопрос об отношении внутреннего к внешнему также является проблемой тотальности.

[15] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч II. С. 583, 586.

[16] Adler. Marxistische Probleme. S. 77.

[17] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч III. С. 52.

[18] Там же. Т. 4. С. 134.

[19] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т 46. Ч. 1. С. 36.

[20] Особенно рафинированный оппортунизм Кунова проявляется в том, что он, несмотря на свое основательное знакомство с

трудами Маркса, неожиданно превращает понятие целого (совокупности, тотальности) в понятие «суммы», вследствие чего упраздняется всякое диалектическое отношение. См.: Cunov. Die Marxsche Gesechichts, Gesellschafts und Staatstheorie, II, 155—157.

[21] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 6. С. 441.

[22] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 580.

[23] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 498. См. статью «Овеществление и сознание пролетариата».

[24] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 591.

[25] Гегель. Философия права. М.-Л.: 1934. С. 289.

[26] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 94.

[27] Нет ничего неожиданного в том, что Кунов именно в этом пункте, где Маркс радикально преодолел Гегеля, вновь пытается поправить Маркса с помощью кантиантски истолкованного Гегеля. Он противопоставляет чисто историческому пониманию государства у Маркса гегелевское государство как «вечную ценность», «погрешности» которого (под ними разумеются функции государства как инструмента классового угнетения) имеют значение лишь как «исторические предметы», которыми, однако, не предрешаются сущность, определение и целеустановка государства». Вывод, будто (по Кунову) Маркс в этом вопросе уступает Гегелю, отстает от него, основан на том, что он-де «рассматривает этот вопрос с точки зрения политики, а не с точки зрения социологии». — Op. cit., 1,308. Наглядно видно, что оппортунисты не способны преодолеть гегелевскую философию; если они не скатываются к вульгарному материализму или к Канту, то используют реакционное содержание философии государства Гегеля для искоренения революционной диалектики из марксизма, для мыслительного увековечения буржуазного общества.

[28] Чрезвычайно характерна в этом плане позиция Гегеля по отношению к политической экономии («Философия права». С. 189). Он очень отчетливо распознает ее основную методологическую проблему — проблему соотношения случайности и необходимости (его позиция весьма сходна с Энгельсовой: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 174; т. 21. — С. 36). Но он не в состоянии уяснить основополагающее значение материального субстрата политэкономии, отношений между людьми; он останавливается на «кишмя кишащем произволе», а законы политэкономии приобретают «сходство с планетной системой». Гегель. Сочинения. Т. VII. С. 218.

[29] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 37. С. 394.

[30] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 380

[31] Hegel. Die Vernuenft in der Geschichte. Phil. Bibl. I, 133—134.

[32] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 1.

[33] О причинах такого положения вещей см. статью «Классовое сознание».

[34] Гегель. Философия права. С. 346—347. Сочинения. Т. VII. С. 356.

[35] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 39—40.

[36] Гильфердинг Р. Финансовый капитал. М.: 1959. С. 43—44.

[37] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. II. С. 443.

[38] См. в этой связи полемику Зиновьева против выступления Геда в Штуттгарте по вопросу об отношении последнего к войне. Г. Зиновьев, Н. Ленин. Против течения. Петроград, 1919. С. 484—485. См. также книгу Ленина «Детская болезнь «левизны» в коммунизме».

[39] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.4 — С. 437.

Март 1919 года

Роль морали в коммунистическом производстве

Конечной целью коммунизма является построение общества, в котором при регулировании человеческой деятельности основанная на свободе мораль займет место основанного на принуждении права. Как известно любому марксисту, неотъемлемой предпосылкой такого общества является окончательное устранение деления на классы. Ибо если мы задумаемся над вопросом, допускается или нет человеческой природой вообще возможность основанного на морали общества (в такой форме, по нашему мнению, данный вопрос поставлен неверно), то даже в случае безусловно положительного ответа на такой вопрос надо сознавать,

что власть морали не настанет до тех пор, пока в обществе существуют классы, ведь в обществе возможна только одна система регуляции: наличие двух противоречащих друг другу или даже только расходящихся между собой систем регуляции было бы равносильно полной анархии, но коль скоро общество делится на классы, другими словами, коль скоро интересы составляющих общество человеческих групп не являются одинаковыми, подобная регуляция человеческой деятельности неизбежно будет противоречить интересам довольно значительной части, если не большинства, людей. Но людей невозможно побудить добровольно действовать против своих интересов, а можно заставить принуждением, будь то принуждение физическое или духовное. Стало быть, пока существуют разные классы, функцию регуляции общественной деятельности неизбежно будет брать на себя право, а не мораль.

Однако эта функция права не исчерпывается тем, что оно навязывает угнетаемым классам действия в интересах угнетателей. Классовые интересы господствующих классов должны быть обеспечены даже в противоречии с самими господствующими классами. Этот второй источник необходимости права, а именно, противоречие между индивидуальным и классовым интересом, впрочем, не является всего лишь следствием деления общества на классы. Конечно, правильна констатация, что это противоречие никогда не было таким острым, как при капитализме. Условия существования капиталистического общества: анархия производства, непрерывное революционизирование производства, производство ради извлечения прибыли и т.д. — с самого начала исключают возможность гармонической связи индивидуальных и классовых интересов внутри класса. Насколько самоочевидно и повсеместно совпадали индивидуальный и классовый интерес тогда, когда капиталисты противостояли другим классам (либо угнетенным классам, либо другим угнетателям, например поместному дворянству или капиталистам другой страны), то есть тогда, когда класс должен был выступить за добытую возможность и конкретную направленность угнетения, настолько же неизменно невозможным становится установление связи между индивидуальным и классовым интересом в том случае, когда встает

вопрос о том, кто станет угнетателем, кого именно, сколь многих и в какой степени он будет угнетать, в капиталистических классах классовая солидарность обращена не вовнутрь, а вовне, поэтому в рамках этих классов мораль никогда не сможет заменить силу права.

Классовое положение пролетариата как в капиталистическом обществе, так равным образом и после его победы, представляет собой прямо-таки полную противоположность этой констелляции. Правильно понятый интерес отдельного пролетария может быть реализован не в своей абстрактной возможности, а в самой действительности благодаря победе интересов класса. Та солидарность, которая величайшими мыслителями буржуазии преподносилась как недостижимый общественный идеал, живет и наличествует как действительность в классовом сознании, в классовых интересах пролетариата. Всемирно-историческая миссия пролетариата открывается именно в том, что осуществление его классовых интересов приносит с собой спасение человечества.

Но это спасение не может быть лишь результатом автоматического, ведомого естественными законами процесса; в диктатуре пролетариата как форме классового господства, по сути, ясно просматривается победа идеи над эгоистической волей отдельного человека; возможным является и то, что пролетариат непосредственно также желает лишь классового господства. Последовательное проведение этого классового господства, однако, уничтожает классовые различия, оно порождает бесклассовое общество. Ибо классовое господство пролетариата, если оно действительно стремится к своему утверждению, способно экономически и социально ликвидировать классовые различия лишь благодаря тому, что оно — в конечном счете — втискивает всех людей в ту пролетарскую демократию, которая является лишь внутренней формой откровения диктатуры пролетариата в рамках этого класса. Последовательное проведение диктатуры пролетариата может завершиться лишь тем, что демократия пролетариата поглощает диктатуру и делает ее излишней. Коль скоро нет больше никаких классов, не к кому больше применять диктатуру.

Тем самым прекращает свое существование государство, главная причина применения правового принуждения, — та причина, об устранении которой думал Энгельс, когда он заявлял, что *государство отмирает*[1]. Но встает вопрос: как протекает это развитие внутри пролетарского класса? Здесь мораль, выполняющая общественно действенную функцию, сталкивается с проблемой; правда, подобный вопрос играл большую роль в идеологиях прежнего общества, но он никогда не оказывал существенного влияния на формирование самой общественной действительности. Он и не мог этого сделать, поскольку общественные предпосылки образования классовой морали и ее значимости внутри некоторого класса, а именно одинаковая ориентация индивидуальных и классовых интересов, сложились лишь вместе с пролетариатом. Солидарность, подчинение личных интересов интересам коллектива лишь для пролетариата совпадает с правильно понятым индивидуальным интересом. Следовательно, тут появляется возможность того, что все принадлежащие к пролетариату индивиды без ущерба для своих личных интересов подчиняются интересам своего класса, подобная добровольность была невозможна для буржуазии, там регуляция осуществлялась принудительно с помощью права. Буржуазия могла признать мораль, поскольку та действительно регулировала деятельность лишь как принцип, выходящий за рамки классового деления и существования класса, как индивидуальную мораль; подобная мораль, однако, предполагает столь высокий уровень человеческой культуры, который может стать всеобщим фактором, оказывающим воздействие на общество в целом, лишь в гораздо более позднюю эпоху.

Мост над пропастью между деятельностью на основе сугубо своекорыстных интересов и деятельностью на основе чистой морали перебрасывается классовой моралью. Она будет вести человечество в душевно новую эпоху или, по выражению Энгельса, в «царство свободы»[2]. Это развитие, повторяю, не может быть следствием автоматической закономерности слепых общественных сил, а выступает результатом свободного решения рабочего класса. Ведь после победы пролетариата принуждение внутри рабочего клас-

са будет необходимым лишь в той мере, в какой индивиды окажутся не способными или не готовыми действовать в соответствии со своими интересами. Если организованное физическое принуждение замалчивать, то в будущем данный путь кроет в себе большие опасности. А именно, если сам пролетариат определяет свою трудовую дисциплину, если трудовой распорядок в пролетарском государстве зиждется на моральной основе, то вместе с ликвидацией классового деления автоматически прекращается также правовое принуждение, то есть государство отмирает; в этом случае такая ликвидация классового деления равносильна рождению, началу подлинной истории человечества, как это предвидел и как на это надеялся Маркс. Если, напротив, пролетариат пойдет по другому пути, то он должен создать для себя правовой порядок, который не может быть автоматически упразднен историческим развитием. Развитие, следовательно, могло бы пойти в таком направлении, которое наносило бы ущерб феномену и осуществлению конечной цели. Ведь тот правовой порядок, который пролетариат вынужден создавать таким образом, следовало бы потом низвергать; и кто знает, какие потрясения и страдания причинит такой переход окольным путем из царства необходимости в царство свободы?

Следовательно, вопрос о трудовой дисциплине — это не только вопрос экономического существования пролетариата, но также моральный вопрос. Отсюда очевидно, насколько правильным является положение Маркса и Энгельса о том, что с завоеванием власти пролетариатом начинается эпоха свободы. Развитие будет направляться уже не действием общественно слепых сил, а добровольным решением пролетариата. От самосознания, от духовной и моральной субстанции, от способности суждения и готовности к самопожертвованию пролетариата зависит то, какое направление примет развитие общества.

Вопрос производства тем самым становится моральным вопросом. От пролетариата зависит то, уйдет ли теперь в прошлое «предысторическая эпоха человечества», власть экономики над человеком, институтов и принуждения — над моралью. От пролетариата зависит то, начнется ли действительная история человечества: а именно власть морали

над институтами и экономикой. Конечно, ее возможность создается лишь общественным развитием, но сейчас в руках пролетариата фактически находится его собственная судьба и вместе с тем также судьба человечества. Тем самым задается критерий зрелости пролетариата, его способности взять в свои руки господство и руководство в обществе. До этого момента пролетариат был ведом законами общественного развития, отныне перед ним самим стоит задача руководства обществом. Его решение станет ориентиром также для развития общества, в рядах пролетариата эту ответственность должен осознать каждый индивид. Он должен чувствовать, что от него, от результатов его каждодневного труда зависит то, когда забрезжит поистине счастливая и свободная эпоха человечества, и невозможно, чтобы пролетариат, который и в гораздо более тяжелых условиях оставался верным своей всемирно-исторической миссии, изменил своей миссии в том момент, когда он, наконец, в состоянии выполнить ее на деле.

Примечания

[1] Фридрих Энгельс. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 285.

[2] Там же. С. 288.

1919 год

Изменение функций исторического материализма

Победа, одержанная пролетариатом, ставит перед ним самоочевидную задачу — довести до предельно возможного совершенства то духовное оружие, благодаря которому он до сих пор сумел выстоять в своей классовой борьбе. Среди та-

кого оружия на первом плане находится, естественно, исторический материализм.

В эпоху, когда пролетариат подвергался угнетению, исторический материализм служил ему в качестве одного из эффективнейших боевых средств. И естественно, что теперь он берет его с собой в ту эпоху, когда собирается по-новому перестроить общество, а стало быть — и культуру. Уже поэтому надлежало создать такой институт, задачей которого является применение исторического материализма к исторической науке в целом. В отличие от прежней ситуации, когда исторический материализм хотя и был превосходным оружием, но с точки зрения науки означал немногим более чем программу, чем указание на то, как надо писать историю, сейчас на нас возлагается также задача действительно написать всю историю заново, осветить, сгруппировать и оценить события прошлого с позиций исторического материализма. Мы должны попытаться сделать исторический материализм методом конкретного научного исследования, методом исторической науки.

Здесь, однако, встает вопрос, почему это стало возможным только теперь. При поверхностном взгляде на вещи можно ответить на него в том смысле, что момент для разработки исторического материализма как научного метода настал лишь сегодня потому, что пролетариат завоевал господство и вместе с ним получил в свое распоряжение те физические и духовные силы, без которых невозможно достичь помянутой цели и воспользоваться которыми ему никогда не давало старое общество. Только в основе этого требования лежат и более глубокие мотивы, нежели голый факт власти, благодаря которой пролетариат сегодня в состоянии организовать науку по собственному разумению. Эти более глубокие мотивы теснейшим образом связаны с тем глубинным изменением функций, которое повлекло за собой установление диктатуры пролетариата, то есть то, что классовая борьба теперь ведется сверху вниз, а не снизу вверх, и которое затронуло все органы пролетариата, весь мир его мыслей и чувств, его классовое положение и классовое сознание. Эти мотивы мы должны обязательно обсудить сегодня, открывая этот Исследовательский институт.

Чем был исторический материализм? Несомненно, он был научным методом, с помощью которого пытались понять события прошлого в соответствии с их истинной сутью. Однако, в противоположность историческим методам буржуазии, он позволяет нам также под углом зрения истории, то есть научно, рассматривать современность, видеть в ней не только поверхностные явления, а также те глубинные исторические движущие силы, которыми в действительности приводятся в движение события.

Исторический материализм поэтому имел для пролетариата намного более высокую ценность, нежели один только метод научного исследования. Среди всех его средств борьбы он был одним из важнейших. Ведь классовая борьба пролетариата знаменовала собой одновременно пробуждение его классового сознания. Но пробуждение этого сознания неизменно было для пролетариата следствием познания истинной ситуации, фактически существующих исторических взаимосвязей. Именно это и ставит классовую борьбу пролетариата на особое место в сравнении со всеми классовыми битвами: свое острейшее оружие пролетариат на самом деле получает из рук подлинной науки, достигая ясного познания действительности. В классовых битвах прошлого решающую роль играли разнородные идеологии, религиозные, нравственные и другие формы «ложного сознания», в то время как классовая борьба пролетариата, освободительная война последнего угнетенного класса обрела свой боевой лозунг и одновременно свое самое сильное оружие в раскрытии неприкрашенной истины. Стало быть, благодаря тому, что исторический материализм показал истинные действующие силы исторического процесса, он стал для пролетариата, в силу его классового положения, средством борьбы. Важнейшая задача исторического материализма заключается в том, чтобы составить точное суждение о капиталистическом общественном строе, разоблачить сущность капиталистического общественного строя. Исторический материализм поэтому всегда использовался в классовой борьбе пролетариата для того, чтобы во всех тех случаях, когда буржуазия приукрашивает и маскирует всевозможными идеологическими элементами действительное положение, состояние классовой борьбы, просветить эти покровы холодными лучами науки, показать, как и насколько

они ложны, вводят в заблуждение, противоречат истине. Таким образом, благодарнейшая функция исторического материализма состояла не в том, что он был чистым научным познанием, а в том, что он был делом. Исторический материализм не составлял самоцели, его назначение заключалось в том, чтобы прояснить пролетариату его ситуацию, дабы в этой ясно познанной ситуации он мог действовать сообразно своему классовому положению. Следовательно, в эпоху капитализма исторический материализм был средством борьбы. Отсюда следует, что то сопротивление, которое оказала буржуазная наука историческому материализму, диктовалось далеко не только простой ограниченностью. Напротив, оно было выражением верного классового инстинкта буржуазии, который выразился в буржуазной исторической науке. Ведь признание исторического материализма означало бы для буржуазии прямо-таки самоубийство.

Всякий представитель класса буржуазии, который признал бы научную истину исторического материализма, утратил бы вместе с тем также свое классовое сознание, а стало быть, одновременно, — и способность верно представлять интересы собственного класса. С другой стороны, для пролетариата тоже было бы самоубийством останавливаться на уяснении научного своеобразия исторического материализма, рассматривать исторический материализм лишь как инструмент познания. Сущность пролетарской классовой борьбы можно свести именно к тому, что для нее теория и практика совпадают, что познание здесь непосредственно ведет к деятельности.

Самим существованием буржуазии предопределяется то, что она никогда не достигнет ясного понимания общественных предпосылок своего собственного наличного бытия. Беглый взгляд на историю XIX века позволяет заметить глубокий и постоянный параллелизм между нисхождением буржуазии и постепенным проникновением в ее самосознание этого факта. На исходе XVIII столетия буржуазия была идеологически сильным и не сломленным классом. Она была таковой даже еще в начале XIX века, когда ее идеология, идея буржуазной свободы и демократии еще не были внутренне выхолощены автоматизмом естественных законов экономики, когда бюргерство еще имело надежду и было способно

добросовестно уповать на то, что эта демократическая, буржуазная свобода, это самовластие экономики однажды приведут к спасению человечества.

Блеском и пафосом этой веры была преисполнена не только история первых буржуазных революций, сильнее всего — Великой французской революции; именно она, эта вера, придает непредвзятость и могучее стремление к истине, к откровенному высказыванию познанного великим научным выражениям буржуазного класса, например, — политической экономии Смита и Рикардо. История буржуазной идеологии — это история расшатывания этой веры, веры в спасающую мир миссию буржуазного преобразования общества. С теории кризисов Сисманди и социальной критики Карлейля и дальше постепенно набирает силу это саморазрушение буржуазной идеологии. Начинаясь как феодально-реакционная критика поднимающегося капитализма, такая взаимная критика противоборствующих господствующих классов все больше превращается в самокритику буржуазии, чтобы позднее, как укор ее совести, все больше подвергнуться замалчиванию и сокрытию. «Буржуазия правильно поняла, — отмечает Маркс, — что все виды оружия, выкованные ею против феодализма, обращались своим острием против нее самой, что все созданные ею средства просвещения восставали против ее собственной цивилизации, что все сотворенные ею боги отреклись от нее»[1].

Вот почему открыто выраженная идея классовой борьбы дважды появляется в истории буржуазной идеологии. Она является определяющим элементом ее «героического периода», ее энергичной борьбы за общественное господство (особенно во Франции, где политико-идеологические бои были самыми острыми) и вновь возвращается в последний период кризиса и распада. Например, социальная теория крупных объединений предпринимателей зачастую является открытой, даже цинично выраженной точкой зрения классовой борьбы. Последняя империалистическая фаза капитализма идеологически выражается вообще в методах, которые разрывают идеологические покровы, которые показывают, что господствующие слои буржуазии все яснее и откровеннее говорят о том, «что есть». (Вспомним лишь о великодержавной идеологии в имперской Германии, а также о том, что воен-

ная и послевоенная экономика вынудила теоретиков буржуазии видеть в экономических формах не только чисто фетишистские отношения, а учитывать также взаимосвязь между экономикой и удовлетворением человеческих потребностей и т.д.)

Не в том дело, что буржуазия действительно преодолевает здесь границы, которые полагаются ее положением в процессе производства, что теперь она, подобно пролетариату, могла бы исходить из действительного познания действительных движущих сил развития. Напротив, в такой ясности по поводу отдельных проблем или отдельных фаз еще сильнее проявляется слепота по отношению к целому. Ибо эта «ясность» есть, с одной стороны, лишь ясность «для внутреннего употребления»; та прогрессивная группа буржуазии, которая яснее видит экономическую взаимосвязь империализма, чем многие «специалисты», совершенно точно знает, что само это ее познание было бы в высшей степени опасным для части собственного класса и тем более для всего общества (вспомним при этом об исторической метафизике, которой обыкновенно оснащаются теории власти в эпоху империализма). Но даже если тут частично и имеется сознательный обман, то, с другой стороны, речь идет здесь не только о простом обмане. Это значит, что соединение «ясного познания» отдельных экономических содержательных взаимосвязей с фантастическим и пустым метафизическим представлением в целом о государстве, обществе и историческом развитии является также для более сознательного слоя буржуазии необходимым следствием его классового положения. Но если в пору восхождения класса эта граница познаваемости общества была еще темной и неосознанной, то сегодня объективный распад капиталистического общества отражается в тотальной разнородности и несовместимости идеологически совмещенных взглядов. Уже в этом выражается идеологическая капитуляция буржуазии, — по большей части бессознательная и открыто не признаваемая, — перед историческим материализмом. Ибо политическая экономия, которая получила развитие сегодня, уже больше не вырастет исключительно на буржуазной почве, как это было в эпоху классической политической экономии. Как раз в таких странах, как Россия, где капиталистическое развитие началось относитель-

но поздно, где, стало быть, существовала непосредственная потребность в его теоретическом обосновании, обнаружилось, что возникающая в этих условиях политэкономическая теория выказывает в значительной мере «марксистский» характер (Струве, Туган-Барановский и т.д.). Тот же самый феномен, однако, обнаруживается одновременно и в Германии (например, Зомбарт) и других странах. Теории военной экономки, планового хозяйства также свидетельствуют о постоянном усилении данной тенденции. Чему никоим образом не противоречит тот факт, что одновременно, начиная примерно с выступлений Бернштейна, часть социалистической теории подпадает под все более сильное буржуазное влияние. Уже тогда прозорливые марксисты поняли, что речь идет не о столкновении направлений внутри рабочего движения. Как бы ни отвечать на вопрос об оценке с позиций пролетариата все более частных случаев открытого перехода «руководящих товарищей» в лагерь буржуазии (примеры Бриана — Мильерана или Парвуса — Ленша являются лишь наиболее выразительными), с точки зрения буржуазии это означает лишь то, что она стала неспособной собственными силами идеологически защитить свои позиции. Что она не только нуждается в перебежчиках из лагеря пролетариата, но и — в этом здесь состоит суть дела — больше не способна обойтись также без научного метода пролетариата, правда, взятого в его искаженной форме. Правда, теоретическое ренегатство от Бернштейна до Парвуса — это свидетельство идеологического кризиса внутри пролетариата; но оно означает одновременно капитуляцию буржуазии перед историческим материализмом.

Ибо пролетариат боролся с капитализмом, принуждая буржуазное общество к самопознанию, которое с неумолимой логикой вело к тому, что буржуазное общество оказывалось внутренне проблематичным. *Параллельно с экономической борьбой велась борьба за сознание общества. Самосознание общества, однако, равносильно возможности руководства обществом.* Пролетариат в своей классовой борьбе удерживает победу не только в сфере власти, но одновременно побеждает и в этой борьбе за общественное сознание, все больше разлагая в последние 50—60 лет буржуазную идеологию и развивая свое социальное сознание.

Важнейшее средство борьбы в этом сражении за сознание, за социальное руководство — это исторический материализм. Стало быть, исторический материализм является такой же функцией развития и разложения капиталистического общества, как все прочие идеологии. Это утверждение приходилось часто слышать с буржуазной стороны применительно к историческому материализму. Общеизвестный и в глазах буржуазной науки решающий аргумент против истинности исторического материализма состоит в том, что его нужно применить к самому себе. Учение исторического материализма, коль скоро оно верно, предполагает, что все так называемые идеологические образования представляют собой функции экономических отношений: сам исторический материализм (в качестве идеологии борющегося пролетариата) также является лишь такой идеологией, такой функцией капиталистического общества. Мне кажется, что этот довод может быть отчасти признан основательным без того, чтобы отказывать историческому материализму в научном значении. Во всяком случае, исторический материализм можно и должно применять к самому себе, но такое применение к самому себе отнюдь не ведет к полному релятивизму, из него никоим образом не следует, что исторический материализм не является верным историческим методом. Содержательным истинам исторического материализма свойственно то, что увидел Маркс в истинах классической политэкономии: они являются истинами в рамках определенного социального и производственного строя. Как таковые, но лишь как таковые, они имеют безусловную значимость. Однако это не исключает, что появятся общества, в которых, в соответствии с сущностью их социальной структуры, будут иметь значимость другие категории, другие истинные взаимосвязи. И к какому же результату мы приходим? Мы должны прежде всего поставить вопрос о социальных предпосылках значимости содержания исторического материализма, подобно тому, как Маркс изучал социальные и экономические предпосылки значимости классической политэкономии.

Ответ на этот вопрос мы тоже можем найти у Маркса. Исторический материализм в своей классической форме (которая, к сожалению, вошла в общественное сознание вульгаризированной) означает *самопознание капиталистическо-*

го общества. А именно самопознание не только в указанном выше идеологическом смысле. Напротив, эта идеологическая проблема сама по себе есть не что иное, как мыслительное выражение объективного экономического положения дел. В этом смысле решающий результат исторического материализма состоит в том, что были приведены к своему собственному понятию тотальность и движущие силы капитализма, которые невозможно было постичь с помощью грубых, абстрактных, неисторичных и поверхностных категорий буржуазной науки. Таким образом, исторический материализм — это, прежде всего, теория буржуазного общества и его экономической структуры. «Но в теории, — заявляет Маркс, — предполагается, что законы капиталистического способа производства развиваются в чистом виде. В действительности же всегда имеется налицо лишь некоторое приближение; но приближение это тем больше, чем полнее развит капиталистический способ производства, чем полнее устранены чуждые ему остатки прежних экономических укладов»[2]. Это соответствующее теории состояние проявляется в том, что законы экономики, с одной стороны, господствуют над всем обществом, а с другой — способны реализовать себя как «простые естественные законы» благодаря своей чисто экономической потенции, то есть без содействия внеэкономических факторов. Маркс часто и с величайшей определенностью подчеркивает это различие между капиталистическим и докапиталистическим обществом, в особенности как различие между возникающим, борющимся за свое место в обществе и уже господствующим в нем капитализмом. « <...> Закон спроса на труд и предложения труда <...>, слепая сила экономических отношений, — пишет Маркс, — закрепляет господство капиталистов над рабочими. Внеэкономическое, непосредственное принуждение, правда, еще продолжает применяться, но лишь в виде исключения. При обычном ходе дел рабочего можно предоставить власти «естественных законов производства» <.. .> Иное мы видим в ту историческую эпоху, когда капиталистическое производство только еще складывалось»[3].

Из этой экономической структуры «чисто» капиталистического общества (которая, конечно, дана как тенденция, но как тенденция, решающим образом определяющая всякую теорию) следует, что различные моменты социального строе-

ния обособляются друг от друга, что они могут и должны осознаваться в качестве таковых. Великий подъем теоретических наук в конце XVIII и начале XIX веков — классическая политическая экономия в Англии и классическая философия в Германии — знаменует собой осознание самостоятельности этих частичных систем, этих моментов строения и развития буржуазного общества. Экономика, право и государство выступают здесь как замкнутые в себе системы, которые в силу своего насильственного совершенства (Machtvollkommenheit), с присущей им самозаконностью господствуют над всем обществом. Когда отдельные ученые, например, Андлер, пытаются доказать, что все отдельные истины исторического материализма уже были открыты наукой до Маркса и Энгельса, то они проходят мимо существа вопроса; они были бы не правы даже в том случае, если бы их доказательства были неопровержимыми во всех отношениях (а это, разумеется, не так). Ведь эпохальный *методологический* результат исторического материализма заключается именно в том, что такие, кажущиеся совершенно независимыми, замкнутыми, автономными системы были поняты как простые моменты объемлющего их целого; в том, что оказалось возможным преодолеть эту их мнимую самостоятельность.

Видимость такой самостоятельности, однако, не является простым «заблуждением», которое, соответственно, было «исправлено» историческим материализмом. Напротив, она является мыслительным, категориальным выражением объективной социальной структуры капиталистического общества. Преодолеть эту видимость, выйти за ее рамки значило бы выйти — в сфере мыслей — за рамки капиталистического общества; это значило бы предвосхитить его устранение с помощью ускоряющей силы мышления. Но именно поэтому такая снятая самостоятельность частных систем сохраняется в правильно понятом целом. Это значит, что от правильного познания их взаимной несамостоятельности, их зависимости от экономической структуры общества в целом неотъемлемым является, как его интегрирующая сущностная черта, познание того, что эта «видимость» их самостоятельности, их замкнутости и самозаконности есть необходимая форма их проявления в капиталистическом обществе. В докапиталистическом обществе, с одной стороны, отдельные момен-

ты экономического процесса (как, например, ссудный капитал и само товарное производство) пребывали в состоянии совершенно абстрактной отдельности друг от друга, которая не допускала ни непосредственного, ни опосредствованного общественным сознанием взаимодействия. С другой стороны, некоторые из этих моментов образовывали как между собой, так и с внеэкономическими моментами хозяйственного процесса во всех отношениях неразрывное — в рамках данных общественных структур — единство (например, ремесло и земледелие в феодальном имении или налог и рента при крепостном строе в Индии и т.д.). Напротив, при капитализме все моменты общественного строения находятся в диалектическом взаимодействии между собой. Их мнимая самостоятельность по отношению друг к другу, их самоконцентрация в автономные системы, фетишистская видимость их самозаконности являются — в качестве необходимого аспекта капитализма, с точки зрения буржуазии — необходимым промежуточным пунктом на пути к их правильному и совершенному познанию. Лишь действительное додумывание до конца этих тенденций к самостоятельности, к чему буржуазная наука, конечно, была не способна в свои лучшие времена, позволяет понять их соотнесенность с тотальностью экономической структуры общества и их подчиненность таковой. Например, точка зрения марксизма, в соответствии с которой все экономические проблемы капитализма рассматриваются уже не с позиций отдельного капитализма, а с позиций классов, была, с одной стороны, субъективно-историографически завоевана лишь путем продолжения и диалектического перевертывания чисто капиталистической установки. С другой стороны, «естественная закономерность» феноменов, которые здесь познаются, стало быть, их полная независимость от человеческой воли, познания и целеполагания составляют также объективную предпосылку их изучения с помощью материалистической диалектики. Такие проблемы, как проблема накопления или средней нормы прибыли, а также проблема отношения государства и права к экономике в целом, показывают с полной ясностью, в какой мере эта постоянно себя разоблачающая видимость является историко-методологической предпосылкой структуры и условием применимости исторического материализма. Следова-

тельно, отнюдь не случайного (а по-иному и не может быть с подлинными истинами об обществе), что исторический материализм как научный метод возник в середине XIX века. Не случайно как раз то, что социальные истины всегда открываются тогда, когда в них выражается душа эпохи, в которой воплощает себя соответствующая методу действительность. Ведь исторический материализм, как мы уже говорили, является самопознанием капиталистического общества.

Также не случайно и то, что политэкономия как самостоятельная наука впервые возникла в капиталистическом обществе. Это не случайно, ибо капиталистическое общество, благодаря своей основанной на товарно-меновых отношениях экономической организации, придало хозяйственной жизни такое самостоятельное, замкнутое в себе и основанное на имманентных закономерностях своеобразие, какого она не знала в докапиталистических обществах. Поэтому классическая политическая экономия с ее законами ближе всего из всех наук стоит к естествознанию. Экономическая система, сущность и законы которой она изучает, действительно, чрезвычайно близка по своей специфике, по конструкции своей предметности той природе, которой занимаются физика, естествознание. Она имеет дело с взаимосвязями, которые совершенно независимы от человеческого своеобразия человека, от всех антропоморфизмов — будь то религиозных, этических, эстетических или иных. Она имеет дело с взаимосвязями, в которых человек выступает лишь как абстрактное число, как нечто сводимое к числам, числовым взаимосвязям, законы которых, по словам Энгельса, можно лишь познать, но которыми нельзя овладеть. Ибо политэкономия имеет дело с взаимосвязями, в которых, опять-таки по словам Энгельса, производители утратили свою власть над условиями своей собственной общественной жизни, в которых, в силу овещнения, овеществления условий социальной жизни такие взаимосвязи приобретают совершенную автономию, ведут отдельную жизнь, превращаются в замкнутую систему, имеющую смысл внутри себя.

Поэтому не случайно, что именно капиталистический общественный строй стал классической почвой для применения исторического материализма. И если мы теперь рассмотрим исторический материализм как научный метод, то

он может быть, конечно, применен также к более ранним, предшествующим капитализму эпохам. Это уже было сделано, и отчасти с успехом; по меньшей мере, благодаря историческому материализму были получены очень интересные результаты. Но если мы применим исторический материализм к докапиталистическим эпохам, то обнаруживается одна очень существенная и важная методологическая трудность, которая не выступила наружу при историко-материалистической критике капитализма.

Эту трудность Маркс упоминает множество раз в своих главных произведениях; Энгельс совершенно четко сформулировал ее в «Происхождении семьи, частной собственности и государства»: она заключается в *структурном* различии между эпохой цивилизации и предшествующими ему эпохами. Здесь Энгельс со всей силой подчеркивает, что пока производство является по существу коллективным, пока оно «ведется на этой основе, оно не может перерасти производителей, не может породить таинственные, чуждые им силы, как это постоянно и неизбежно бывает в эпоху цивилизации». Ведь в эту эпоху «производители утратили власть над всем производством условий своей собственной жизни <...> Продукты и производство попадают во власть случая. Но случайность — это только один полюс взаимозависимости, другой полюс называется необходимостью»[4]. И затем Энгельс показывает, как из сложившейся таким образом структуры общества следует его сознание, принимающее форму «естественных законов». А именно, подобное диалектическое взаимодействие случайности и необходимости, то есть классическая идеологическая форма господства экономики, набирает силу в той мере, в какой общественные процессы выходят из-под контроля людей, становятся самостоятельными.

Чистейшей, можно даже сказать, единственной чистой формой этого доминирования над обществом социальных естественных законов является капиталистическое производство. Ведь всемирно-историческое назначение процесса цивилизации, вершиной которого является капитализм, состоит в достижении господства над природой. Эти «естественные законы» общества, которые господствуют над существованием людей как «слепые» силы (даже в том случае, когда их «рациональность» познана, и в этом случае, собственно го-

воря, всего сильнее), имеют своей функцией подвести природу под категории обобществления и выполняют ее в ходе исторического развития. Но это — длительный процесс, богатый попятными движениями. На протяжении этого процесса, в то время, когда такие общественные естественные силы еще не стали доминирующими, главную роль как в «обмене веществ» между человеком и природой, так и в общественных отношениях людей должны, разумеется, играть те естественные отношения, которые господствуют над общественным бытием человека и, стало быть, — над теми формами, в которых мыслительно, эмоционально и т.д. выражается это бытие (религия, искусство, философия и т.д.). Маркс пишет, что «во всех формах общества, где господствует земельная собственность, преобладают еще отношения, определяемые природой. В тех же формах общества, где господствует капитал, преобладает элемент, созданный обществом, историей»[5]. А Энгельс выражает эту мысль в письме к Марксу еще более резко: «Это как раз доказывает, что на данной ступени способ производства играет не столь решающую роль, как степень распада старых кровных связей и старой взаимной общности полов (sexus) у племени»[6]. В соответствии с этим Энгельс полагает, например, что моногамия — это первая форма семьи, в основе которой лежали «не естественные, а экономические условия»[7]. Речь идет при этом, конечно, о длительном процессе, в котором отдельные этапы невозможно механически отграничить друг от друга, ибо они плавно переходят друг в друга. Однако направленность этого процесса ясна: речь идет о том, чтобы отодвинуть назад «естественную границу»[8] во всех областях, из чего и применительно к нашей теперешней проблеме следует, что такая естественная граница существовала во всех докапиталистических формах общества и что она оказала влияние на все социальные формы выражения людей. Маркс и Энгельс показали это относительно собственно экономических категорий многократно и столь убедительно, что здесь достаточно простой отсылки к их произведениям. (Вспомним, например, о развитии разделения труда, о формах прибавочного труда, о формах земельной ренты и т.д.). Во многих местах Энгельс добавляет к этому еще, что на примитивных ступенях

развития общества вообще нельзя говорить о праве в нашем смысле[9].

Еще более решающим это структурное различие является в тех областях, которые Гегель в противоположность общественным, регулирующим исключительно межчеловеческие отношения формам объективного духа (экономика, право, государство) назвал абсолютным духом[10]. Ибо формы абсолютного духа (искусство, религия, философия) в весьма существенных, хотя и отличных друг от друга пунктах, представляют собой еще и взаимодействие человека с природой — а именно как с окружающей его природой, так и с той, которую он находит в себе самом. Разумеется, и это различие нельзя понимать механически. Природа — это общественная категория. Стало быть, то, что на определенной ступени общественного развития считается природой, то, как выстраивается отношение этой природы к человеку и в какой форме происходит его взаимодействие с ней, следовательно, то, что может означать природа по форме и содержанию, объему и предметности, — все это всегда обусловлено обществом. Отсюда следует, с одной стороны, что на вопрос о том, возможно ли вообще в рамках определенной общественной формы непосредственное взаимодействие с природой, можно дать лишь историко-материалистический ответ, так как объективная возможность такого отношения зависит от «экономической структуры общества». С другой стороны, однако, коль скоро эти взаимосвязи уже даны и даны именно общественно обусловленным образом, то они оказывают воздействие в соответствии со своими внутренними закономерностями и сохраняют намного большую независимость от общественной жизненной почвы, из которой они (необходимо) произросли, нежели формообразования «объективного духа». Эти последние тоже могут, конечно, сохраняться очень долго после того, как погибает общественная основа, которой они обязаны своим существованием. Но они в этом случае всегда сохраняются как препятствие для развития, которое надо убрать силой, либо приспосабливаются к новым экономическим отношениям путем изменения своих функций (правовое развитие дает много примеров того и другого рода). Напротив, сохранение формообразований абсолютного духа, — что до известной степени оправдывает

гегелевскую терминологию, — может привести к тому, что в них будет акцентировано ценное, все еще актуальное и даже образцовое. Это значит, что отношение между генезисом и значимостью во втором случае намного более запутанное, чем в первом. Маркс, ясно понимая эту проблему, отмечал: «Однако трудность заключается не в том, чтобы понять, что греческое искусство и эпос связаны с известными формами общественного развития. Трудность состоит в том, что они все еще доставляют нам художественное наслаждение и в известном отношении признаются нормой и недосягаемым образцом»[11].

Это постоянство значимости искусства, эта видимость его совершенно надысторической и надсоциальной сущности основывается, однако, на том, что в области искусства преимущественно разыгрывается взаимодействие человека с природой. Это направление формотворчества в искусстве настолько для него характерно, что даже воссозданные искусством общественные отношения людей между собой вновь превращаются им в некую разновидность «природы». И хотя, как было подчеркнуто, эти естественные отношения тоже обусловлены социально, хотя они в соответствии с этим тоже изменяются вместе с переменами в обществе, тем не менее в их основе лежат такие взаимосвязи, которые в сравнении с непрерывным изменением чисто общественных форм несут в себе субъективно оправданную видимость «вечности»[12] как таковой, ибо они способны пережить многообразные, даже очень глубокие изменения общественных форм, ибо для их преобразования (порой) необходимы еще более глубокие, разделяющие целые эпохи общественные преобразования.

Итак, может показаться, что речь идет о чисто количественном различии непосредственных и опосредствованных отношений с природой или о непосредственных и опосредствованных воздействиях «экономической структуры» на различные общественные формообразования. Эти количественные различия, однако, лишь в капиталистической перспективе выступают как чисто количественные подступы к свойственной капитализму системе организации общества. Если исходить из понимания того, как на деле устроены докапиталистические общества, то эти количественные градации означают качественные различия, которые в по-

знавательном плане выражаются как господство совершенно разных категориальных систем, как совершенно разные функции отдельных частных областей в рамках общества в целом. Даже чисто экономически получается качественно *новая* закономерность. А именно не только в том смысле, что законы модифицируются в зависимости от различных материальных сфер, к которым они применяются, но и в том смысле, что в различных социальных средах господствуют различные закономерности, что значимость определенного типа закона связана с совершенно определенными социальными предпосылками. Достаточно сравнить лишь предпосылки обмена товаров по ценам их производства, чтобы ясно увидеть это изменение законов также в чисто экономическом смысле[13]. При этом само собой разумеется, что общество с простым товарным обменом, с одной стороны, уже является близкой капиталистическому типу формой, а, с другой стороны, тем не менее обнаруживает качественно отличную от него структуру. Эти качественные различия усиливаются в той мере, в какой, в соответствии со спецификой данного общества (или внутри определенного общества — в соответствии со спецификой определенной формы, например, искусства), преобладающее влияние оказывает естественное отношение. Например, до тех пор, пока, в теснейшей связи со спецификой разделения труда, чрезвычайно глубокой остается связь между ремеслом (производство потребительных ценностей повседневной жизни — как-то мебели, одежды, но также строительство домов и т.д.) и искусством в более тесном смысле слова; до тех пор, пока невозможно проведение между ними эстетически понятных границ (что относится, например, к так называемому народному искусству), — до тех пор тенденции развития ремесла, которое зачастую столетиями остается технически и организационно неподвижным, в направлении развивающегося по своим собственным законам искусства являются качественно отличными от тенденций развития при капитализме, где производство товаров «само по себе», чисто экономически, находится в непрерывном революционном развитии. Ясно, что в первом случае позитивное воздействие искусства на ремесленное производство должно быть гораздо более ощутимо. (Переход от романской архитектуры к готике.) В то же время

как во втором случае возможности развития искусства являются намного более ограниченными, оно не способно оказать определяющего влияния на производство потребительских товаров. Более того, возможность или невозможность существования искусства вообще определяется чисто экономическими и обусловленными ими производственно-техническими мотивами. (Современная архитектура.)

Сказанное здесь об искусстве относится, конечно, с сильными видоизменениями, также к религии. Энгельс очень четко проводит также и здесь различие двух периодов[14]. Разве что религия никогда не выражает с такой чистотой отношение человека к природе, как это делает искусство; в религии общественно-практические функции играют намного большую непосредственную роль, чем в искусстве. Но специфика общественной функции религии, качественное отличие закономерностей ее общественной роли в теократическом социальном устройстве Востока и в «государственной религии» капиталистической Западной Европы бросается в глаза без всяких дальнейших разъяснений. Вот почему вопрос о взаимосвязи между государством и религией (либо обществом и религией) поставил труднейшую и неразрешимую проблему перед философией Гегеля, который на грани двух эпох предпринял попытку систематизации. Эта систематизация уже вплотную столкнулась с проблемами капитализирующегося мира и тем не менее развивалась в среде, в которой, по словам Маркса, нельзя было говорить ни о сословиях, ни о классах, а в лучшем случае — о бывших сословиях и еще не родившихся классах[15].

Ведь «отодвигание естественной границы» повлекло за собой то, что все стало сводиться к чисто общественному знаменателю, к овеществленным отношениям капитализма, хотя ясного понимания этих взаимосвязей еще нельзя было достичь. На тогдашней ступени познания было еще невозможно за двумя понятиями природы, которые породило развитие капиталистической экономики — природы как «совокупности естественных законов» (природа современного, математического естествознания) и природы как настроения, как образца для «испорченного» обществом человека (природы Руссо и Кантовой этики), увидеть их общественное единство — капиталистическое общество с присущим ему разру-

шением всех чисто естественных отношений. Как раз в той мере, в какой капитализм осуществил подлинное обобществление всех отношений, и стало возможным самопознание человека как *общественного существа.* А именно самопознание не только в том смысле, что прежде неразвитая наука не в состоянии была познать положение дел, которое имело место и ранее, как, например, очевидно, что астрономия Коперника была верной и до Коперника, она лишь не стала достоянием познания. Напротив, факт отсутствия такого самопознания общества сам по себе есть лишь мыслительное отражение того, что еще не произошло объективно-экономического обобществления в этом его понимании, что цивилизационный процесс еще не разорвал пуповину между человеком и природой. Ибо всякое историческое познание — это самопознание. Прошлое становится прозрачным лишь тогда, когда становится возможной соответствующая самокритика общества, когда такая «самокритика была до известной степени, так сказать, dynamei уже готова»[16]. До тех пор прошлое либо наивно отождествлялось со структурными формами современности, либо оно оставалось совершенно вне сферы постижимости, как абсолютно чужое, варварски бессмысленное. Отсюда понятно, что только тогда, когда исторический материализм понял овеществление всех общественных отношений человека не только как продукт капитализма, но одновременно как преходящее историческое явление, — только тогда был найден путь к познанию докапиталистических обществ с их не овеществленным строением. (Взаимосвязь научного исследования первобытного общества с марксизмом отнюдь не случайна.) Ибо только теперь, когда прояснилась перспектива новообретения не овеществленных отношений между человеком и человеком, между человеком и природой, стало возможным открыть в примитивных докапиталистических формах те моменты, в которых наличествовали эти формы, пусть даже совершенно в иных функциональных отношениях, и понять их теперь уже в их собственной сущности и существовании, не насилуя механическим применением категорий капиталистического общества.

Следовательно, не было никакой ошибки в том, что исторический материализм в его классической форме жестко и безусловно применялся к истории XIX века. Ибо история

этого века показывает в действии все силы, которые влияют на общество, когда они действуют на самом деле в чистом виде и проявляются в формах «объективного духа». Не совсем так обстоит дело с докапиталистическими обществами. В докапиталистических обществах никогда не было той самозамкнутости и самовластности, той имманентности экономической жизни, каких она достигла в капиталистическом обществе. Отсюда следует, что исторический материализм нельзя применять к докапиталистическим социальным образованиям совершенно так же, как это делается применительно к капиталистическому развитию. Здесь нужны более сложные, более тонкие анализы, чтобы, с одной стороны, выяснить, какую роль в ряду движущих сил общества играли чисто экономические силы, поскольку таковые тогда вообще имелись в наличии в строгом понимании экономической «чистоты», чтобы, с другой стороны, показать, как эти экономические силы воздействовали на прочие общественные образования. Вот в чем причина, по которой исторический материализм надо применять к прежним обществам намного осмотрительнее, чем к социальным переменам XIX века. С этим связан также тот факт, что XIX век мог достичь своего самопознания только благодаря историческому материализму, в то время как историко-материалистические исследования прежних общественных состояний, например, истории первоначального христианства или древнего Востока, наподобие тех, что провел, например, Каутский, оказались недостаточно тонкими, оказались анализами, которые не покрывают или не вполне покрывают фактическое положение дел. Так, свои наиболее крупные успехи исторический материализм снискал при анализе общественных образований, права и находящихся в этой же плоскости явлений, например, стратегии и т. д. Поэтому анализы Меринга, например, — вспомним лишь про «Легенду о Лессинге» — глубоки и тонки, пока они относятся к государственной и военной организации Фридриха Великого или Наполеона. Намного менее окончательными и исчерпывающими они являются тогда, когда он обращается к литературным, научным и религиозным феноменам той же эпохи.

Вульгарный марксизм совершенно пренебрег этим различием. Его применение исторического материализма впало

в ту же ошибку, в какой упрекнул Маркс вульгарную политэкономию: он рассматривал, как вечные, всего лишь исторические категории, а именно — также категории капиталистического общества. По отношению к исследованию прошлого это было лишь научной ошибкой, которая не возымела далеко идущих последствий лишь благодаря тому, что исторический материализм являлся боевым средством в классовой борьбе, а не служил исключительно научному познанию. В конце концов, книги Меринга или Каутского (даже если мы констатируем отдельные научные недостатки у Меринга или сочтем небезупречными некоторые из исторических работ Каутского) снискали непреходящие заслуги в деле пробуждения классового сознания пролетариата; как инструменты классовой борьбы, как побуждение к этой борьбе они принесли своим авторам немеркнущую славу, которая вполне уравновесит также в суждении последующих поколений допущенные ими научные ошибки.

Дело в том, что эта историческая установка вульгарного марксизма оказала решающее влияние также на образ действий рабочих партий, на их политическую теорию и тактику. Вопросом, на примере которого наиболее отчетливо выступает линия водораздела с вульгарным марксизмом, является вопрос о насилии, о роли насилия в борьбе за победу в пролетарской революции и за ее закрепление. Конечно, это не первый случай, когда в противоречие вступили органическое дальнейшее развитие и механическое применение исторического материализма; вспомним хотя бы о дебатах по поводу империализма как определенной новой фазы капиталистического развития или непродолжительного эпизода в нем. Дебаты по вопросу о насилии — правда, во многом неосознанно — очень резко выявили методологическую сторону этого противоречия.

А именно вульгарно-марксистский экономист оспаривает значение насилия в переходе от одного строя экономического производства к другому. Он ссылается на «естественную закономерность» экономического развития, которая должна устроить такой переход в силу своего властительного совершенства, без помощи грубого, «внеэкономического» насилия. При этом почти всегда приводится известное положение Маркса: «Ни одна общественная формация не погиба-

ет раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества»[17]. Забывают только — естественно, умышленно — добавить к этим словам комментарий Маркса, в котором он определяет исторический рубеж этого «периода зрелости»: «Из всех орудий производства наиболее могучей производительной силой является сам революционный класс. Организация революционных элементов как класса предполагает существование всех тех производительных сил, которые могли зародиться в недрах старого общества»[18].

Уже эти положения показывают с полной ясностью, что для Маркса «зрелость» производственных отношений для перехода от одной формы производства к другой означала нечто совершенно иное, чем для вульгарного марксизма. Ибо организация революционных элементов как класса, а именно не только «по отношению к капиталу», но также «для себя самого»[19], обращение простой производительной силы в рычаг общественного переворота суть не только проблема классового сознания, практической действительности сознательной деятельности, но одновременно и начало упразднения чистой «естественной закономерности» экономизма. Это означает, что «наиболее могучая производительная сила» восстает против системы производства, в которую она включена. Возникает ситуация, которую можно разрешить только насилием.

Здесь не место даже намеком излагать теорию насилия и его роль в истории, доказывать, что резкое, концептуальное разделение между насилием и экономикой есть недопустимая абстракция, что невозможно даже только помыслить ни одного экономического отношения, которое не было бы связано со скрытым или открытым насилием. Не следует забывать, что, по Марксу, также в «нормальные» времена чисто экономически и объективно экономически обусловлена лишь область определения отношения прибыли и заработной платы: «Фактический ее уровень устанавливается лишь путем постоянной борьбы между трудом и капиталом»[20]. Очевидно, что шансы в этой борьбе опять-таки в большой мере

обусловлены экономически, но эта обусловленность сильно варьирует под влиянием «субъективных», связанных с вопросом о «насилии» моментов, например, организации рабочих и т.д. Резкое и механическое, концептуальное разделение между насилием и экономикой вообще возникло только вследствие того, что, с одной стороны, фетишистская видимость чистой вещности маскирует в экономических отношениях их характер отношений между людьми и превращает их в фаталистически-закономерную вторую природу, окружающую людей. С другой стороны, юридическая — равным образом фетишистская — форма организованного насилия способствует забвению того, что оно латентно, потенциально присутствует в каждом экономическом отношении и стоит за ним; такие разграничения, как разграничение между правом и насилием, между порядком и восстанием, между легальным и нелегальным насилием, оттесняют на задний план общую насильственную основу всех институтов классовых обществ. (Ибо «обмен веществ» между человеком и природой в первобытном обществе так же мало был экономическим в строгом смысле слова, как мало отношения людей этой эпохи между собой носили собственно правовой характер.)

Конечно, между «правом» и насилием, между латентным и явным насилием существует различие; только его невозможно схватить ни с помощью философии права, ни с помощью этики, ни с помощью метафизики; его можно понять только как общественное, историческое различие между обществами, в которых строй производства утвердился уже настолько прочно, что (как правило) функционирует без конфликтов и без проблем, в силу своих собственных законов, и обществами, в которых вследствие противоборства разных способов производства или еще не достигнутой (всегда относительной) стабилизации долевого участия различных классов в производственной системе должно стать правилом применение голого «внеэкономического» насилия. Такая стабилизация в некапиталистических обществах приобретает консервативную форму и идеологически выражается в господстве традиции, «богоугодного» порядка и т.д. Только при капитализме, где подобная стабилизация означает стабильное господство буржуазии внутри безостановочного, революционно-динамического процесса, она приобретает облик

осуществляемого с «естественной законосообразностью» господства «вечных, железных законов» политической экономии. И поскольку любое общество имеет тенденцию к тому, чтобы «мифологически» проецировать в прошлое структуру своего собственного производственного строя, постольку представляется, что и прошлое — а еще больше *будущее* — тоже определяется такими законами и подчиняется им. Игнорируется то, что возникновение, самоутверждение этого производственного строя было плодом самого неприкрытого, грубого и брутального «внеэкономического» насилия. «Tantae molis erat (стоило стольких трудов)», — восклицает Маркс, завершая свое изложение истории развития капитализма, — «создать условия для свободного проявления «вечных естественных законов» капиталистического способа производства»[21].

Но ясно также и то, что исход соревнования конкурирующих систем производства, со всемирно-исторической точки зрения, как правило, предрешается социально-экономическим превосходством одной системы над другой; такое превосходство, однако, отнюдь не обязательно совпадает с ее производственно-техническим превосходством. Нам уже известно, что экономическое превосходство вообще выливается в ряд насильственных мер; само собой разумеется, что эффективность этих насильственных мер зависит от — всемирно-исторической — актуальности и призванности к дальнейшему руководству обществом, которыми обладает имеющий подобное превосходство класс. Но встает вопрос: каким образом можно сделать социально постижимым это состояние конкурирующих производственных систем? Это значит, в какой мере такое общество надо понимать как единое общество в марксистском смысле слова, коль скоро у него отсутствует объективная основа подобного единства — единство «экономической структуры»? Ясно, что речь идет здесь о пограничном случае. Общества с совершенно чистой единой, гомогенной структурой, конечно, существовали редко. (Капитализм никогда не был таковым и, согласно Розе Люксембург, никогда им не станет.) Сообразно с этим в каждом обществе господствующая система производства накладывает свой отпечаток на подчиненные, решающим образом модифицируя их собственную экономическую структуру. Вспомним о сражении «промышленного» труда с земельной рен-

той в эпоху преобладания натурального хозяйства и о господстве над этим трудом ее экономических форм[22]; а с другой стороны, — о формах, которые приобретает сельское хозяйство при высокоразвитом капитализме. Но в собственно переходные эпохи над обществом не господствует *ни одна* из систем производства; исход их борьбы как раз и не решен; ни одной из них еще не удалось навязать обществу адекватную себе экономическую структуру и, хотя бы в тенденции, привести его в движение в этом направлении. В таких ситуациях, понятно, невозможно говорить о какой-то экономической закономерности, которая господствовала бы над всем обществом. Прежний производственный строй уже утратил свое господство над обществом в целом, а новый его еще не обрел. Это состояние острого силового противоборства или скрытого равновесия сил, при котором законы экономики, если можно так выразиться, «дают сбои»: прежний закон *уже больше не действует,* а новый закон *еще не* действует повсюду.

Насколько я знаю, теория исторического материализма еще не осветила эту проблему с экономической стороны. Энгельсова теория государства показывает с полной ясностью, что этот вопрос отнюдь не ускользнул от внимания основоположников исторического материализма. Энгельс констатирует, что государство «*по общему правилу* является государством самого могущественного, *экономически господствующего класса <...>. В виде исключения* встречаются, однако, периоды, когда борющиеся классы *достигают такого равновесия сил,* что государственная власть на время получает известную самостоятельность по отношению к обоим классам, как кажущаяся посредница между ними. Такова абсолютная монархия XVII и XVIII веков, которая держит в равновесии дворянство и буржуазию друг против друга»[23].

Но не следует забывать, что переход от капитализма к социализму обнаруживает экономическую структуру, принципиально отличную в сравнении с переходом от феодализма к капитализму. Конкурирующие системы производства не выступают здесь *одна подле другой* как уже обособившиеся системы (как это показывают зачатки капитализма в феодальном производственном строе), а их конкуренция проявляется как неразрушимое противоречие *внутри* самой капи-

талистической системы — как кризис. Эта структура делает капиталистическое производство с самого начала антагонистическим. И в этом антагонизме, который выражается в том, что при кризисах капитал выступает как граница производства, даже «чисто экономическим образом, т.е. с буржуазной точки зрения»[24], ничего не может изменить факт, что в прошлом разрешение кризисов находилось внутри капитализма. Всеобщий кризис всегда знаменует собой тот пункт, где имманентная закономерность капиталистического развития дает — относительный — сбой; дело лишь в том, что в прошлом *класс капиталистов* всегда оказывался в состоянии вновь привести в ход производство в направлении капитализма. Мы не можем здесь проводить исследование того, являются или нет, а если не являются, то в какой мере, применяемые им средства прямым продолжением законов «нормального» производства, в какой мере здесь играют роль сознательно-организованные силы, «внеэкономические» факторы, стало быть, способность капиталистического производства к экспансии и т.д.[25]. Следует лишь констатировать, что для объяснения кризисов, как это уже показали дебаты Сисмонди с Рикардо и его школой, надо выйти за рамки имманентных законов капитализма; это значит, что теория экономики, в которой кризисы рассматриваются как необходимость, должна одновременно содержать в себе отказ от капитализма. «Разрешение» кризиса тоже никак не может быть прямолинейным, имманентным «закономерным» продолжением кризисного состояния, а должно быть новой линией развития, которая ведет к новому кризису и т.д. Маркс совершенно недвусмысленно формулирует эту взаимосвязь: «Этот процесс скоро привел бы капиталистическое производство к краху, если бы наряду с центростремительной силой не действовали децентрализирующим образом противодействующие тенденции»[26].

Всякий кризис, стало быть, знаменует собой мертвую точку в закономерном развитии капитализма, но увидеть в этой мертвой точке *необходимый* момент капиталистического производства возможно только с вышки пролетариата. Различия, градация и обострение кризисов, динамическое значение этого пункта сбоя, могущество сил, необходимых для того, чтобы вновь дать ход экономике, являются познавае-

мыми, однако не с точки зрения буржуазной (имманентной) экономической науки, а лишь с точки зрения исторического материализма. Ибо выясняется, что решающее значение следует придавать тому, переживает ли «величайшая производительная сила» капиталистического производственного строя, пролетариат, такой кризис в качестве простого объекта или субъекта, делающего свой выбор. Кризис всегда решающим образом обусловлен «антагонистическими отношениями распределения», противоречием между все большим развитием производительной силы капитала и «узким основанием, на котором покоятся отношения потребления»[27], то есть — объективно-экономическим *существованием пролетариата.* Эта сторона антагонизма, однако, не выходит на свет во время кризисов прогрессирующего капитализма из-за «незрелости» пролетариата, из-за его неспособности участвовать в производственном процессе иначе, чем в качестве беспрекословно включенной в него и подчиненной «законам» экономики «производительной силы». Поэтому может возникнуть видимость того, что «законы экономики» как выводили из кризиса, так и ввергали в него. В то время как в действительности классу капиталистов — вследствие пассивности пролетариата — просто удавалось преодолеть мертвую точку, вновь завести машину. Качественное отличие решающего «последнего» кризиса капитализма (который, само собой понятно, может быть целой эпохой сменяющих друг друга частных кризисов) от прежних кризисов — это, следовательно, не просто превращение его размаха и глубины, его количества в качество. Или лучше сказать: такое превращение выражается в том, что пролетариат перестает быть лишь объектом кризиса, что внутренний антагонизм капиталистического производства, который по своему смыслу уже равносилен борьбе буржуазного и пролетарского производственного строя, противоборству обобществленных производительных сил с их индивидуально-анархическими формами. Организация пролетариев, целью которой всегда было «уничтожить или смягчить разрушительные для их класса следствия этого закона капиталистического производства»[28], — из стадии негативности, или чисто тормозящих, ослабляющих, сдерживающих действий, переходит в стадию активности. И лишь благодаря этому решающим, качественным образом изменилась струк-

тура кризиса. Те меры, с помощью которых буржуазия надеется преодолеть мертвую точку кризиса, которые, абстрактно говоря, и сегодня (если отвлечься от вмешательства пролетариата) находятся в ее распоряжении точно так же, как во время прежних кризисов, становятся ареной открытой классовой войны. Насилие становится решающей экономической силой ситуации.

Следовательно, вновь обнаруживается, что эти «вечные естественные законы» имеют значимость лишь для определенной эпохи развития. Что они суть не только форма проявления закономерности общественного развития, характерная для определенного социологического типа (для уже никем не оспариваемого экономического господства известного класса), но также в рамках этого типа — лишь проявление специфической формы господства капитализма. Но поскольку, как уже было показано, связь исторического материализма с капиталистическим обществом является отнюдь не случайной, постольку понятно и то, что данная структура казалась образцовой и нормальной также для присущего этому обществу совокупного понимания истории, казалась классической и канонической структурой. Впрочем, мы привели примеры, которые ясно показывают, насколько осторожны и критичны были Маркс и Энгельс даже при оценке специфических структур прежних, некапиталистических обществ и их специфических законов развития. Внутренняя связь двух этих моментов, однако, так сильно подействовала даже на Энгельса[29], что он, например, при изложении процесса разложения родового общества выделил, как «в высшей степени типичный», пример Афин, так как здесь такое разложение происходило «в чистом виде, без всякого насильственного вмешательства»; вероятно, в содержательном плане утверждать это применительно к Афинам не вполне правильно, и уж конечно, это нетипично для перехода, происходящего на данной стадии развития.

Но вульгарный марксизм сосредоточил внимание именно на этом пункте: он отрицает значение насилия как «экономической потенции». Теоретическое принижение значения насилия в истории, вытравливание его роли из истории прошлого служит для вульгарного марксизма теоретической подготовкой оппортунистической тактики. Такое возведение

специфических законов развития капиталистического общества на уровень всеобщих законов есть теоретическая база их устремлений, сводящихся к практическому увековечению существования капиталистического общества. Ведь идея последовательного, по прямой линии, дальнейшего развития, требование вульгарных марксистов, чтобы социализм реализовывался без «внеэкономического насилия», с помощью имманентных законов экономического развития в содержательном плане равносильны тому, чтобы капиталистическое общество продолжало существовать вечно. Неверно думать, что феодальное общество органично развило капитализм из себя самого. Оно только создало «материальные средства для своего уничтожения»[30]. Оно высвободило «силы и страсти, которые чувствуют себя скованными». И этими силами в ходе развития, которое «включает в себя целый ряд насильственных методов», были заложены общественные основы капитализма. Лишь после того как этот переход завершился экономическая закономерность капитализма вступила в действие.

Было бы неисторичным и крайне наивным ждать большего от капиталистического общества для идущего ему на смену пролетариата, чем сделал феодализм для него самого. Уже затрагивался вопрос о моменте, когда созрели условия для перехода. Методологически важным в этой теории «зрелости» является то, что она хотела бы достичь социализма без активного содействия пролетариата, выступая как поздний эквивалент учения Прудона, который, согласно «Манифесту Коммунистической партии», хотел сохранить существующий строй «без пролетариата». Эта теория делает следующий шаг, когда она отказывает насилию в значении во имя «органичного развития», забывая при этом, что все это «органичное развитие» есть лишь теоретическое выражение уже развившегося капитализма, его собственная историческая мифология, что его действительный генезис протекал в совершенно противоположном направлении. «Эти методы, — пишет Маркс, — отчасти покоятся на грубейшем насилии, как, например, колониальная система. Но все они пользуются государственной властью, т.е. концентрированным и организованным общественным насилием, чтобы *ускорить процесс превращения феодального способа производства в капита-*

листический и сократить его переходные стадии»[31]. Стало быть, даже в том случае, если бы при переходе от капиталистического общества к пролетарскому насилие выполняло такую же самую функцию, как при переходе от феодализма к капитализму, действительное развитие учит нас, что «неорганический», «искусственный», «насильственный» характер перехода отнюдь не свидетельствует против исторической актуальности, против необходимости и «нормальности» возникающего подобным образом нового общества. Но это не все: вопрос начинает выглядеть совершенно по-иному, когда мы поближе присмотримся к месту и роли насилия в этом переходе, который знаменует собой нечто принципиально и качественно новое в сравнении с прежними переходами. Мы повторяем: решающее значение насилия как «экономической потенции» всегда проявляется во время перехода от одного производственного строя к другому; на языке социологии это можно выразить так: в эпохи, когда рядом существуют различные, конкурирующие системы производства. Качественная определенность противоборствующих систем, однако, будет оказывать определяющее влияние на роль и место насилия как «экономической потенции» в переходный период. Во время возникновения капитализма мы имели дело с борьбой статической системы с динамической, «естественно выросшей» — со стремящейся к чистому обобществлению, локально ограниченной и упорядоченной — с анархической (и по своей тенденции неограниченной) системой. Напротив, при пролетарской революции, как известно, мы имеем дело в первую очередь с борьбой между упорядоченной экономической системой и анархической[32]. Подобно тому как производственные системы определяют сущность классов, точно так же проистекающие из них противоречия определяют характер необходимого для преобразования насилия. Ведь, по словам Гегеля, оружие есть не что иное как сущность самого бойца.

Здесь противоположность заходит дальше контроверсий между подлинным и вульгаризированным марксизмом в критике капиталистического общества. Главное здесь, на самом деле, состоит в том, чтобы в соответствии с духом диалектического *метода* выйти за рамки доселе достигнутых историческим материализмом *результатов*: применить его к той

области, к которой его еще невозможно было применить в силу его сути как исторического метода; применить со всеми видоизменениями, которые должен внести новый — принципиально или качественно — материал во всякий не поддающийся систематизации метод, то есть в первую очередь — в диалектику. Марксом и Энгельсом в силу их прозорливости многое здесь было предвосхищено. А именно, не только относительно предполагаемых фаз этого процесса (в «Критике Готской программы»), но и в методологическом плане. «Прыжок из царства необходимости в царство свободы», завершение «предыстории человечества» — это для Маркса и Энгельса отнюдь не прекрасная, но абстрактная и пустая перспектива, которой декоративно-эффектно увенчивается, ни к чему, однако, методологически не обязывая, критика современности, а ясное и концептуально осознанное предвидение правильно познанного процесса развития, методологические последствия которого глубоко вдаются в понимание актуальных проблем. «Люди сами делают свою историю, — писал Энгельс, — но *до сих пор* они делали ее, не руководствуясь общей волей, по единому общему плану»[33]. И Маркс в ряде мест «Капитала» пользуется этой мысленно предвосхищенной структурой, чтобы, с одной стороны, исходя из нее пролить более яркий свет на современность, а с другой — чтобы благодаря этому контрасту более ясно и полно выступило качественно новое сущностное своеобразие надвигающегося будущего.

Имеющий здесь для нас решающее значение характер этого контраста заключается в том, что «в капиталистическом обществе <.. .> общественный разум всегда заявляет о себе только post festum» (задним числом)[34], это касается феноменов, в отношении которых, если отбросить их капиталистическую, овеществленную оболочку, свести к лежащим в их основе истинным содержательным отношениям, достаточно простого предвидения. Ибо, как отмечается в «Манифесте Коммунистической партии», в «буржуазном обществе прошлое господствует над настоящим, в коммунистическом обществе — настоящее над прошлым»[35]. И это резкое непреодолимое противоречие нельзя смягчить никаким «открытием» известных «тенденций» при капитализме, которые создают видимость, будто он способен их «перерасти». Оно

неразрывно связано с сущностью капиталистического производства. Прошлое, господствующее над настоящим, сознание post festum, в котором выражается этот способ господства, суть лишь мыслительное выражение основополагающего экономического состояния капиталистического общества, но только капиталистического: это овеществленное выражение заключенной в капитале как отношении возможности обновляться и расширяться в постоянном контакте с живым трудом. Очевидно, что «господство продуктов прошлого до того времени, пока сохраняется капиталистическое отношение, — определенное социальное отношение, при котором прошлый труд самостоятельно противостоит живому труду и подчиняет его себе»[36].

Социальный смысл диктатуры пролетариата, социализации прежде всего в том и состоит, что у капиталистов отнимается это господство. Но вследствие этого *для пролетариата,* взятого как класс, объективно *упраздняется обретшее самостоятельность, опредмеченное противостояние ему его собственного труда.* Когда пролетариат берет на себя командование одновременно как над уже опредмеченным, так и над актуально осуществляемым трудом, практически и объективно снимается эта противоположность и вместе с этим — корреспондирующее с ней противоречие между прошлым и настоящим, отношение между которыми вследствие этого должно претерпеть структурное изменение. Какими длинными ни были объективный процесс социализации, равно как и осознание пролетариатом изменений во внутреннем отношении труда к его предметным формам (отношения современности к прошлому), фундаментальный *поворот* был совершен диктатурой пролетариата. Такой поворот, к которому не способны близко подойти никакая «социализация», проводимая в порядке «эксперимента», никакое «плановое хозяйство» в буржуазном обществе. В лучшем случае, это концентрированные организационные меры *внутри* капиталистической системы, при которых не происходит никаких изменений в фундаментальных взаимосвязях экономической структуры, в фундаментальном отношении сознания пролетарского класса к производственному процессу в целом. Между тем самая скромная и «хаотичная» социализация как захват собственности, захват власти преобразует

именно эту структуру и тем самым объективно и всерьез ориентирует развитие на качественный скачок. Ведь приверженные экономизму вульгарные марксисты все время забывают, когда пытаются сжить со света такой скачок с помощью плавных переходов, что капиталистическое отношение есть отнюдь не только производственно-техническое, отнюдь не «чисто» экономическое отношение (в понимании буржуазной политэкономии), а в истинном смысле слова социально-экономическое отношение. Они не замечают, что «капиталистический процесс воспроизводства производит не только товары, не только прибавочную стоимость, *он производит и воспроизводит само капиталистическое отношение,* капиталиста на одной стороне, наемного рабочего — на другой»[37]. Так что изменение общественного развития оказывается возможным, если оно осуществляется в такой форме, которая препятствует этому самовоспроизводству капиталистического отношения, которая придает самовоспроизводству общества иное, новое направление. Основополагающе новое в этой структуре ни в малейшей степени не меняется тем, что экономическая невозможность социализировать мелкие предприятия заново возрождает капитализм и буржуазию «постоянно, ежедневно, ежечасно, стихийно и в массовом масштабе»[38]. Вследствие этого процесс, разумеется, становится намного более запутанным, усиливается конфликтность сосуществования двух социальных структур, но социальный смысл социализации, ее функция в процессе развития сознания пролетариата не претерпевает никаких изменений. Именно — правильно понятый — фундаментальный тезис диалектического метода, согласно которому не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание, имеет своим следствием необходимость в пункте революционной перипетии на практике принимать всерьез категорию радикально нового, переворота в социальной структуре, изменения направленности процесса — то есть категорию скачка.

Ибо именно эта противоположность между «post festum» и попросту верным предвидением, между «ложным» и правильным общественным сознанием отмечает тот пункт, в котором объективно-экономически вступает в силу скачок. Этот скачок, разумеется, не является однократным актом, в

результате которого с быстротой молнии и безо всяких переходов совершилось бы это, величайшее за всю истекшую историю человечества, преобразование. Но еще менее он является простым превращением медленного и постепенного изменения в качественное, при котором подлинный результат получается благодаря «вечным законам» экономического развития, действующим через головы людей, посредством «хитрости разума», при котором, далее, скачок не означает ничего большего, нежели то, что человечество осознает уже достигнутое новое состояние, может быть, осознает одним махом. Напротив, скачок — это длительный и тяжелый процесс. Его скачкообразный характер выражается в том, что он всякий раз представляет собой *внутренний поворот в направлении чего-то качественно нового;* что в нем выражается сознательная деятельность, тенденция которой направлена на познание общества; что этот скачок — в силу своей интенции и природы — имеет право гражданства в царстве свободы. Что касается прочего, то он по своей форме и облику вписывается в медленный процесс общественного преобразования, более того, способен лишь тогда поистине подтвердить свой скачкообразный характер, когда он полностью вписывается в этот процесс, когда он является не чем иным, как доведенным до сознания смыслом каждого момента, его доведенным до сознания отношением к целому, сознательным ускорением процесса в том направлении, в котором он необходимо развивается. Таким ускорением, которое опережает процесс на *один* шаг, которое не стремится навязать ему чуждые цели и самодельные утопии, а вторгается в него, раскрывая внутренне присущую ему цель, когда революция пугается «неопределенной чудовищности своих целей, когда над ней нависает угроза колебаний и скатывания к половинчатости.

Кажется, что скачок бесследно растворяется в процессе. Но «царство свободы» — не подарок, который получает страждущее под властью необходимости человечество как вознаграждение за стойкость в страданиях, как дар судьбы. Это не только цель, но также средство и орудие борьбы. И здесь обнаруживается принципиальная и качественная новизна ситуации: в первый раз за свою историю человечество — благодаря классовому сознанию призванного к господству про-

летариата — сознательно берет в собственные руки свою историю. Тем самым «необходимость» объективно экономического процесса не упраздняется, а приобретает другую, новую функцию. Если до сих пор дело заключалось в том, чтобы вслушаться в объективное течение процесса и услышать грядущее, которое так или иначе наступит, и обратить его к выгоде пролетариата, если, стало быть, до сих пор позитивным ведущим элементом процесса была «необходимость», то теперь она стала препятствием, с которым надлежит бороться. Шаг за шагом в ходе процесса преобразований ее нужно оттеснять назад, чтобы после долгих и трудных битв ее можно было совершенно исключить из игры. При всем этом остается в силе ясное и беспощадное познание того, что есть в действительности, того, что неизбежно должно произойти; оно даже составляет решающую предпосылку и самое действенное оружие в этой борьбе. Ибо всякая недооценка той мощи, которой еще обладает необходимость, низвело бы это преобразующее мир познание до пустой утопии и усилило бы власть врага. Однако познание тенденций экономической неизбежности больше не выполняет функции ускорения этого, ее процесса или извлечения из него выгоды. Верно как раз обратное: оно должно эффективно бороться с этим процессом, теснить его, поворачивать его там, где это возможно, в иное русло или — покуда в этом есть нужда, но только покуда она есть на самом деле — уклоняться от него.

Совершающаяся при этом перемена носит экономический характер (и обусловливает тем самым классовую перегруппировку). Но у этой «экономики» уже больше нет функции, которую прежде выполняла всякая экономика: она должна стать служанкой сознательно управляемого общества; она должна утратить свою имманентность, свою самозаконность, в силу которой она, собственно, и становится экономикой; она должна быть упразднена в качестве экономики. Эта тенденция выражается прежде всего в изменении отношения между экономикой и насилием на этой переходной стадии. Ибо сколь бы велико ни было всегда экономическое значением насилия при переходе к капитализму, тем не менее неизменно экономика была первичным, а насилие — вторичным, чисто вспомогательным для нее принципом, который ей способствовал, убирал с ее пути препятствия. Те-

перь, напротив, насилие находится на службе у принципов, которые в любом из прежних обществ могли фигурировать лишь в качестве «надстройки», лишь в качестве сопровождающих неизбежный процесс, определяемых им принципов. Оно находится на службе у человека и его развития в качестве человека.

Часто и правомерно отмечалось, что социализация — это вопрос власти; здесь вопрос насилия предшествует экономическому вопросу (при этом было бы безумием применять власть, не заботясь о сопротивлении материала, но сопротивление материала учитывается для того, чтобы его преодолеть, чтобы перед ним не спасовать). Тем самым насилие, голое, неприкрашенное насилие якобы выдвигается на первый план общественного процесса. Но это лишь с виду так. Ведь насилие — не самодовлеющий принцип и никогда не может быть таковым. И это насилие является не чем иным, как осознанной волей пролетариата к собственному самоупразднению — и одновременно к упразднению поработительного господства овеществленных отношений над людьми, господства экономики над обществом.

Такое упразднение, такой скачок представляют собой процесс. И главное заключается именно в том, чтобы ни на секунду не потерять из виду ни его скачкообразного характера, ни его сущности, как процесса. Скачок состоит в неопосредствованном повороте к радикально новому — к сознательно направленному обществу, «экономика» которого подчинена людям и их потребностям. Процессуальность его сущности проявляется в том, что это преодоление хозяйства как хозяйства, эта тенденция к упразднению его самозаконности выражается в таком исключительном господстве экономических *содержаний* над сознанием тех, кто осуществляет это упразднение, какого развитие не знало никогда в прошлом. А именно не только потому, что падение производства в переходный период, растущие затруднения с поддержанием на ходу его аппарата, с удовлетворением потребностей людей (сколь бы скромны они ни были), усиливающаяся жестокая нужда внедряют в сознание экономические содержания, заботу о хозяйстве. Не только поэтому. А как раз по причине такого изменения функций. Экономика как господствующая в обществе форма, как действительный мотор развития,

который через головы людей приводит в движение общество, должна была отражаться в головах людей в неэкономических формах, «идеологически». Коль скоро принципы человеческого бытия находятся на пути к освобождению, к тому, чтобы впервые в истории взять на себя господство над человечеством, то в первую очередь привлекают интерес объекты и средства борьбы, экономика и насилие, проблемы реальных этапных целей, содержание ближайшего, реально совершенного или предстоящего шага. Именно потому, что те самые — правда, во всех пунктах ставшие иными — содержания, которые прежде назывались «идеологией», начинают превращаться в реальные целеполагания человечества, делают, с одной стороны, излишним приукрашивание этими содержаниями экономической борьбы и противоборства силы с силой, которые ради них и ведутся. С другой стороны, их реальность и актуальность обнаруживаются именно в том, что весь интерес концентрируется на реальной борьбе за их осуществление: на хозяйстве и насилии.

Поэтому теперь уже не должно казаться парадоксом, что этот переход выступает как век чуть ли не исключительно экономических интересов и эпоха открыто признаваемого, голого насилия. Экономика и насилие начали играть последний акт своего исторического действия, и та видимость, которая господствует на исторической арене, не должна вводить нас в заблуждение относительно того, что это их последний в истории выход. «Первый акт, — отмечает Энгельс, — в котором государство (организованное насилие. — *Д.Л.)* выступает действительно как представитель всего общества — взятие во владение средств производства от имени общества, — является в то же время последним самостоятельным актом его как государства. <...> *Оно отмирает*»[39]. «То объединение людей в общество, которое противостояло им до сих как навязанное свыше природой и историей, становится теперь их собственным свободным делом. Объективные чуждые силы, господствовавшие до сих пор над историей, поступают под контроль самих людей»[40]. То, что до сих пор сопровождало, как простая «идеология», непреоборимый ход развития человечества, жизнь человека в качестве человека, со своими отношениями к себе самому, к своим ближним, к природе, —

может стать подлинным содержанием жизни человечества. Человек рождается — общественно — в качестве человека.

В переходное время, которое ведет к этой цели и которое уже началось, даже если нам предстоит еще очень долгий и мучительный путь, исторический материализм, стало быть, на долгое время сохраняет свое значение благороднейшего оружия борющегося пролетариата. Ведь преобладающая часть общества находится под властью чисто капиталистических производственных форм. И на немногих островках, где пролетариат воздвиг свое господство, речь может идти лишь о том, чтобы кропотливо, шаг за шагом вытеснять капитализм, сознательно призывать к жизни новый общественный строй, который уже больше не выражает себя в этих категориях. Но уже сам факт, что борьба вступила в эту стадию, наряду с прочим показывает два очень важных изменения в функции исторического материализма.

Во-первых, посредством материалистической диалектики надо раскрыть путь, ведущий к сознательному контролю и господству над производством, к свободе от гнета опредмеченных общественных сил. Никакой сколь угодно тщательный и точный анализ прошлого не может дать на это удовлетворительный ответ. Он может быть получен только благодаря — беспристрастному — применению диалектического метода к этому совершенно новому материалу. Во-вторых, предельно обострившийся кризис капитализма дает нам возможность, — поскольку любой кризис является объективацией самокритики капитализма, с этой точки зрения приближающейся к завершению самокритики капитализма, — привести исторический материализм как метод исследования «предыстории человечества» в более ясную и совершенную форму, чем это было возможно до сих пор. Следовательно, не только из-за того, что мы еще очень долго в борьбе будем нуждаться в историческом материализме, все лучше овладевая им, но также и с точки зрения его научной разработки необходимо, чтобы мы использовали победу пролетариата для возведения для исторического материализма этого дома, этой мастерской.

Июнь 1919 года

Примечания

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 8. С. 160.

[2] Там же. Т. 25. Ч. 1. С. 191—192.

[3] Там же. Т. 23. С. 747—748. (Курсив мой. — *Г.Л.).* В немецком оригинале «Капитала» речь идет об «историческом генезисе капиталистического производства» («Anders waerhend der historischen Genesis der kapitalistischen Produktion») — *Примеч. пер.*

[4] Там же. Т. 21. С. 174.

[5] Там же. Т. 46. Ч 1. С. 44.

[6] Там же. Т. 35. С. 103.

[7] Там же. Т. 21. С. 68.

[8] Там же. Т. 23. С. 523.

[9] Там же. Т. 21. С. 46, 159.

[10] Во избежание недоразумений здесь следует сразу же отметить, во-первых, что гегелевское различение упоминается лишь для того, чтобы четко разграничить области; отнюдь не предполагается использовать его (вообще-то весьма проблематичное) учение о духе. Во-вторых, что нельзя также ложным образом приписывать Гегелю психологическое или метафизическое толкование понятия «дух». Так, Гегель определяет дух как единство сознания и его предмета, что чрезвычайно близко Марксову пониманию категорий, например, в «Нищете философии» и «К критике политической экономии» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 129; Т. 46. Ч. 1. С. 43). Здесь не место останавливаться на различии между ними, которого я не игнорирую, но которое находится отнюдь не там, где его обыкновенно ищут.

[11] Маркс К., Энгельс Ф. Соч Т 46. Ч, 2. С. 48.

[12] Ср. высказывания Маркса о труде как созидателе потребительных стоимостей: Там же. Т. 23. С. 55.

[13] Vgl. z. B. Kapital III, I, MEW 25. S. 186.

[14] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 329.

[15] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 176.

[16] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 43.

[17] Там же. Т. 13. С. 7.

[18] Там же. Т. 4. С. 184. (Курсив мой. — *Г.Л.)*

[19] Там же. Т. 4. С. 183.

[20] Там же. Т. 16. С. 151.

[21] Там же. Т. 23. С. 769.

[22] Там же. Т. 25. Ч. 2. С. 859—860.

[23] Там же. Т. 21. С. 171—172.

[24] Kapital III, I, MEW 25. S. 270.

[25] Ср., например, поведение английских капиталистов в вопросах кризисов, безработицы и эмиграции: К. Маркс. Капитал // Соч. Т. 23. С. 663 и далее. Обозначенные здесь мысли отчасти перекликаются с остроумными замечаниями Бухарина о «равновесии» как методологическом постулате в «Экономике переходного периода». Н. Бухарин. Проблемы теории и практики социализма. М., 1989. С. 126 и далее. Для разбора позиции Бухарина, к сожалению, здесь нет возможности.

[26] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. С. 270.

[27] Там же. С. 268.

[28] Там же. Т. 23. С. 655.

[29] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 771.

[30] Там же. С. 761. (Курсив мой. — *Г.Л.*)

[31] Там же. Т. 23. С. 761.

[32] В рамках такого противопоставления империалистический капитализм тоже необходимо выступает как анархическая система.

[33] Там же. Т. 39. С. 175. (Курсив мой. — *Г.Л.*)

[34] Там же. Т. 24. С. 354.

[35] Там же. Т. 4. С. 439.

[36] Там же. Т. 25. Ч.1. С. 439.

[37] Там же. Т. 23. С. 591. (Курсив мой. — *Г.Л.*)

[38] Ленин В.И. Поли. собр. соч. Т. 41. С. 3.

[39] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 285.

[40] Там же. С. 288.

К вопросу о парламентаризме

I

Сегодня отовсюду приходится слышать утверждения: вопрос о парламентаризме — это не принципиальный, а чисто тактический вопрос. Это положение, будучи, несомненно, правильным, страдает, однако, многими неясностями. Даже

если отвлечься от того, что оно почти всегда звучит из уст тех, кто в практическом плане выступает за парламентаризм, что оно, стало быть, почти всегда равносильно занятию позиции в пользу парламентаризма, — простая констатация, что некий вопрос имеет не принципиальную, а тактическую природу, еще очень мало о чем говорит. Особенно потому, что, из-за отсутствия настоящей теории познания социализма, отнюдь не проясненным является отношение тактического вопроса к принципам.

Безо всяких претензий на обстоятельный разбор этой проблемы, мы считаем нужным тем не менее подчеркнуть следующее. Под тактикой разумеется практическое применение теоретически установленных принципов. Тем самым тактика выступает в качестве связующего звена между целеполаганием и непосредственно данной действительностью. Следовательно, она определяется двояким образом. С одной стороны, непоколебимо установленными принципами и целеполаганиями коммунизма. С другой стороны, постоянно изменяющейся исторической действительностью. И если вновь и вновь высказывается тезис о большой гибкости коммунистической тактики (по крайней мере, в том смысле, что она должна быть таковой), то для правильного понимания этого положения не стоит забывать о том, что *нежесткость коммунистической тактики есть прямое следствие жесткости принципов коммунизма.* Лишь благодаря тому, что неизменные принципы коммунизма имеют назначение в том, чтобы жизненным и плодотворным способом преобразовывать беспрестанно изменяющуюся действительность, они могут приобрести такую гибкость. Всякая «реальная политика», всякая беспринципная деятельность становится косной и схематичной, и тем более косной и схематичной, чем упрямее подчеркивается ее свободный от принципов характер (например, империалистическая политика Германии). Ибо устойчивое в переменчивом, путеводное в избыточном не может быть исключено никакой «реальной политикой». Если эту функцию выполняет не теория, которая в состоянии оказать плодотворное влияние на факты и быть плодотворной для них, то ее место должны занять привычка, шаблон, рутина; и тогда политика оказывается неспособной отвечать требованиям момента.

Именно благодаря этой своей укорененности в теории, в принципах коммунистическая тактика отличается от всякой буржуазной или социал-демократическо-мелкобуржуазной «реально-политической» тактики. Коль скоро некоторый вопрос расценивается как тактический вопрос для коммунистической партии, то стоит уяснить себе: во-первых, от каких принципов зависит данный тактический вопрос? Во-вторых, для какой исторической ситуации, сообразно указанной зависимости, является приемлемой эта тактика? В-третьих, что собой должна представлять такая тактика, опять же сообразно этой зависимости? В-четвертых, как можно мыслить связь отдельного тактического вопроса с другими отдельными тактическими вопросами, опять-таки сообразно их сопряженности с принципиальными вопросами?

II

Чтобы более конкретно определить парламентаризм как тактический вопрос коммунизма, надо всегда исходить, с одной стороны, из принципов классовой борьбы, с другой стороны, из конкретного анализа того, как сегодня фактически складывается соотношение материальных и идеологических сил противоборствующих классов. Отсюда вытекают две решающие постановки вопроса. Первая: *когда* парламентаризм вообще становится на повестку дня как оружие, как тактическое средство пролетариата? Второе: *как* пользоваться этим оружием в интересах пролетарской классовой борьбы?

Классовая борьба пролетариата по сути своей является отрицанием буржуазного общества. Это никоим образом не равносильно справедливо высмеянному Марксом политическому индифферентизму по отношению к государству, а напротив, означает такой способ борьбы, при котором пролетариат вообще не дает себя связать формами и средствами, которые создало буржуазное общество для своих собственных целей; такой способ борьбы, при котором инициатива полностью находится на стороне пролетариата. Но только нельзя при этом забывать, что такой способ пролетарской классовой борьбы может получить развитие в чистом виде лишь крайне редко. Прежде всего потому, что пролетариат, будучи по своей *философско-исторической миссии* в постоянной

борьбе в существующем буржуазном обществе, *в данных исторических ситуациях* очень часто должен держать оборону против буржуазии. Идея пролетарской классовой борьбы — это одно великое наступление на капитализм. История заставляет пролетариат вести такое наступление. Тактическое положение, в котором на данный момент находится пролетариат, можно сообразно с этим наиболее просто описать как наступательное или оборонительное по своему характеру. Причем из вышесказанного само собой вытекает, что в оборонительных положениях должны применяться тактические средства, которые по своей глубочайшей сути противоречат идее пролетарской классовой борьбы. Настоятельно необходимое применение таких средств связано поэтому с постоянной опасностью, что они могут нанести ущерб цели, во имя которой они применяются, — классовой борьбе пролетариата.

Парламент, этот излюбленный инструмент буржуазии, стало быть, может служить пролетариату *лишь как оборонительное оружие.* Вопрос о том, когда его применять, решается сам собой: на той фазе классовой борьбы, когда пролетариат то ли в силу внешнего соотношения сил, то ли в силу собственной идеологической незрелости не способен еще бороться своими собственными наступательными средствами. Для коммунистической партии прибегнуть к парламентской деятельности — это значит, следовательно, *осознать и признать, что революция в обозримое время немыслима.*

Что загнанный в оборону пролетариат волен тогда применять трибуну парламента для агитационных и пропагандистских целей; он волен употребить в качестве заменителя иных отнятых у него форм выражения те возможности, которые обеспечивает членам парламента буржуазная свобода; он волен воспользоваться парламентскими битвами с буржуазией для собирания собственных сил, для подготовки действительной, настоящей борьбы против буржуазии. Само собой понятно, что подобная фаза, по всей вероятности, может иметь довольно большую продолжительность; но остается неизменным факт, что для коммунистической партии парламентская деятельность никогда не может быть чем-то большим, нежели подготовкой к настоящей борьбе, никогда не может быть самой настоящей борьбой.

III

Еще труднее, чем определить момент, когда становится возможным применение парламентской тактики, является определение того, как должна вести себя коммунистическая фракция в парламенте. (Впрочем, оба эти вопроса очень тесно связаны между собой.) Почти всегда ссылаются на пример Карла Либкнехта и большевистской фракции в Думе[1]. Оба примера, однако, показывают, насколько трудно коммунистам наметить правильную линию поведения в парламенте, какие незаурядные способности это предполагает у коммунистических парламентариев. Главную трудность можно кратко резюмировать следующим образом: коммунистический парламентарий должен бороться против парламента в парламенте. А именно: с помощью тактики, которая ни на миг не становится на почву буржуазии, на почву парламентаризма. При этом имеется в виду не «протест» против парламентаризма, не «борьба» с ним во время «дебатов» (это все тот же парламентаризм, легальность, все та же революционная фраза), а борьба против парламентаризма, против господства буржуазии посредством действия в самом парламенте.

Это революционное действие не может иметь иной цели, нежели идеологически подготовить переход пролетариата от обороны к наступлению. Это значит, что посредством этого действия буржуазия и вместе с ней ее социал-демократические приспешники вынуждаются настолько разоблачить свою классовую диктатуру, что это может стать опасным для дальнейшего существования самой этой диктатуры. Следовательно, коммунистическая тактика разоблачения буржуазии в парламенте требует не словесной критики (во многих случаях последняя есть не более чем голая революционная фразеология, которую терпит буржуазия), а провоцирование буржуазии к открытому выступлению, к саморазоблачению с помощью действий, которые могут оказаться неблагоприятными для нее в данный момент. Поскольку парламентаризм является оборонительной тактикой пролетариата, постольку при его применении оборона должна быть построена таким образом, чтобы тактическая инициа-

тива тем не менее оставалась за пролетариатом, чтобы вылазки буржуазии были роковыми для нее самой[2].

Это чрезвычайно краткое и грубое разъяснение, надо полагать, с достаточной ясностью показывает огромные трудности такой тактики. Первая трудность, с которой сталкиваются почти все без исключения парламентские группы, состоит в том, что в самом парламенте надо добиться действительного выхода за рамки парламентаризма. Ибо даже самая острая критика какого-то действия господствующих классов остается голословной, простой революционной фразой, если она не вырывается из рамок парламента. Если она не ведет к вспышке в этот момент самой классовой борьбы, к выявлению классовых противоположностей в более открытой и поэтому подстегивающей идеологию пролетариата форме. Оппортунизм — великая опасность парламентской тактики — имеет свои последние корни именно в этом: всякая парламентская деятельность, которая по своей сути и по своему воздействию не выходит за рамки парламента, не имеет по меньшей мере тенденции к их разрушению, является оппортунистической. И этого ничуть не может изменить даже самая острая критика, которая ведется внутри этих рамок. Напротив. Как раз в силу того факта, что кажется возможной острая критика буржуазного общества в рамках парламента, продолжается желательное для буржуазии затуманивание пролетарского классового сознания. Фикция буржуазной парламентской демократии основана именно на том, что парламент выступает не как орган классового угнетения, а как орган «всего народа». Поскольку любой словесный радикализм — в силу факта своей возможности в парламенте — укрепляет иллюзии бессознательных слоев пролетариата в отношении этой фикции, постольку он является оппортунистическим и должен быть отброшен.

Следовательно, парламент надо саботировать *в качестве парламента,* парламентская деятельность должна выходить за рамки парламентаризма. При такой постановке задачи перед парламентским представительством коммунистов возникает еще одна тактическая трудность, которая может весьма обременить эту работу даже тогда, когда опасность оппортунизма кажется преодоленной. Эта трудность состоит в том, что, несмотря на все усилия, которые способна предпринять коммунистическая фракция в парла-

менте, инициатива и вместе с ней тактическое превосходство тем не менее остаются на стороне буржуазии. Ведь тактическое превосходство определяется тем, кому из борющихся противников удастся навязать другому благоприятные для него самого условия борьбы. Уже было подчеркнуто, что всякая установка на чисто парламентскую борьбу есть тактическая победа буржуазии; следовательно, во многих случаях пролетариат стоит перед выбором — либо уклониться от решающих боев (остаться в парламенте: опасность оппортунизма), либо выйти за рамки парламентаризма, апеллировать к массам в тот момент, когда это выгодно для буржуазии. Наиболее четкий пример неразрешимости этого вопроса дает нам современное положение итальянского пролетариата. Выборы, которые открыто проводились под коммунистическим флагом как широкомасштабная «агитация», дали партии большое число мандатов. И что дальше? Либо участие в «позитивной» работе парламента, чего желает Турати и ему подобные; следствие — победа оппортунизма, опошление революционного движения или открытый саботаж партии; следствие — более ранние или более поздние прямые столкновения с буржуазией, причем пролетариат не властен выбирать момент такого столкновения. Мы хотели бы быть правильно понятыми: мы не исходим из смешного предположения, будто можно «выбрать» момент, «удобный» для революции; напротив, мы полагаем, что революционные взрывы являются стихийными действиями масс, при которых роль партии состоит в разъяснении целей, определении направления. Однако тем, что исходный пункт столкновения находится в парламенте, наносится ущерб именно этой стихийности. Парламентская акция превращается либо в пустую демонстрацию (будучи длительной, она утомляет и усыпляет массы), или ведет к удачному провоцированию буржуазии. Итальянская фракция, боясь этой последней возможности, бесхребетно колеблется взад-вперед между пустой демонстрацией и тихим оппортунизмом революционной фразы. (Наряду с этими методологически-тактическими ошибками были сделаны, конечно, так сказать, и содержательно-тактические ошибки, например мелкобуржуазная демонстрация в защиту республики).

IV

Этот поучительный пример демонстрирует совершенно ясно, сколь опасной для пролетариата может стать «победа на выборах». Ибо величайшая опасность для Итальянской коммунистической партии состоит в том, что ее антипарламентская деятельность в парламенте очень легко может привести к разрушению парламента, хотя итальянский пролетариат все еще не обладает необходимой для решающего боя идеологической и организаторской зрелостью. Противоречие между победой на выборах и неподготовленностью пролетариата очень ярко показывает несостоятельность того аргумента в пользу парламентаризма, будто парламент надо рассматривать как что-то вроде «боевого смотра» пролетариата. Ведь если бы за полученными «голосами» стояли настоящие коммунисты, то эти сомнения отпали бы, идеологическая зрелость была бы уже достигнута.

Но благодаря этому обнаруживается также, что и сама избирательная агитация в качестве чисто пропагандистского средства является не безупречной. Пропаганда, которую ведет коммунистическая партия, должна служить прояснению классового сознания пролетарских масс, их пробуждению к классовой борьбе. В соответствии с этим она должна быть направлена на максимальное ускорение процесса дифференциации внутри пролетариата. Чтобы достичь этого, нужно, с одной стороны, чтобы сознательное и сплоченное ядро революционного пролетариата (коммунистическая партия) развивалось количественно и качественно, а с другой стороны, чтобы партия с помощью наглядной школы революционной деятельности увлекала за собой полусознательные слои и вела их к революционному осознанию их положения. Крайне сомнительно, чтобы предвыборная агитация служила средством для этого. Ибо подача голоса — это не только не есть действие, это есть нечто намного худшее: это — мнимое действие, иллюзия действия. Она поэтому не способствует росту сознательности, а напротив, затуманивает сознание. Собирается, кажется, большое войско, которое оказывается совершенно несостоятельным в тот момент,

когда от него понадобится настоящая стойкость (немецкая социал-демократия в августе 1914 г.).

Такое положение дел является неизбежным следствием парламентских партий типично буржуазного склада. Как у всей организации буржуазного общества, так и у буржуазных парламентских партий конечной, пусть даже редко осознаваемой, целью является затемнение классового сознания. Будучи исчезающе малой частью населения, буржуазия способна поддерживать свое господство лишь благодаря тому, что она ведет за собой все колеблющиеся в материальном, равно как и в идеологическом отношении, не обретшие ясности слои. Буржуазно-парламентская партия в соответствии с этим является результантой самых различных классовых интересов (при этом, конечно, с точки зрения капитализма, мнимый компромисс всегда является большим, нежели действительный). Но пролетариату, когда он участвует в избирательной борьбе, почти всегда навязывается эта партийная структура. Обособленная жизнь любого избирательного механизма, который неизбежно работает на достижение как можно большей «победы», почти всегда оказывает влияние на лозунги, ориентирующиеся на приобретение «попутчиков». И даже тогда, когда это не делается или по крайней мере не осознается, вся техника выборов настроена на приманивание «попутчиков», что кроет в себе роковую опасность: это может повести к разрыву между убеждением и действием и тем самым пробудить тягу к буржуазности, к оппортунизму.

Воспитательная работа коммунистических партий, их воздействие на не достигшие ясности и колеблющиеся группы пролетариата могут быть по-настоящему плодотворными лишь тогда, когда революционная убежденность крепнет в них благодаря наглядной школе революционной деятельности. Всякая избирательная кампания сообразно своей буржуазной сущности уводит в диаметрально противоположном направлении, чему можно действенно воспрепятствовать лишь в очень редких случаях. Итальянская коммунистическая партия также подверглась этой опасности. Правое крыло рассматривало присоединение к III Интернационалу, требование установить Республику Советов лишь в качестве избирательного лозунга. Процесс дифференциации, *действи-*

тельное завоевание масс для коммунистической *деятельности*, таким образом, может *начаться* лишь гораздо позже (вероятно, при более неблагоприятных обстоятельствах). Вообще избирательные лозунги уже хотя бы потому, что они не стоят ни в каком непосредственном отношении к деятельности, показывают примечательную тенденцию к смазыванию противоположностей, к соединению расходящихся направлений — к таким свойствам, которые сплошь и рядом являются более чем сомнительными именно при современном состоянии классовой борьбы, когда главное заключается в действительном трудовом единстве пролетариата, а не в мнимом единстве старых партий.

V

К числу почти непреодолимых трудностей работы коммунистов в парламенте относится слишком большая самостоятельность и обособленность от жизни партии, которые обычно предоставляются парламентским группам. Что для буржуазных партий это является преимуществом, понятно само собой, но об этом здесь нет возможности поговорить более подробно[3]. Но что полезно для буржуазии, то почти всегда опасно для пролетариата. Так обстоит дело и в этом случае: вышеозначенных опасностей парламентской тактики можно избежать с некоторыми видами на успех лишь при том условии, что *парламентская деятельность целиком и полностью будет подчинена внепарламентскому центральному руководству.* Это кажется самоочевидным в теоретическом плане, но опыт учит нас, что соотношение между партией и парламентской фракцией почти всегда является обратным, что партия идет на поводу у парламентской фракции. Так, например, было во время войны, когда К. Либкнехт, естественно, совершенно напрасно взывал перед лицом партийной фракции в рейхстаге к обязательствам, вытекающим из программы партии[4].

Еще больше трудностей, чем отношение между парламентской фракцией и партией, несет в себе отношение между парламентской фракцией и рабочим Советом. Трудность теоретически верной постановки этого вопроса вновь проливает яркий свет на проблематический характер парла-

ментаризма в классовой борьбе пролетариата. Рабочие Советы как *организации совокупного пролетариата* (сознательного, равно как и несознательного) *просто потому, что они существуют, выводят за рамки буржуазного общества.* По своей сути они являются революционными организациями, обеспечивающими экспансию, боеспособность и силу пролетариата. Как таковые они являются подлинным критерием развития революции. Ибо все, что делается и достигается в рабочих Советах, берется с бою у буржуазии и именно поэтому ценно не только как результат, но главным образом — как средство воспитания к классово сознательной деятельности. Вершиной «парламентского кретинизма» являются попытки (вроде тех, что были предприняты НСПГ), «укоренить в конституции» рабочие Советы, обеспечить для них определенное легальное поле деятельности. *Легальность убивает рабочий Совет.* Как наступательная организация революционного пролетариата рабочий Совет существует лишь тогда, когда он угрожает бытию буржуазного общества, когда он шаг за шагом борется за его разрушение и вместе с тем за построение пролетарского общества, подготавливает то и другое. Всякая легальность, то есть всякая включенность в буржуазное общество с *определенными границами* компетенции, превращает его бытие в мнимое существование: из рабочего Совета получается смесь дискуссионного клуба, комитета и карикатуры на парламент.

Итак, могут ли рабочий Совет и парламентская фракция вообще сосуществовать друг с другом в качестве тактических орудий борьбы пролетариата? Кажется естественным, что из наступательного характера Совета и оборонительного характера фракции вытекает их взаимодополнительность[5]. При подобных попытках примирения, однако, упускается из виду, что наступление и оборона в классовой борьбе являются диалектическими понятиями, каждое из которых объемлет целый мир действий (и значит, в каждом из двух случаев — отдельные наступательные и оборонительные акции) и может применяться лишь на определенной стадии классовой борьбы, но тогда уже исключая все прочее.Различие между двумя этими фазами коротко и ясно применительно к рассматри-

ваемому вопросу можно определить так: пролетариат до тех пор находится в обороне, пока не начинается процесс разложения капитализма. Когда эта фаза экономического развития наступила, то пролетариат, независимо от того, осознана эта перемена или нет, кажется ли она «научно» зафиксированной и доказуемой или нет, в любом случае *вынужден переходить в наступление.* Поскольку процесс развития идеологии отнюдь не совпадает с процессом развития экономики и даже является вполне параллельным ему, постольку объективная возможность и необходимость наступательной фазы классовой борьбы пролетариата редко бывает в достаточной степени подготовлена идеологически. Правда, в силу экономического положения стихийная деятельность масс приобретает революционную направленность, но она постоянно сбивается на ложный путь или, в конце концов, саботируется оппортунистическим руководящим слоем, который и не хочет, и не может отрешиться от привычек оборонительной стадии. На наступательной фазе классовой борьбы сообразно этому пролетариату уже враждебно противостоят не только буржуазия и ведомые ею слои пролетариата, но и *его собственное прежнее руководство.* Предметом критики, стало быть, является в первую очередь больше не буржуазия (она уже осуждена историей), а правое крыло и центр рабочего движения, социал-демократия, без помощи которой капитализм ни в одной стране не имел бы ни малейших шансов самостоятельно хотя бы на время преодолеть свой нынешний кризис.

Но критика пролетариата — это тоже *критика делом,* воспитание к революционной деятельности, наглядная школа. Для этого рабочие Советы являются самым лучшим из всех мыслимых инструментов. Ибо важнее, чем все отдельные достижения, которые Советы могут принести пролетариату, является их воспитательная функция. *Рабочий Совет — это смерть социал-демократии.* В то время как в парламенте фактический оппортунизм еще можно маскировать революционной фразой, рабочий Совет вынужден действовать, в противном случае он перестает существовать. Эта деятельность, сознательным вождем

которой должна быть коммунистическая партия, влечет за собой разложение оппортунизма, необходимую сегодня критику. Неудивительно, что социал-демократия страшится самокритики, навязываемой ей рабочими Советами. Развитие рабочих Советов в России в период от первой до второй революций ясно показывает, куда должно вывести это развитие.

Тем самым можно было бы дать такое теоретико-тактическое определение места рабочего Совета и парламента: *там, где возможен рабочий Совет (даже в самых скромных рамках), парламентаризм излишен.* Он даже опасен, ибо суть его такова, что возможная в его рамках критика является лишь критикой буржуазии, а не самокритикой пролетариата. Но пролетариат, пока он не достигнет благословенной страны освобождения, должен идти сквозь очистительный огонь этой самокритики. В нем он сжигает, сбрасывает собственный облик, обретенный в капиталистическую эпоху, который наиболее выразительно воплощен в социал-демократии, и тем самым очищает самого себя.

Примечания

[1] В последний раз — Карл Радек в своей работе «Развитие мировой революции и тактика коммунистических партий в борьбе за диктатуру пролетариата». *Radek K.* Die Entwicklung der Weltrevolution und die Taktik der Kommunistischen Parteien im Kampfe fur die Diktatur des Proletariats. Berlin, 1920. S. 29.

[2] Очевидно, об этой тактике думает Энгельс в своем, часто неверно — в большинстве случаев умышленно неверно — толкуемом предисловии к «Классовым битвам во Франции», когда он говорит, что партии порядка гибнут от созданных ими же самими «законных» установлений. Энгельс, несомненно, описывает состояние обороны.

[3] Это связано с вопросом о тех преимуществах, которые дает буржуазии так называемое разделение властей.

[4] *Liebknecht K.* Klassenkampf gegen den Krieg. Berlin, 1915. S. 53.

[5] Предложение Макса Адлера превратить рабочий Совет во вторую палату парламента.

1920 год

Моральное призвание коммунистической партии

I

Как и любое из произведений В.И.Ленина, эта брошюра[1] заслуживает того, чтобы ее тщательнейшим образом изучили все коммунисты. Она вновь демонстрирует совершенно поразительную способность Ленина постигать решающе новое в каждом явлении, рождаемом развитием пролетариата, сущностным образом постигать и делать постижимым ее сущностную сердцевину. Если предшествующие работы были посвящены полемике, в большей мере занимались боевыми организациями пролетариата (прежде всего, государством), то эта работа посвящена крепнущим сегодня росткам нового общества. Подобно тому, как капиталистическая форма производства с ее продиктованной экономическим принуждением (голодом) трудовой дисциплиной превосходила характерную для крепостничества форму голого насилия, точно так и свободное сотрудничество свободных людей в новом обществе далеко превзойдет капитализм также и в отношении производительности труда. Социал-демократические пораженцы, отрекающиеся от мировой революции, именно в этом отношении крайне скептичны. Они ссылаются на расшатывание трудовой дисциплины, на падение производительности труда, одним словом, на факты, которые представляют собой необходимые побочные явления, сопровождающие разложение капиталистического экономического строя. С нетерпимостью и нетерпеливостью, которые по интенсивности сопоставимы лишь с их терпением и терпимостью по отношению к капитализму, они указывают на то, что эти факты не были тотчас же изжиты Советской Россией. Сырьевой дефицит, внутренняя борьба, организационные трудности на их взгляд извинитель-

ны лишь для капиталистических государств, пролетарский же общественный строй, по их мнению, должен уже в момент своего рождения ознаменоваться как внутренним, так и внешним преображением всех отношений, улучшением положения во всех областях. Подлинные революционеры, прежде всего Ленин, отличаются от мелкобуржуазных приверженцев этого утопизма полным отсутствием иллюзий, они знают, чего ждать от гибнущего в мировой войне хозяйства, и прежде всего — чего ждать от душевно искалеченного и опустошенного, воспитанного эгоистом человека. Но отсутствие иллюзий никогда не означает для истинного революционера малодушия и отчаяния. Оно равносильно упроченной познанием веры во всемирно-историческую миссию пролетариата; вере, которая никогда не может быть поколеблена медлительностью и более чем отвратительной обстановкой, в которой осуществляется эта миссия. Подлинный революционер приемлет всё это, через все трудности и помехи проносит свою цель, никогда не теряя из виду ее и залоги ее приближения.

Коммунистические субботники, трудовые мобилизации, которые взяла на себя Всероссийская коммунистическая партия (большевиков), подвергались рассмотрению часто и с различных точек зрения. Понятным образом, главное внимание всегда уделялось их фактическим и возможным экономическим последствиям, но сколь бы важны ни были эти последствия коммунистических субботников, возможность и характер их возникновения означают еще и нечто другое, далеко выходящее за их непосредственно экономические результаты. «Коммунистические субботники, — говорит В.И.Ленин, — именно потому имеют громадное историческое значение, что они показывают нам сознательный и добровольный почин рабочих в развитии производительности труда, в переходе к новой трудовой дисциплине, в творчестве социалистических условий хозяйствования и жизни»[2].

Коммунистические партии других стран часто упрекают за то, что они в своих действиях и требованиях слишком рабски подражают русскому примеру. Мне кажется, что во многих (далеко не существенных) пунктах имеет место обратное: европейские коммунистические партии не могут или не хотят уяснить себе истинные источники силы рус-

ского движения и даже тогда, когда что-то понимают в нем, оказываются не в силах воплотить эти уроки в жизнь.

Коммунистические субботники, эти первые зачатки перехода от трудовой дисциплины капиталистического экономического строя к социалистической трудовой дисциплине, как подступ к «скачку из царства необходимости в царство свободы» *отнюдь не являются институциональными действиями Советского правительства, а представляют собой моральные деяния коммунистической партии.* И именно эта решающая и определяющая сторона действительности ВКП(б) наименее правильно оценивается братскими партиями; из нее почти не извлекаются должные уроки, пример ВКП(б) не находит почти никакого подражания.

II

Все мы знаем и беспрестанно подчеркиваем: *коммунистическая партия есть организационное выражение революционной воли пролетариата.* Ей, стало быть, совсем не обязательно с самого начала охватывать весь пролетариат; как сознательный вождь революции, как воплощение идеи революции, она, напротив, должна объединять самых сознательных ее поборников, действительно революционных, классово сознательных рабочих. Сама революция необходимо порождается той естественной закономерностью, с которой действуют экономические силы. Задача и призвание коммунистических партий состоит в том, чтобы придать революционному движению, которое — по меньшей мере, зачастую — возникает независимо от них, *направленность и цель,* и наставить на единственно возможный путь к спасению, на путь диктатуры пролетариата стихийные выступления пролетариата, вспыхивающие вследствие кризиса капиталистического экономического строя. Старые партии, таким образом, представляли собой основанные на компромиссах сборища, неоднородные массы, которые в силу этого очень быстро бюрократизировались и очень быстро порождали оторванную от масс аристократию партийных офицеров и унтер-офицеров, в то время как новые коммунистические партии должны быть чистым выражением классовой борьбы, революции, выхода за пределы бур-

жуазного общества. Переход от старого к новому обществу, однако, знаменует собой *не только экономические и институциональные, но также моральные изменения.* Во избежание недоразумений отметим: нет ничего более чуждого нам, чем мелкобуржуазный утопизм тех, кто уповает на изменение общества путем внутреннего изменения человека. Мелкобуржуазный характер этой концепции состоит, не в последнюю очередь, в том, что ее представители — сознательно или бессознательно — относят изменение общества во вневременную недосягаемую даль. Напротив, мы подчеркиваем, что переход от старого общества к новому есть необходимое следствие объективно экономических сил и закономерностей. Но этот переход — при всей объективной необходимости — есть именно переход от стесненности и овеществления к свободе и человечности. А поэтому *свобода не может* быть лишь плодом, результатом развития, в развитии должен *наступить такой момент, когда она становится одной из его движущих сил.* Ее значение как движущей силы должно постоянно расти, пока не наступит такое мгновение, когда она полностью возьмет на себя руководство ставшим наконец-то человечным обществом, когда прекратится «предыстория человечества» и сможет начаться его настоящая история.

Начало этой фазы, по нашему мнению, совпадает с возникновением революционного сознания, с основанием коммунистических партий. Ибо каждая коммунистическая партия, поскольку она не только находится в оппозиции к буржуазному обществу, но воплощает собой его отрицание, превратившееся в деяние, представляет собой не только нечто противоположное старым социал-демократическим партиям; скорее она есть начало их уничтожения, их исчезновения. Глубочайший трагизм рабочего движения состоял в том, что оно — идеологически — никогда не могло полностью отрешиться от почвы капитализма. Старые социал-демократические партии даже не пытались всерьез добиться этого: по сути своей они оставались чисто буржуазными партиями; компромисс, ловля голосов, дешевая демагогия, интриги, карьеризм и бюрократия точно так же являются их характерными чертами, как они присущи буржуазным партиям. Коалиции с буржуазными партиями поэтому

суть не только следствия объективно-политической необходимости, но также следствия внутреннего строения, истинной сущности социал-демократических партий. Отсюда более чем понятно, что среди истинно революционных, но не достигших ясного сознания течений рабочего класса заявила о себе тенденция, направленная не только против мелкобуржуазной, продажной и контрреволюционной сути старых партий, но и *вообще против партий как таковых.* Одна из причин возникновения и притягательной силы синдикализма несомненно состоит именно в этом — в этическом осуждении старых партий.

ВКП(б) никогда не угрожала опасность, которая связана с этим. Дилеммам старой партии и синдикализма, бюрократической организованности и раздробленности партии она ясно противопоставляет еще одну альтернативу. Эта третья возможность есть тот пункт, *последствия* которого мы шаг за шагом наблюдаем в русской революции; но для познания ее оснований, для включения их в наше движение в качестве движущей силы мы были до сих пор слишком инертными и слишком ленивыми.

Источниками этой силы ВКП(б) являются, во-первых, ее внутренняя организация, во-вторых, понимание ею своей задачи и назначения, и в-третьих (что является следствием двух первых моментов), способ воздействия партии на ее членов. ВКП(б), в противоположность прежним социал-демократическим партиям и большинству зарубежных партий — это замкнутая, а не открытая партия. Не только в том смысле, что она принимает в свои ряды не каждого встречного (что является одной из главных причин коррупции и компромиссов), но и в том смысле, что не всякий желающий вступить в ее ряды может это сделать, В качестве фильтра тут служит слой так называемых сочувствующих («друзья коммунистов»), из которого приходят в самое партию те, кто отвечает *моральным* требованиям, предъявляемым к российскому коммунисту. Партия, однако, отнюдь не ориентируется лишь на прирост численности своих рядов, напротив, главное для нее — это качество тех, кто остается в ее рядах. Поэтому партия использует всякую возможность, предоставляемую великими тяготами революции, для *чистки своих рядов.* «Мобилизация коммунистов на войну, -пишет

Ленин, — нам помогла: трусы и негодяи побежали прочь из партии. Скатертью дорога! *Такое* уменьшение членов партии есть *громадное увеличение* ее силы и веса. Надо продолжать чистку, используя почин коммунистических субботников». Такая чистка партии, следовательно, связана с «*неуклонным повышением ее требовательности* насчет работы действительно коммунистической»[3].

Это внутреннее устройство ВКП(б) указывает на вторую сторону, на которую мы хотели бы обратить внимание, — на призвание партии в революции. Коммунистическая партия как авангард революции должна всегда — по крайней мере, на один шаг — опережать развитие масс. Подобно тому, как необходимость революции осознавалась коммунистической партией в то время, когда широкие массы в лучшем случае испытывали смутное недовольство своим положением, точно так же сознание царства свободы должно жить в коммунистических партиях и предопределять их деятельность уже тогда, когда ведомые ими массы еще не в состоянии отрешиться от тлетворной почвы капитализма. Эта роль коммунистической партии, правда, в полной мере становится актуальной лишь с созданием Советского государства. А именно, когда пролетариат *институционально* устанавливает свою власть, то весь вопрос в том, действительно ли коммунистичен тот дух, который живет в пролетариях, является ли он духом возникающей сегодня новой человечности или же это новая заварка старого общества. Проясняющим, очищающим движущим принципом может быть лишь коммунистическая партия. Поскольку изменение форм правления не может тотчас же повлечь за собой внутреннее изменение людей, постольку все скверные особенности капиталистического общества (бюрократия, коррупция и т.д.) неизбежно проявятся в советских учреждениях. Существует серьезная опасность того, что они разложатся или окостенеют, не успев еще по существу сформироваться. Тут коммунистическая партия должна выступить как критик, как образец, как оплот, как распорядитель и улучшатель — и лишь она одна в состоянии быть всем этим[4].

Таким образом, коммунистическая партия, будучи воспитателем пролетариата и готовя его к революции, должна

стать воспитателем человечества и готовить его к свободе и самодисциплине. Но это призвание она способна выполнить лишь тогда, когда она с самого начала борется за дело воспитания своих собственных членов. Мы мыслили бы совершенно не по-марксистски, не диалектично, если бы попытались строго отделить друг от друга вышеуказанные две фазы развития. Они, напротив, постоянно переходят друг в друга, и никто не сможет определить, когда начинается одна и когда завершается другая. Поэтому с момента возникновения коммунистических партий человеческий идеал царства свободы должен действовать в них как сознательный принцип их деятельности, как движитель их жизни. Организационные формы, повышение сознательности путем просвещения и пропаганды суть решающие и существенные средства для этого. Но отнюдь не единственные. Очень многое, в конечном счете главное должны сделать *сами коммунисты как люди.*

Коммунистическая партия должна быть первым воплощением царства свободы; в ней впервые должен воцариться дух братства, подлинной солидарности, готовности и способности к самопожертвованию. Если она не способна добиться этого или если она, по крайней мере, не прилагает серьезных усилий для претворения всего этого в жизнь, то такая коммунистическая партия отличается от других партий лишь своей программой. Существует даже опасность того, что та непреодолимая дистанция, которая в программном плане отделяет ее от оппортунистов и колеблющихся, постепенно сократится и она станет лишь «крайне левым крылом» «рабочих партий». А тогда все больше будет нависать угроза, которая усиливается чисто словесным признанием I Интернационала со стороны центристских партий, что качественное отличие коммунистов от всех прочих станет только количественным и даже постепенно сгладится. Чем меньше коммунистическая партия организационно и психологически реализует свой идеал, тем меньше она способна, с одной стороны, энергично противостоять этому общему компромиссному настроению, а с другой стороны — воспитывать истинных коммунистов из бессознательных, но действительно революционных элементов (синдикалисты и анархисты).

Компромисс и распад питаются из одного источника: недостаточных внутренних перемен в самих коммунистах. Чем больше коммунисты (а вместе с ними и благодаря им коммунистическая партия) очищаются от всех шлаков буржуазной и социал-демократической жизни, от бюрократизма, интриганства, карьеризма, тем больше партийная сплоченность становится подлинным товариществом и душевной сплоченностью, тем большей является способность партии выполнить свое призвание — собрать революционные силы, вселить уверенность в колеблющихся, пробудить сознание в бессознательных, окончательно изгнать и уничтожить люмпенов и оппортунистов. Богатая долгими и трудными битвами революционная эпоха, которая нам предстоит, представляет бесчисленные возможности для такого самопожертвования. Российские товарищи показывают нам самый поучительный — организационный и человеческий — пример, какого только можно себе пожелать. Настала пора и нам *начать* и последовать российскому примеру.

Примечания

[1] Lenin. Die groBe Initiative. Unionverlag. Bern. 1920. (Ленин В.И. Вели кий почин. — Полн. собр. соч. Т. 39. С.5-29).

[2] Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 39. С. 13.

[3] Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 89 С. 27-28.

[4] См. статью товарища Владимира Сорина «Коммунистическая партия и советские учреждения».

1920 год

РАБОТЫ ИЗ КНИГИ «ИСТОРИЯ И КЛАССОВОЕ СОЗНАНИЕ»

Роза Люксембург как марксист

> Экономисты объясняют нам, как совершенствуется производство при указанных отношениях; но у них остается не выясненным, каким образом производятся сами эти отношения, то есть то историческое движение, которое их порождает.
>
> *К. Маркс, «Нищета философии»*

1

Не господство экономических мотивов в объяснении истории решающим образом отличает марксизм от буржуазной науки, а точка зрения тотальности. Категория тотальности, всестороннее, определяющее господство целого над частями есть сущность того метода, который воспринял Маркс от Гегеля и который он оригинально преобразовал, положив в основу совершенно новой науки. Капиталистическое отделение производителя от совокупного процесса производства, раздробление трудового процесса на части без учета человеческого своеобразия рабочего, атомизация общества, распадающегося на индивидов, производящих без плана и без взаимной связи, как придется, и т.д., — все это должно было глубоко повлиять также на мышление, науку и философию капитализма. Фундаментальная революционность пролетар-

ской науки состоит не только в том, что она противопоставляет буржуазному обществу свое революционное содержание, но в первую очередь в революционной сущности самого метода. *Господство категории тотальности есть носитель революционного принципа в науке.*

Этот революционный принцип гегелевской диалектики, присущий ей, несмотря на содержательно консервативные аспекты гегельянства, был распознан многими мыслителями до Маркса, однако из такого познания не смогла вырасти революционная наука. Лишь у Маркса гегелевская диалектика действительно стала, говоря словами Герцена, «алгеброй революции». Однако она не просто была материалистически перевернута с головы на ноги. Напротив, при таком переворачивании и благодаря этому революционный принцип гегелевской диалектики мог проявиться лишь в силу того, что Марксом были полностью сохранены сущность метода, точка зрения тотальности, рассмотрение всех частных явлений как моментов целого, диалектического процесса, понятого как единство мысли и истории. Диалектический метод у Маркса исходит из познания общества как тотальности. Буржуазная наука либо — наивно-реалистически — приписывает «действительность», либо — «критически» — автономию тем необходимым и полезным для методологии частных наук абстракциям, которые возникают, с одной стороны, вследствие содержательного обособления объектов исследования, с другой стороны, вследствие научного разделения труда и специализации, в то время как марксизм упраздняет эти обособления, возвышая и низводя их до диалектических моментов. Абстрагирующая изоляция элементов, будь то область исследования в целом или отдельные проблемные комплексы либо понятия в рамках известной области исследований, конечно, является неизбежной. Но решающее значение имеет то, является ли такая изоляция лишь средством для познания целого, то есть вовлекается ли она всегда в правильную совокупную взаимосвязь, которую она предполагает и требует, или же абстрактное познание изолированной части этой области сохраняет свою «автономию», остается самоцелью. Для марксизма, стало быть, в конечном счете, не существует самостоятельной юридической науки, политэкономии, истории, и т.д., а существует лишь единственная, единая —

историко-диалектическая — наука о развитии общества как тотальности.

Точка зрения тотальности, однако, определяет не только предмет, но также субъекта познания. Буржуазная наука рассматривает явления общества — сознательно или бессознательно, наивно или изощренно — всегда с точки зрения индивида*. А с точки зрения индивида нельзя разглядеть никакой тотальности, в лучшем случае можно увидеть аспекты отдельной области, а по большей части — лишь нечто фрагментарное: разрозненные «факты» или абстрактные частные законы. Тотальность предмета может быть положена лишь тогда, когда полагающий субъект сам является тотальностью. Когда полагающий субъект, чтобы мыслить себя самого, вынужден мыслить предмет как тотальность. Эту точку зрения тотальности как субъекта в современном обществе представляют единственно и только *классы*. И Маркс, особенно в «Капитале», рассматривая любую проблему с данной точки зрения, в этом пункте поправил Гегеля, позиции которого все еще колебались между «великим индивидом» и абстрактным духом народа, намного более решительно и плодотворно, нежели в вопросе об «идеализме» или «материализме». Правда, это редко находило понимание у последователей Маркса.

Классическая политэкономия и в еще большей мере ее вульгаризаторы трактовали капиталистическое развитие всегда с точки зрения *отдельного капиталиста* и поэтому запутались в целом ряде неразрешимых противоречий и мнимых проблем. Маркс в «Капитале» радикально порывает с этим методом. И не в том дело, что в агитационных целях он каждый момент тотчас же рассматривал исключительно с точки зрения пролетариата. Из подобной односторонности могла возникнуть лишь новая вульгарная политэкономия, так сказать, с обратным знаком. Напротив, дело в том, что он рассматривал проблемы всего капиталистического общества как проблемы созидающих его классов — класса капиталистов и класса пролетариев в *качестве целостностей* (als Gesamtheiten). В какой мере благодаря этому на целый ряд

---

* Что это не является случайным, а следует из сущности буржуазной науки, Маркс убедительно показал в отношении экономических робинзонад. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 17 и далее.

вопросов был пролит совершенно новый свет, какие возникли новые проблемы, о которых классическая политэкономия даже не подозревала, не говоря о том, чтобы предложить их решение, как многие из ее мнимых проблем разрешились в ничто, — исследование всего этого на данных страницах является невозможным. Автор хотел бы указать лишь на методологическую проблему. Главное здесь состоит лишь в том, чтобы четко очертить две предпосылки подлинного, а не нарочитого, как у эпигонов Гегеля, овладения диалектическим методом, а именно: тотальностью должен быть как положенный предмет, так и полагающий субъект.

2

Роза Люксембург в своем главном труде «Накопление капитала», после десятилетий вульгаризации марксизма, берется за означенную проблему, отправляясь от этого пункта. Это опошление марксизма, преклонение вульгарного марксизма перед буржуазной «научностью» нашли свое первое и открытое выражение в «Предпосылках социализма» Бернштейна. Отнюдь не случайно, что та же самая глава книги, которая начинается яростными нападками на диалектической метод от имени строгой «науки», заканчивается упреком в бланкизме, адресованным самому Марксу. Не случайно то, что революционность Маркса должна была предстать как откат к примитивному периоду рабочего движения, к бланкизму в то мгновение, когда были отброшены точка зрения тотальности, исходный пункт и цель, предпосылка и требование диалектического метода; в то мгновение, когда революция стала пониматься не как момент процесса, а как изолированный, отрезанный от совокупного движения акт. А с принципом революции, этим следствием категориального господства тотальности, распадается вся система марксизма. И в качестве оппортунизма критика Бернштейна является слишком оппортунистической, чтобы в этом плане могли проясниться все ее неизбежные последствия*.

---

* Впрочем, это признает и сам Бернштейн. «На самом деле, — заявляет он, — учитывая агитационные потребности партии, я не всегда делал последовательные выводы из моих критических положений». *Bernstein E.* Voraussetzungen des Sozialismus. IX. Ausgabe. S. 260.

Но диалектический ход истории, самый след которого, прежде всего, стремятся выкорчевать из марксизма оппортунисты, тем не менее, вынуждает их и здесь к необходимым выводам. Экономическое развитие в эпоху империализма делает все более невозможными мнимые нападки на капиталистическую систему, «научный» анализ ее явлений, рассматриваемых изолированно — в интересах «объективной и строгой науки». Следует не только политически решить для себя, выступать за или против капитализма. Следует принять также теоретическое решение, и развилка такова: либо надо по-марксистски рассматривать совокупное развитие общества как тотальности, чтобы затем теоретически и практически овладеть феноменом империализма, либо надлежит уклониться от этой встречи, ограничиваясь частнонаучным изучением обособленных моментов. Монографический подход надежнее всего замыкает горизонт перед проблемой, рассмотрения которой страшилась вся социал-демократия, ставшая оппортунистической. Когда она проводила «точное» описание в отдельных областях, находила применительно к отдельным случаям «имеющие вневременное значение законы», пропадала грань, отделяющая империализм от предшествующего периода. Оппортунисты обретались в капитализме «вообще», существование которого, как им казалось, все больше отвечало сущности человеческого разума, точно так же подчинялись «естественным законам», как это имело место у Рикардо и его последователей, буржуазных вульгарных экономистов.

Если бы мы задались целью исследовать, явился ли практический оппортунизм причиной этого теоретического отката к методологии вульгарных экономистов или наоборот, то это была бы не марксистская и не диалектическая постановка вопроса. Для способа рассмотрения, присущего историческому материализму, две эти тенденции являются неразрывными: они образуют социальную среду, обусловившую состояние, в котором социал-демократия находилась до войны; ту среду, исходя из которой только и могут быть поняты теоретические битвы вокруг «Накопления капитала» Розы Люксембург.

Ибо дебаты, которые велись Бауэром, Эккштейном и другими, вращались не вокруг вопроса, является ли содер-

жательно правильным либо ложным решение проблемы накопления капитала, которое предложила Роза Люксембург. Напротив, спор шел о том, имеется ли здесь вообще проблема; с крайней горячностью оспаривалось наличие действительной проблемы. С методологической точки зрения вульгарной политэкономии это вполне понятно, даже необходимо. Ибо если вопрос накопления, с одной стороны, изучается как частная проблема политэкономии, с другой стороны, рассматривается с позиций отдельного капиталиста, то на самом деле здесь вообще нет никакой проблемы*.

Это отрицание проблемы в целом тесно связано с тем, что критики Розы Люксембург обошли вниманием решающую главу книги («Исторические условия накопления») и последовательно поставили вопрос в следующей форме: являются ли правильными формулы Маркса, которые базируются на основе методологически изолированного предположения о состоящем из капиталистов и пролетариев обществе? И каким образом их можно лучше всего истолковать? Критики совершенно проигнорировали то, что данное предположение у самого Маркса было лишь методологическим приемом, нужным для более ясного понимания проблемы, от которого, однако, следовало переходить к более широкой постановке вопроса, ориентированной на тотальность общества. Они проигнорировали, что Маркс сам сделал этот шаг применительно к так называемому первоначальному накоплению в первом томе «Капитала»; они — сознательно или бессознательно — не замечали того, что весь «Капитал» является фрагментом именно в отношении этого вопроса, обрывающимся как раз там, где должна была фигурировать данная проблема; что, соответственно, Розе Люксембург ничего не оставалось, кроме как додумать до конца и сообразно с этим дополнить фрагмент Маркса в духе самого Маркса.

Тем не менее, критики Розы Люксембург действовали вполне последовательно. Ведь с точки зрения отдельного капиталиста, с точки зрения вульгарной политэкономии, эта

* В своей «Антикритике» Роза Люксембург показывает это в особенности применительно к самому серьезному своему критику, Отто Бауэру: *Люксембург Роза.* Накопление капитала, или Что эпигоны сделали из теории Маркса (Антикритика). М.: Госиздат, 1922. С. 40 и далее.

проблема фактически и не должна ставиться. С точки зрения отдельного капиталиста экономическая действительность предстает как мир, в котором правят вечные естественные законы; к законам этого мира капиталист должен приспосабливать всю свою жизнедеятельность. Реализация прибавочной стоимости, накопление совершается для него в форме обмена с другим обособленным капиталистом (впрочем, даже здесь это происходит лишь зачастую, но отнюдь не всегда). И вся проблема накопления предстает лишь как одна из многообразных изменчивых форм, которые приобретают формулы Д–Т–Д и Т–Д–Т в процессах производства, обращения и т.д. Таким образом, для вульгарной политэкономии проблема накопления является частной проблемой частной науки, которая все равно что никак не связана с судьбой капитализма в целом; ее решение гарантируется правильностью Марксовых «формул», которые, согласно Отто Бауэру, надо лишь «время от времени» улучшать. То обстоятельство, что с помощью этих формул нельзя в принципе и никогда постичь экономическую действительность, поскольку их предпосылкой является абстрагирование от совокупной действительности (общество рассматривается как состоящее лишь из капиталистов и пролетариев), поскольку формулы могут служить лишь для прояснения проблемы, лишь как трамплин, позволяющий допрыгнуть до правильной постановки проблемы, — это Отто Бауэр и сотоварищи уразумели так же мало, как в свое время школа Рикардо — марксистские ходы мысли.

«Накопление капитала» вновь берет на вооружение метод и постановку вопроса молодого Маркса, содержащиеся в «Нищете философии». Подобно тому как там анализируются исторические условия, которые сделали возможной политэкономию Рикардо и придали ей значимость, точно так же здесь этот метод применяется к фрагментарным исследованиям второго и третьего томов «Капитала». Буржуазные политэкономы как идеологические представители поднимающегося капитализма должны были отождествлять найденные Смитом и Рикардо «естественные законы» с общественной действительностью, чтобы выдавать капиталистическое общество за единственно возможное, соответствующее «природе» человека и разуму. Точно так же социал-демократия

в качестве идеологического выражения той омещанившейся рабочей аристократии, которая была заинтересована в империалистической эксплуатации всего мира на последней стадии капитализма, но, тем не менее, попыталась уклониться от своей неизбежной судьбы, от мировой войны, должна была рассматривать развитие таким образом, как если бы капиталистическое накопление могло осуществляться в безвоздушном пространстве математических формул (то есть — без проблем, то есть — без мировой войны). В том, что касается политической мудрости и предвидения, социал-демократы оказались далеко позади слоев с крупнобуржуазными, капиталистическими интересами, которые принимали империалистическую эксплуатацию вместе со всеми ее военными последствиями. Но именно благодаря этому социал-демократы уже тогда сумели теоретически занять свой сегодняшний пост: они стали хранителями капиталистического экономического строя и гарантами его вечного существования, они стали охранять его от роковых катастрофических последствий, к которым пророчески слепо влекут империалистический капитализм его истинные представители. Подобно тому как отождествление рикардовских «естественных законов» с общественной действительностью было идеологической самообороной поднимающегося капитализма, точно так же истолкования Маркса, данные австрийской школой, совершенная ею идентификация Марксовых абстракций с тотальностью общества является самообороной гибнущего капитализма с его «рациональностью». Подобно тому как концепция тотальности молодого Маркса ярко осветила ужасный лик тогда еще цветущего капитализма, точно так же в концепции Розы Люксембург, которая включила фундаментальные проблемы капитализма в тотальность исторического процесса, последний расцвет капитализма приобретает характер ужасного данс-макабра, эдиповского пути к своей неминуемой судьбе.

3

Роза Люксембург посвятила опровержению «марксистской» вульгарной политэкономии брошюру, вышедшую после ее смерти. Это опровержение, однако, нашло бы самое вер-

ное, — верное как с точки зрения изложения, так и с точки зрения методологии, — место в конце второго раздела самого «Накопления капитала», как четвертый приступ к рассмотрению этого судьбоносного вопроса капиталистического развития. Ибо своеобразие изложения в этой книге состоит в том, что преобладающую ее часть занимают проблемно-исторические исследования. Дело не только в том, что Марксов анализ простого и расширенного воспроизводства составляет исходный пункт исследования вообще и почин окончательного, содержательного рассмотрения самой проблемы. Сердцевина книги — это, так сказать, историко-литературный анализ великих дебатов по вопросу накопления: дебатов между Сисмонди и Рикардо с его школой, между Родбертусом и Кирхманном, между народниками и русскими марксистами.

Однако и с этой своей манерой изложения Роза Люксембург не стоит вне рамок Марксовой традиции. Своеобразие композиции ее книги, напротив, также означает возврат к оригинальному, не фальсифицированному марксизму — к манере изложения самого Маркса. Ибо его первое зрелое, завершенное и итоговое произведение, «Нищета философии», опровергает Прудона путем возвращения к действительным источникам его воззрений — к Рикардо, с одной стороны, к Гегелю — с другой стороны. Анализ того, где, как и, прежде всего, почему Прудон *должен был* неправильно понять Рикардо и Гегеля, является источником света, который не только немилосердно высвечивает противоречие, в которое вступает Прудон с самим собой, но проникает до самых темных, неизвестных ему самому оснований, из которых проистекают все его заблуждения: до классовых отношений, теоретическим выражением которых являются его воззрения. Ведь «экономические категории предстaвляют собой лишь теоретическое выражение, абстракции общественных отношений производства», — утверждает Маркс*. И хотя главное его теоретическое произведение лишь отчасти допускало подобный способ проблемно-исторического *изложения* ввиду своего объема и многообразия рассматриваемых отдельных проблем, это не должно затушевывать *содержательной однородности трактовки проблемы*. «Капитал» и «Теории при-

* *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 4 С 133.

бавочной стоимости», по сути дела, являются произведением, внутреннее строение которого означает содержательное разрешение проблемы, блестяще, великолепно также в литературном плане, очерченной и поставленной в «Нищете философии».

Эта внутренняя форма изложения проблемы вновь приводит к центральной проблеме диалектического метода, к правильно понятому господствующему положению категории тотальности и тем самым — к гегелевской философии. Философский метод Гегеля, который всегда — наиболее увлекательно в «Феноменологии духа», — был одновременно историей философии и философией истории, в этом существенном пункте никогда не отбрасывался Марксом. Ибо гегелевское диалектическое воссоединение мышления и бытия, понимание их единства как единства и тотальности некоторого процесса составляют также сущность философии истории исторического материализма. Даже материалистическая полемика против «идеологического» понимания истории в большей мере направлена против эпигонов Гегеля, нежели против самого мастера, который в этом отношении стоял намного ближе к Марксу, чем думал некоторое время сам Маркс в пылу борьбы с «идеалистическим» окостенением диалектического метода. «Абсолютный» идеализм эпигонов Гегеля как раз и означает разложение первоначальной тотальности системы*, отделение диалектики от живой истории и тем самым, в конечном счете, — ликвидацию диалектического единства мышления и бытия. Но догматический материализм эпигонов Маркса повторяет вновь это разложение конкретной тотальности исторической действительности. Даже если их метод не вырождается в пустую схематику, как у эпигонов Гегеля, то он застывает в виде механистической вульгарной политэкономии, выступающей в качестве частной науки. Если эпигоны Гегеля из-за этого утрачивали способность постигать исторические события с по-

---

* См. по поводу отношения Гегеля к его последователям отличную работу гегельянца Лассаля «Логика Гегеля и логика Розенкранца»: *Lassale F.* Werke. Bd. VI. О том, в какой мере сам Гегель придает своей собственной системе ложное наполнение и глубоко корректируется здесь Марксом, который решающим образом развивает его логику, см. статью «Что такое ортодоксальный марксизм?».

мощью своих чисто идеологических конструкций, то эпигоны Маркса точно так же оказываются неспособными понять как взаимосвязь так называемых «идеологических» форм общества с их экономической основой, так и самое экономику как тотальность, как общественную действительность.

Диалектический метод, к чему бы он ни применялся, вращается вокруг одной и той же проблемы: вокруг познания тотальности исторического процесса. Поэтому для него «идеологические» и «экономические» проблемы утрачивают их взаимную косную чуждость, перетекают друг в друга. *Проблемная история фактически становится историей проблем.* Литературное, научное выражение проблемы выступает как выражение общественной целостности, как выражение ее возможностей, границ и проблем. Литературно-историческое рассмотрение проблемы, стало быть, наиболее четко может выразить проблематику исторического процесса. История философии становится философией истории.

Поэтому отнюдь не случайно, что оба основополагающих труда, которыми начинается теоретическое возрождение марксизма, — «Накопление капитала» Розы Люксембург и «Государство и революция» Ленина, — также с точки зрения изложения возвращаются к форме изложения молодого Маркса. Дабы диалектически нарисовать перед нашим взором сущностную проблему своих произведений, они некоторым образом дают литературно-историческое изложение генезиса своих проблем. И когда они анализируют изменение и метаморфозы тех воззрений, которые предшествовали их собственной постановке проблемы, когда они рассматривают каждый такой этап мыслительного прояснения или путаницы в исторической совокупности их условий и последствий, они рисуют с недостижимой иначе жизненностью *сам исторический процесс*, плодом которого, по сути, является их собственная постановка проблемы и ее решение. Нет большей разницы, нежели разница между этим методом и «учетом предшественников» в буржуазной науке (к каковой вполне принадлежат также социал-демократические теоретики). Ибо, когда буржуазная наука проводит методологическое различение между теорией и историей, когда она делает принципиальное методологическое разграничение между отдельными проблемами, стало быть, исключает по мотивам

строгой научности проблему тотальности, то проблемная история становится содержательным и формальным балластом для самой проблемы; становится чем-то таким, что может иметь интерес лишь для ученых специалистов; а безграничная широта такого интереса все больше забивает подлинное чутье к истинным проблемам и взращивает бездуховную специализацию.

Вследствие такой смычки с традициями изложения и методологии Маркса и Гегеля намеченная Лениным проблемная история становится внутренней историей европейских революций XIX века; а литературно-историческое изложение Розы Люксембург вырастает до истории битв за возможность и экспансию капиталистической системы. Первые великие потрясения еще не развитого, поднимающегося капитализма, великие кризисы 1815 и 1818—19 годов начинают эту борьбу в форме «Новых принципов политической экономии» Сисмонди. Речь идет о первом, руководствующемся реакционной целью, познании проблематики капитализма. Неразвитая форма капитализма идеологически выражается в одинаково односторонних и грубых точках зрения противников Сисмонди. В то время как Сисмонди с его реакционным скепсисом усмотрел в кризисах свидетельство невозможности накопления, глашатаи нового производственного строя с их не сломленным оптимизмом отрицали неизбежность кризисов, наличие этой проблематики вообще. В конце этой линии сменились на обратные социальная принадлежность вопрошающих и историческое значение их ответов: уже стали, пусть даже еще далеко не вполне осознанными, темами обсуждения судьба революции, гибель капитализма. Тот факт, что Марксов анализ оказал решающее теоретическое влияние на эту перемену знаков, является свидетельством, что из рук буржуазии все больше начинало ускользать также идеологическое руководство обществом. И если в теоретических позициях народников открыто проявляется их мелкобуржуазная реакционная сущность, то в случае русских «марксистов» чрезвычайно интересно наблюдать, как они все сильнее становятся идеологическими поборниками капиталистического развития. Они становятся идеологическими наследниками социального оптимизма Сэя, Мак-Каллоха и т.д. в своих взглядах на возможности развития капитализма. «Ле-

гальные» русские марксисты, — отмечает Роза Люксембург, — несомненно, победили своих противников, народников, но их победа была слишком убедительна <...> Речь шла о том, жизнеспособен ли капитализм вообще и в особенности в России, и вышеупомянутые марксисты настолько основательно продумывали эту жизнеспособность, что они даже теоретически доказали возможность вечного существования капитализма. Ясно, что, если предполагать безграничность накопления капитала, то доказана также безграничная жизнеспособность капитализма. Если капиталистический способ производства в состоянии обеспечить безграничное развитие производительных сил, экономический прогресс, то он непреодолим»*.

Тут разразился четвертый и последний поединок вокруг проблемы накопления, поединок Отто Бауэра с Розой Люксембург. Вопрос социального оптимизма претерпел новое изменение функций. Сомнение в возможности накопления у Розы Люксембург сбрасывает с себя свою абсолютистскую форму. Оно становится *историческим* вопросом об условиях накопления и тем самым порождает уверенность, что безграничное накопление является невозможным. Накопление становится диалектическим в силу того, что оно рассматривается в своем совокупном общественном окружении. Оно вырастает в диалектику всей капиталистической системы. «В тот момент, — отмечает Роза Люксембург, — когда Марксова схема расширенного воспроизводства отвечает действительности, она указывает исход, историческую границу движения накопления, стало быть, — конец капиталистического производства. Невозможность накопления равносильна для капитализма невозможности дальнейшего развертывания производительных сил и, следовательно, — объективной исторической необходимости гибели капитализма. Отсюда проистекает противоречивое движение на последней, империалистической стадии капитализма, представляющей собой завершающий период на историческом пути капитала»**. Как только сомнение перерастает в диалектическую уверенность, оно не оставляет и следа от всего мещански-реакционного наследства, полученного от прошлого: *оно стано-*

---

* *Luxemburg Rosa.* Akkumulation des Kapitals. I. Auflage. S. 296.

** Ibid. S 393.

вится оптимизмом, теоретической уверенностью в грядущей социальной революции.

Это изменение функций придает противоположной позиции, подтверждающей возможность безграничного накопления, мещански переменчивый, трусливый и мнительный характер. Положительному ответу Отто Бауэра недостает солнечного и беспримесного оптимизма Сэя или Туган-Барановского. Бауэр и его единомышленники со всей своей марксистской терминологией являются в своей теории по сути дела прудонистами. Их попытки решить проблему накопления, лучше сказать, не признать ее в качестве проблемы, в конечном счете, восходят к стремлению Прудона сохранить «хорошие стороны» капиталистического развития и при этом уклониться от его «дурных сторон»*. Признание вопроса о накоплении, однако, означает признание, что эти «дурные стороны» неразрывно связаны с внутренней сутью капитализма; следовательно, оно означает, что империализм, мировую войну и мировую революцию нужно понимать как необходимые составляющие развития. Но это противоречит, как уже подчеркивалось, непосредственным интересам тех слоев, чьими идеологическими глашатаями стали марксисты-центристы: тех слоев, которые хотели бы высокоразвитого капитализма без империалистических «наростов», «упорядоченного» производства — без приносимых войной «расстройств» и т.д. «Сторонники этой концепции, — указывает Роза Люксембург, — пытаются внушить буржуазии, что империализм и милитаризм наносят ущерб ей самой, ее собственным капиталистическим интересам, чтобы тем самым изолировать якобы не более чем горстку наживающихся на этом империализме и таким образом создать блок пролетариата с широкими кругами буржуазии, дабы «смягчить» империализм, <...> «вырвать у него жало»! Подобно тому как либерализм в эпоху своего упадка в пику плохо информированной монархии апеллирует к той, которая информирована лучше, точно так же марксистский центр хотел бы апеллировать от следующей плохим советам буржуазии к буржуазии, готовой внимать урокам»**. Бауэр со товарищи капиту-

* *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т.4. С. 134.

** *Luxemburg Rosa.* Antikritik. S. 118. См.: *Люксембург Роза* Антикритика. С. 106.

лировали перед капитализмом как экономически, так и идеологически. Эта капитуляция теоретически выражается в их капиталистическом фатализме, в их вере в вечное, гарантированное «естественными законами» существование капитализма. Но поскольку они как подлинные мещане являются лишь идеологическими и экономическими прихвостнями капитализма, поскольку их желание устремлено к капитализму без «дурных сторон», без «наростов», постольку они одновременно стоят в — опять-таки чисто мещанской — «оппозиции» к капитализму: в *этической оппозиции.*

4

Экономический фатализм и новое этическое обоснование социализма тесно связаны между собой. Не случайно то, что у Бернштейна, Туган-Барановского и Отто Бауэра мы равным образом находим такое этическое обоснование. А именно, оно появляется не только в силу необходимости отыскать и найти субъективную замену загражденному ими самими объективному пути к революции, но также методологически проистекает из вульгарно-экономического подхода, из методологического индивидуализма. Новое «этическое» обоснование социализма является субъективной стороной отсутствия категории тотальности, которая только и обладает силой воссоединения, обобщения. Для индивида — будь то отдельный капиталист или отдельный пролетарий — окружающий его мир, его общественная среда (и природа, как их теоретическое отражение и проекция) должны казаться брутально и абсурдно роковыми, по сути остающимися вечно чуждыми ему. Этот мир может быть понят индивидом лишь тогда, когда в теории он приобретает форму «вечных естественных законов»; это значит, когда он приобретает чуждую человеку рациональность, совершенно не подвластную и не проницаемую для его деятельной способности; когда человек относится к нему чисто контемплятивно, фаталистически. В таком мире действия возможны лишь на двух путях, но и тот и другой являются лишь мнимыми, не пригодными для действия, для изменения мира. Во-первых, это использование познанных вышеуказанным образом, фаталистически воспринятых, неизменных «законов» для определенных це-

лей человека (примером тому является техника). Во-вторых, это обращенная лишь вовнутрь деятельность, выступающая в качестве попытки совершить изменение мира в единственном оставшемся в распоряжении человека, свободном пункте мира, в самом человеке (этика). Но поскольку с механизацией мира неизбежно механизируется и его субъект, сам человек, постольку эта этика остается также абстрактной, остается чисто нормативной, а не по-настоящему активной, созидательной, и по отношению к тотальности изолированного от мира человека. Она остается простым долженствованием, она имеет характер чистой императивности. Методологическая взаимосвязь между «Критикой чистого разума» Канта и его «Критикой практического разума» является неукоснительной и неизбежной. И всякий «марксист», который при рассмотрении общественно-экономического процесса отказался от точки зрения тотальности, от метода Гегеля — Маркса, дабы как-то приблизиться к не историческому методу частных наук, к методу «критического» рассмотрения, занимающегося поиском «законов», — такой марксист должен, коль скоро он поднимает проблему деятельности, возвращаться к абстрактной императивной этике кантовской школы.

Ибо когда порывают с рассмотрением истории под углом зрения тотальности, то разрывают единство теории и практики. Деятельность, практика, — в «Тезисах о Фейербахе» Маркс потребовал поставить ее во главу угла, — по сути своей является вторжением в действительность, изменением ее. Но действительность может быть понята и сделана проницаемой лишь как тотальность, а на это проникновение в действительность способен лишь субъект, который сам является тотальностью. Не напрасно молодой Гегель выдвигает в качестве первого требования своей философии тот тезис, что следует «понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как субъект»*. Тем самым он раскрыл грубейшую ошибку, последнюю границу классической немецкой философии. Вот только его собственная философия оказалась не в состоянии действительно выполнить его требование; она во многом натолкнулась на те же самые границы, что и предшественники Гегеля. Лишь Марксу, ко-

* *Гегель Г.-В.-Ф.* Феноменология духа. М : Соцэкономиздат, 1959. С. 9

торый центрировал осуществление познанной тотальности вокруг действительности исторического процесса и ограничил его этой действительностью, определив тем самым познаваемую и подлежащую познанию тотальность, суждено было конкретно выявить это «истинное, понятое как субъект» и, таким образом, установить единство теории и практики. Научно-методологическое превосходство точки зрения класса (в противоположность точке зрения индивида) уже было прояснено вышесказанным. Теперь становится очевидной также причина этого превосходства: *лишь класс способен деятельно вторгнуться в общественную действительность и изменить ее в целом, как тотальность.* Поэтому «критика», которая ведется с этой точки зрения, исходя из познания тотальности, представляет собой диалектическое единство теории и практики. В неразрывном диалектическом единстве она есть одновременно причина и следствие, одновременно отражение и движитель историческо-диалектического процесса. Пролетариат как субъект общественного мышления одним ударом разрубает дилемму бессилия: дилемму фатализма чистых законов и этики чистого долженствования.

Если, стало быть, для марксизма жизненно важным вопросом становится познание исторической обусловленности капитализма (проблема накопления), то он достигает такого познаниям потому, что лишь в этой взаимосвязи, в единстве теории и практики обретает свое обоснование необходимость социальной революции, тотального преобразования тотальности общества. Лишь в том случае, когда самые познаваемость и познание этой взаимосвязи могут быть постигнуты как продукт процесса, круг диалектического метода может замкнуться (и это положение восходит к Гегелю). Роза Люксембург уже в ее ранней полемике против Бернштейна подчеркивает это сущностное различие тотального и частного, диалектического и механического рассмотрения истории (независимо от того, является ли оно оппортунистическим или путчистским). «В этом состоит, — заявляет она, — главное различие между бланкистским государственным переворотом, совершаемым «решительным меньшинством», которое всегда появляется как выстрел из пистолета и потому всегда несвоевременно, и завоеванием государственной власти большой и классово-сознательной народной мас-

сой. Такое завоевание само по себе может быть лишь продуктом начавшегося краха буржуазного общества и потому в себе самом носит экономическо-политическое узаконение своего эпохально обоснованного осуществления»*. Аналогичным образом она рассуждает в своем последнем произведении: «Объективная тенденция капиталистического развития довлеет указанной цели, она способна уже намного скорее вызвать такое социальное и политическое обострение противоречий в обществе, такую неприемлемость обстановки, что обязательно уготовит конец этой господствующей системе. Но сами эти социально-политические противоречия, в первую очередь, являются лишь продуктом *экономической* неприемлемости капиталистической системы, и как раз из этого источника они черпают свое обострение, растущее в той мере, в какой все более осязаемой становится их неприемлемость»**.

Следовательно, пролетариат одновременно является продуктом перманентного кризиса капитализма и осуществлением тех тенденций, которые влекут капитализм к кризису «Пролетариат, — говорит Маркс, — осуществляет приговор, который частная собственность выносит сама себе созданием пролетариата»***. Пролетариат действует, когда он познает свое положение. Он познает свое положение в обществе, восставая против капитализма.

Но само классовое сознание пролетариата, истина процесса, понятая «как субъект», менее всего являются стабильно одинаковыми, менее всего они движутся вперед в соответствии с механическими законами. Это — сознание самого диалектического процесса: оно также является диалектическим понятием. Ибо практическая, активная сторона классового сознания, его истинная сущность могут лишь тогда наглядно выступать в своем истинном облике, когда исторический процесс повелительно потребует, чтобы это классовое сознание вступило в силу, когда острый кризис экономики

---

* *Luxemburg Rosa.* Sozialreform oder Revolution? S. 47. См.: *Люксембург Р.* Социальная реформа или революция. М.: Госполитиздат, 1969. С. 76—77.

** *Luxemburg Rosa.* Antikritik. S. 37. См.: *Люксембург Роза* Антикритика. С. 34—35.

*** *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т 2. С. 37.

побудит его к действию. В противном случае, в соответствии с латентно-перманентным кризисом капитализма, оно останется теоретическим и латентным*: оно императивно противостоит отдельным повседневным вопросам и повседневной борьбе как «чистое сознание», как, говоря словами Розы Люксембург, «сумма идей».

Однако в диалектическом единстве теории и практики, которое распознал Маркс в освободительной борьбе пролетариата, доведя его до осознания, не может быть никакого чистого сознания, ни в качестве «чистой теории», ни в качестве простого императива, чистого долженствования, простой нормы деятельности. И императив имеет здесь свою действительность. Это значит, что тот уровень исторического процесса, который придает классовому сознанию пролетариата императивный, «латентный и теоретический» характер, — этот уровень должен сложиться как соответствующая действительность и, будучи таковым, действительно вторгнуться в тотальность процесса. Таким формообразованием (Gestalt) пролетарского сознания является *партия*. Не случайно, что та же самая Роза Люксембург, которая раньше и яснее многих поняла спонтанную природу революционных массовых акций (в которых она, впрочем, подчеркнула другой аспект констатированного ранее положения дел, а именно, что эти акции необходимо продуцируются необходимостью экономического процесса), точно так же ранее многих уяснила себе роль партии в революции**. Для вульгаризаторов-механицистов партия была лишь организационной формой, — равным образом массовое движение, революция также рассматривались как организационные проблемы. Роза Люксембург рано поняла, что организация в гораздо большей мере является следствием, нежели предпосылкой революционного процесса, точно так же как и сам пролетариат может конституироваться в класс лишь в процессе и благодаря процессу. В подобном процессе, который партия не может ни вызвать к жизни, ни миновать, ей выпадает поэтому

---

* *Luxemburg Rosa.* Massenstreik. 3 Auflage S. 48.

** Относительно границ ее воззрений см. статьи «Критические заметки...» и «Методологические заметки к вопросу об организации». Здесь мы довольствуемся изложением ее точки зрения.

возвышенная роль — быть *носительницей классового сознания пролетариата, совестью его исторической миссии.* Между тем мнимо более активный, на поверхностный взгляд, и в любом случае более «реальный» способ рассмотрения, при котором партия якобы имеет дело преимущественно или исключительно с организационными задачами, при столкновении с фактом революции скатывается к позиции неустойчивого фатализма, в то время как воззрения Розы Люксембург становятся источником истинной, революционной активности. И если партия призвана заботиться о том, чтобы «на каждом этапе и в каждый момент борьбы была реализована вся сумма наличной и уже расторможенной, задействованной мощи пролетариата, чтобы последняя выразилась в боевой позиции партии, чтобы тактика социал-демократии по своей решимости и четкости никогда не опускалась *ниже* уровня фактического соотношения сил, а напротив, предвосхищала это соотношение»*, — если это так, то партия в момент происходящей революции превращает присущий ей императивный характер в действенную действительность, погружая в спонтанное массовое движение имманентную ей истину, поднимая это движение от экономической необходимости его возникновения до свободы сознательной деятельности. И это претворение долженствования в действительность становится рычагом подлинно классовой, подлинно революционной организации пролетариата. Познание становится деятельностью, теория — лозунгом; действующая соответственно лозунгу масса все сильнее, сознательнее и устойчивее примыкает к рядам организованного авангарда. Из верных лозунгов органически вырастают предпосылки и возможности также технической организации борющегося пролетариата.

Классовое сознание — это «этика» пролетариата, единство его теории и его практики, тот пункт, где экономическая необходимость его освободительной борьбы диалектическим образом превращается в свободу. Когда партия постигается как исторический образ и как действительная носительница классового сознания, она одновременно становится носительницей этики борющегося пролетариата. Эта ее функция призвана определять ее политику. Пусть даже ее политика

---

* *Luxemburg Rosa* Massenstreik. S. 38.

не всегда согласуется с сиюминутной эмпирической действительностью, пусть даже ее лозунги в известные моменты не находят последователей, — необходимый ход истории не только принесет ей удовлетворение, но моральная сила классового сознания, классовой деятельности также даст свои — практические, реально-политические — плоды*.

Ведь сила партии есть моральная сила: она питается доверием стихийно революционных масс, которых экономическое развитие побуждает к протесту. Она питается их чувством, что партия является их собственной, до конца им самим еще не ясной волей, зримым и организованным формообразованием их классового сознания. Лишь когда партия завоевывает и заслуживает это доверие, она может стать предводительницей революции. Ибо только тогда спонтанный напор масс будет с всею силою и с всею импульсивностью устремляться в направлении партии, в направлении собственного самоосознания.

Оппортунисты своим разделением нерасторжимого отгородили себя от этого познания, действительного самопознания пролетариата. Поэтому поборники оппортунизма, совершенно в духе мещанского свободомыслия, издевательски рассуждают о «религиозной вере», которая, якобы, лежит в основе большевизма, революционного марксизма. В их наветах — признание собственного бессилия. Этот их выхолощенный и внутренне изъеденный скептицизм напрасно прикрывается благородной мантией холодной и объективной «научности». Любое слово и любой жест выдает у лучших из них — отчаяние, у худших — внутреннюю пустоту, которая стоит за отчаянием: полную отрешенность от пролетариата, от его путей и от его призвания. То, что они называют верою и пытаются принизить термином «религия», является не более и не менее чем уверенностью в гибели капитализма, уверенностью в победоносной — в конечном счете — пролетарской революции. Но для этой уверенности не может быть никаких «материальных» ручательств. Она гарантирована нам лишь методологически — благодаря диалектическому методу. Но и эта гарантия может быть проверена и обретена лишь путем деяния, путем революции, пу-

---

* См. также прекрасное место в брошюре Юниуса: Futurus-Verlag. S. 92.

тем жизни и смерти во имя революции. Марксист так же мало может быть ученым объективистом, как мало «естественные законы» могут гарантировать уверенность в победе мировой революции.

Но единство теории и практики существует не только *в* теории, но также и *для* практики. Подобно тому как пролетариат в качестве класса может обрести и закрепить свое классовое сознание лишь в борьбе и деянии, может подняться на уровень своей объективно данной исторической задачи, точно так же партия и отдельный борец способны лишь тогда действительно освоить свою теорию, когда они в состоянии внести такое единство в свою практику. Так называемая религиозная вера является здесь не чем иным, как методологической уверенностью в том, что, несмотря на все временные поражения и откаты назад, исторический процесс до конца идет своим путем *в наших деяниях, благодаря нашим деяниям*. Для оппортунистов и здесь существует старая дилемма бессилия; они говорят: если коммунисты предвидят «поражение», то либо они обязаны воздержаться от любого действия, либо они являются бессовестными авантюристами, политиками, делающими ставку на катастрофы, путчистами. В силу своей духовной и моральной ущербности оппортунисты не в состоянии видеть *самих себя и мгновение своей деятельности как моменты тотальности процесса;* они не способны видеть «поражение» как необходимый путь к победе.

Свидетельством единства теории и практики в жизненном труде Розы Люксембург является то, что единство победы и поражения, индивидуальной судьбы и совокупного процесса составляло руководящую нить ее теории и жизненного поведения. Уже в ходе своей первой полемики против Бернштейна* она показала неизбежность «преждевременного» захвата государственной власти пролетариатом и изобличила вытекающее из этого трусливое оппортунистическое неверие в революцию «как политический абсурд, который исходит из механического развития общества и предполагает, что классовая борьба одержит победу в какой-то исторический момент, определяемый вне и независимо от

---

* *Luxemburg Rosa.* Soziale Reform oder Revolution? S. 47—48. См.. *Люксембург Роза.* Социальная реформа или революция. С 69 и далее.

классовой борьбы»*. Эта чуждая иллюзий уверенность вела Розу Люксембург в ее борьбе за освобождение пролетариата: за его экономическое и политическое освобождение от материального рабства при капитализме, за его идеологическое освобождение от духовного рабства у оппортунизма. Будучи великой духовной предводительницей пролетариата, она вела свою главную борьбу против этого самого опасного, — поскольку его трудно одолеть, — противника. Ее смерть от рук ее самых настоящих, самых ожесточенных противников, от рук Шейдемана и Носке, является поэтому закономерным увенчанием ее мышления и жизни. То обстоятельство, что она при поражении январского восстания, которое она ясно предвидела — теоретически за годы до него, тактически — в момент акции, осталась с массами и разделила их судьбу, является логическим следствием единства теории и практики в ее деятельности, точно так же как и заслуженная смертельная ненависть к ней ее убийц, социал-демократических оппортунистов.

Январь 1921 года

Классовое сознание

> Речь идет не о том, что представляет себе в качестве цели тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат. Речь идет о том, что он есть, и что он сообразно этому бытию исторически вынужден делать.
>
> *К. Маркс, «Святое семейство»*

Одинаково роковым как для теории, так и для практики пролетариата образом главное произведение Маркса обрывается именно там, где он приступает к определению клас-

---

* *Luxemburg Rosa.* Soziale Reform oder Revolution? S. 47—48. См.: *Люксембург Роза* Социальная реформа или революция. С. 69 и далее.

сов. Стало быть, последующее движение мысли вынуждено было в этом решающем пункте рассчитывать на интерпретацию, сопоставление случайных высказываний Маркса и Энгельса, на самостоятельную разработку и применение метода. Если следовать духу марксизма, то деление общества на классы должно определяться их местом в процессе производства. Но тогда что такое классовое сознание? Этот вопрос тотчас же распадается на целый ряд тесно связанных между собой частных вопросов. Во-первых, что следует понимать (теоретически) под классовым сознанием? Во-вторых, какова (практически) функция понятого так классового сознания в самой классовой борьбе? Сюда примыкает и дальнейший вопрос: является ли вопрос о классовом сознании «общим» социалистическим вопросом, или же этот вопрос для пролетариата означает нечто иное, нежели для любого другого из выступавших до сих пор на арене истории классов? Наконец, являются ли сущность и функция классового сознания чем-то единым или здесь также можно выявить границы и слои? А если это можно сделать, то каково их практическое значение в классовой борьбе пролетариата?

1

В своем знаменитом изложении исторического материализма Энгельс исходит из того, что хотя в истории сообразно ее сути ничего «не делается без сознательного намерения, без желаемой цели», однако для постижения истории следует выйти за эти рамки. С одной стороны, потому, что «действующие в истории многочисленные отдельные стремления в большинстве случаев вызывают не те последствия, которые были желательны, а совсем другие, часто прямо противоположные тому, что имелось в виду, так что и *эти побуждения, следовательно, имеют по отношению к конечному результату лишь подчиненное значение.* А с другой стороны, возникает новый вопрос: *какие движущие силы скрываются, в свою очередь, за этими побуждениями,* каковы те исторические причины, которые в головах действующих людей принимают форму данных побуждений?». В ходе дальнейших рассуждений Энгельс ставит вопрос о том, что сами эти движущие силы нуждаются в определении. А именно, — те дви-

жущие силы, «которые приводят в движение большие массы людей, целые народы, а в каждом данном народе, в свою очередь, целые классы», которые влекут за собой «*продолжительные действия, приводящие к великим историческим переменам*»[1]. Сущность научного марксизма, следовательно, заключается в познании независимости действительных движущих сил истории от (психологического) сознания людей о них. Такая независимость поначалу, на примитивной ступени познания выражается в том, что люди воспринимают эти силы как нечто природоподобное, видят в них и в их закономерных взаимосвязях «вечные» естественные законы. «Размышление над формами человеческой жизни, — пишет Маркс о буржуазном мышлении, — а следовательно, и научный анализ этих форм, вообще избирают путь, противоположный их действительному развитию. Он начинается post festum [задним числом], то есть исходит из готовых результатов процесса развития. Формы <...> успевают уже приобрести прочность естественных форм общественной жизни, прежде чем люди сделают первую попытку дать себе отчет не в историческом характере этих форм, — последние уже, наоборот, приобрели для них характер непреложности, — а лишь в их содержании»[2]. Этому догматизму, самыми значительными представителями которого выступали, с одной стороны, классическая немецкая философия с ее учением о государстве, а с другой стороны — политэкономия Смита и Рикардо, Маркс противопоставляет критицизм, теорию теории, сознание сознания.

Этот критицизм во многих отношениях равнозначен исторической критике. Последняя прежде всего разлагает косное, природоподобное, неизменное в общественных формообразованиях, она раскрывает их исторический генезис и тем самым показывает, что они во всех отношениях подвержены историческому становлению, то есть предопределены также к исторической гибели. История, таким образом, разыгрывается не только внутри сферы значимости этих форм (при таком подходе история означала бы лишь изменение содержания, людей, ситуаций и т.д. при полном сохранении значимости принципов общества), равным образом эти формы не являются и той целью, к которой стремится история, и по

достижении которой она была бы упразднена как выполнившая свою задачу. Напротив, история как раз и является историей этих форм, историей изменения этих форм, понятых как формы сплочения людей общества, как формы, которые господствуют над всеми отношениями между людьми, начиная с экономических вещественных отношений (а значит — и над отношениями людей к себе самим, к природе и т.д.).

Но буржуазное мышление, исходным пунктом и целью которого постоянно, хотя и не всегда сознательно, является апология существующего порядка вещей или, по крайней мере, доказательство его неизменности[3], должно здесь натолкнуться на непреодолимую границу. «До сих пор была история, а теперь ее более нет», — говорит Маркс о буржуазной политэкономии[4]; это положение относится, однако, ко всем попыткам буржуазного мышления интеллектуально овладеть историческим процессом. (В этом состоит очень часто отмечавшаяся ограниченность также гегелевской философии истории). Вот почему история дана буржуазному мышлению как задача, но как задача *неразрешимая.* Ведь оно должно либо целиком упразднить исторический процесс и рассматривать организационные формы современности как вечные естественные законы, которые в прошлом — в силу «загадочных» причин, не совместимых именно с принципами рациональной науки, стремящейся к установлению законов, — были воплощены в действительность лишь не полностью или вообще не были воплощены (буржуазная социология). Либо буржуазное мышление должно отсечь от исторического процесса все осмысленное, все целеустремленное. Надлежит довольствоваться одной только «индивидуальностью» исторических эпох и их социальных и человеческих носителей; историческая наука должна вместе с Ранке настаивать на том, что все исторические эпохи «одинаково близки к Богу», то есть достигли одинаковой степени совершенства, что поэтому, наоборот, никакого исторического развития нет — в силу противоположных причин. В первом случае утрачивается всякая возможность понять, как *возникают* общественные формообразования[5]. Предметы истории выступают как объекты неизменных вечных законов природы. История застывает в некоем *формализме,* который не пригоден для постижения общественно-исторических формообразований в

их подлинной сути, как *отношений между людьми;* напротив, последние отдаляются от этого истинного источника постижимости истории на непреодолимое расстояние. Остается непонятым, говорит Маркс, что «эти определенные общественные отношения так же произведены людьми, как и холст, лен и т.д.»[6]. Во всяком случае, из истории получается, в конечном счете, неразумное правление слепых сил, которое в лучшем случае воплощается в «духе народов» или в «великих людях», то есть может быть лишь прагматически описано, а не рационально понято. Оно может быть лишь эстетически соорганизовано, наподобие художественного произведения. Либо его следует, как это делается философией истории кантианцев, понимать как бессмысленный сам по себе материал осуществления вневременных, надысторических эстетических принципов.

Маркс разрешает эту дилемму, показывая, что здесь нет подлинной дилеммы. Эта дилемма знаменует собой не что иное, как то, что антагонизм капиталистического производственного строя выражается в противоположных, взаимоисключающих воззрениях на один и тот же предмет. Ибо в «социологическо»-законосообразном, формалистически-рациональном рассмотрении истории выражается именно такая подвластность людей в буржуазном обществе производительным силам. Как отмечает Маркс, «их *собственное общественное движение* принимает форму движений вещей, под контролем которых они находятся, вместо того, чтобы его контролировать»[7].

Этому образу мыслей, который нашел свое самое ясное и самое последовательное выражение в представлениях классической политэкономии о частных естественных и разумных законах, Маркс противопоставил историческую критику политэкономии, разрешение всех овеществленных предметностей социально-экономической жизни в *отношениях между людьми.* Капитал (а вместе с ним — всякая форма предметности, с которой имеет дело политическая экономия), согласно Марксу, есть «не вещь, а общественное отношение между людьми, опосредствованное вещами»[8]. Но подобное сведение отчужденной от человека вещественности общественных образований к отношениям людей к людям одновременно устраняет ложное значение, которое придавалось иррациональ-

но-индивидуальному принципу, то есть — другую сторону дилеммы. Ведь подобное снятие отчужденной от человека вещественности общественных образований и их исторического движения лишь возвращают их назад к отношениям людей к людям как их основе; но тем самым отнюдь не устраняются их закономерность и объективность, независимые от человеческой воли и, в особенности, — от воли и мышления отдельного человека. Но объективность самообъективирования человеческого общества приобретает подобный характер на определенной ступени его развития; верно и то, что подобная закономерность имеет значимость только в рамках той окружающей среды, которой она порождается и которую она в свою очередь определяет. Представляется, что, ликвидируя эту дилемму, мы отнимаем у сознания всякую способность оказывать решающее воздействие на исторический процесс. Правда, отражения в сознании различных ступеней экономического развития остаются историческими фактами большого значения; правда, возникающий на этом пути диалектический материализм ни в коем случае не оспаривает, что люди сами совершают свои исторические действия и совершают их сознательно. Но это сознание, как подчеркивает Энгельс в одном из писем Мерингу, является ложным[9]. Диалектический метод, между тем, не позволяет нам и тут останавливаться на простой констатации «ложности» такого сознания, на жестком противопоставлении истинного и ложного. Напротив, он требует, чтобы это «ложное сознание» было конкретно изучено, как момент той исторической тотальности, к которой оно принадлежит, как ступень того исторического процесса, в котором оно оказывает действие.

К подобным конкретным исследованиям, конечно, стремится также буржуазная историческая наука, она даже бросает историческому материализму упрек в насилии над конкретной однократностью исторических процессов. Ее заблуждение состоит в том, что она считает, будто нашла такую конкретность в эмпирическом историческом индивидууме (не имеет значения при этом, идет ли речь о человеке, классе или народе) и в его эмпирически данном (то есть психологическом или массово-психологическом) сознании. Но там, где, как ей кажется, она сумела найти самое конкретное, она менее всего его достигает: она оказывается неспособной по-

нять *общество как конкретную тотальность*, как производственный строй на определенном уровне общественного развития и обусловленное им расчленение общества на классы. Когда буржуазно-историческая наука проходит мимо такой тотальности, она рассматривает нечто совершенно абстрактное как конкретное. «Это — не отношение одного индивида к другому индивиду, — отмечает Маркс, — а отношение рабочего к капиталисту, фермера к земельному собственнику и т.д. Устраните эти общественные отношения, и вы уничтожите все общество. Ваш Прометей превратится в привидение без рук и без ног<...>«.[10]

Стало быть, конкретно изучать общество — это значит сообразовываться с обществом как целым. Ибо только при таком сообразовании конкретное сознание, которое имеют люди относительно своего существования, проявляется во всех своих сущностных определениях. С одной стороны, оно выступает как нечто *субъективно*-правомерное, если исходить из данной общественно-исторической ситуации. Оно выступает как понятное и подлежащее пониманию, то есть как «правильное», и одновременно — как нечто *объективно* минующее сущность исторического развития, как его неадекватно затрагивающее и выражающее, то есть — как «ложное сознание». С другой стороны, одно и то же сознание в одном и том же отношении выступает как нечто такое, что *субъективно* не способствует достижению поставленных им самим целей, и одновременно — способствует и помогает достижению ему неизвестных, не взыскиваемых им объективных целей общественного развития.

Такое вдвойне диалектическое определение «ложного сознания» изымает его рассмотрение из простого описания того, что *фактически* думали, чувствовали и хотели люди при определенных исторических условиях, в определенных классовых ситуациях и т.д. Все это лишь *материал*, — впрочем, очень важный, — для настоящего исторического исследования. Соотнесение с конкретной тотальностью и вытекающие из него диалектические определения выводят за рамки такого простого описания и результируются в категории объективной возможности. Когда сознание устанавливает отношение к обществу в целом, то познаются те мысли, ощущения и т.д., которые *имели бы люди* в определенной жизнен-

ной ситуации, если бы *они были способны полностью понять* эту ситуацию, вытекающие из нее интересы как применительно к своей непосредственной деятельности, так и применительно к отвечающему этим интересам переустройству всего общества; стало быть, речь идет о мыслях и т.д., которые адекватны объективной ситуации людей. Число подобных жизненных ситуаций ни в одном обществе не является неограниченным. Как бы ни совершенствовалась на основе обстоятельных частных исследований типология подобных жизненных ситуаций, тем не менее в итоге получаются несколько ясно отделяющихся друг от друга основных типов, характер которых определяется типикой положения людей в производственном процессе. Так вот, рационально адекватная реакция, которая таким образом *вменяется (zugerechnet* wird) определенной типичной ситуации в производственном процессе, и есть классовое сознание[11]. Следовательно, это сознание не является ни суммой, ни усреднением того, что думают, воспринимают и т.д. отдельные индивиды, образующие классы. И тем не менее исторически значимая деятельность класса как тотальности в конечном счете определяется этим сознанием, а не мышлением и т.д. отдельного человека, и познается только исходя из этого сознания.

Этим определением с самого начала устанавливается дистанция, которая разделяет классовое сознание и эмпирически-фактические, поддающиеся психологическому описанию и объяснению мысли людей об их жизненной ситуации. Однако нельзя останавливаться лишь на установлении этой дистанции или даже на общей формальной фиксации вытекающих отсюда взаимосвязей. Напротив, необходимо исследовать, во-первых, является ли эта дистанция различной у различных классов, сообразно их различному отношению к социально-экономическому целому, частями которого они являются, и не настолько ли велико это различие, что из него проистекают *качественные расхождения?* И, во-вторых, что *практически* означают эти различные отношения между объективной экономической тотальностью, вмененным классовым сознанием и реально-психологическими мыслями людей об их жизненной ситуации для развития общества? То есть, какова *практически-историческая функция* классового сознания?

Эти констатации впервые позволяют методологически использовать категорию объективной возможности. Ибо, прежде всего, надо *поставить вопрос,* в какой мере в рамках определенного общества, с точки зрения определенной позиции в процессе производства может быть *вообще* воспринята тотальность экономики этого общества? Ибо если верно то, что надо возвышаться над узостью и предрассудками, которым фактически подвержены отдельные индивиды в их жизненной ситуации, точно так же верно и то, что не следует преступать границы, которые полагают им экономическая структура общества соответствующей эпохи и их позиция в ней[12]. Следовательно, с абстрактно-формальной точки зрения классовое сознание — это одновременно классово определенная бессознательность относительно собственной общественно-исторической экономической ситуации[13]. Такая бессознательность дана как определенное структурное отношение, как определенное формальное отношение, которое, по-видимому, господствует над всеми предметами жизни. «Ложное», «видимость», которые присущи такому положению дел, отнюдь не являются чем-то произвольным, а суть как раз мыслительные выражения объективно-экономической структуры. Как, например, «стоимость или цена рабочей силы принимает видимость цены или стоимости самого труда; кажется, что в целом речь идет об оплаченном труде. В противоположность этому при рабовладении даже та часть труда, которая оплачивается, кажется не оплаченной»[14]. Задача тщательнейшего истерического анализа состоит в том, что посредством категории объективной возможности прояснить, при каком положении вещей находится вообще в области возможного действительное прозрение видимости, проникновение к действительной взаимосвязи с тотальностью. Ибо, если с точки зрения определенного классового положения вообще невозможно воспринять тотальность данного общества, если даже вменяемое положению класса додумывание до конца его интересов не схватывает тотальности данного общества, то этот класс может играть лишь подчиненную роль, он не способен вмешиваться в ход истории, задержать или подстегнуть его. Такие классы вообще обречены на пассивность, на бесхребетные колебания между господствующими и революционными классами. А их

возможные выступления должны характеризоваться пустой элементарностью, бесцельностью; даже тогда, когда эти классы случайно одерживают победу, они обречены в конце концов на поражение.

Призвание определенного класса к господству равносильно тому, что исходя из его классовых интересов, из его классового сознания, можно организовать общество в целом сообразно этим интересам. И вопрос, который, в конечном счете, предрешает исход любой классовой борьбы, состоит в том, какой класс в данный момент обладает этой способностью, этим классовым сознанием. Дело не обстоит так, будто этим исключается роль насилия в истории, гарантируется автоматическое торжество предназначенных к господству классовых интересов, которые в данном случае выступают носителями интересов общественного развития. Напротив, во-первых, очень часто лишь посредством самого жесткого насилия могут быть созданы условия, при которых интересы некоторого класса вообще находят реализацию (например, период первоначального накопления капитала). Во-вторых, именно в вопросах насилия, именно в ситуациях, когда класс ведет против класса неприкрытую борьбу за существование, вопросы классового сознания выступают как в конечном счете решающие моменты. Например, когда значительный венгерский марксист Эрвин Сабо обращает против энгельсовского понимания Великой крестьянской войны как по сути своей реакционного движения тот аргумент, что восстание крестьян может быть подавлено лишь путем жестокого насилия, что его поражение не было обусловлено его социально-экономической сущностью, классовым сознанием крестьян, то он упускает из виду, что конечное основание превосходства князей и слабости крестьян, то есть возможности насилия со стороны князей, следует искать именно в этих вопросах классового сознания, в чем каждый может легко убедиться даже при самом поверхностном исследовании крестьянской войны.

Однако способные к господству классы отнюдь не следует ставить на одну доску с точки зрения внутренней структуры их классового сознания. При этом дело состоит в том, в какой мере они в состоянии осознать действия, которые они вынуждены совершать для достижения и организации своего

господства и которые они фактически совершают. Следовательно, дело — в вопросе: насколько данный класс совершает возложенные на него историей действия «сознательно», а несколько — «бессознательно», насколько — с «правильным» сознанием, а насколько — с «ложным»? Эти различения отнюдь не являются чисто академическими. Даже если совершенно отвлечься от проблемы культуры, где возникающие отсюда диссонансы имеют решающую важность, для всех практических решений данного класса имеет судьбоносное значение, способен ли он прояснить и решить для себя те проблемы, которые ставит перед ним историческое развитие. Но здесь вновь совершенно отчетливо обнаруживается, что классовое сознание — это не мышление сколь угодно прогрессивных индивидов и не научное познание. Например, сегодня совершенно ясно, что античное общество должно было экономически погибнуть в силу ограниченности рабовладельческой экономики. Но точно так же ясно, что понимание этого в эпоху античности было вообще недостижимо ни для господствующего класса, ни для классов, которые революционно или реформистски против него протестовали. Что, стало быть, как только эти проблемы назревают практически, данное общество неизбежно и безнадежно идет к своей гибели. Еще отчетливее данная ситуация, однако, обнаруживается на примере сегодняшней буржуазии, которая первоначально вступила в борьбу с феодально-абсолютистским обществом, будучи вооруженной познанием экономических взаимосвязей. Но она должна была оказаться совершенно не в состоянии завершить свою исконную науку, свою самую изначальную классовую науку: она должна была и теоретически потерпеть поражение в теории кризисов. И для нее в данном случае нет нужды в том, что теоретическое решение проблемы кризисов дано наукой. Ведь признать это решение, в том числе и теоретически, означало бы рассматривать феномены общества *уже больше не с классовой точки зрения буржуазии.* А на это не способен ни один класс, ведь тогда он должен был бы добровольно отказаться от своего господства. Следовательно, ограниченность, которая делает классовое сознание буржуазии «ложным сознанием», является объективной; это — само классовое положение. Она является объективным следствием экономической

структуры общества, в ней нет ничего произвольного, субъективного или психологического. Ибо даже если классовое сознание буржуазии сумеет сколь угодно ясно отражать все проблемы организации этого господства, капиталистического преобразования и проникновения совокупного производства, все равно оно должно погрузиться во тьму, как только возникают проблемы, решение которых уже внутри сферы господства буржуазии выводит за рамки капитализма. Открытая ею «естественная закономерность» экономики, это ясное сознание в сравнении с феодальным средневековьем или даже в сравнении с меркантилизмом переходной эпохи, имманентно-диалектически превращается затем в «естественный закон, покоящийся на том, что участники здесь действуют бессознательно»[15].

Автор не ставит перед собой задачу выстроить историческую и систематическую типологию возможных ступеней классового сознания, основывающуюся на вышеизложенной точке зрения. Чтобы такую задачу решить, следовало бы, во-первых, тщательно изучить, какой момент в совокупном процессе производства наиболее непосредственно затрагивает интересы отдельных классов, является жизненно важным для них. Во-вторых, следовало бы изучить, в какой мере существо интересов данного класса предполагает возвышение над этой непосредственностью, постижение непосредственно важного для него момента как простого момента целого и тем самым — его снятия. И, наконец, надо понять, каков характер тотальности, к которой надо затем выйти, в какой мере она действительно охватывает реальную тотальность производства. Ведь совершенно ясно, что классовое сознание должно претерпевать качественно-структурные видоизменения в соответствии с тем, например, что оно останавливается на интересах отдельного от производства потребления (римский люмпен-пролетариат) или представляет собой категориальное оформление интересов обращения (купеческий капитал) и т.д. И хотя мы не имеем возможности подробно разобрать систематическую типологию этих возможных позиций, мы вправе уже на основе сказанного констатировать, что различные случаи «ложного» сознания отличаются друг от друга качественно, структурно, причем отличие это решающе влияет на общественную деятельность классов.

2

Применительно к докапиталистическим эпохам, а также к поведению многочисленных слоев при капитализме, у которых экономические основы жизни являются докапиталистическими, отсюда вытекает, что их классовое сознание по сути своей не способно ни обрести совершенно ясную форму вообще, ни сознательно повлиять на исторические события. Прежде всего, потому, что любое докапиталистическое общество, в сущности, характеризуется тем, что классовые интересы никогда *не могут* выступить в нем с полной (экономической) ясностью. Строение общества, связанное с делением на касты, слои и т.д., ведет к тому, что в объективно-экономической структуре общества экономические элементы сложно переплетаются с политическими, религиозными и т.д. элементами. Только господство буржуазии, победа которой знаменует собой ликвидацию сословности, делает возможным общественный строй, при котором социальное расслоение имеет тенденцию к превращению в расслоение целиком и полностью классовое. (Фундаментальная верность этого утверждения ничуть не колеблется от того, что в некоторых странах пережитки феодальной сословности перекочевали также в капиталистическое общество.)

Этот факт обусловлен экономической организацией докапиталистических обществ, коренным образом отличающейся от капиталистической. Первостепенно важная для нас, весьма осязаемая разница состоит в том, что всякое докапиталистическое общество — экономически — представляет собой несравненно менее *взаимосвязанное* единство, нежели капиталистическое общество; самостоятельность частей в нем является намного большей, их экономическая взаимопринадлежность — намного меньшей и односторонней, нежели при капитализме. Чем меньшую роль в жизни общества в целом играет товарное обращение, чем больше обособливаются отдельные части общества, которые либо становятся все равно, что автаркичными экономически, либо, в другом случае, вообще выпадают из собственно экономической жизни, из процесса производства (большая часть граждан греческих полисов и Рима), — тем в меньшей степени фор-

ма их единства, организационное объединение общества — государство — действительно имеет своей основой действительную жизнь общества. Часть общества живет своей, почти полностью независимой от судьбы государства, естественной жизнью. «Простота производственного механизма этих самодовлеющих общин, которые постоянно воспроизводят себя в одной и той же форме и, будучи разрушены, возникают в том же самом месте, под тем же самым именем, объясняет тайну неизменности азиатских обществ, находящихся в столь резком контрасте с постоянным разрушением и новообразованием азиатских государств и быстрой сменой их династий. Структура основных экономических элементов этого общества не затрагивается бурями, происходящими в облачной сфере политики»[16]. Другая часть общества, в свою очередь ведет — экономически — совершенно паразитическую жизнь. Государственный аппарат власти не выступает для нее, как для государствующих классов капиталистического общества, средством утверждения принципов своего экономического господства, при необходимости — с помощью насилия, или создания с помощью насилия условий своего экономического господства (современная колонизация), то есть не является *опосредствованием* экономического овладения обществом, а составляет *непосредственно само это господство.* Причем не только в тех случаях, когда речь идет о совершенном разграблении страны, захвате рабов и т.д., но также при так называемых мирных «экономических» отношениях. Так, Маркс говорит о трудовой ренте: «При таких условиях прибавочный труд для номинального земельного собственника можно выжать только *внеэкономическим принуждением*»[17]. В Азии «рента и налог совпадают, или, вернее, тогда не существует никакого налога, который был бы отличен от этой формы земельной ренты» [18]. И даже та форма, какую принимает товарное обращение в докапиталистических обществах, не способна оказать решающее влияние на фундаментальную структуру общества; товарное обращение остается на поверхности, будучи не в состоянии овладеть самим производственным процессом, а в особенности — взаимоотношениями производства с трудом. «Купец мог купить товары, но не труд в качестве товара. Его терпели лишь в роли скупщика продуктов ремесла», — отмечает Маркс [19].

Несмотря ни на что, любое из подобных обществ также образует экономическое единство. Вопрос лишь в том, имеет ли это единство такой характер, чтобы отношение отдельных групп, из которых строится общество, к обществу в целом могло принять экономическую форму в их — вмененном — сознании. Маркс, с одной стороны, подчеркивает, что в античном мире «классовая борьба протекает преимущественно в форме борьбы между должником и кредитором». Он с полным правом добавляет: «Однако денежная форма, — а ведь отношение должника к кредитору обладает формой денежного отношения, — здесь лишь отражает в себе антагонизм глубже лежащих экономических условий жизни»[20]. Это отражение могло предстать перед историческим материализмом как простое отражение, но спрашивается: имелась ли вообще для классов этого общества объективная возможность довести до своего сознания экономическую основу этой борьбы, экономическую проблематику общества, которая причиняла им страдание? Не является ли неизбежным, что такая борьба и такие проблемы принимали для них, в соответствии с условиями их жизни, либо естественно-религиозные[21], либо государственно-правовые формы. Расчленение общества на сословия, касты и т.д. равносильно именно тому, что понятийная, равно как и организационная, фиксация этих «естественных» позиций остается экономически неосознанной, что беспримесная традиционность исконности неопосредствованно выливается в юридические формы[22]. Ведь в силу более слабой экономической спайки общества государственно-правовые формы, которыми конституируются тут сословное расслоение, привилегии и т.д., выполняют как объективно, так и субъективно совершенно иную функцию, нежели при капитализме. При капитализме эти формы означают лишь фиксацию чисто экономически функционирующих взаимосвязей. Так что правовые формы, как это убедительно показал уже Карнер[23], зачастую способны идти навстречу изменившимся экономическим структурам, не претерпевая формальных или содержательных изменений. В докапиталистических обществах, напротив, правовые формы должны конститутивно вторгаться в экономические взаимосвязи. Здесь не существует чисто экономических категорий (а согласно Марксу, экономические категории являют-

ся «формами наличного быта, условиями существования»)[24], которые выступают в правовых формах, выливаются в правовые формы. Напротив, экономические и правовые категории предметно, *сообразно своему содержанию неразрывно переплетены между собой.* (Вспомним о приводившихся ранее примерах земельной ренты и налога, на примере рабства и т.д.). Экономика, выражаясь гегелевским языком, и объективно еще не достигла ступени «для себя бытия», и поэтому в таком обществе является внутренне невозможной позиция, с которой можно было бы осознать экономическую основу всех общественных отношений.

Этим, конечно, не упраздняется объективная экономическая фундированность всех общественных форм. Напротив, история сословного расслоения совершенно ясно показывает, как это расслоение, которое первоначально выражало свое «естественное» экономическое существование в устойчивых формах, в ходе протекающего подспудно, «бессознательно» экономического развития должно было разложиться внутри себя самого, то есть утратить действительное единство. Экономическое содержание сословного расслоения разрывает единство его правовой формы. (Анализ Энгельсом классовых отношений в эпоху Реформации, Куновым — во время Французской революции исчерпывающе это доказывает.) Тем не менее, несмотря на такое столкновение между правовой формой и экономическим содержанием, эта правовая (создающая привилегии) форма сохраняет очень большое, нередко чуть ли не решающее значение для сознания подобных разлагающихся сословий. Ибо форма сословного расслоения скрывает взаимосвязь между — действительным, но остающимся «неосознанным» — экономическим существованием сословия и экономической тотальностью общества. Она фиксирует сознание либо на чистой непосредственности сословных привилегий (рыцарь эпохи Реформации), либо на партикулярности, также лишь непосредственной, той части общества, к которой относятся привилегии (цехи). Может случиться, что сословие экономически уже совершенно разложилось, что его члены *экономически принадлежат уже к различным классам* и тем не менее оно сохраняет эту (объективно-ирреальную) идеологическую сплоченность. Ибо отношение к целому, которое реализуется в этом «сословном

сознании», направлено на иную тотальность, нежели действительное, жизненное единство экономики: на прежнюю фиксацию общества, которая в свое время конституировала сословные привилегии. Сословное сознание, как реальный исторический фактор, перекрывает классовое сознание; оно служит препятствием для того, чтобы последнее вообще появилось на свет. Аналогичное наблюдение в капиталистическом обществе можно сделать также на примере всех «привилегированных» групп, чье классовое положение не является непосредственно экономически фундированным. В той мере, в которой такой слой способен «капитализироваться», то есть превратить свои «привилегии» в экономическо-капиталистические отношения господства, растет и его приспособляемость к реально-экономическому развитию (например, крупная земельная собственность).

Отношение классового сознания к истории в докапиталистические эпохи является в соответствии с этим совершенно иным, нежели при капитализме. Ибо там можно было сами классы вычленить из непосредственно данной, исторической действительности лишь посредством толкования истории, которое дает исторический материализм, в то время как здесь они являются непосредственно исторической действительностью как таковой. Следовательно, как это подчеркивалось также Энгельсом, отнюдь не случайно, что такое познание истории становится возможным лишь в эпоху капитализма. И не только, как полагает Энгельс, в силу простоты его строения в противоположность к «запутанным и скрытым взаимосвязям» в прежние времена. Но в первую очередь потому, что экономические интересы классов только при капитализме выступают в качестве движителей истории в своей неприкрытой наготе. Истинные «побудительные силы», которые стоят за мотивами исторически действующих людей, никогда поэтому не могут быть осознаны в чистом виде в докапиталистические эпохи (такое сознание нельзя даже просто вменить им). Истинные побудительные силы на самом деле остаются сокрытыми за этими мотивами, как слепые силы исторического развития. Идеологические моменты «скрывают» не только экономические интересы, являются не только знаменами и боевыми лозунгами, но выступают как часть и элемент самой действительной борьбы.

Конечно, если перед историческим материализмом ставится задача отыскать социологический смысл этой борьбы, то тогда, несомненно, можно обнаружить такие интересы, как в конечном счете решающие моменты, объясняющие эту борьбу. Но непреоборимое отличие докапиталистических эпох от капитализма состоит в том, что при капитализме экономические моменты уже больше не скрываются «за» сознанием, а наличествуют в самом сознании (пусть даже в неосознанной или вытесненной форме и т.д.). С утверждением капитализма, с ликвидацией сословной структуры и построением *чисто экономически* расчлененного общества классовое сознание вступило в стадию, когда оно может стать сознанием. Теперь общественная борьба проявляется в идеологической борьбе за сознание, за сокрытие или разоблачение классового характера общества. Однако возможность этой борьбы уже указывает на диалектическое противоречие, на внутреннее саморазложение чисто классового общества. «Когда философия, — отмечает Гегель, — начинает рисовать серым по серому, то это значит, что одна форма жизни устарела, а серым по серому ее можно не обновить, а лишь познать; сова Минервы вылетает только в сумерках».

3

Буржуазия и пролетариат являются единственными классами буржуазного общества в чистом виде. Это значит, что их существование и дальнейшее развитие основаны исключительно на развитии современного процесса производства и что лишь исходя из условий их существования вообще можно *представить* план организации общества в целом. Шаткость и неплодотворность для развития позиции других классов (мелкая буржуазия, крестьяне) связаны с тем, что основой их существования не является исключительно их место в капиталистическом процессе производства, что это существование неразрывно связано с пережитками сословного общества. Сообразно с этим их стремления направлены не на содействие капиталистическому развитию или на подталкивание его за собственные пределы, а на то, чтобы либо вообще повернуть его вспять, либо, по крайней мере, не допустить его полного расцвета. Их классовый интерес поэто-

му направлен лишь на *симптомы развития*, а не на само развитие, лишь на частные явления в обществе, а не на строение общества в целом.

Этот вопрос о сознании может выступать как вопрос о характере целеполагания и деятельности, как это происходит с мелкой буржуазией. Живя, по крайней мере, отчасти, в капиталистической метрополии, непосредственно подвергаясь во всех своих жизненных проявлениях влияниям капитализма, она не может безучастно пройти мимо *факта* классовой борьбы между буржуазией и пролетариатом. Мелкая буржуазия, однако, будет чувствовать себя как «переходный класс, в котором взаимно притупляются интересы двух классов»[25]. И, соответственно, она будет прилагать свои усилия «не для того, чтобы уничтожить обе крайности — капитал и наемный труд, а для того, чтобы ослабить и превратить в гармонию существующий между ними антагонизм»[26]. Следовательно, при всех судьбоносных решениях общества она обязательно будет действовать невпопад, бороться то на одной, то на другой стороне в классовой борьбе, но всегда — бессознательно. Собственные цели мелкой буржуазии, которые как раз и существуют исключительно в ее сознании, должны при этом превращаться во все более выхолощенные, все более отрешенные от общественной деятельности, чисто «идеологические» формы. И лишь тогда, когда эти целеполагания совпадают с реальными экономическими интересами класса капиталистов, как это было при ликвидации сословного расслоения во время Французской революции, мелкая буржуазия способна иметь исторически активную роль. Коль скоро эта ее миссия выполнена, то ее — формально по большей части одни и те же — проявления приобретают все более отрешенный от действительного развития, карикатурный вид (якобинство Горы 1848—1851 гг.).

Это несоотнесенность класса с обществом как тотальностью, однако, может оказывать обратное воздействие на внутренний строй, организаторские возможности класса. Яснее всего это обнаруживается в развитии крестьянства. «Парцельные крестьяне, — отмечает Маркс, — составляют громадную массу, члены которой живут в одинаковых условиях, не вступая, однако, в разнообразные отношения друг к другу. Их способ производства изолирует их друг от дру-

га, вместо того, чтобы вызывать взаимные отношения между ними <...> Каждая отдельная крестьянская семья почти что довлеет сама себе, производит непосредственно большую часть того, что она потребляет, приобретая таким образом свои средства к жизни более в обмене с природой, чем в сношениях с обществом <...> Поскольку миллионы семей живут в экономических условиях, отличающихся и враждебно противопоставляющих их образ жизни, интересы и образование образу жизни, интересам и образованию других классов, — они образуют класс. Поскольку между парцельными крестьянами существует лишь местная связь, поскольку тождество их интересов не создает между ними никакой общности, никакой национальной связи, никакой политической организации, — они не образуют класса»[27].

Поэтому нужны *внешние* перевороты, будь то война, революция в городе и т.д., чтобы вообще привести эти массы в движение как нечто единое; но и тогда они не в состоянии сами организовать свое движение под собственными лозунгами и, сообразно своим собственным интересам, придать ему позитивную направленность. От положения других борющихся классов, от уровня сознания возглавляющих их партий будет зависеть, сыграют эти движения прогрессивную (Французская революция 1789 года, революция 1917 года) или же реакционную роль (империя Наполеона). Вот поэтому-то и *идеологическая* форма, которую приобретает «классовое сознание» крестьян, является содержательно более лабильной, чем у других классов, ведь она всегда является заемной. Вот поэтому-то партии, которые отчасти или целиком основываются на этом «классовом сознании», как раз в критических ситуациях никогда не получают прочной и надежной поддержки (эсеры в 1917—1918 гг.). Вот поэтому-то оказывается возможным, что крестьянские движения могут сражаться под противоположными-идеологическими знаменами. Весьма показательно и для анархизма как теории, и для «классового сознания» крестьян, что некоторые контрреволюционные восстания и крестьянские выступления середняков и кулаков в России идеологически сомкнулись с анархистскими взглядами на общество как целеполаганием. Стало быть, применительно к таким классам (если вообще можно назвать их классами в строгом марксистском смысле

этого слова), собственно, нельзя говорить о классовом сознании: полное осознание ими своего положения изобличило бы безнадежность их партикулярных устремлений перед лицом необходимости развития. Между сознанием и интересами, следовательно, здесь устанавливается отношение *контрадикторной противоположности.* И поскольку проблема классового сознания была определена как проблема вменения классовых интересов, постольку философски проясняется также невозможность его развития в непосредственно данной исторической действительности.

И у буржуазии между классовым сознанием и классовым интересом устанавливается отношение противоположности, противоречия. Только это противоречие — *не контрадикторное, а диалектическое.* Различие между двумя типами противоположности вкратце можно сформулировать так: у всех других классов их положение в процессе производства и вытекающие из него интересы затрудняют возникновение классового сознания вообще, в то время как у буржуазии эти моменты подталкивают развитие классового сознания, разве с той оговоркой, что над этим классовым сознанием — с самого начала и по самой его природе — тяготеет трагическое проклятие: в высшей точке своего развития оно должно вступить в неразрешимое противоречие с самим собой и в силу этого себя ликвидировать. Исторически это трагическое положение буржуазии отразилось в том, что она еще не успела ниспровергнуть своего предшественника, феодализм, как уже появился новый противник, пролетариат; политической формой выражения этого положения было то, что борьба с сословной организаций общества велась во имя «свободы», которая в момент победы должна была обернуться новым угнетением; социалистически это противоречие выражается в том, что хотя буржуазная форма общества могла выкристаллизоваться лишь благодаря классовой борьбе, хотя буржуазия сперва зафиксировала последнюю как исторический факт, буржуазия должна была как теоретически, так и практически поставить на карту все ради того, чтобы вытравить из общественного сознания факт классовой борьбы; с идеологической точки зрения, мы наблюдаем все ту же раздвоенность, когда развивающаяся буржуазия, с одной стороны, придает индивидуальности небывалое значение, а с другой

стороны, — уничтожает эту индивидуальность экономическими условиями подобного индивидуализма, овеществлением, порождаемым товарным производством. Все эти противоречия, перечень которых отнюдь не исчерпывается приведенными примерами, а напротив, может быть продолжен до бесконечности, суть лишь рефлексы глубоких противоречий самого капитализма в том виде, в каком последние отражаются в сознании буржуазного класса сообразно его положению в совокупном процессе производства. Данные противоречия поэтому выступают в классовом сознании буржуазии как диалектические противоречия, а не просто как сплошная неспособность постичь противоречия собственного общественного строя. Ибо капитализм, с одной стороны, является первым способом производства, который имеет тенденцию экономически пронизывать насквозь все общество[28]; буржуазия, стало быть, вследствие этого должна быть в состоянии обзавестись (вмененным) сознанием целостности процесса производства, исходя из этого центрального пункта. Но, с другой стороны, то положение в производстве, которое занимает класс капиталистов, определяющие его деятельность интересы тем не менее делают его неспособным овладеть — даже теоретически — своим собственным способом производства. Причины этого чрезвычайно многообразны. Во-первых, это только кажется, что производство является средоточием капиталистического классового сознания и, стало быть, находится в центре теоретической перспективы познания. Маркс подчеркивал, что уже Рикардо, которого «чаще всего упрекали» в том, будто он «обращает внимание только на производство», определял «распределение как единственный предмет политической экономии»[29]. И детальный анализ конкретного процесса реализации капитала показывает по каждому отдельному вопросу, что интерес капиталиста, который ведь производит товары, а не блага, неизбежно должен постоянно тяготеть к второстепенным (с точки зрения производства) вопросам; что капиталист, плененный решающим для него процессом реализации капитала, должен видеть экономические феномены в перспективе, в которой важнейшие из них вообще невозможно воспринять[30]. Эта неадекватность подхода усиливается еще и тем, что в самом капитале как отношении в неустранимом диалектическом противоборстве

между собой находятся индивидуальный и общественный принцип, то есть функция капитала как частной собственности и его объективно-экономическая функция. В «Манифесте Коммунистической партии» подчеркивается, что капитал является не личной, а общественной силой. Но такой общественной силой, движения которой направляются частными интересами собственников капитала, не видящих общественной функции своей деятельности и неизбежно безразличных к ней; таким образом, общественный принцип, общественная функция капитала могут реализоваться лишь поверх их голов, помимо их воли, неосознанно для них самих. Из-за такого противоборства между общественным и индивидуальным принципом Маркс правомерно определил уже акционерные общества в качестве «упразднения капитала как частной собственности в рамках самого капиталистического способа производства»[31]. Хотя с чисто экономической точки зрения способ хозяйствования в акционерных обществах в этом отношении лишь весьма несущественно отличается от способа хозяйствования отдельного капиталиста, и даже так называемое преодоление анархии производства посредством картелей, трестов и т.д. только несколько сдвигает это противоборство, но не снимает его. Это положение вещей есть один из самых решающих моментов при определении классового сознания буржуазии: хотя в объективно-экономическом развитии общества буржуазия действует как класс, но осознать это развитие — развитие, которое сама же осуществляет, она способна лишь как внешний для себя объективно-закономерный, ею самой претерпеваемый процесс. Буржуазное мышление всегда и с сущностной необходимостью рассматривает экономическую жизнь с точки зрения отдельного капиталиста, исходя из которой само собой устанавливается это резкое противостояние отдельного человека и сверхмощного, над-личного «естественного закона», который является движителем всего общества[32]. Отсюда следует не только столкновение в конфликтном случае частного интереса и интереса классового (правда, в среде господствующих классов подобные столкновения редко бывают столь жесткими, как это обыкновенно происходит в буржуазной среде), но и принципиальная невозможность теоретически и практически овладеть неизбежно проистекающими из капиталисти-

ческого развития проблемами. « <...> Внезапное превращение кредитной системы в монетарную прибавляет к практической панике теоретический страх, и агенты обращения содрогаются перед непостижимой тайной своих собственных отношений», — говорит Маркс[33]. И этот страх не является необоснованным; иными словами, это что-то большее, нежели простая беспомощность отдельного капиталиста перед своей индивидуальной судьбой. Факты и ситуации, которые вызывают этот страх, проталкивают в сознание буржуазии нечто такое, что она, будучи не в состоянии напрочь отрицать или вытеснить как factum brutum, не может и довести до собственного сознания. За этими фактами и ситуациями, как их познаваемая основа, стоит то, что «*настоящий предел* капиталистического производства — это *сам капитал*»[34]. Познание этого и осознание познанного, конечно, означали бы самоупразднение класса капиталистов.

Вот так объективные пределы капиталистического производства становятся пределами классового сознания буржуазии. Но в противоположность прежним природно-«консервативным» формам господства, которые оставляют незатронутыми формы производственной деятельности широких слоев тех, над кем это господство осуществляется, которые поэтому оказывают преимущественно охранительное, а не революционизирующее воздействие[35], капитализм является революционным способом производства par excellence; *поэтому неизбежность того, что объективный экономический предел системы остается неосознанным, выражается как внутренне диалектическое противоречие в классовом сознании.* Это значит, что классовое сознание буржуазии формально сориентировано на экономическую сознательность. Ведь высшая степень бессознательности, самая махровая форма «ложного сознания» всегда проявляется в усугублении видимости сознательного овладения экономическими феноменами. С точки зрения отношения сознания к совокупности общественных явлений это противоречие выражается как *неустранимая противоположность между идеологией и экономическими основами.* Диалектика этого классового сознания базируется на неустранимой противоположности между (капиталистическим) индивидом, индивидом, скроенным по схеме отдельного капиталиста и осуществляющимся с не-

обходимостью «естественного закона», то есть принципиально неподвластным сознанию развитием; тем самым создается непреодолимая противоположность между теорией и практикой. Но такая противоположность, которая не допускает статического дуализма, а, напротив, устремлена к воссоединению разорванных принципов, которая вновь и вновь порождает состояние колебаний между их «ложным» сочетанием и катастрофическим разрывом. Это внутреннее диалектическое самопротиворечие в классовом сознании буржуазии усугубляется еще и тем, что объективный предел капиталистического производственного строя не пребывает в чисто негативном состоянии, не только с «естественной закономерностью» вызывается к жизни непостижимыми для сознания кризисами, но приобретает свой собственный, сознательный и действенный, исторический облик — облик пролетариата. Точка зрения капиталиста на экономическую структуру общества вызывает «нормальные» смещения в перспективе ее рассмотрения, причем направленный эффект большинства таких смещений уже «совершенно затемняет и мистифицирует происхождение прибавочной стоимости»[36]. Но если при «нормальном», лишь теоретическом образе действий такое затемнение касается только органического строения капитала, места предпринимателя в процессе производства, экономической функции процента и т.д., стало быть, просто обнаруживает неспособность капиталиста за поверхностью явлений увидеть их истинные движущие силы, то при преломлении его в практической плоскости оно затрагивает центральный, фундаментальный факт капиталистического общества — классовую борьбу. Классовая борьба, однако, выводит наружу силы, в ином случае скрытые за поверхностью экономической жизни, к которой, как зачарованные, прикованы взоры капиталистов и их теоретических глашатаев; причем это происходит таким образом, что не заметить эти силы просто невозможно. Настолько невозможно, что еще во времена восходящего развития капитализма, когда классовая борьба пролетариата проявилась в форме спонтанных и мощных взрывов, факт классовой борьбы признавался даже идеологическими представителями поднимающейся буржуазии прямо-таки в качестве фундаментального факта исторической жизни (Марат, позже историк Минье и другие). Когда

этот бессознательно-революционный принцип капиталистического развития благодаря теории и практике пролетариата был поднят до общественного сознания, буржуазия была вынуждена уйти в сознательную оборону. Диалектическое противоречие в «ложном» сознании буржуазии становится все более острым: «ложное» сознание превращается в ложность сознания. Противоречие, поначалу лишь объективно намеченное, становится также субъективным: из теоретической проблемы получается моральный образ действий, решающим образом влияющий на все практические позиции класса во всех жизненных ситуациях и вопросах.

Эта ситуация буржуазии определяет функцию классового сознания в ее борьбе за власть в обществе. Поскольку господство буржуазии действительно простирается на все общество, поскольку она на самом деле стремится организовать все общество сообразно своим интересам и частично достигает этого, постольку она может создать слитное экономическое, государственное, социальное и т.д. учение (что само по себе уже предполагает и требует «мировоззрения»), а также развить в себе и сделать осознанной веру в собственное *призвание* к такому господству и организации. Диалектически-трагический аспект классового положения буржуазии проявляется в том, что не просто в ее интересах, но даже неизбежно-необходимым для нее было обретение предельно ясного сознания классовых интересов *по каждому отдельному вопросу,* но что при этом для нее губительным стало бы распространить это же самое ясное сознание на *вопрос о целом.* Это связано, прежде всего, с тем, что господство буржуазии может быть только господством меньшинства. Поскольку ее господство осуществляется не только *меньшинством,* но и в *интересах меньшинства,* постольку дезориентация других классов, их удержание на уровне непроясненного классового сознания остается обязательной предпосылкой сохранности буржуазии. (Вспомним о государстве, которое стоит «над» классами, о «беспартийной» юстиции и т.д.) Но маскировка сути буржуазного общества есть жизненная необходимость также для самой буржуазии. Ведь чем больше проясняется эта суть, тем больше обнаруживаются внутренние, неразрешимые противоречия данного общественного строя, которые ставят его приверженцев перед выбором: либо сознательно

отгородиться от прогресса познания, либо подавить в себе все моральные инстинкты, дабы получить возможность сделать морально приемлемым тот экономический строй, который приемлем с точки зрения интересов.

Не переоценивая фактической действенности таких идеологических моментов, мы, тем не менее, должны констатировать, что боеспособность класса тем выше, чем чистосердечней его вера в собственное призвание, чем безошибочней инстинкт, с которым он умеет проникать во все явления в соответствии со своим интересом. Идеологическая история буржуазии, начиная с ранних ступеней ее развития, которые олицетворяют, например, наряду с прочим критика классической политэкономии Сисмонди, критика естественного права в Германии, произведения молодого Карлейля и т.д. — это ведь *не что иное как отчаянная борьба* с постижением истинной сущности созданного ею общества, с действительным осознанием ее классического положения. Когда в «Манифесте Коммунистической партии» подчеркивается, что буржуазия создает собственного могильщика, это верно не только экономически, но и идеологически. Вся буржуазная наука XIX века приложила величайшие усилия для сокрытия основ буржуазного общества; в этом направлении было испробовано все — от самых беззастенчивых фальсификаций фактов до «утонченных» теорий «сущности» истории, государства и т.д. И все — напрасно. В конце века уже был предрешен исход в более развитой науке (а соответственно, — в сознании руководящих капиталистических слоев).

Это совершенно ясно показывает все большее приятие сознанием буржуазии идеи сознательной организации. Сперва получила развитие — в акционерных обществах, картелях, трестах — растущая концентрация. Она, конечно, с большей организационной отчетливостью продемонстрировала общественный характер капитала, не поколебав, однако, факта анархии производства, а лишь обеспечив монопольное положение выросших в гигантов отдельных капиталистов. Стало быть, концентрация, конечно, очень энергично утвердила общественный характер капитала, но вместе с тем она оставила класс капиталистов без ясного осознания такового и даже еще дальше увела сознание этого класса от познания подлинного положения дел, истощила его способность к та-

кому познанию видимостью преодоления анархии производства. Кризисы времен войны и послевоенного периода двинули это развитие еще дальше: «плановое хозяйство» вошло в сознание по крайней мере наиболее передовых элементов буржуазии. Правда, сперва очень узких ее слоев, и то скорее в качестве эксперимента, нежели в качестве практического спасительного выхода из тупика кризиса. Но когда мы сопоставляем это состояние сознания, при котором ведется поиск равновесия между «плановым хозяйством» и классовыми интересами буржуазии, с состоянием сознания, свойственным поднимающемуся капитализму, где любая форма организации рассматривается как «покушение на неприкосновенные права собственности, свободы и самоопределяющегося «гения» индивидуального капиталиста»[37], — когда мы делаем это сопоставление, перед нами воочию предстает капитуляция классового сознания буржуазии перед классовым сознанием пролетариата. Само собой понятно, что даже часть буржуазии, которая приемлет плановое хозяйство, подразумевает под этим нечто иное, чем пролетариат: а именно, последнюю попытку спасти капитализм путем крайнего обострения его внутреннего противоречия. Но, несмотря на это, ее последние теоретические позиции сданы. (Странно контрастирует с этим то обстоятельство, что отдельные части пролетариата *именно в этот момент со своей стороны капитулируют перед буржуазией:* они усваивают эту ее — проблематичную — организационную форму). Тем самым, однако, существование буржуазного класса и, как его выражение, буржуазная культура ввергаются в тяжелейший кризис. С одной стороны — безграничная неплодотворность оторванной от жизни идеологии, более или менее сознательной попытки фальсификации; с другой стороны — столь же ужасная тоска цинизма, который всемирно-исторически уже и сам убежден во *внутреннем ничтожестве* собственного существования, и лишь защищает свое голое существование, свой неприкрыто эгоистический интерес. Этот идеологический кризис есть безошибочное свидетельство упадка. Класс уже загнан в оборону, он борется уже только за свое самосохранение (каким бы агрессивными ни были при этом его *средства борьбы);* он безвозвратно утратил *способность к руководству.*

4

В этой борьбе за сознание историческому материализму выпадает решающая роль. Как в экономическом, так и в идеологическом плане пролетариат и буржуазия являются необходимо связанными друг с другом классами. Один и тот же процесс, который, с точки зрения буржуазии, выступает как процесс разложения, как перманентный кризис, означает для пролетариата, — правда, тоже в кризисной форме, — процесс накапливания сил, трамплин к победе. Идеологически это равносильно тому, что одно и то же все более глубокое постижение общества, в котором отражается затяжная борьба буржуазии не на жизнь, а на смерть, для пролетариата означает постоянный прирост сил. Для пролетариата истина — это победоносное оружие, тем более победоносное, чем оно беспощаднее. Отчаянная ярость, с которой буржуазная наука борется с историческим материализмом, становится понятной благодаря этому. Как только ей приходится идеологически стать на почву исторического материализма, она проиграла. Но отсюда одновременно понятно и то, почему для пролетариата и *только* для пролетариата правильное постижение сущности общества представляет собой самый первостепенный силовой фактор, то оружие, которое, наверное, решит исход борьбы.

Вульгарные марксисты неизменно игнорировали эту уникальную функцию сознания, которую оно выполняет в классовой борьбе пролетариата, подменяли великую принципиальную борьбу, захватывающую последние вопросы объективно-экономического процесса, мелочной «реальной политикой». Пролетариат, естественно, должен исходить из данностей ситуации, как она складывается в тот или иной момент. Но он отличается от других классов тем, что не останавливается на отдельных событиях истории; события не просто влекут его за собой, — сам пролетариат представляет собой сущность их движущих сил и своим сосредоточенным действием воздействует на средоточие процесса общественного развития. Когда вульгарные марксисты отступали от этой центральной точки зрения, от методологического пункта, где возникает пролетарское классовое сознание, они

скатывались на ту ступень сознания, которая свойственна буржуазии. А что на этой ступени, на своем собственном поприще борьбы буржуазия должна превосходить пролетариат как экономически, так и идеологически, может поражать лишь вульгарного марксиста. Но только вульгарный марксист может из этого факта, в котором повинна исключительно его позиция, сделать вывод о превосходстве буржуазии *вообще.* Ведь само собой разумеется, что на стороне буржуазии, — даже если сейчас совершенно отвлечься от реальных средств власти, которыми она располагает, находятся *здесь* большие знания, рутина и т.д.; нет ничего удивительного даже в том, что, не прилагая собственных усилий, она оказывается в предпочтительной позиции, когда ее противник воспринимает ее фундаментальное миропонимание. Превосходство пролетариата над буржуазией, которая превосходит его во всех прочих интеллектуальных, организаторских и т.д. отношениях, состоит исключительно в том, что он способен наблюдать за обществом, исходя из его центра, как взаимосвязанное целое и поэтому способен действовать центрально, изменяя действительность; в том, что для его классового сознания теория и практика совпадают, что сообразно с этим он может сознательно бросить на чашу весов исторического развития как решающий момент свою собственную деятельность. Когда вульгарные марксисты разрывают это единство, они перерезают тот нерв, который связывает пролетарскую теорию в одно целое с пролетарской деятельностью. Они отбрасывают теорию к «научному» рассмотрению симптомов общественного развития и превращают практику в бесхребетный и бесцельный дрейф под влиянием отдельных результатов процесса, которым они — методологически — отказываются интеллектуально овладеть. Классовое сознание, возникающее из этой позиции, обязательно обнаруживает ту же самую внутреннюю структуру, что и классовое сознание буржуазии. Но если потом тут силою развития на поверхность сознания выталкиваются все те же диалектические противоречия, то последствия этого для пролетариата являются еще более гибельными, чем для буржуазии. Ибо самообмен «ложного» сознания, к которому приходит буржуазия, при всех диалектических противоречиях, при всей объ-

ективной ложности согласуется, по крайней мере, с ее классовым положением. Это сознание не в силах, правда, спасти ее от гибели, от постоянного обострения этих противоречий, но оно все-таки способно дать внутреннюю возможность для продолжения борьбы, внутренние предпосылки для успехов, пусть даже преходящих. У пролетариата, однако, подобное сознание не только отягощено этими внутренними (буржуазными) противоречиями; мало того, оно еще идет вразрез с необходимостью такой деятельности, к которой пролетариат толкает его экономическое положение, толкает независимо от того, что он об этом может думать. Пролетариату следует действовать по-пролетарски, но его собственная, вульгарно-марксистская теория загораживает от него перспективу правильного пути. И это диалектическое противоречие между объективно экономически необходимой пролетарской деятельностью и вульгарно-марксистской (буржуазной) теорией постоянно усугубляется, то есть положительное или отрицательное влияние правильной или ложной теории растет с приближением решающих битв в войне классов. «Царство свободы», окончание «предыстории человечества» как раз и означает, что опредмеченные отношения между людьми, овеществление начинают уступать свою власть человеку. И чем стремительней приближается этот процесс к своей цели, тем большее значение приобретает осознание пролетариатом своей исторической миссии, его классовое сознание, тем сильнее и непосредственнее должно оно определять любое его действие. Ибо слепая власть движущих сил лишь до тех пор «автоматически» ведет к своей цели, к самоустранению, пока этот пункт самоустранения не находится в пределах досягаемости. Но если объективно наступает момент вступления в «царство свободы», то это выражается как раз в том, что слепые силы действительно слепо, с постоянно растущей внешне непреодолимой мощью влекут к пропасти; и только сознательная воля пролетариата способна отвести от человечества эту катастрофу. Другими словами: если настал окончательный экономический кризис капитализма, *то судьба революции (а вместе с ней судьба человечества) зависит от идеологической зрелости пролетариата, от его классового сознания.*

Тем самым определяется уникальная функция, какую выполняет классовое сознание пролетариата — в противоположность тому, каковы его функции у других классов. Именно вследствие того, что пролетариат не способен освободиться как класс, не ликвидируя классовое общество вообще, его сознание, последнее классовое сознание в истории человечества, должно, с одной стороны, совпадать с раскрытием сущности общества, а с другой стороны, становиться все более тесным единством теории и практики. Для пролетариата его «идеология» не является знаменем, под которым он борется, не является прикрытием его настоящих целеполаганий, а представляет собой само целеполагание и само оружие. Всякая непринципиальная или беспринципная тактика пролетариата низводит исторический материализм до простой «идеологии», навязывает пролетариату буржуазные (или мелкобуржуазные) методы борьбы, отнимает у него его лучшие силы, отводя его классовому сознанию лишь побочную или сдерживающую роль, присущую буржуазному сознанию (для пролетариата, стало быть, она сводится к сдерживанию), а не побудительную функцию, свойственную пролетарскому сознанию.

5

Между тем сколь простым является, по сути дела, отношение классового сознания и классового положения для пролетариата, столь же велики те препятствия, которые возникают при претворении этого сознания в действительность. Здесь, в первую очередь, следует учитывать недостаточное внутреннее единство самого сознания. А именно, хотя общество само по себе является чем-то строго единым и процесс его развития также является единым процессом, однако и то, и другое дано сознанию человека, — в особенности же человека, который сросся с капиталистическим овеществлением отношений как естественной для себя средой, — не как единство, а как множество обособленных друг от друга вещей и сил. Наиболее разительным и тяжелым по своим последствиям является тот раскол пролетарского сознания, который обнаруживается при разделении экономической борьбы с политической. Маркс неоднократно отмечал недо-

пустимость такого разделения, показывая, что любая экономическая борьба по сути своей переходит в политическую (и наоборот)[38]; и все-таки оказалось невозможным искоренить эту концепцию даже из теории пролетариата. Причина этого отклонения классового сознания от себя самого заключается в диалектическом разделении отдельного целеполагания и конечной цели, то есть в конечном счете — в диалектическом раздвоении пролетарской революции.

Ибо те классы, которые поэтому способны были провести победоносную революцию, именно в силу неадекватности их классового сознания объективной экономической структуре, то есть в силу их бессознательности относительно своей собственной функции в общественном развитии, *субъективно* стояли перед более легкой задачей. Они должны были с помощью насилия, которое они могли применять, реализовать лишь свои непосредственные интересы, а общественный смысл их действий оставался потаенным от них самих и уступал «хитрости разума», которая проявляется в процессе развития. Но поскольку перед пролетариатом история поставила задачу *сознательного преобразования общества,* постольку в его классовом сознании должно было возникнуть диалектическое противоречие между непосредственным интересом и конечной целью, между отдельным моментом и целым. Ибо отдельный момент в процессе, конкретная ситуация с ее конкретными требованиями по сути своей имманентны современному капиталистическому обществу, подлежат его законам, подчиняются, занимают подчиненное место в его экономической структуре. Лишь путем введения этого момента в целостное представление о процессе, путем его соотнесения с конечной целью, он конкретно и сознательно указывает за пределы капиталистического общества, обретает революционный характер. Но субъективно, для классового сознания пролетариата, это означает, что диалектическое отношение между непосредственным интересом и объективным воздействием на общество в целом перемещается *в само сознание пролетариата,* вместо того чтобы, как это было у прежних классов, разворачиваться по ту сторону приуроченного сознания, как чисто объективный процесс. Революционная победа пролетариата, стало быть, не является, как у прежних классов, *непосредственным осуществле-*

нием социального данного бытия класса. А является, как это распознал и резко подчеркнул уже молодой Маркс, его самоупразднением. «Манифест Коммунистической партии» формулирует это различие следующим образом: «Все прежние классы, завоевав свое господство, стремились упрочить *уже приобретенное ими положение в жизни,* подчиняя все общество условиям, обеспечивающим их способ присвоения. Пролетарии же могут завоевать общественные производительные силы, лишь уничтожив *свой собственный нынешний способ присвоения,* а тем самым и весь существовавший до сих пор способ присвоения в целом»[39].

Эта внутренняя диалектика классового положения, с одной стороны, затрудняет развитие пролетарского классового сознания, в то время как буржуазии, напротив, можно было при развитии своего классового сознания держаться поверхности явлений, погрязать в самой грубой и самой абстрактной эмпирии. Между тем для пролетариата даже на очень примитивных ступенях развития элементарной заповедью его классовой борьбы было возвышение над непосредственно данным. (Это Маркс подчеркивает уже в своих замечаниях по поводу восстания силезских ткачей[40].) Ибо классовым положением пролетариата противоречие вносится прямо в само его сознание, в то время как противоречия, перед которыми ставило буржуазию ее классовое положение, обязательно проявлялись как внешние пределы ее сознания. Но с другой стороны, это противоречие означает, что «ложное» сознание в развитии пролетариата выполняет совершенно иную функцию, нежели у любого из прежних классов. А именно, если в классовом сознании буржуазии даже правильные констатации отдельных фактов или моментов развития, будучи соотнесенными с обществом как целым, высвечивали пределы внутри этого сознания, представали как «ложное» сознание, то даже в «ложном» сознании пролетариата, даже в его серьезных заблуждениях содержится *интенция на верное.* При этом достаточно указать на социальную критику утопистов или на дальнейшее — пролетарско-революционное — развитие теории Рикардо. Применительно к последнему Энгельс энергично подчеркивает, что формально-экономически она является ложной, но тотчас же добавляет: «Но что невер-

но в формально-экономическом смысле, может быть верно во всемирно-историческом смысле <...>. Позади формальной экономической неправды может быть, следовательно, скрыто истинное экономическое содержание»[41]. Лишь благодаря этому противоречие в классовом сознании пролетариата становится разрешимым и одновременно превращается в сознательный фактор истории. Ибо наличие объективной интенции на верное, которая внутренне присуща также «ложному» сознанию пролетариата, отнюдь не означает, что она может раскрыться сама собой, без активного содействия пролетариата. Напротив, лишь благодаря росту сознательности, благодаря сознательной деятельности и сознательной самокритике, простая интенция на верное, сбрасывая свои ложные покровы, становится действительно верным, исторически значимым и социально-преобразующим познанием. Конечно, оно было бы невозможным, если бы в основе его не находилась эта объективная интенция; и здесь подтверждаются слова Маркса, что «человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить»[42]. Но *дана* и здесь лишь *возможность*. *Само решение* может быть лишь плодом *сознательного* деяния пролетариата. Эта структура сознания, на которой основывается историческое призвание пролетариата, дистанцирование от существующего общества порождают в нем диалектическую раздвоенность. То, что у других классов проявлялось как противоположность между классовым интересом и интересом общества, как противоположность между индивидуальным поступком и его общественными последствиями, то есть как внешний предел познания, здесь вносится внутрь самого пролетарского классового сознания как противоположность между сиюминутным интересом и конечной целью. Таким образом, становится возможным внутреннее преодоление этой диалектической раздвоенности, что позволяет пролетариату одержать победу в классовой борьбе.

Именно эта раздвоенность, однако, дает путеводную нить к пониманию того, что, как это подчеркнуто в эпиграфе к данной статье, классовое сознание является не психологическим сознанием отдельных пролетариев или массово-психологическим сознанием всех их вместе, а *осознанным смыс-*

лом исторического положения класса. Сиюминутный частный интерес, в котором при данных обстоятельствах опредмечивается этот смысл и которым никогда нельзя пренебрегать, дабы не отбросить классовую борьбу пролетариата к самой примитивной стадии утопизма, как раз и может выполнять двоякую функцию: быть шагом в направлении цели или скрывать эту цель. Какой из двух вариантов осуществится, *зависит исключительно от классового сознания пролетариата, а не от победы или поражения в отдельной битве.* На эту опасность, которую кроет в себе особенно «экономическая» борьба профсоюзов, Маркс указал уже очень рано. «Вместе с тем <.. .> рабочий класс не должен преувеличивать конечные результаты этой борьбы. Он не должен забывать, что в этой повседневной борьбе он борется лишь против следствий, а не против причин, порождающих эти следствия <...>; что он применяет лишь паллиативы, а не излечивает болезнь. Поэтому рабочие не должны ограничиваться исключительно <...> партизанской борьбой против следствий существующей системы, вместо того, чтобы использовать свои организованные силы в качестве рычага для окончательного освобождения рабочего класса, то есть окончательного уничтожения системы наемного труда»[43].

Любой оппортунизм проистекает именно из того, что он исходит из следствия, а не из причин, из частей, а не из целого, из симптомов, а не из самой сути дела; он усматривает в частном интересе и его отстаивании не средство подготовки к окончательной борьбе, исход которой зависит от сближения психологического сознания с вмененным, а нечто ценное само по себе или по крайней мере нечто такое, что само по себе ведет к цели. Любой оппортунизм, одним словом, *путает фактическое психологическое состояние сознания пролетариев с классовым сознанием пролетариата.*

Практическая пагубность подобной путаницы сказывается в том, что из-за нее пролетариат зачастую действует намного менее слитно и сплоченно, чем это следовало бы из единства объективно-экономических тенденций. Сила и превосходство истинного практического классового сознания как раз и заключается в способности за дробными симптомами экономического процесса видеть единство совокупного

развития общества. Внешние формы проявления такого совокупного развития общества — в эпоху капитализма — еще не выказывают непосредственного единства. Например, экономическая основа мирового кризиса, конечно же, есть нечто единое и в качестве такового должна постигаться экономической наукой. Но пространственно-временными формами проявления кризиса становятся обособленность, чередование и рядоположенность феноменов не только в разных странах, но также в различных отраслях производства отдельных стран. И если буржуазное мышление превращает «различные звенья общества в соответственное число отдельных обществ, следующих друг за другом»[44], то хотя оно и допускает тяжелую теоретическую ошибку, но непосредственно-практические следствия этой ложной теории вполне соответствуют капиталистическим классовым интересам. Ведь буржуазный класс, с одной стороны, в общетеоретическом смысле не способен подняться выше постижения деталей и симптомов экономического процесса (из-за этой неспособности он *в конечном счете* осужден также на практическую несостоятельность). Но, с другой стороны, когда он занимается непосредственной практической деятельностью в повседневной жизни, для него бесконечно важно навязать этот род деятельности также пролетариату, ведь в этом и только в этом случае отчетливо проявится организационное и т.д. превосходство буржуазии над пролетариатом, но в то же самое время не сможет войти в силу организация пролетариата, имеющая совершенно другой характер, не обретет значимости его *организуемость как класса.* И чем более прогрессирует экономический кризис капитализма, тем яснее проявляется — в том числе практически осязаемо — это единство экономического процесса. Правда, оно существует и в так называемые нормальные времена, а стало быть, — могло быть воспринято, исходя из классовой точки зрения пролетариата, но расстояние между формой проявления и конечной причиной тем не менее было слишком велико, чтобы это единство возымело практические последствия для деятельности пролетариата. Положение меняется во время решающего кризиса. До единства совокупного процесса становится близко, рукой подать. Настолько близко, что даже теория капитализма не

способна полностью отвлечься от него, хотя она никогда не сумеет адекватно его понять. В этой ситуации судьба пролетариата и вместе с ним судьба всего развития человечества зависит от того, совершит он или не совершит этот единственный, *ставший теперь объективно возможным, шаг.* Ибо, хотя отдельные симптомы кризиса проявляются разрозненно (по странам, по отраслям производства, как «экономические» или «политические» кризисы и т.д.), хотя в соответствии с этим их отражение в непосредственном психологическом сознании рабочих имеет изолированный характер, но все-таки сегодня уже возможно и необходимо подняться над этим сознанием; а необходимость этого инстинктивно воспринимается все более широкими слоями пролетариата. Теория оппортунизма, функция которой вплоть до острого кризиса состояла якобы лишь в притормаживании объективного развития, принимает теперь *прямо противоположную направленность.* Теперь эта теория призвана затруднить дальнейшее продвижение пролетарского классового сознания от своей чисто психологической данности до адекватности объективному совокупному развитию, *принизить классовое сознание пролетариата до уровня его психологической данности* и тем самым придать противоположную направленность доселе лишь инстинктивной эволюции классового сознания. Покуда не было объективно-экономической возможности практически воссоединить пролетарское классовое сознание, еще можно было — с известной благосклонностью — рассматривать эту теорию как заблуждение; но в этой ситуации она принимает характер сознательного обмана (при этом все равно — сознают ли это психологически ее глашатаи или нет). По отношению к верным инстинктам пролетариата она выполняет ту же самую функцию, что всегда выполняла капиталистическая теория. Она выдает верное понимание экономической совокупной ситуации, верное классовое познание пролетариата и его организационную форму, коммунистическую партию, за нечто ирреальное, за некий враждебный «истинным» (непосредственным, обособленно-национальным или профессиональным) интересам рабочих принцип, чуждый их «подлинному» (психологически данному) классовому сознанию.

Однако классовое сознание, даже не имея психологической действительности, тем не менее не является простой фикцией. Бесконечно мучительный, исполненный неудачами ход пролетарской революции, ее постоянный возврат к исходному пункту, ее постоянная самокритика, о которой говорит Маркс в знаменитом фрагменте из «18 Брюмера», находит свое объяснение именно в действительности классового сознания. *Выход из кризиса капитализма может указать лишь сознание пролетариата.* Покуда этого сознания нет в наличии, кризис остается перманентным, возвращается к своему исходному пункту, повторяется, пока, наконец, после бесконечных страданий, оставленных позади ужасных окольных дорог, история завершит своими наглядными уроками процесс сознания пролетариата и тем самым передаст в его руки руководство историей. Но тут у пролетариата нет выбора. Он должен, как говорит Маркс, стать классом не только по отношению к капиталу, но также для себя самого[45]. Это значит, что экономическую необходимость своей классовой борьбы он должен поднять до сознательного волеизъявления, до действенного классового сознания. Пацифисты и гуманитарии от классовой борьбы, которые вольно или невольно способствуют замедлению этого уже самого по себе длительного, болезненного и кризисного процесса, сами бы пришли в ужас, если бы увидели, какие страдания они причиняют пролетариату затягиванием этого наглядного обучения. Ибо пролетариат не может уклониться от своей миссии. Речь идет лишь о том, сколько он еще будет страдать, пока не достигнет идеологической зрелости, верного познания своего классового положения, классового сознания.

Конечно, эти колебания, эта неясность сами являются симптомом кризиса буржуазного общества. Пролетариат как продукт капитализма неизбежно должен подпасть под власть форм существования своего прародителя. Такой формой существования является бесчеловечность, овеществление. Да, пролетариат просто в силу того, что он существует, является критикой, отрицанием этих жизненных форм. Но, пока не завершился объективный кризис капитализма, пока сам пролетариат полностью не уяснил этот кризис, не достиг истинного классового сознания, эта критика остается критикой овеществления, которая, как таковая, лишь негативно возвы-

шается над отрицаемым. Конечно, если критика не способна выйти за рамки голого отрицания какой-то частности, если она по меньшей мере не устремлена к целостности, то она вообще не выходит за рамки отрицаемого, как это показывает, например, мелкобуржуазность большинства профсоюзников. Эта голая критика, эта критика с точки зрения капитализма наиболее впечатляюще проявляется в разъединении различных областей борьбы. Уже сам факт разъединения показывает, что сознание пролетариата пока еще подвержено овеществлению. И хотя для него, разумеется, легче увидеть бесчеловечность своего классового положения в экономике, нежели в политике, легче в политике, нежели в культуре, но все эти разделения как раз и демонстрируют непреодоленную власть капиталистических форм жизни над самим пролетариатом.

Овеществленнное сознание должно быть равным и одинаково безнадежным образом подвержено двум крайностям — грубому эмпиризму и абстрактному утопизму. Сознание, стало быть, либо становится совершенно пассивным созерцателем закономерного движения вещей, в которое оно не в состоянии вмешаться ни при каких условиях, либо рассматривает себя как силу, которая способна по своему собственному — субъективному — желанию распоряжаться движением вещей, которое не несет в себе никакого смысла. Грубый эмпиризм оппортунистов мы уже распознали на примере их отношения к классовому сознанию пролетариата. Теперь дело состоит в том, чтобы понять функцию утопизма как существенного признака внутренней градации классового сознания. (Предпринятое здесь чисто методологическое разграничение эмпиризма и утопизма отнюдь не означает, что невозможно их соединение в отдельных течениях и даже индивидах. Напротив. Они очень часто идут рука об руку и даже внутренне соприкасаются).

Философские устремления молодого Маркса были по большей части направлены на то, чтобы путем опровержения ложных учений о сознании (как «диалектического» учения гегелевской школы, так и «материалистического» учения Фейербаха) достичь правильного понимания роли сознания в истории. Уже в «Переписке 1843 года», помещенной в «Deutsch-Franzoesische Jahrbuecher», Маркс рассматривает

сознание как нечто имманентное развитию. Сознание не находится по ту сторону реального исторического развития. Неправильно считать, будто философ впервые вносит его в мир. Стало быть, он не вправе свысока взирать на мелкие мирские распри и презирать их. «Мы только показываем миру, за что собственно он борется, осознание — такая вещь, которую мир *должен* приобрести себе, хочет он этого или не хочет» [46].

Весь вопрос поэтому лишь в том, чтобы «*разъяснить* ему смысл его собственных действий»[47]. Серьезная полемика против Гегеля в «Святом семействе» концентрируется преимущественно на этом пункте[18]. Половинчатость Гегеля состоит в том, что он лишь делает вид, будто допускает, что абсолютный дух действительно делает историю; проистекающая отсюда потусторонность сознания по отношению к реальным историческим процессам у его учеников превращается в высокомерное — и реакционное — противопоставление «духа» и «массы»; половинчатость и нелепость этого противопоставления, знаменующего собой отступление назад от уже достигнутого Гегелем уровня, Маркс подвергает беспощадной критике. Ее дополняет критика Фейербаха, выдержанная в афористической форме. Здесь опять-таки достигнутая марксизмом посюсторонность сознания рассматривается как одна из ступеней развития, как стадия «гражданского общества», которой противопоставляется в качестве задачи сознания «практически-критическая деятельность», «изменение мира». Тем самым была заложена философская основа для размежевания с утопистами. Ибо в их мышлении дает себя знать тот же самый дуализм исторического движения и сознания о нем. Сознание откуда-то извне привходит в общество и совлекает его с ложного пути, по которому оно шло до сих пор, наставляя на правильный путь. Неразвитость пролетарского движения еще не позволяет утопистам разглядеть носителя развития в самой истории, в том способе, каким пролетариат организуется в класс, то есть — в классовом сознании пролетариата. Они еще не в состоянии «отдать себе отчет в том, что совершается перед их глазами, и стать сознательными выразителями этого»[49].

Но было бы иллюзией полагать, будто эта критика утопизма, историческое познание того, что стало объективно

возможным теперь уже не утопическое отношение к историческому развитию, по существу покончили с утопизмом в освободительной борьбе пролетариата. Ведь подобное отношение имеет место лишь тогда, лишь для тех ступеней классового сознания, когда и где фактически осуществлено описанное Марксом реальное единство теории и практики, где и когда классовое сознание реально-практически вторгается в ход истории и тем самым — фактически видит на практике истинную природу овеществления. Но это не происходит сразу, одним махом. И конечно, здесь обнаруживаются не только национальные или «социальные» градации, но также градации в классовом сознании одних и тех же слоев пролетариата. Отделение экономики от политики является самым показательным и одновременно самым важным случаем такого рода. Оказывается, что существуют слои пролетариата, которые в своей экономической борьбе вполне выказывают верное классовое чутье и даже могут поднять его до классового сознания, но которые при этом тем не менее остаются в вопросе о государстве где-то на совершенно утопической точке зрения. Что это не означает механической дихотомии, понятно само собой. Утопическое понимание функции политики должно диалектически оказывать обратное воздействие на понимание экономического развития, в особенности на понимание экономики в целом (примером тому служит теория революции у синдикалистов). Ведь борьба против экономической системы в целом, а тем более реорганизация совокупной экономики невозможны без реального познания взаимодействия между политикой и экономикой. О том, сколь мало преодолено утопическое мышление даже на этой ступени, которая ближе всего к непосредственным жизненным интересам пролетариата, на ступени, где современный кризис позволяет вычитать верное направление деятельности из хода истории, свидетельствует влияние, которое сегодня все еще оказывают такие совершенно утопические теории, как теория Беллода или теория гильдейского социализма. Еще сильнее такая структура должна бросаться в глаза во всех тех областях, где историческое развитие еще не подвинулось настолько далеко, чтобы изнутри самого себя создать объективную возможность видения целостности. Это наиболее отчетливо проявляется в теоретическом, равно как

и практическом, отношении пролетариата к чисто идеологическим вопросам, к вопросам культуры. Эти вопросы сегодня стоят чуть ли не особняком в сознании пролетариата, еще отнюдь не осознана их органическая взаимосвязь как с непосредственными жизненными интересами класса, так и с тотальностью общества. Поэтому результаты, достигнутые здесь, очень редко поднимаются над уровнем той самокритики капитализма, которую ведет пролетариат. Поэтому все теоретически и практически позитивное в этой области почти целиком имеет чисто утопический характер.

Таким образом, эти градации, с одной стороны, исторически необходимы, они представляют собой различия в объективной возможности обретения сознания (взаимосвязь политики и экономики в сравнении с вопросами культуры). Однако, с другой стороны, там, где есть объективная возможность сознания, такие градации сводятся к дистанции между психологическим классовым сознанием и адекватным познанием совокупной ситуации. Эти градации, однако, уже больше невозможно сводить к социально-экономическим причинам. *Объективная теория классового сознания есть теория его объективной возможности.* Насколько дифференцируются здесь вопросы и насколько дифференцируются экономические интересы *внутри* пролетариата, к сожалению, остается почти что полностью неисследованным, а между тем такое исследование совершенно определенно может повести к очень важным результатам. Но в рамках сколь угодно глубокой типологии слоев пролетариата, равно как и проблем классовой борьбы, в любом случае возникает вопрос о фактическом осуществлении объективной возможности классового сознания. Если раньше это был вопрос только для неординарных индивидов (вспомним о совершенно неутопическом предвидении диктатуры у Маркса), то сегодня уже реален и актуален для всего класса один вопрос: вопрос о внутреннем преобразовании пролетариата, его развитии до уровня собственной объективно-исторической миссии. Это вопрос об идеологическом кризисе, разрешение которого впервые сделает возможным практическое разрешение мирового экономического кризиса.

Было бы губительно питать иллюзии относительно длительности идеологического пути, который должен пройти здесь пролетариат. Но столь же губительно было бы не видеть тех сил в самом пролетариате, которые действуют в направлении идеологического преодоления капитализма. Уже сам тот факт, что всякая пролетарская революция создает боевой орган совокупного пролетариата, вырастающий в государственный орган, — рабочий Совет, и притом делает это все более уверенно и сознательно, является, например, свидетельством того, что классовое сознание пролетариата находится на пути к победоносному преодолению буржуазности руководящего слоя пролетариата.

Революционный рабочий Совет, который ни в коем случае нельзя путать с оппортунистическими карикатурами на него, представляет собой одну из форм, за которые неустанно боролось сознание пролетарского класса со времен его возникновения. Его существование, его постоянное развитие показывает, что пролетариат уже стоит на пороге своего собственного сознания и тем самым — на пороге победы. Ибо рабочий Совет — это политически-экономическое преодоление капиталистического овеществления. Подобно тому как после установления диктатуры он должен быть в состоянии преодолеть буржуазный разрыв между законодательством, управлением и судопроизводством, точно так же в борьбе за свое господство он призван, с одной стороны, воссоединить распыленный в пространстве и во времени пролетариат, с другой стороны, — свести экономику и политику в подлинное единство пролетарской деятельности и таким образом поспособствовать примирению диалектического раздвоения непосредственного интереса и конечной цели.

Следовательно, никогда нельзя игнорировать ту дистанцию, которая отделяет состояние сознания даже революционного рабочего от истинного классового сознания пролетариата. Но и само это положение дел объясняется марксистским учением о классовой борьбе и классовом сознании. *Пролетариат вполне становится самим собой благодаря тому, что себя упраздняет; доводя до конца свою классовую борьбу, он создает бесклассовое общество.* Борьба за это общество, лишь первую фазу которой составляет также дикта-

тура пролетариата, является не только борьбой с внешним врагом, с буржуазией, но также борьбой пролетариата *с самим собой*, с опустошительным и унизительным воздействием капиталистической системы на его классовое сознание. И только тогда, когда пролетариат преодолеет в себе самом это влияние, он добьется действительной победы. Разрыв между отдельными областями, которые должны быть воссоединены, различные ступени сознания, которых достиг до сих пор пролетариат в различных областях, — суть точный показатель того, что достигнуто и чего еще надо достигнуть. Пролетариат не вправе бояться никакой самокритики, ибо победу ему может принести лишь правда; вот почему самокритика должна стать его жизненным элементом.

Март 1920 года

Примечания

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 306, 308.

[2] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 85—86.

[3] Это свойственно как «пессимизму», который увековечивает современное состояние как непреодолимую границу в развитии человечества, так и «оптимизму». В этом отношении (правда, только в этом) Гегель и Шопенгауэр стоят на одной ступени.

[4] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 142.

[5] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4 С. 129.

[6] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 133

[7] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 685. (Курсив мой. — *Г.Л.)* Сравни также рассуждения Энгельса в «Происхождении семьи, частной собственности и государства»; Там же. Т. 21. С. 441—442.

[8] Там же. Т. 23. С. 775. Сравни также «Наемный труд и капитал». Там же. Т. 6. С. 441—442; о машинах см. «Нищета философии»: Там же. Т. 4. С. 152; о деньгах см.: Там же. С. 109 и далее.

[9] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 39. С. 83.

[10] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 125.

[11] К сожалению, в этой связи нет возможности более подробно остановиться на отдельных разработках этих идей в марксизме. Например, на очень важной категории «экономической характерной маски». Еще менее того возможно даже лишь наметить отношение исторического материализма к аналогичным устрем-

лениям буржуазной науки (например, к концепции «идеальных типов» Макса Вебера).

[12] С этой точки зрения могут быть правильно поняты великие утописты — например, Платон или Томас Мор. Ср. также слова Маркса об Аристотеле в «Капитале»: Соч. Т. 23. С. 69—70.

[13] «Но хотя он этого не знает, он невольно высказывает это», — говорит Маркс о Франклине в «Капитале». Аналогично в других местах: «Они не сознают этого, но они это делают». Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 60, 84 и др.

[14] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 16. С. 134—135.

[15] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 561.

[16] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 371

[17] Там же. Т. 25. Ч. 2. С. 353.

[18] Там же. С. 354.

[19] Там же. Т. 23. С. 371. К этому вполне можно свести ту политически реакционную роль, которую торговый капитал в противоположность промышленному играл на начальных стадиях капитализма. Ср.: Там же. Т. 25 Ч. 1. С. 335.

[20] Там же. Т. 23. С. 147.

[21] Маркс и Энгельс вновь и вновь подчеркивают естественный характер этих общественных форм. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. — С. 345-346, 356-257. Весь анализ хода развития, который проводит Энгельс в «Происхождении семьи, частной собственности и государства», построен на этой идее. На различиях в позициях, в том числе среди марксистов, по этому вопросу я не могу здесь останавливаться; хотел бы лишь подчеркнуть, что и здесь считаю точку зрения Маркса и Энгельса более глубокой и исторически более правильной, чем точки зрения их «улучшателей».

[22] Там же. Т. 23. С. 345—346.

[23] Die soziale Funktion Rechtsinstitute. Marx-Studien. Bd. I.

[24] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 43.

[25] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 8. С. 151.

[26] Там же. С. 148.

[27] Там же. С. 207—208.

[28] Правда, лишь тенденцию. Великая заслуга Розы Люксембург состоит в доказательстве того, что здесь мы имеем дело не с фактом, которого может и не быть, что, напротив, капитализм способен — экономически — существовать лишь до тех пор, пока он

только проникает в общество, разворачивает его к капитализму, но еще не успел сделать этого. Данное экономическое самопротиворечие чисто капиталистического общества, конечно, есть одна из причин противоречий в классовом сознании буржуазии.

[29] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 45. Ч 1. С. 32.

[30] Маркс К. , Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 1. С. 156, 337, 343—344. Что различные группы капиталистов, как то представители промышленного, торгового и т.д. капитала, находятся здесь в разном положении, само собой разумеется; но эти различия не имеют для нас решающего значения.

[31] Там же. С. 479.

[32] См. в этой связи статью «Роза Люксембург как марксист».

[33] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 128.

[34] Там же. Т. 25. Ч. 1. С. 274. См. также: Там же. С. 283—284.

[35] Это относится, например, к примитивным формам образования сокровищ (Ср.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 141.) и даже к некоторым формам относительно «докапиталистического» купеческого капитала. По этому поводу ср.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. I. С. 355 и далее.

[36] Там же. Т. 25. Ч. 1. С. 182. См. также: С. 167, 398—401, 408—409.

[37] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 369.

[38] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 183. «Briefe und Auszuege aus Briefen von Joh.Phil.Becker, Jos.Dietzgen, Fridrich Engels, Karl Marx u.A. an F.A.Sorge und Andere». Stuttgart: 1906.

[39] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 435. (Курсив мой. — *Г.Л.)*

[40] Там же. Т. 1. С. 431,443.

[41] Там же. Т. 21. С. 184.

[42] Там же. Т. 13. С. 8.

[43] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 16. С. 154—155.

[44] Там же. Т. 4. С. 134.

[45] См. там же. Т. 4. С. 183.

[46] Там же. Т. 1. С. 381.

[47] Там же.

[48] См. в этой связи статью «Что такое ортодоксальный марксизм?».

[49] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 146. См. также третий параграф третьего раздела «Манифеста Коммунистической партии». Там же. Т. 4. С. 455—457.

Овеществление и сознание пролетариата

> Быть радикальным — значит понять вещь в ее корне. Но корнем является для человека сам человек
>
> *Карл Маркс,* «К критике гегелевской философии права. Введение»

Отнюдь не случайно то, что оба крупных и зрелых произведения Маркса, где он задается целью воссоздать целокупность (Gesamtheit) капиталистического общества и раскрыть его фундаментальный характер, начинаются с анализа товара. Ведь на данной ступени развития человечества не существует ни одной проблемы, которая, в конечном счете, не отсылала бы к этому вопросу и решение которой не сводилось бы к разгадке тайны *структуры* товара. Конечно, такая обобщенность проблемы становится достижимой лишь тогда, когда сама ее постановка приобретает ту широту и глубину, какие присущи ей в анализах самого Маркса; когда проблема товара выступает не только как одна из проблем или даже не только как центральная проблема политической экономии как частной науки, а как центральная, структурная проблема капиталистического общества во всех его жизненных проявлениях. Ибо лишь в этом случае возникает возможность показать, что структура товарного отношения есть прообраз всех форм предметности и всех соответствующих им форм субъективности в буржуазном обществе.

ФЕНОМЕН ОВЕЩЕСТВЛЕНИЯ

1

Как уже не раз отмечалось, сущность товарной структуры состоит в том, что отношение, связь между лицами [Personen] приобретает вещественный характер и тем са-

мым — «призрачную предметность», которая своей жесткой, с виду совершенно замкнутой и рациональной, автономной закономерностью стирает всякий след своей фундаментальной сущности, отношений между людьми. Здесь не место останавливаться на том, каким образом данная постановка вопроса превратилась в центральную для самой политэкономии, какие последствия для экономических воззрений вульгарного марксизма повлек его отказ от этого методологического исходного пункта. Отправляясь, как от *предпосылки,* от Марксова экономического анализа, мы только хотим указать на те коренные проблемы, которые проистекают из фетишистского характера труда как формы предметности, с одной стороны, а, с другой, — из соотносительного с ней поведения субъекта; понимание указанных проблем впервые позволяет внести ясность в идеологические проблемы капитализма и его крушения.

Но прежде чем браться за рассмотрение самой проблемы, мы должны отчетливо взять в толк то, что проблема товарного фетишизма — это специфическая *проблема* нашей эпохи, *современного* [modern] капитализма. Товарное обращение и соответствующие ему субъективные и объективные товарные отношения, как известно, существовали уже на весьма примитивных стадиях развития общества. Однако *здесь* речь пойдет о том, в какой мере товарное обращение и его структурные последствия способны оказать влияние на *всю* внешнюю, равно как и внутреннюю, жизнь общества. Стало быть, вопрос о том, в какой мере товарное обращение является господствующей формой обмена веществ в обществе, нельзя трактовать — сообразно современным, уже овеществленным под воздействием господствующей товарной формы навыкам мышления — просто как вопрос количественный. Различие между таким обществом, в котором товарная форма выступает как господствующая форма, решающим образом влияющая на все жизненные проявления, и таким, в котором она фигурирует лишь эпизодически, — это различие, напротив, является качественным. Ибо совокупные субъективные и объективные феномены данных обществ в соответствии с этим различием приобретают качественно разные формы предметности. Маркс очень резко подчеркивает подобный эпизодический характер товарной формы в при-

митивном обществе: «Непосредственная меновая торговля — первоначальная форма процесса обмена, — представляет собой скорее начало превращения потребительных стоимостей в товары, чем товаров в деньги. Меновая стоимость не получает еще никакой самостоятельной формы, она еще непосредственно связана с потребительной стоимостью. Это обнаруживается двояким образом. Само производство всей своей структурой направлено на создание потребительной стоимости, а не меновой стоимости, и поэтому только вследствие производства сверх того, что требуется для потребления, избыточная часть потребительных стоимостей здесь перестает быть потребительными стоимостями и становится средством обмена, товарами. С другой стороны, они становятся товарами только в границах непосредственной потребительной стоимости, хотя и располагаются полярно, так что товары, обмениваемые товаровладельцами, должны быть потребительными стоимостями для обоих, но каждый из них — потребительной стоимостью для его невладельца. В действительности процесс обмена товаров возникает первоначально не внутри первобытных общин, а там, где они кончаются, на их границах, в тех немногих пунктах, где они соприкасаются с другими общинами. Здесь начинается меновая торговля, и отсюда она проникает вовнутрь общины, на которую она действует разлагающим образом»[1].

При этом констатация разлагающего воздействия обращенного вовнутрь товарооборота является совершенно четким указанием на качественную перемену, которая проистекает из господства товара. Тем не менее, и этого воздействия на внутреннее строение общества недостаточно для того, чтобы сделать товарную форму конститутивной формой общества. Для этого она должна, как было отмечено выше, пронизать всю совокупность жизненных проявлений общества и трансформировать их по своему образу и подобию, а не только внешне связать процессы, сами по себе от нее независимые, направленные на производство потребительных стоимостей. Однако качественное различие между товаром как одной (среди многих) формой обмена веществ в обществе, производимого людьми, и товаром как универсальной формой общественной архитектоники выражается не только в том, что товарное отношение как отдельное явление оказы-

вает в высшей степени отрицательное влияние на строение и расчленение общества, но и в том, что данное различие производит обратное воздействие на характер и значимость [Art und Geltung] самой категории. Товарная форма в качестве универсальной формы, также будучи рассмотрена сама по себе, предстает в ином образе, не как партикулярный, обособленный, не доминирующий феномен. То обстоятельство, что переходы и здесь являются постепенными, не может завуалировать качественного характера решающего различия. Маркс указывает на следующий отличительный признак товарного обращения, которое не стало господствующим: «Количественное отношение, в котором продукты обмениваются друг на друга, является сначала совершенно случайным. Они принимают товарную форму, потому что они вообще могут обмениваться, т.е. потому что они суть выражения чего-то одного и того же третьего. Продолжающийся обмен и более регулярное воспроизводство для обмена все более устраняют этот элемент случайности. Но сначала не для производителей и потребителей, а для посредника между ними обоими, для купца, который сравнивает денежные цены и разницу кладет в карман. Самим своим движением он устанавливает эквивалентность. Торговый капитал вначале служит только посредником в движении между двумя крайними членами, которые не подчинены ему, и между предпосылками, которые не им созданы»[2].

И это развитие товарной формы, ставшей действительно господствующей формой общества в целом, имеет место только при современном капитализме. Поэтому, далее, неудивительно то, что на начальном этапе капиталистического развития личный характер [Personalcharakter] экономических отношений был еще порой относительно прозрачным и что, чем дальше идет развитие, чем более сложными и опосредствованными оказываются возникающие формы, тем реже и трудней удается разглядеть указанные отношения сквозь эту вещную оболочку. Согласно Марксу, дело обстоит так: «В прежних общественных формах эта экономическая мистификация выступает преимущественно по отношению к деньгам и приносящему проценты капиталу. По самой природе дела, она исключена, во-первых, там, где преобладает производство ради потребительной стоимости, для непосредствен-

ного собственного потребления; во-вторых, там, где, как в античную эпоху и в средние века, рабство или крепостничество образуют широкую основу общественного производства: господство условий производства над производителями замаскировывается здесь отношениями господства и порабощения, которые выступают и видимы как непосредственные движущие пружины производственного процесса»[3].

Ибо товар в своей неподдельной сущности является постижимым лишь как универсальная категория совокупного общественного бытия. Лишь в этой взаимосвязи овеществление, порождаемое отношением товаров, приобретает решающее значение как для объективного развития общества, так и для отношения к нему людей, для подчинения их сознания тем формам, в которых выражается это овеществление, для попыток постичь данный процесс или выступить против его разрушительных последствий, освободиться от этого рабства у возникшей таким образом «второй природы». Маркс так описывает фундаментальный феномен овеществления: «Следовательно, таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы; поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей. Благодаря этому quid pro quo [появлению одного вместо другого] продукты труда становятся товарами, вещами чувственно-сверхчувственными, или общественными <...> Это — лишь определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами»[4].

В этом фундаментальном структурном факте [struktive Grundtatsache] прежде всего надо выделить то, что в силу подобного положения дел человеку противостоят как нечто объективное, от него не зависящее, подчиняющее его своей антигуманной закономерности — его собственная деятельность, его собственный труд. Причем это верно как в объективном, так и в субъективном плане. Верно в объективном плане, поскольку возникает мир готовых [fertig] вещей и вещных отношений (мир товаров и их движения на рын-

ке), чьи законы хотя мало-помалу и познаются людьми, но и в этом случае противостоят им как непреодолимые самостийные силы. Их познание, стало быть, может быть использовано индивидом к собственной выгоде, но и тут ему не дано своей деятельностью оказать активное влияние на реальный ход событий. Это верно и в субъективном плане, поскольку при сложившемся товарном хозяйстве человеческая деятельность объективируется по отношению к нему самому, становится товаром; она подчиняется чуждой человеку объективности естественных законов общества, то есть должна совершать свое движение так же независимо от людей, как и любая другая потребительная ценность, ставшая товаровидной вещью [Warending]. Маркс заявляет: «Характерной особенностью капиталистической эпохи является тот факт, что рабочая сила для самого рабочего принимает форму принадлежащего ему товара, а потому его труд принимает форму наемного труда. С другой стороны, лишь начиная с этого момента, товарная форма продуктов труда приобретает всеобщий характер»[5].

Универсальность товарной формы как субъективно, так и объективно обусловливает абстракцию человеческого труда, который опредмечивается в товарах. (С другой стороны, ее историческая возможность в свою очередь обусловлена реальным протеканием этого процесса абстрагирования.) Объективно, поскольку товарная форма как форма эквивалентности, обмениваемости качественно различных предметов становится возможной лишь в силу того, что они — только *в этом* отношении, в котором они впервые приобретают свою предметность в качестве товаров — выступают как формально эквивалентные. Причем принцип их формальной эквивалентности может основываться только на их сущности как продуктов абстрактного (то есть формально одинакового) человеческого труда. Субъективно, поскольку данная формальная одинаковость абстрактного человеческого труда не только является общим знаменателем, под который подводятся различные предметы в отношении между товарами, но становится реальным принципом фактического производства товаров. Само собой понятно, что в наши цели здесь не входит даже беглое изображение этого развития, возникновения современного трудового процесса, обособленного, «сво-

бодного» работника, разделения труда и т.д. Тут речь идет лишь об установлении того, что абстрактный, одинаковый, сравнимый труд, измеряемый с все большей точностью общественно необходимым рабочим временем, труд в рамках капиталистического разделения труда возникает одновременно как продукт и как предпосылка капиталистического производства только в процессе его развития, то есть только в ходе этого развития становится общественной категорией, которая решающим образом влияет на форму предметности как объектов, так и субъектов возникающего этим путем общества, на его отношение к природе, возможные в нем отношения между людьми[6]. Но если проследить тот путь, которым идет развитие трудового процесса от ремесла через кооперацию, мануфактуру к машинной индустрии, то становятся очевидными постоянно усугубляющаяся рационализация, все большее исключение качественных, человеческо-индивидуальных свойств рабочего. С одной стороны, это происходит вследствие того, что трудовой процесс во все большей мере разлагается на абстрактно рациональные частичные операции, а в результате разрывается связь рабочего с продуктом как единым целым, и его труд сводится к механически повторяющейся специальной функции. С другой — вследствие того, что из-за такой рационализации общественно необходимое рабочее время, основа рациональной калькуляции, сперва выступает в качестве эмпирически взятого среднего рабочего времени, а затем, под воздействием все большей механизации и рационализации трудового процесса, — в качестве объективно рассчитываемой трудовой нагрузки, противостоящей рабочему в своей готовой и законченной объективности. Вместе с современным, «психологическим» расчленением трудового процесса (система Тейлора) эта рациональная механизация проникает даже в «душу» рабочего: сами его психологические свойства отделяются от его цельной личности, объективируются по отношению к нему, чтобы их можно было ввести в рациональные специальные системы и подвергнуть калькуляции[7].

Для нас особенно важным является тот *принцип*, который становится здесь значимым: принцип рационализации, ориентированной на калькуляцию, на *калькулируемость*. Решающие изменения, происходящие при этом в субъекте

и объекте экономического процесса, состоят в следующем. Во-первых, просчитываемость [die Berechenbarkeit] трудового процесса предполагает разрыв с органическо-иррациональным, всегда качественно обусловленным единством самого продукта. Рационализация в смысле все более точного предварительного вычисления тех результатов, которые нужно получить, достижима лишь при самом точном разложении всякого комплекса на его элементы, при изучении специфических частных законов их создания. Она, с одной стороны, должна покончить с органическим созданием целостных продуктов, основанных на *традиционной связи эмпирического трудового опыта:* рационализация немыслима без специализации[8]. Единый продукт исчезает как предмет трудового процесса. Этот процесс превращается в объективную взаимосвязь рационализированных частных систем, чье единство определяется чистой калькуляцией, при которой они должны выступать по отношению друг к другу как *случайные.* Рационально-калькуляционное разложение трудового процесса уничтожает органическую необходимость соотнесенных друг с другом и сведенных в продукте в одно единство частичных операций. Единство продукта как товара более не совпадает с его единством в качестве потребительной стоимости: техническое обособление частных манипуляций при возникновении продукта в условиях сплошной капитализации общества выражается также экономически как обособление частных операций, как растущее релятивирование товарного характера продукта на различных ступенях его создания[9]. Причем рука об руку с этой возможностью пространственно-временного и т.п. раздробления производства потребительной стоимости идет пространственно-временное и т.п. объединение частичных манипуляций, которые опять-таки соотнесены с совершенно гетерогенными потребительными стоимостями.

Во-вторых, такой разрыв объекта производства означает одновременно разрыв его субъекта. Вследствие рационализации трудового процесса человеческие свойства и особенности рабочего все больше выступают лишь как *источники погрешностей* по отношению к заранее рассчитанному функционированию этих абстрактных частных законов. Человек ни объективно, ни в своем поведении в трудовом про-

цессе не является его подлинным носителем; как механизированная часть он вводится в механическую систему, которую он находит готовой и функционирующей независимо от него, — систему, законам которой он должен беспрекословно подчиниться[10].

Эта беспрекословность усугубляется еще и тем, что вместе с все большей рационализацией и механизацией трудового процесса деятельность рабочего все больше теряет свой деятельностный характер и превращается в *контемплятивную* установку [kontemplative Haltung][11]. Контемплятивное отношение к механически-закономерному процессу, который разыгрывается независимо от сознания и на который человеческая деятельность не оказывает никакого влияния, который, стало быть, проявляется как готовая замкнутая система, — эта позиция изменяет также основные категории непосредственного отношения людей к миру: данный процесс подводит под общий знаменатель пространство и время, нивелирует время, уравнивая его с пространством. Маркс заявляет: вследствие «подчинения человека машине» создается ситуация, при которой «труд оттесняет человеческую личность», при которой «часовой маятник сделался точной мерой относительной деятельности двух рабочих, точно так же как он служит мерой скорости двух автомобилей. Поэтому не следует говорить, что рабочий час одного человека стоит рабочего часа другого, но вернее будет сказать, что человек в течение одного часа стоит другого человека в течение тоже одного часа. Время — все, человек — ничто; он, самое большее, только воплощение времени. Теперь уже нет более речи о качестве. Только одно количество решает все: час за час, день за день»[12]. Тем самым время утрачивает свой качественный, изменчивый, текучий характер: оно застывает, становится континуумом, точно ограниченным и заполненным количественно измеримыми «вещами» (овеществленными, механически объективированными, неукоснительно отделенными от совокупной личности человека «результатами» труда рабочего): время становится пространством[13]. В таком абстрактном, поддающемся точному измерению, ставшем физическим пространством времени как в окружающем мире [Umwelt], во времени, которое является одновременно предпосылкой и следствием научно-механически разложенного

и специализированного создания объекта труда, субъекты тоже должны быть рационально разложены в соответствии с этим положением дел. С одной стороны, это происходит постольку, поскольку механизированный частичный труд субъектов, объективация их рабочей силы по отношению к их совокупной личности [Gesamtpersoenlichkeit], которая вызывается уже продажей их рабочей силы как товара, делается устойчивой и непреодолимой повседневной действительностью. Причем личность здесь также становится бессильным зрителем того, что происходит с ее собственным наличным существованием [Dasein] как изолированной частичкой, втиснутой в чуждую ей систему. С другой стороны, механическое разложение производственного процесса разрывает и те узы, которые при «органическом» производстве связывали отдельных субъектов труда со всей общностью. Механизация производства и в этом плане делает из них изолированные абстрактные атомы, которые уже не имеют между собой того непосредственно-органического контакта, который устанавливали результаты их труда. Атомы, чья взаимосвязь, напротив, во все большей мере опосредствуется исключительно абстрактными механическими закономерностями, в которые они втиснуты.

Такое воздействие внутренней организационной формы индустриального предприятия было бы невозможным — в том числе в рамках предприятия, если бы в ней не манифестировалась в концентрированном виде структура всего капиталистического общества. Ибо достигающее крайних пределов угнетение, издевающаяся над всяким человеческим достоинством эксплуатация были известны и докапиталистическим обществам: последние знали даже массовые предприятия с механически однородным трудом, — такие, как, например, прокладка каналов в Египте и Передней Азии, рудники в Риме и т.д.[14] Но в них массовый труд, с одной стороны, нигде не способен был стать *рационально механизированным* трудом; с другой, эти массовые предприятия оставались изолированными явлениями внутри общностей, которые имели натуральное хозяйство и жили соответствующим образом. Поэтому эксплуатируемые подобным образом рабы стояли вне заслуживающего внимания «человеческого» общества, а их судьба не воспринималась их современниками,

даже величайшими и благороднейшими мыслителями, как человеческая судьба, как судьба человека. С приобретением категорией товара универсальности это отношение претерпевает радикальное и качественное изменение. Судьба рабочего становится общей судьбой всего общества; ведь именно всеобщность этой судьбы является предпосылкой для трансформации трудового процесса на предприятиях в указанном направлении. Ибо рациональная механизация трудового процесса становится возможной лишь тогда, когда возникает «свободный» работник, который в состоянии свободно продавать на рынке свою рабочую силу как «принадлежащий» ему товар, как вещь, которой он «владеет». Пока этот процесс находится на ранней стадии, средства выжимания прибавочного труда являются более неприкрыто-брутальными, чем на более поздних, развитых стадиях, а сам процесс овеществления труда, и с ним — сознание рабочего, тем не менее, продвинуты гораздо слабее. Для этого совершенно необходимо, чтобы удовлетворение совокупных потребностей общества стало происходить в форме товарооборота. Отделение производителя от средств его производства, разрушение и разложение всех естественно сложившихся производственных единств и т.д., короче, все социально-экономические предпосылки современного капитализма действуют в этом направлении: а именно, способствуют тому, что рационально овеществленные отношения заступают место естественно сложившихся человеческих отношений. Маркс пишет о докапиталистических обществах: «<...> Общественные отношения лиц в их труде проявляются во всяком случае здесь именно как их собственные личные отношения, а не облекаются в костюм общественных отношений вещей, продуктов труда»[15]. Но это означает, что принцип рациональной механизации и калькулируемости должен охватить все формы проявления жизни. Удовлетворяющие потребности предметы тут уже больше не выступают в качестве продуктов органического жизненного процесса общности (как, например, в деревенской общине); как экземпляры абстрактного рода, они, с одной стороны, ничем принципиально не отличаются от других экземпляров этого рода; с другой — выступают как изолированные объекты, имение или неимение [Haben

oder Nichthaben] каковых зависит от рациональных калькуляций. Только тогда, когда вся жизнь общества распыляется этим путем на изолированные акты товарообмена, может возникнуть «свободный» работник; одновременно его судьба должна стать типической судьбой всего общества.

Конечно, возникшие подобным образом изоляция и атомизация суть чистая видимость. Движение товаров на рынке, приобретение ими стоимости, одним словом, реальное поле действия любой рациональной калькуляции не только подчиняются жестким законам, но предполагают как основу калькуляции строгую закономерность всего происходящего. Такая атомизация индивида, стало быть, есть рефлекс, отражение в сознании того, что «естественные законы» капиталистического производства охватили все жизненные проявления общества, что — в первый раз в истории — общество в целом, по меньшей мере, в тенденции, подпадает под единый экономический процесс, что судьба всех членов общества движется согласно единым законам. (В то время как органические единства в докапиталистических обществах осуществляли свой обмен веществ в значительной степени независимо друг от друга.) Но эта видимость является необходимой в качестве видимости; это значит, что непосредственное, практическое, равно как и умственное, взаимодействие индивида с обществом, непосредственное производство и воспроизводство жизни, — при котором для индивида являются чем-то готовым и преднайденным, чем-то непреложно данным товарная структура всех «вещей» и «естественная закономерность» их отношений, — могут протекать только в этой форме рациональных и изолированных актов обмена между изолированными товаровладельцами. Как уже подчеркивалось выше, рабочий должен представлять самого себя в качестве «владельца» собственной рабочей силы как товара. Специфичность его позиции заключается в том, что рабочая сила является его единственной собственностью. Типичным в его судьбе для структуры всего общества является то, что это самообъективирование, это превращение-в-товар некоторой функции человека с величайшей точностью раскрывает обесчеловеченный и обесчеловечивающий характер товарного отношения.

2

Данное рациональное объективирование скрывает, прежде всего, непосредственный — качественный и материальный — вещный характер всех вещей. Когда все без исключения потребительные стоимости выступают в качестве товаров, они приобретают новую объективность, новую вещественность, которой они не имели во время простого спорадического обмена и в которой уничтожается, исчезает их изначальная, подлинная вещественность. Маркс заявляет: «Частная собственность *отчуждает* индивидуальность не только людей, но и вещей. Земля не имеет ничего общего с земельной рентой, машина — ничего общего с прибылью. Для землевладельца земля имеет значение только земельной ренты, он сдает в аренду свои участки и получает арендную плату; это свойство земля может потерять, не потеряв ни одного из внутренне присущих ей свойств, не лишившись, например, какой-либо доли своего плодородия; мера и даже самое существование этого свойства зависит от общественных отношений, которые создаются и уничтожаются без содействия отдельных землевладельцев. Так же обстоит дело и с машиной»[16].

Следовательно, если даже отдельный предмет, которому непосредственно противостоит человек как производитель или потребитель, претерпевает искажение своей предметности из-за своего товарного характера, то данный процесс, очевидно, должен усиливаться в тем большей мере, чем более опосредствованными являются те отношения, которые устанавливает в своей общественной деятельности человек к предметам как объектам жизненного процесса. Разумеется, здесь невозможно проанализировать все экономическое строение капитализма. Следует удовольствоваться констатацией, что современный капитализм по ходу своего развития не только изменяет производственные отношения сообразно своим потребностям, но также включает в свою целостную систему те формы примитивного капитализма, которые в докапиталистических обществах вели изолированное, оторванное от производства существование, делает их составными частями отныне уже единого процесса сплошной капита-

лизации всего общества (торговый капитал, роль денег как сокровища или как денежного капитала и т.д.). Хотя объективно сами эти формы капитала подчинены собственному процессу жизни капитала, выжиманию прибавочной стоимости в производстве, то есть постижимы только исходя из сущности индустриального капитализма, но в сознании людей в капиталистическом обществе они представляются чистыми, подлинными, нефальсифицированными формами капитала. Именно потому, что в них становятся совершенно не воспринимаемыми и неузнаваемыми скрытые в непосредственном товарном обмене отношения людей друг к другу и к действительным объектам, удовлетворяющим их потребности, — именно поэтому для овеществленного сознания они могут стать истинными репрезентациями его общественной жизни. Товарный характер товара, абстрактно-количественная форма калькулируемости проявляются здесь в своей полной чистоте: эта форма, таким образом, становится для овеществленного сознания формой проявления его подлинной непосредственности, за пределы которой оно, — будучи овеществленным сознанием, — и не помышляет выходить. Напротив, оно стремится закрепить ее и увековечить путем «научного углубления» в схватываемые здесь закономерности. Подобно тому, как экономически капиталистическая система беспрестанно производит и воспроизводит себя на все более высокой ступени, точно так же в ходе развития капитализма структура овеществления погружается в сознание людей все более глубоко, судьбоносно и конститутивно. Маркс часто изображает это потенцирование овеществления самым проникновенным образом: «Поэтому в капитале, приносящем проценты, этот автоматический фетиш, самовозрастающая стоимость, деньги, высиживающие деньги, выступает перед нами в чистом, окончательно сложившемся виде, и в этой форме он уже не имеет на себе никаких следов своего происхождения. Общественное отношение получило законченный вид, как отношение некоей вещи, денег, к самой себе. Вместо действительного превращения денег в капитал здесь имеется лишь бессодержательная форма этого превращения <...> Создавать стоимость, приносить проценты является их свойством совершенно так же, как свойством грушевого дерева — приносить груши. Как такую приносящую

проценты вещь, кредитор и продает свои деньги. Но этого мало. Как мы видели, даже действительно функционирующий капитал представляется таким образом, как будто он приносит процент не как функционирующий капитал, а как капитал сам по себе, как денежный капитал. Переворачивается и следующее отношение: процент, являющийся не чем иным, как лишь частью прибыли, т.е. прибавочной стоимости, которую функционирующий капиталист выжимает из рабочего, представляется теперь, наоборот, как собственный продукт капитала, как нечто первоначальное, а прибыль, превратившаяся теперь в форму предпринимательского дохода, — просто как всего лишь добавок, придаток, присоединяющийся в процессе воспроизводства. Здесь фетишистская форма капитала и представление о капитале-фетише получают свое завершение. В Д-$Д_1$ мы имеем иррациональную форму капитала, высшую степень искажения и овеществления производственных отношений; форму капитала, приносящего проценты, простую форму капитала, в которой он является предпосылкой своего собственного процесса воспроизводства; перед нами способность денег, соответственно товара, увеличивать свою собственную стоимость независимо от воспроизводства, т.е. перед нами мистификация капитала в самой яркой форме. Для вульгарной политической экономии, стремящейся представить капитал самостоятельным источником стоимости, созидания стоимости, форма эта является, конечно, настоящей находкой, такой формой, в которой уже невозможно узнать источник прибыли и в которой результат капиталистического процесса производства, отделенный от самого процесса, приобретает некое самостоятельное бытие»[17].

Подобно тому как капиталистическая экономика не идет дальше этой ею самой созданной непосредственности, точно так же останавливаются на ней буржуазные попытки осознания идеологического феномена овеществления. Даже те мыслители, которые никоим образом не стремятся отрицать или затушевать сам этот феномен, для которых более или менее очевидным является его губительное для человека воздействие, останавливаются в своем анализе на непосредственности овеществления и даже не пытаются продвинуться к

первофеномену овеществления от его объективно наиболее производных, самых отдаленных от подлинного жизненного процесса капитализма, то есть от наиболее овнешненных и опустошенных форм. Они отрывают эти опустошенные формы проявления от их естественной капиталистической почвы, обособляют и увековечивают их как вневременной тип возможных человеческих отношений вообще. (Отчетливее всего эту тенденцию выдает книга Зиммеля «Философия денег», очень интересная и остроумная в деталях.) Они просто описывают этот «заколдованный, извращенный и на голову поставленный мир, где monsieur le Capital и madame la Terre как социальные характеры и в то же время непосредственно, как просто вещи, справляют свой шабаш»[18]. Они тем самым не выходят за пределы простого описания, а их «углубленная» постановка проблемы вращается в замкнутом круге около внешних форм проявления овеществления.

Отрешение феноменов овеществления от экономической почвы их существования, от основы их истинного постижения облегчается еще и тем, что данный процесс трансформации должен охватить все формы проявления общественной жизни, коль скоро необходимо заложить предпосылки для полного развертывания потенциала капиталистического производства. Капитализм в своем развитии создал, таким образом, отвечающее своим потребностям, приспосабливающееся к его структуре право, соответствующее государство и т.д. Их структурное подобие на самом деле столь велико, что оно зафиксировано всеми действительно прозорливыми историками современного капитализма. Макс Вебер следующим способом описывает основной принцип этого развития: «Оба они [государство и право] по своей коренной сути скорее совершенно однородны. С общественной точки зрения, современное государство — это «предприятие», такое же, как какая-нибудь фабрика: именно в этом заключается его историческая специфичность. И отношения господства внутри предприятия тоже обусловлены одинаково там и здесь. Подобно тому как относительная самостоятельность ремесленника или кустаря, помещичьего крестьянина, коммендатария, рыцаря и вассала базировалась на том, что они сами были собственниками инструментов, сырьевых запасов,

денежных средств, оружия, с помощью которых они выполняли свои экономические, политические, военные функции, обеспечивали свое существование после отбывания повинностей, точно так же иерархическая зависимость рабочего, коммивояжера, технического служащего, сотрудника академического учреждения, государственного чиновника и солдата совершенно однородным образом базируется на том, что указанные необходимые для предприятия и экономического существования инструменты, сырьевые запасы и денежные средства концентрируются в распоряжении в одном случае — предпринимателя, в другом — политического господина»[19].

Вебер также — с полным правом — присовокупляет к этому описание причин и социальной сущности феномена овеществления: «Современное капиталистическое предприятие внутренне опирается прежде всего на *калькуляцию*. Оно нуждается для своего существования в юстиции и администрации [Verwaltung], чье функционирование, по крайней мере, в принципе, может стать *рационально калькулируемым* на основе прочных генеральных норм, подобно тому как предварительно калькулируется результат работы какой-либо *машины*. Оно так же мало может <...> уживаться с судебным разбирательством, где судья *в данном конкретном случае* руководствуется своим чувством справедливости или использует другие иррациональные правоприменительные средства и принципы, <...> как и с патриархальным административным управлением, действующим по своему свободному произволу и милости, исходя в остальном из нерушимо священной, но иррациональной традиции <...> То, что специфично для *современного* капитализма в противоположность всем древним формам капиталистической наживы: *строго рациональная организация труда на базе рациональной техники*, — такая организация *нигде* не возникала в рамках подобных иррационально построенных государственных структур и никогда не могла там возникнуть. Ибо современные формы предприятия с их постоянным капиталом и точной калькуляцией чересчур чувствительны к иррациональностям права и административного управления, чтобы это стало возможным. Такие формы могли возникнуть только там, <...> где судья, как в бюрократическом государстве с его рациональны-

ми законами, в большей или меньшей степени является параграфоидальным автоматом, в который сверху вбрасываются акты вместе с издержками и сборами, а снизу выходит приговор вместе с более или менее надежной аргументацией, то есть где функционирование этого судебного автомата при всем прочем является, в общем и целом, *калькулируемым*»[20].

Процесс, который здесь происходит, как в своих мотивах, так и в своих последствиях близко родственен вышеозначенному экономическому развитию. Тут также имеет место разрыв с эмпирическими, иррациональными, основанными на традициях методами правоприменения, административного управления и т.д., субъективно ориентированными на действующего человека, объективно — на конкретную материю. Возникает рациональная систематизация всего правового регулирования жизни, которая, с одной стороны, по меньшей мере, в тенденции, представляет собой замкнутую, приложимую ко всем возможным и мыслимым случаям систему. Для нас, для нашего стремления познать *данную структуру* современной юридической предметности безразлично, как внутренне складывается эта система, — на сугубо логическом ли пути, на пути чисто юридической догматики, истолкования права, или же на пути заполнения судебной практикой «пробелов» в законах. Ибо в обоих случаях в самой сущности правовой системы заключено то, что благодаря своей формальной всеобщности она приложима ко всем возможным событиям в жизни и в силу этого является предсказуемой, калькулируемой. Даже римское право, наиболее сходное с данной системой, но по современным понятиям принадлежащее к докапиталистической фазе правового развития, в этом плане является эмпирическим, конкретным, традиционалистским. Чисто систематические категории, благодаря которым впервые состоялась всеохватывающая всеобщность правового регулирования, возникли лишь в ходе современного развития[21].

Без дальнейших объяснений понятно, что такая потребность в систематизации, в отказе от эмпирии, от традиции, от связи с материальным была не чем иным, как потребностью в калькуляции. С другой стороны, той же самой потребностью обусловлено то, что правовая система противостоит отдельным событиям общественной жизни как нечто уже

готовое, точно зафиксированное, то есть как косная система. Конечно, отсюда проистекают беспрестанные конфликты между постоянно революционизирующейся капиталистической экономикой и косной правовой системой. Но это имеет следствием лишь новые кодификации и т.п.: новая система должна, несмотря ни на что, сохранить в своей структуре законченность и косность старой системы. Таким образом, возникает — мнимо — парадоксальное положение дел, когда неизменное столетиями, а иногда даже тысячелетиями «право» в примитивных формах общества имеет текучий, иррациональный, сызнова возникающий в юридических решениях характер, в то время как современное право, которое предметно претерпевает постоянное бурное развитие, демонстрирует косную, статическую и законченную сущность. Парадоксальность, однако, оказывается мнимой, если принять во внимание, что та же самая ситуация в одном случае рассматривается с точки зрения историка (чья точка зрения методологически находится «вне» самого развития), а в другом случае — с точки зрения сопереживающего субъекта, с точки зрения воздействия данного общественного порядка на его сознание. Как только мы уразумеваем это, тотчас выясняется, что здесь в иной области повторяется противоположность между традиционалистско-эмпирическим ремеслом и научно-рациональной фабрикой: непрерывно изменяющаяся техника современного производства — на каждой отдельно взятой ступени ее развития — противостоит отдельному производителю как косная и готовая система, в то время как относительно стабильное, традиционное, ремесленническое производство объективно сохраняет текучий, постоянно обновляющийся, продуцируемый производителем характер. Тем самым и тут с полной очевидностью проявляется *созерцательный* характер поведения капиталистического субъекта.

Ибо, по сути, рациональная калькуляция базируется в конечном счете на том, что познается и просчитывается независимый от индивидуального «произвола», непреложно-закономерный ход определенных процессов. То есть на том, что поведение человека исчерпывается правильным просчетом шансов такого течения событий («законы» которого он находит в «готовом» виде), умелым обходом «случайных» по-

мех путем применения мер предосторожности, защиты и т.д. (которые также базируются на знании и применении подобных «законов»). Очень часто он довольствуется лишь исчислением вероятности возможного действия таких «законов», даже не предпринимая со своей стороны попытки вторгнуться в течение событий посредством применения других «законов» (система страхования и т.п.). Чем глубже и чем независимей от буржуазных легенд о «творческом гении» выразителей капиталистической эпохи рассматривается это положение дел, тем отчетливей в каждом из случаев подобного поведения обнаруживается структурная аналогия с поведением рабочего по отношению к машине, чье функционирование он контролирует как наблюдатель. «Творческий» момент здесь можно отыскать лишь в том, в какой мере — относительно — чем-то самостоятельным или же служебным является применение этих «законов». То есть в том, до какого предела отодвинуто на задний план чисто созерцательное поведение. Какая разница, что рабочий подобным образом должен относиться к отдельной машине, предприниматель — к данному типу машинного производства, инженер — к уровню развития науки, рентабельности ее технического приложения, — все равно это лишь чисто количественная градация, которая непосредственно *не знаменует собой никакого качественного различия в структуре их сознания.*

Проблема современной бюрократии становится совершенно понятной только в данной взаимосвязи. Бюрократия представляет собой сходное приспособление образа жизни и труда, а, соответственно, и сознания, к общим социально-экономическим предпосылкам капиталистической экономики, которое мы установили применительно к рабочим на отдельном предприятии. Формальная рационализация права, государства, управления и т.д. объективно-вещественно означает сходное разложение всех общественных функций на их элементы, сходный поиск рациональных и формальных законов этих неукоснительно отделенных друг от друга частных систем, а, сообразно с этим в субъективном плане, сходные следствия в сознании отъединения труда от индивидуальных способностей и потребностей трудящегося, сходное рационально-бесчеловечное разделение труда, которое мы на машинно-техническом уровне обнаружили в предприятии[22].

При этом речь идет не голько о совершенно механизированном, «бездуховном» способе труда низшей бюрократии, который чрезвычайно напоминает простое обслуживание машин и даже зачастую превосходит его своей безысходностью и однообразием. Но, с одной стороны, речь идет о все более *формальном,* рациональном подходе ко всем вопросам с объективной точки зрения, о всевозрастающем отрешении от качественно-материальной сущности «вещей», на которые распространяется бюрократический подход. С другой стороны, — о еще более монструозном усугублении односторонней специализации в рамках разделения труда, насилующей человеческую сущность человека. Справедливость замечания Маркса о фабричном труде, при котором разделяется сам индивид, каковой превращается в автоматический приводной механизм частичного труда, доводится до ненормальности, проявляется здесь тем более резко, чем более высоких, развитых, «духовных» достижений [Leistungen] требует от работника данное разделение труда[23]. И здесь повторяется отделение рабочей силы от личности рабочего, ее превращение в вещь, в предмет, который он продает на рынке. Повторяется с тем лишь отличием, что тут машинная механизация не угнетает разом все духовные способности, а одна способность (или комплекс способностей) отрешается от целостной личности, объективируется по отношении к ней, становится вещью, товаром. Даже если средства общественного культивирования подобных способностей, равно как и их материальная и «моральная» меновая стоимость, в корне отличны от тех, что используются в отношении рабочей силы (причем, конечно, нельзя забывать о целом ряде связующих звеньев, плавных переходов между ними), тем не менее, сам фундаментальный феномен остается одним и тем же. Специфическая разновидность бюрократической «совестливости» и деловитости, неизбежное для отдельного бюрократа полное подчинение системе деловых отношений, в которые он поставлен, представление о том, что именно такого подчинения требуют его «честь», его «чувство ответственности»[24], — все это показывает, что разделение труда погружается здесь в «этику», подобно тому как в случае тейлоризации оно погружается в «психику». Но это есть отнюдь не ослабление, а укрепление структуры сознания, обуслов-

ленной овеществлением как основной категорией всего общества. Ибо, покуда судьба работника (как это было с рабами в эпоху античности) выступает лишь как частный случай индивидуальной судьбы, жизнь господствующих классов еще могла протекать в совершенно других формах. Только капитализм с его единой для всего общества экономической структурой породил — формально — единую для всех его членов, вместе взятых, структуру сознания. И она проявляет себя как раз в том, что характерные для наемного труда проблемы сознания повторяются в господствующем классе — в более тонком, одухотворенном, но именно поэтому в более усугубленном виде. Специалист-«виртуоз», продавец своих объективированных и овеществленных духовных способностей не только становится лишь зрителем общественных событий (насколько сильно современное административное управление и правоприменение и т.д. приобретает сущностный облик фабрики в ее противоположности ремеслу, на этом мы не имеем возможности остановиться даже вскользь), но занимает также созерцательную установку по отношению к функциям своих собственных объективированных и овеществленных способностей. Наиболее гротескное выражение данная структура получает в сфере журналистики, где субъективность как таковая, знание, темперамент, формулировочный дар становятся абстрактным, самопроизвольно приводящимся в действие механизмом, не зависящим ни от личности их «владельца», ни от материально-конкретной сущности рассматриваемых тем. «Бессовестность» журналистов, проституирование ими своих переживаний и убеждений может быть понята лишь как некая кульминация капиталистического овеществления[25].

Превращение отношения между товарами в вещь с «призрачной предметностью», таким образом, не может остановиться на том, что все предметы, удовлетворяющие потребности, становятся товарами. Оно запечатлевает свою структуру на всем сознании человека: его свойства и способности уже больше не сливаются в органическом единстве личности, а выступают как «вещи», которыми он «владеет» и которые он «отчуждает» точно так же, как разные предметы внешнего мира. И не существует, естественно, никакой формы отношений между людьми, ни одной возможности у че-

ловека проявить свои физические и психические «свойства», которая бы не подпадала все больше под власть этой формы предметности. Достаточно лишь вспомнить о семье, о ее развитии в XIX веке, когда Кант с присущей великим мыслителям наивно циничной откровенностью ясно зафиксировал этот факт: «Половое общение — это взаимное использование одним человеком половых органов и половой способности другого», — заявляет Кант. — Брак есть «соединение двух лиц разного пола ради пожизненного обладания половыми свойствами друг друга»[26].

Эта мнимо безостаточная, доходящая до самых глубин физического и психического бытия человека рационализация, однако, наталкивается на ограничения, налагаемые формальным характером свойственной ей рациональности. Это значит, что хотя рационализирование изолированных элементов жизни, проистекающие отсюда — формальные — закономерности непосредственно и на поверхностный взгляд и вписываются в единую систему всеобщих «законов», однако пренебрежение конкретной материей законов, на чем основывается сама их закономерность, проявляется в виде фактической несогласованности законов в этой системе, в случайной соотнесенности частей такой системы друг с другом, в относительно большой автономии этих частей системы по отношению друг к другу. Наиболее резко подобная несогласованность выражается в периоды кризисов, существо которых, с представляемой здесь точки зрения, состоит именно в том, что разрывается непосредственная континуальность перехода от данной части системы к другой ее части, что их независимость друг от друга, их случайная соотнесенность между собой внезапно становятся достоянием сознания всех людей. Поэтому Энгельс был вправе назвать «естественные законы» капиталистической экономики законами случайностей[27].

Но кризисная структура при ближайшем рассмотрении оказывается лишь усугублением [Steigerung] повседневной жизни буржуазного общества. То обстоятельство, что кажущаяся почти замкнутой — в рамках непосредственности бездуховной обыденности — взаимосвязь «естественной закономерности» этой жизни внезапно распадается, становится возможным лишь потому, что взаимная соотнесенность элементов этой жизни, ее частных систем является чем-то

случайным и при нормальном ее функционировании. Стало быть, видимость того, что вся общественная жизнь подчиняется «вечным, железным» законам, которые, правда, дифференцируются на специальные законы для ее отдельных областей, — эту видимость следует разоблачить как таковую. Истинная структура общества, напротив, проявляется в независимых, рационализированных, формальных частичных закономерностях, которые лишь формально находятся в необходимой взаимосвязи (это значит, что их формальные взаимосвязи могут быть систематизированы только формально), материально же и конкретно сбрасывают с себя случайные взаимосвязи. Эту взаимосвязь при несколько более точном анализе выказывают уже экономические явления. Например, Маркс подчеркивает (конечно, приводимые далее примеры могут послужить лишь для методологического прояснения положения дел и ни в коем случае не претендуют на то, чтобы при столь поверхностном подходе дать содержательное освещение самого вопроса), что «условия непосредственной эксплуатации и условия реализации ее не тождественны. Они не только не совпадают по времени и месту, но и по существу»[28]. Так что «не существует никакой необходимой связи, а наблюдается лишь случайная связь между всем количеством общественного труда, затраченного на данный общественный продукт», и «между тем объемом, в котором общество стремится удовлетворить потребность при помощи данного определенного продукта»[29].

Это, разумеется, — лишь случайно выхваченные примеры. Ибо очевидно то, что все строение капиталистического производства покоится на таком взаимодействии строго закономерной необходимости во всех отдельных явлениях и относительной иррациональности совокупного процесса. «Мануфактурное разделение труда предполагает безусловную власть капиталиста над людьми, которые образуют простые звенья принадлежащего ему совокупного механизма; общественное разделение труда противопоставляет друг другу независимых товаропроизводителей, не признающих никакого иного авторитета, кроме конкуренции, кроме того принуждения, которое является результатом борьбы их взаимных интересов»[30].

Ведь капиталистическая рационализация, базирующаяся на частно-экономической калькуляции, требует, чтобы в каждом проявлении жизни присутствовало это взаимоотношение между закономерной деталью и случайным целым; оно производит и воспроизводит данную структуру в той мере, в какой она завладевает обществом. Это заложено уже в самой сути спекулятивной калькуляции, способа хозяйствования товаровладельцев на ступени всеобщности товарного обмена. Конкуренция между различными товаровладельцами была бы невозможной, если бы рациональности отдельных явлений соответствовал образ точно, рационально, закономерно функционирующего общества. Но если должна быть возможной рациональная калькуляция, то товаровладелец должен владычествовать надо всеми деталями своего производства. Шансы реализации, законы «рынка», правда, также должны быть рациональными в смысле просчитываемости, исчисления вероятностей. Они не должны в той же мере, что и отдельные явления, подпадать под власть некоего «закона», ни в коем случае они не должны быть насквозь рационально организованными. Это, конечно, никоим образом не исключает господства «закона» над всем целым. Только этому «закону» надлежит, с одной стороны, быть «бессознательным» продуктом самостоятельной деятельности независимых друг от друга товаровладельцев, то есть быть законом воздействующих друг на друга «случайностей», а не законом действительно рациональной организации. С другой стороны, эта закономерность не только должна действовать за спиной отдельных людей, она, мало того, призвана быть такой, чтобы ее нигде и никогда не было возможно целиком и полностью познать. Ибо полное познание целого гарантировало бы субъекту этого познания такого рода монопольное положение, которое было бы равносильно уничтожению капиталистического общества.

Подобная иррациональность, эта, крайне проблематичная, «закономерность» целого, такая закономерность, которая *принципиально и качественно* отлична от закономерности частей, — именно в такой своей проблематичности она есть не только постулат, предпосылка функционирования капиталистической экономики, она одновременно является продуктом капиталистического разделения труда. Уже ука-

зывалось на то, что это разделение труда разрывает всякий органический трудовой и жизненный процесс, разлагает его на функциональные элементы, дабы эти рационально и искусственно изолированные частичные функции затем самым рациональным образом исполнялись «специалистами», особо приспособленными к ним психически и физически. Но такая рационализация и такое изолирование частных функций необходимо приводит к тому, что каждая из них обособляется и имеет тенденцию к дальнейшему развитию на свой страх и риск независимо от других частных функций общества (или той части общества, которой она принадлежит), сообразно своей специальной логике. И эта тенденция понятным образом растет вместе с усиливающимся и усиленно рационализирующимся разделением труда. Ибо чем более продвинутым является разделение труда, тем мощнее становятся профессиональные, сословные и т.д. интересы «специалистов», которые становятся носителями подобных тенденций. И это движение в разные стороны не ограничивается частями определенного общества. Да, его еще легче воспринять, когда мы рассматриваем большие области, которые порождает разделение труда. Энгельс описывает этот процесс применительно к отношению между правом и экономикой: «С правом то же самое. С возникновением потребности в новом разделении труда, создающем юристов по профессии, сейчас же открывается опять-таки новая самостоятельная область, которая при всей своей общей зависимости от производства и обмена все же обладает особой способностью обратно воздействовать на эти области. В современном государстве право не только должно соответствовать общему экономическому положению, не только быть его выражением, но также быть его выражением *внутренне согласованным*, которое бы не опровергало само себя в силу внутренних противоречий. А для того, чтобы этого достичь, нарушают точность отражения экономических отношений все более и более»[31]. Едва ли целесообразно приводить дальнейшие примеры близкородственного размножения и борьбы между отдельными управленческими «ведомствами» (вспомним лишь о самостоятельности военного аппарата по отношению к гражданскому правительству), факультетами и т.п.

3

Вследствие специализации результативной деятельности [Leistung] утрачивается всякая картина целого. И поскольку, тем не менее, потребность в постижении (по меньшей мере, познавательном) целого отмереть не может, возникает впечатление и раздается упрек, что действующая таким образом наука, которая также застревает в этой непосредственности, разрывает тотальность [Totalitaet] действительности на куски, в силу своей специализации теряет целое из поля зрения. В отношении упреков в том, что «эти моменты не охватываются в их единстве», Маркс справедливо подчеркивает, что может создаться впечатление, будто бы «это разрывание единого целого на части проникло не из действительности в учебники, а наоборот, из учебников — в действительность»[32], в той же мере, в какой нужно отвергнуть этот упрек в его наивной форме, он является разумным в том случае, когда необходимый как с социологической, так и с имманентно методологической точки зрения, стало быть, «разумный» способ действий современной науки на одно мгновение рассматривается извне, то есть не с позиции овеществленного сознания. Подобный взгляд (не будучи «порицающим») тут же сделает очевидным, что чем более развитой становилась современная наука, чем большей методологической ясности она достигала относительно себя самой, тем более решительно отворачивалась она от онтологических проблем своей сферы, тем более решительно она должна была отграничивать область научно постижимого для нее. И чем более развитой, чем более научной она становилась, тем в большей степени она превращалась в формально замкнутую систему специальных частных законов, для которой являются методологически и принципиально *непостижимыми* находящийся вне ее собственной сферы мир и вместе с ним, даже в первую очередь, данная ей для познания материя, ее *собственный, конкретный субстрат действительности.* Маркс остро поставил данный вопрос применительно к политической экономии, когда заявил, что «потребительная стоимость как потребительная стоимость находится вне круга вопросов, рассматриваемых политической экономией»[33]. Было бы ошибкой

верить в то, что постановка вопроса, свойственная, например, «теории предельной полезности», способна преодолеть эту ограниченность: попытка исходить из «субъективных» модусов поведения на рынке, а не из объективных законов производства и движения товаров, которые определяют и сам рынок, и «субъективные» модусы поведения на нем, лишь передвигает постановку проблемы на все более отвлеченные, все более овеществленные ступени последней, не снимая формального характера метода, свойственного ему исключения конкретной материи. Акт обмена в его формальной всеобщности, который как раз и остается фундаментальным фактом для «теории предельной полезности», также ликвидирует потребительную стоимость как потребительную стоимость, также создает то отношение абстрактного равенства конкретно не равных, даже несравнимых материй, откуда возникает указанная граница. Таким образом, субъект обмена столь же абстрактен, формален и овеществлен, как его объект. И ограниченность этого абстрактно-формального метода обнаруживается именно в абстрактной «законосообразности» как цели познания, которую «теория предельной полезности» ставит точно так же, как это делает классическая политическая экономия. Но формальная абстракция этой законосообразности исподволь превращает политическую экономию в замкнутую частичную систему, которая, с одной стороны, не способна ни объяснить свой субстрат, ни, исходя из него, найти путь к познанию тотальности общества, а с другой — рассматривает поэтому эту материю как неизменную, вечную «данность». А постольку наука оказывается не в состоянии понять возникновение и гибель, общественный характер своей собственной материи, равно как и характер возможных подходов к ней, характер собственной формальной системы.

Здесь опять-таки с полной ясностью обнаруживается внутреннее взаимодействие между научной методой [Methodik], которая проистекает из общественного бытия класса, из его необходимости и потребности концептуально овладеть этим бытием, и бытием самого класса. Неоднократно отмечалось, в том числе на этих страницах, что кризис является той проблемой, которая ставит буржуазное мышление перед непреодолимой границей. Если мы теперь, полностью осознавая свою односторонность, рассмотрим здесь данный

вопрос с чисто методологической точки зрения, то обнаружится, что именно успех в сплошной рационализации экономики, превращение экономии в абстрактную, предельно математизированную, формальную систему «законов» образуют методологическую границу при постижении кризиса. Качественное бытие «вещей», которое как непонятая и исключенная вещь в себе, как прибавочная стоимость обретается вне экономии и которым можно спокойно пренебречь во время нормального функционирования экономических законов, во время кризисов внезапно (внезапно для овеществленного, рационального мышления) становится решающим фактором. Или, лучше сказать, его воздействия выражаются в форме прекращения функционирования этих самых законов, причем овеществленный рассудок оказывается не в состоянии разглядеть смысл в этом «хаосе». И эта несостоятельность свойственна не только классической экономии, которая была способна видеть в кризисах лишь «преходящие», «случайные» нарушения, но и всей буржуазной экономии вообще. Хотя непостижимость, иррациональность кризиса также содержательно следует из классового положения и классовых интересов буржуазии, но формально она одновременно является необходимым последствием экономического метода. (Не стоит подробно останавливаться на том, что для нас оба момента являются только моментами некоторого диалектического единства.) Эта методологическая необходимость является настолько непреложной, что, например, теория Туган-Барановского как обобщение опыта кризисов за целое столетие пытается полностью искоренить из экономии потребление и обосновать «чистую» экономию голого производства. Вразрез с этими попытками найти причину кризисов, факт которых никем не отрицается, в диспропорциональности элементов производства, то есть в чисто количественных моментах, Гильфердинг с полным правом заявляет: «Оперируют только экономическими понятиями: капитал, прибыль, накопление и т.д., и думают, будто нашли разрешение проблемы, раз удалось показать те количественные отношения, на основе которых возможно простое и расширенное воспроизводство или же, напротив, должны наступить нарушения. При этом не замечают, что этим количественным отношениям должны соответствовать и качественные усло-

вия; что противостоят друг другу не только известные суммы стоимости, которые взаимно соизмеримы с самого начала, но и потребительные стоимости определенного вида, которым предстоит выполнить вполне определенные функции в производстве и потреблении; что при анализе процесса воспроизводства противостоят друг другу не просто части капитала вообще, так что излишек или недостаток промышленного капитала можно «уравнять» соответствующей частью денежного капитала, и что противостоят друг другу также не просто основной или оборотный капитал; совершенно не замечают, что здесь в то же время дело идет о машинах, сырье, рабочей силе совершенно определенного (технически определенного) вида и что они должны иметься в наличии как потребительные стоимости этого специфического вида; иначе нарушения будут неминуемы»[34].

Как мало указанные движения экономических феноменов, которые выражаются центрированными вокруг идеи «закона» понятиями буржуазной экономии, в состоянии объяснить действительное движение целокупности экономической жизни, в какой высокой степени эта ограниченность заключается именно в этой — с данной точки зрения методологически необходимой — непостижимости потребительной стоимости, вновь и вновь убедительно показывает Маркс: «В известных границах процесс воспроизводства может совершаться в прежнем или даже в расширенном масштабе, хотя выброшенные из него товары в действительности не перешли в сферу индивидуального или производительного потребления. Потребление товаров не входит в тот кругооборот капитала, из которого они вышли. Например, если пряжа продана, то кругооборот капитальной стоимости, представленной в этой пряже, может начаться снова, независимо от того, что происходит вначале с проданной пряжей. До тех пор пока удается продавать продукт, все идет нормально с точки зрения капиталистического производителя. Кругооборот капитальной стоимости, представителем которой является этот капиталистический производитель, не прерывается. А если этот процесс расширяется, — что включает в себя расширение производительного потребления средств производства, — то такое воспроизводство капитала может сопровождаться расширением индивидуального потребления (т.е.

спроса) рабочих, потому что этот процесс начинается и опосредствуется производительным потреблением. Таким образом, производство прибавочной стоимости, а вместе с ним и индивидуальное потребление капиталиста может возрастать, весь процесс воспроизводства может находиться в самом цветущем состоянии, — и, однако, весьма значительная часть товаров может перейти в сферу потребления лишь по видимости, в действительности же она может оставаться непроданной в руках перекупщиков; следовательно, — фактически все еще находиться на рынке»[35]. Здесь стоит особо указать на то, что такая неспособность добраться до действительного материального субстрата науки не есть недостаток отдельных лиц; напротив, она проявляется тем ярче, чем более развитой является наука, чем последовательней она работает, исходя из предпосылок образования своих понятий. Как убедительно показала Роза Люксембург, никоим образом не случайным является то, что великое, хотя зачастую и примитивное, ошибочное и неточное, совокупное воззрение на тотальность экономической жизни, которое еще наличествовало в «Tableau economique» Кене, все более исчезает вместе с достижением все большей точности — формального образования понятий на пути через Смита к Рикардо. Для Рикардо процесс совокупного воспроизводства капитала уже больше не составляет центральной проблемы, хотя ее и невозможно обойти[36].

Это положение дел проявляется еще более ясно и просто в правоведении — уже в силу более сознательного овеществления его установки. Так происходит потому, что здесь вопрос непознаваемости качественного содержания посредством рационалистическо-калькуляционных форм не приобретает форму конкуренции двух организационных принципов в одной и той же области (подобно потребительной и меновой стоимости в политической экономии), но с самого начала выступает как проблема «форма — содержание». Борьба за естественное право, революционный период буржуазного класса исходили именно из того, что формальное равенство и универсальность права, то есть его рациональность одновременно в состоянии определить его содержание. Эта борьба, с одной стороны, была направлена против многообразного, пестрого, унаследованного от средневеко-

вья права, основанного на привилегиях; с другой — против правовой потусторонности монарха. Революционный буржуазный класс отказывался видеть в фактичности некоторого правого отношения, в его наличности основание его *значимости* [Gueltigkeit]. «Сожгите ваши законы и сделайте себе новые! — взывал Вольтер. — Откуда взять новые? Из разума!»[37] Борьба против революционной буржуазии, например, в эпоху Французской революции, по большей части еще до такой степени находится в плену этой идеи, что этому естественному праву лишь противопоставляется другое естественное право (Бёрк, а также Шталь). Лишь после того как буржуазия победила, по крайней мере, частично, в обоих лагерях поднимает голову «критическое», «историческое» направление, сущность которого можно резюмировать следующим образом: содержание права есть нечто чисто фактичное, то есть непостижимое даже с помощью формальных категорий права. От требований естественного права остается в силе только идея непрерывной взаимосвязи системы формального права; характерно, что Бергбом, заимствуя физическую терминологию, все юридически неупорядоченное называет «законодательным вакуумом»[38]. Но взаимосвязь этих законов является чисто формальной: то, о чем они говорят, «содержание правовых институтов всегда имеет, однако, не юридическую, а политическую, экономическую природу»[39]. Благодаря этому примитивная, цинично-скептическая борьба против естественного права, которую начал в конце XVIII века «кантианец» Хуго, приобретает «научную» форму. Между прочим, Хуго обосновывал правовой характер рабства тем, оно «тысячелетиями для миллионов культурных людей было чем-то правомерным»[40]. Но в этой наивно-циничной откровенности совершенно ясно выступает та структура, которую все больше приобретает право в буржуазном обществе. Когда Еллинек называет содержание права чем-то метаюридическим, когда «критические» юристы возлагают на историю, социологию, политику и т.д. исследование содержания права, они, в сущности, делают именно то, чего требовал уже Хуго: они осуществляют методологический отказ от разумного обоснования, от содержательной рациональности права; они видят в праве не что иное, как формальную калькуляционную систему, с помощью которой с максимальной точ-

ностью вычисляются необходимые юридические последствия определенных действий (rebus sic stantibus).

Но такое понимание права превращает возникновение и прехождение последнего в нечто — юридически — столь же непостижимое, сколь непостижимым стал кризис для политической экономии. Ведь остроумный «критический» юрист Кельзен как-никак заявляет относительно возникновения права: «Великой *мистерией* права и государства является то, что происходит в акте законодательства, и поэтому вполне допустимым является изображение его сущности в неадекватных образах»[41]. Или другими словами: «Для сущности права является знаменательным тот факт, что и противоправно возникшая норма может быть правовой нормой, что, иначе говоря, в понятие права невозможно ассимилировать условие вступления в правовую силу этой нормы»[42]. Данное познавательно-критическое прояснение могло бы знаменовать собой действительное прояснение и тем самым прогресс познания, если бы, с одной стороны, сдвинутая в другие дисциплины проблема возникновения права на самом деле могла найти там решение, и, с другой, если бы одновременно было действительно распознано сущностное своеобразие возникающего таким образом права, которое служит лишь калькуляции последствий действий и классово рациональному утверждению их образцов. Ибо в этом случае одним махом сделался бы очевидным и постижимым действительный материальный субстрат права. Однако невозможно ни то ни другое. Право и впредь остается в тесной связи с «вечными ценностями», вследствие чего в философии права возникает новое, формалистически разжиженное, возникает новая, формалистически разжиженная, версия естественного права (Штаммлер). А подлинная основа возникновения права, изменение отношений между классами по поводу власти [Machtverhaeltnisse der Klassen] расплывается и исчезает в рассматривающих его дисциплинах, где, в соответствии с мыслительными формами буржуазного общества, возникают те же самые проблемы трансцендентности материального субстрата, что и в юриспруденции и в политической экономии.

Способ понимания этой трансценденции показывает, сколь несбыточна надежда на то, что взаимосвязь целого, от познания которой сознательно отказались частные

науки путем удаления материального субстрата своего понятийного аппарата, может быть постигнута обобщающей наукой, философией. Ибо это было бы возможным лишь в том случае, если бы философия могла сломать границы этого сбившегося на частности формализма посредством радикально иной, по-другому направленной постановки вопроса, посредством направленности на конкретную, материальную тотальность познаваемого, подлежащего познанию. Для этого, однако, нужно было бы разглядеть причины, генезис и необходимость такого формализма; для этого, однако, специализированные частные науки надо не механически сводить в единство, а следует также внутренне преобразовывать с помощью внутренне объединяющего, философского метода. Ясно, что философия буржуазного общества неспособна на это. Мы не утверждаем, что нет в наличии стремления к синтезу, что лучшие [из философов] радостно воспринимают враждебный жизни механизм существования и чуждый жизни формализм науки. Но радикальное изменение точки зрения невозможно на почве буржуазного общества. Может иметь место попытка — энциклопедического — сведения воедино всего знания в качестве задачи философии (типа Вундтовой). Может быть поставлена под сомнение ценность формального познания в сравнении с «живой жизнью» (иррационалистическая философия от Гамана до Бергсона). Наряду с этими эпизодическими явлениями в качестве основной тенденции философского развития остается следующая: признание результатов и методов частных наук как необходимых, как данных и выдвижение перед философией задачи раскрытия и подтверждения основания значимости этих понятийных структур. Философия позиционирует себя по отношению к частным наукам именно так, как они позиционировали себя по отношению к эмпирической действительности. Когда для философии формалистические понятийные структуры частных наук становятся, таким образом, неизменным данным субстратом, своей конечной стадии достигает безнадежное удаление от уразумения овеществления, которое лежит в основе указанного формализма. Теперь овеществленный мир — с точки зрения философии; во вторую очередь, в «критическом» освещении — окончательно выступает как единственно возможный, единственно схваты-

ваемый в понятиях, постижимый мир, который дан нам, людям. По сути, в этой ситуации совершенно ничего не может изменить ни то, происходит это под знаком прославления, резиньяции или отчаяния, ни то, изыскивается ли возможность найти дорогу к «жизни» через иррационально-мистическое переживание. Когда буржуазное мышление, занимаясь значимостью [Gelten] указанных форм, в которых выражается лежащее в его основе бытие, исследует лишь «условия возможности», оно закрывает себе путь к ясной постановке вопросов — вопросов о возникновении и пре-хождении, о подлинной сущности и субстрате этих форм. Его остроумие начинает все больше походить на ту легендарную «критику» в Индии, которая в противоположность старому представлению о стоящем на слоне мире выдвинула «критический» вопрос: а на чем стоит слон? После того, как ответ был найден: слон стоит на черепахе, — «критика» успокоилась. Но совершенно очевидно, что подобная «критическая» постановка вопроса и в дальнейшем в лучшем случае могла вывести на сцену еще одно, третье чудесное животное, но не способна была дать решение истинного вопроса.

АНТИНОМИИ БУРЖУАЗНОГО МЫШЛЕНИЯ

Из овеществленной структуры сознания возникла современная критическая философия. Из этой структуры проистекают специфические проблемы последней, отличающие ее от вопросов прежней философии. Известное исключение представляет собой лишь греческая философия. И это не случайно. Ибо феномен овеществления играл некоторую роль также в развитом греческом обществе. Однако в соответствии с совершенно своеобразным характером общественного бытия вопросы и ответы античной философии были, тем не менее, качественно отличными от вопросов и ответов современной философии. Стало быть, с точки зрения адекватной интерпретации, когда Наторп, например, считает возможным представить Платона предшественником Канта, он поступает так же произвольно, как Фома Аквинский, когда тот пытается строить свою философию на базе Аристотеля. Сама возможность этих попыток, равным образом произвольных

и неадекватных, с одной стороны, проистекает из того употребления более поздними эпохами дошедшего до них исторического наследия, которое всегда продиктовано их собственными целями. С другой стороны, предпосылкой такого двоякого истолкования греческой философии является именно то, что хотя она и знала феномены овеществления, но при этом еще не переживала их как универсальные формы всего бытия, что, стоя одной ногой в царстве овеществления, другой она стояла в естественно выросшем и соответственно построенном обществе. В силу этого проблемы греческой философии оказались применимыми к обоим направлениям развития, пусть даже посредством энергичных натяжек.

1

Но в чем заключается это основополагающее различие? Кант ясно сформулировал его во введении ко второму изданию «Критики чистого разума», где содержится известная мысль о «Коперниковом повороте» в постановке проблемы познания: «До сих пор считали, что всякие наши знания должны сообразовываться с предметами <...> Следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразовываться с нашим познанием»[43]. Другими словами, современная философия ставит перед собой следующую проблему: мир не следует принимать как нечто, возникшее независимо от познающего субъекта (например, созданное Богом), напротив, его нужно понять как *его собственный продукт*. Тем паче, что сам поворот к тому, чтобы понимать рациональное познание как продукт духа, заложен не Кантом, он лишь сделал отсюда более радикальные выводы, чем его предшественники. В совершенно другой связи Маркс указал на высказывание Вико о том, что «человеческая история тем отличается от истории природы, что первая сделана нами, вторая же сделана не нами»[44]. Но современная философия в целом поставила данную проблему другим способом, чем Вико, который был понят и приобрел влияние лишь гораздо позднее. От методического скепсиса, от cogito ergo sum Декарта через Гоббса, Спинозу, Лейбница тут проходит прямая линия развития, на которой

решающим, многообразно варьируемым мотивом была концепция, согласно которой предмет познания может быть познан там и постольку, где и поскольку он произведен нами самими[45]. И методы математики и геометрии, метод конструирования, порождения предмета из формальных предпосылок предметности вообще, позже методы математической физики стали ориентиром и критерием философии, познания мира как тотальности.

Здесь даже не возникает вопрос о том, почему и по какому праву именно такие формальные системы человеческий рассудок рассматривает как свою собственную сущность (в противоположность «данности», чуждости, непознаваемому характеру содержания этих форм). Это берется как нечто самоочевидное. И тут имеет второстепенное значение, выражается ли эта предвзятость в виде скепсиса, сомнения в способности «нашего» познания достичь общезначимых результатов (как у Беркли или Юма) либо в виде неограниченного упования на способность этих форм к постижению «истинной» сущности вещей (как у Спинозы и Лейбница). Мы ведь не ставим перед собой задачу написать историю современной философии, даже в самых грубых ее очертаниях; речь идет лишь о том, чтобы намеком показать *взаимосвязь* фундаментальных проблем этой философии с тем бытийным основанием, от которого отправляются ее вопросы и к которому она стремится вернуться в результате познания. Характер этого бытия, однако, по меньшей мере, столь же ясно проявляется в том, *что* для выросшего на этой почве мышления *не становится* проблемой, как и в том, *что и как* такой проблемой *становится*. Во всяком случае, полезно рассматривать эти моменты в их взаимном отношении друг к другу. И если мы ставим вопрос именно так, то в качестве характерного отличия всей этой эпохи выступает (даже у «критических» философов) наивное и догматическое уравнивание формально-математического, рационального познания, с одной стороны, с познанием вообще, с другой — с «нашим» познанием. Что ни одно из двух уравниваний не является самоочевидным при всех обстоятельствах, — об этом свидетельствует уже поверхностный взгляд на историю человеческого мышления, прежде всего — на возникновение самого современного мышления, в ходе которого имела место

жесточайшая мыслительная борьба с имевшим совершенно иной склад средневековым мышлением, продолжавшаяся до тех пор, пока действительно не взяли верх новый метод и новое понимание сущности мышления. Само собой понятно, что здесь не может быть описана и сама эта борьба. Так или иначе, мы исходим как из общеизвестных вещей из того, что ее главными мотивами были провозглашение единства [Vereinheitlichung] всех феноменов (в противоположность, например, к средневековому отделению «подлунного» мира от мира «надлунного»), требование их имманентной каузальной связи вразрез с концепциями, которые искали основание и единение феноменов вне их имманентной связи (астрономия вместо астрологии и т.д.), требование применимости математическо-рациональных категорий к объяснению всех явлений (в противоположность к оперировавшей качественными представлениями натурфилософии, которая пережила новый подъем еще в эпоху Ренессанса — у Бёме, Флудда и др. — и все еще была основанием метода Фрэнсиса Бэкона). Столь же общеизвестным мы считаем то, что все это философское развитие происходило в постоянном взаимодействии с развитием точных наук, что развитие последних в свою очередь находилось в плодотворном взаимодействии с постоянно рационализировавшейся техникой, с разделением труда на производстве и т.д.[46].

Эти взаимосвязи имеют решающее значение для нашего рассмотрения. Ибо «рационализм», то есть взаимосвязанная формальная система, которая направлена на постижимую рассудком, созданную им и потому ему подчиненную, предсказуемую и калькулируемую сторону явлений, существовал в самые разные эпохи в самых разных формах. Однако фундаментальные различия возникают в зависимости от того, к какому материалу относится этот рационализм и *какую роль* он играет в совокупной системе человеческих знаний и целеполаганий. Новизна современного рационализма между тем состоит в том, что он — и по ходу развития во все большей мере — выступает с притязанием на открытие принципа взаимосвязи всех феноменов, с которыми сталкивается человек в природе и обществе. Напротив, все предшествовавшие рационализмы всегда были лишь *частичными системами.* «Конечные» проблемы человеческого существо-

вания пребывали в непостижимой для человеческого рассудка иррациональности. Чем более тесной является взаимосвязь такой рациональной частичной системы с «конечными» вопросами существования, тем ярче высвечивается ее чисто парциальный, чисто служебный характер, ее неспособность схватить «сущность». Так обстоит дело, например, с очень четко рационализированным, точно вычисляющим наперед все действия методом индийского аскетизма, чья «рациональность» стоит целиком в прямой непосредственной связи — связи средства с целью, с конечным, совершенно внерассудочным переживанием сущности мира[47].

Таким образом, оказывается, что и здесь не срабатывает абстрактно-формальный подход к «рационализму», превращение его на этом пути в сверхисторический принцип, заключенный в сущности человеческого мышления. Оказывается также, напротив того, что различие между фигурированием некоторой формы в качестве универсальной категории и ее применением для организации частичной системы является качественным различием. В любом случае уже чисто формальное отграничение этого типа мышления высвечивает необходимую корреляцию рациональности и иррациональности, безусловную необходимость того, что каждая рациональная система форм наталкивается на границу или препону в виде иррациональности. Но если, как в вышеприведенном примере индийского аскетизма, рациональная система с самого начала и по своей сути мыслится как частичная система, если мир иррациональности, который ее окружает, которым она ограничивается (в этом случае это, стало быть, с одной стороны, недостойное рационализации эмпирическое человеческое существование [Existenz], а с другой — недосягаемая для человеческих рациональных понятий потусторонность, мир спасения), — если этот мир мыслится независимым от такой системы, безоговорочно более высоким или более низким, чем сама система, то отсюда для рациональной системы не проистекает никаких методологических проблем. Она как раз и является средством для достижения нерациональной цели. Совершенно по-иному вопрос стоит тогда, когда рационализм выступает с претензией на то, что он и является универсальным методом познания совокупного бытия. В этом случае вопрос о необходимой кор-

реляции [с рациональностью] иррационального принципа приобретает решающее, разрешающее и разрушающее всю систему значение. Это и есть случай современного (буржуазного) рационализма.

Яснее всего данная проблематика обнаруживается в том примечательном, амбивалентном, отливающем многими цветами значении, которое имеет, тем не менее, неотъемлемое от системы понятие «вещи в себе» у Канта. Неоднократно предпринимались попытки показать, что «вещь в себе» выполняет в системе Канта функции, которые в корне отличаются друг от друга. Общее для этих различных функций можно обнаружить в том, что каждая из них изображает соответственно какую-то границу или препону абстрактной, формально-рационалистической «человеческой» способности познания. Однако эти отдельные границы или препоны настолько различны между собой, что их подведение под одно — безусловно, абстрактное и негативное — понятие «вещи в себе» становится действительно понятным лишь тогда, когда выясняется, что решающая в конечном счете причина этих границ и препон «человеческой» способности познания все-таки является единой, несмотря на многообразие ее следствий. Короче говоря, эти проблемы можно свести к двум большим (мнимо), совершенно независимым друг от друга и даже противоположным комплексам. Во-первых, к проблеме материи (в ее логико-методологическом смысле), к вопросу о *содержании* тех форм, с помощью которых «мы» познаем и способны познавать мир, поскольку мы сами его породили. Во-вторых, к проблемам целого и конечной субстанции познания, к вопросу о «последних» предметах познания, чье постижение впервые закругляет различные частичные системы в тотальность, в систему полностью понятого в понятиях мира. Мы знаем, что «Критика чистого разума» решительно отвергает возможность дать ответ на вторую группу вопросов и даже пытается в разделе о «трансцендентальной диалектике» устранить их вообще из науки как ложно поставленные вопросы[48]. Едва ли нуждается в детальном обсуждении то, что трансцендентальная диалектика все время кружится около вопроса о тотальности. Бог, душа и т.д. — это лишь понятийно-мифологические выражения для единого субъекта или единого объекта тотальности всех предметов познания,

мыслимой как нечто законченное (и полностью познанное). Трансцендентальная диалектика с ее резким разделением между феноменами и ноуменами отвергает всякое притязание «нашего» разума на познание второй группы предметов. Они понимаются как вещи в себе в противоположность познаваемым явлениям.

Представляется, однако, что первый комплекс вопросов, то есть проблема присущего форме содержания, не имеет ничего общего с этими сюжетами. Особенно в том повороте, который придает Кант указанной проблеме. Согласно Канту, «способность чувственного содержания есть, собственно, только восприимчивость [Rezeptivitaet] (которая доставляет рассудочным формам содержания. — *Г. Л.*), [т.е.] способность определенным образом испытывать воздействия посредством представлений <...> Нечувственная причина этих представлений совершенно неизвестна нам, и потому мы не можем созерцать ее как объект <.. .> Впрочем, чисто умопостигаемую причину явлений вообще мы можем назвать трансцендентальным объектом просто для того, чтобы иметь нечто соответствующее чувственности как восприимчивости». Что до этого объекта, «он дан до всякого опыта сам по себе»[49]. Но проблема содержания понятий гораздо шире, чем проблема чувственности, хотя, конечно, нельзя отрицать того (как это делают отдельные, особенно «критичные», особенно благородные кантианцы), что между этими проблемами существует тесная связь. Ибо иррациональность, неспособность рационализма растворить в разуме содержание понятий, в чем мы незамедлительно сможем распознать совершенно общую проблему современной логики, — эта иррациональность ярче всего проявляется в вопросе об отношении чувственного содержания к рационально-калькуляционной форме рассудка. Наличное бытие, так-бытие [das Dasein, das Sosein] чувственных содержаний попросту остаются неразрешимой данностью, в то время как иррациональность других содержаний является позициональной, относительной[50]. Но если проблема иррациональности превращается в проблему непроницаемости всякой данности для рассудочных понятий, в проблему ее невыводимости из рассудочных понятий, то эта сторона вопроса о вещи в себе, которая на первых порах казалась близкой к проблеме отношения между «духом» и «материей»,

приобретает совершенно иной, решающий в логико-методологическом, системно-теоретическом плане аспект[51]. Тогда вопрос ставится следующим образом: следует ли воспринимать эмпирические факты (неважно, являются ли они «чисто чувственными», или же их чувственность лишь образует конечный материальный субстрат их сущности в качестве «фактов») в их фактичности как «данные», или надо растворять эту их данность в рациональных формах, то есть мыслить ее как порожденную «нашим» рассудком. При этом данный вопрос вырастает до решающего вопроса о возможности системы вообще.

Уже Кант совершал этот поворот с полной внутренней ясностью. Когда он неоднократно подчеркивает, что чистый разум не способен выдвинуть ни одного синтетического, конструирующего предмет положения, что его основоположения, стало быть, возникают «не прямо из понятий, а всегда лишь косвенно, через отношение этих понятий к чему-то совершенно случайному, а именно, к возможному опыту»[52], когда эта идея «умопостигаемой случайности» не только элементов возможного опыта, но и всех соотнесенных с ним и его упорядочивающих законов превращается в «Критике способности суждения» в центральную проблему систематизации, — когда происходит все это, мы видим, с одной стороны, что обе внешне полностью различные, разграничительные функции вещи в себе (непостижимость тотальности исходя из понятийных конструкций... рациональных частичных систем и иррациональность содержаний отдельных понятий) представляют собой лишь две стороны одной и той же проблемы. А с другой — что эта проблема фактически является центральным вопросом мышления, которое пытается придать рациональным категориям универсальное значение. Таким образом, из рационализма как универсального метода необходимо проистекает требование [построения] системы, но при этом одновременно рефлексивное осмысление условий возможности универсальной системы, то есть сознательная постановка вопроса о системе, обнаруживает невозможность, неосуществимость выдвинутого требования[53]. Ибо система в смысле рационализма, — другая система противоречила бы сама себе, — не может быть чем-либо иным, нежели рядоположением, соподчинением или иерар-

хизацией различных частичных систем (а внутри них — частичных систем отдельных форм), где эти взаимосвязи могут неизменно мыслиться как «необходимые», т.е. как «порожденные» такими формами либо, по меньшей мере, очевидным образом вытекающие из принципа формообразования. Где, стало быть, правильное полагание принципа по своей тенденции равнозначно полаганию всей определяемой им системы; где следствия содержатся в самом принципе, из которого они могут быть извлечены, предсказаны, скалькулированы. Реальное развитие совокупных требований [к системе] может проявляться как «бесконечный процесс», но это ограничение означает лишь то, что мы не в состоянии разом обозреть систему в ее развитой тотальности; но в самом *принципе* систематизации это ограничение вообще ничего не меняет[54]. Эта идея системы впервые делает понятным, почему чистая и прикладная математика постоянно играла роль методологического образца, ориентира для всей современной философии. Ведь методологическое отношение математических аксиом к полученным из них частичным системам и результатам в точности соответствует тому требованию, которое было поставлено перед системой рационализма им самим: требованию, [которое сводилось к тому, что] каждый отдельный момент системы должен быть порождаемым ее фундаментальным принципом, предсказуемым и калькулируемым исходя из него.

Ясно, что этот принцип систематизации должен быть несовместим с признанием какой бы то ни было «фактичности» некоего «содержания», которое не выводимо из принципа оформления [Formgebung] и потому должно быть воспринято просто как фактуальная данность [Faktizitaet]. Великолепие, парадоксальность и трагизм классической немецкой философии тем самым заключаются в том, что она уже не заставляет, подобно Спинозе, всякую данность исчезать как несуществующую за монументальной архитектурой рациональных, порожденных рассудком форм, а, напротив, постигает иррациональный характер данности содержания понятия, держится за него, но, выходя за рамки этой констатации, преодолевая ее, стремится возвести систему. Из вышеизложенного, однако, должно было стать очевидным, что именно означает для системы рационализма проблема данности: то,

что данность ни в коем случае нельзя оставлять в ее наличном существовании и так-бытии [Sosein], ибо здесь она остается непреоборимо «случайной», но что следует целиком претворить, переработать ее в рациональную систему рассудочных понятий. На первый взгляд, тут имеет место совершенно неразрешимая дилемма. Ведь либо «иррациональное» содержание целиком растворяется в понятийной системе, а значит, нужно сообщить ей такую конструкцию и такую всеобщую применимость, как если бы не существовало никакой иррациональности содержания, никакой данности (которая в лучшем случае может выступать в качестве задачи в вышеуказанном смысле), в результате чего мышление опускается на ступень наивно-догматического рационализма: оно неким образом рассматривает как несуществующую чистую фактичность иррационального содержания понятия. (Даже если подобная метафизика прикрывается формулой, согласно которой такая содержательность «иррелевантна» для познания.) Либо нужно признать, что данность, содержание, материя *определяюще вторгаются* в оформление, в структуру форм, в отношение форм друг к другу, то есть в *структуру самой системы*[55], вследствие чего система должна отказаться от себя как от системы; система выступает лишь как возможно более наглядная регистрация, возможно более упорядоченное описание фактов, чья взаимосвязь, однако, уже больше не является рациональной, то есть уже больше не является систематизируемой, даже если формы элементов этих фактов тоже являются рассудочными и рациональными[56].

Но было бы поверхностно останавливаться на этой абстрактной дилемме, и классическая философия никогда этого не делала. Когда она до предела обострила логическую противоположность формы и содержания, где встречаются и перекрещиваются все лежащие в основе философии противоположности, когда она удерживала эту противоположность и, тем не менее, пыталась систематически овладеть ею, она обретала способность пойти дальше своих предшественников и заложить методологические основания диалектического метода. Ее упорное стремление возвести рациональную систему, несмотря на ясно познанную и таким образом сохраненную иррациональность содержания понятия (данности), должно было методологически толкать ее в направлении динамиче-

ского релятивирования этих противоположностей. Конечно, и здесь шла впереди современная математика как методологический образец. Находившиеся под ее влиянием системы (в особенности система Лейбница) берут иррациональность данного в качестве *задачи*. И на самом деле для метода математики любая иррациональность конкретного преднайденного содержания выступает лишь как импульс к такому преобразованию, такому перетолкованию системы форм, посредством которых были порождены прежние взаимосвязи, чтобы кажущееся на первый взгляд «данным» содержание стало после этого тоже «порожденным», чтобы фактичность разрешилась в необходимости. Как ни велик прогресс в понимании действительности («святой математикой») в сравнении с достигнутым в догматический период, но и тут не следует забывать, что математический метод имеет дело с понятием иррациональности, уже методологически приспособленным к его методологическим требованиям, гомогенным этим требованиям (и, через посредство этого понятия, — со сходным понятием фактичности, бытия). Безусловно, позициональная иррациональность содержания понятия существует и здесь: но методом, полаганием она с самого начала приурочена к предельно чистой позициональности, то есть к релятивированию[57].

Но тем самым был найден только методологический образец, а не метод как таковой. Ибо очевидно, что иррациональность бытия (и как тотальности, и как «конечного» материального субстрата форм), иррациональность материи все-таки качественно отличается от иррациональности такой — можно было бы вместе с Маймоном сказать: умопостигаемой — материи. Это, конечно, не может воспрепятствовать попыткам философии овладеть и этой материей с помощью своих форм по образцу математического метода (конструирования, порождения). Никогда, однако, нельзя забывать о том, что непрерывное «порождение» содержания для бытийной материи означает нечто совсем иное, чем в покоящемся целиком на конструировании мире математики; что «порождение» здесь означает лишь рассудочную *постижимость* [Begreifbarkeit] фактов, в то время как в математике порождение и постижимость полностью совпадают. В свой средний период Фихте отчетливее всех представите-

лей классической философии видел и яснее всех формулировал данную проблему. Речь идет, — пишет он, — «об абсолютной проекции объекта, о возникновении которого нельзя дать никакого отчета, о том, что посередине между проекцией и проецируемым темно и пусто, о чем я выразился, как мне думается, немного схоластически, но весьма знаменательно: projectio per hiatum irrationalem»[58].

Только эта постановка вопроса проводит линию водораздела современной философии, делает понятными важнейшие эпохи ее развития. До этого учения об иррациональности располагается эпоха философского «догматизма», или, на языке социальной истории, эпоха, когда мышление буржуазного класса наивно отождествляло с действительностью, с бытием свои мыслительные формы, те формы, в которых оно сообразно своему общественному бытию должно было мыслить мир. Безусловное признание этой проблемы, отказ от ее преодоления прямиком ведут к различным формам фикционализма: к отказу от всякой «метафизики» (в смысле науки о бытии). Они ведут к целеустановке на постижение феноменов отдельных, строго специализированных частичных областей посредством точно к ним приспособленных, абстрактно-калькуляционных частичных систем. При этом не предпринимается никаких попыток, которые даже отвергаются как «ненаучные», исходя из этого, охватить единым взглядом всю целостность познаваемого. Некоторые направления открыто заявляют о таком отказе (Мах — Авенариус, Пуанкаре, Файхингер и др.), многие направления его скрывают. Но нельзя забывать о том, что, как показано в конце первого раздела, возникновение неукоснительно отделенных друг от друга, целиком независимых друг от друга как по своему предмету, так и по методу частных наук уже означает признание этой проблемы неразрешимой: то есть означает, что каждая частная наука черпает свою «строгость» именно из этого источника. Она оставляет в неприкосновенной иррациональности («непорожденности», «данности») лежащий в конечном счете в ее основе материальный субстрат, дабы иметь возможность оперировать с возникающим таким образом замкнутым, методологически очищенным миром при помощи применимых безо всяких проблем рассудочных кате-

горий, которые ведь тогда применяются к «умопостигаемой» материи, а уже больше не к действительному материальному субстрату (даже к субстрату частной науки). И философия — сознательно — не имеет касательства к этой работе частных наук. Мало того, она рассматривает этот свой отказ как прогресс критицизма. Но ее роль тем самым сводится к изучению формальных предпосылок значимости частных наук, — неприкосновенных и неоткорректированных. А проблема, мимо которой они проходят, не только не может получить в философии свое решение, но даже не может быть ею поставлена. Там, где она обращается к структурным предпосылкам отношения между формой и содержанием, она либо стилизует «математизирующий» метод частных наук, превращая его в метод философии (Марбургская школа)[59], либо трактует иррациональность материи в ее логическом смысле как «конечный» факт (Виндельбанд, Риккерт, Ласк). Но в обоих случаях, как только предпринимается попытка систематизации, тотчас же в виде проблемы тотальности появляется проблема иррациональности. Горизонт, который замыкается здесь созданным и создаваемым целым, — это, в лучшем случае, культура (то есть культура буржуазного общества) как нечто не выводимое, попросту подлежащее рецепции, как «фактичность» в смысле классической философии[60].

Детальное исследование разных форм этого отказа от постижения действительности как целого и как бытия вывело бы нас далеко за рамки данной работы. Здесь задача состояла лишь в указании пункта, где в мышлении буржуазного общества приобретает философскую значимость эта двойственная тенденция его развития: то, что оно все больше овладевает частностями своего общественного бытия, подчиняет их формам своих потребностей, и что одновременно оно — также во все большей мере — утрачивает возможность мыслительного овладения обществом как тотальностью и тем самым — теряет призвание к руководству таковым. Классическая немецкая философия образует своеобразный переходный пункт в этом развитии: она возникает на той ступени развития класса, на которой данный процесс зашел уже настолько далеко, что все эти проблемы могли быть осознаны в качестве проблем; но одновременно она возникает в такой среде, где последние выступают в сознании лишь как чисто

мыслительные, чисто философские проблемы. Впрочем, это, с одной стороны, преграждает ей путь к уяснению конкретных проблем исторической ситуации и конкретного выхода из нее, а с другой, — в свою очередь, делает возможным для классической философии до конца продумать глубочайшие и конечные проблемы развития буржуазного общества — как философские проблемы, довести — мыслительно — до конца развитие класса, предельно обострить — мыслительно — совокупную парадоксальность его ситуации и таким образом угадать, по меньшей мере, в качестве проблемы тот пункт, где методологически необходимым оказывается возвышение над этой ступенью исторического развития человечества.

2

Конечно, это сужение проблемы до чисто мыслительной сферы, которому классическая философия обязана своим богатством, своей глубиной и смелостью, своей плодотворностью для будущности мышления, означает непреодолимую границу также для чистого мышления. То есть классическая философия, которая немилосердно развеяла все метафизические иллюзии предшествующей эпохи, должна была относиться к определенным собственным предпосылкам так же некритично, так же догматично и метафизично, как ее предшественники. Мы уже мельком намекнули на этот пункт. Предположение о том, что рационально-формалистический способ познания является единственно возможным (или, в более резкой формулировке, единственно возможным «для нас») видом постижения действительности в противоположность к чуждой «для нас» данности фактов, — это предположение является догматическим. Великолепная концепция, согласно которой мышление способно постичь только то, что оно само породило, как было показано, натолкнулась на непреодолимую границу данности, вещи в себе в своем стремлении схватить тотальность мира как нечто самопорожденное [Selbsterzeugtes]. Чтобы не отказываться от постижения целого, мышление должно было пойти по пути внутрь себя. Оно должно было отыскать такого субъекта мышления, чтобы наличное бытие [Dasein] можно было мыслить как его продукт, — без hiatus irrationalis, без потусторонней вещи в

себе. Вышеозначенный догматизм служил при этом одновременно и путеводным, и ложным ориентиром. Путеводным ориентиром, поскольку он вытолкнул мышление за рамки простого принятия данной действительности, голой рефлексии об условиях ее мыслимости и направил в сторону *чистой контемпляции*, простого созерцания. Ложным ориентиром, ибо тот же самый догматизм не позволил отыскать поистине двусторонний [gegenseitig], действительно преодолевающий контемпляцию принцип *практики*. (Далее будет показано, что *именно поэтому* при такой постановке проблемы данность вновь и вновь всплывает как нечто непреоборимо иррациональное.)

В своем последнем главном произведении логического свойства Фихте следующим образом формулирует это положение дел, из которого должна исходить философия: «Мы рассмотрели все фактическое знание, вплоть до «*Есть*» [Ist] в его форме, как необходимое при допущении того, что имеется в наличии некое явление, которое должно, пожалуй, оставаться для мышления абсолютной предпосылкой, и что сомнения по поводу этого явления невозможно разрешить поиному, нежели посредством самого фактического созерцания. С тем лишь отличием, что для одной части факта, для «Яйности» [Ichheit] мы усматриваем определенный и качественный закон в его содержании; а что касается *фактического* содержания этого самосозерцания, мы усматриваем вообще лишь то, что некое содержание должно быть обязательно, но что относительного того, что есть именно оно, мы не имеем никакого закона. Но при этом мы отчетливо видим, что подобного закона не может быть вообще, что поэтому качественным законом для этой определенности как раз и должна быть сама беззаконность. Коль скоро необходимое называют априорным, в этом смысле мы рассматриваем в качестве априорной фактичность в целом, даже эмпирию, — то необходимое, в котором мы вывели эту эмпирию как не выводимую».[61] Для нашей проблемы здесь важно то, что субъект познания следует понимать как известный также в содержательном плане и, следовательно, как исходный пункт и методологический ориентир. Вообще говоря, тем самым пробивает себе путь философская тенденция к выработке такой концепции субъекта, благодаря которой он может мыслиться

как создатель тотальности содержаний. И, говоря опять-таки предельно обобщенно, чисто программно, отсюда проистекает требование отыскать уровень предметности, полагания предметов и показать, где именно снимается двойственность субъекта и объекта (двойственность мышления и бытия есть лишь специальный случай этой структуры), где субъект и объект совпадают, являются идентичными. Разумеется, великие представители классической философии были слишком прозорливыми и критичными для того, чтобы не заметить двойственности субъекта и объекта в эмпирии; мало того, как раз в этой расщепленной структуре они увидели фундаментальную структуру эмпирической предметности. Требование, программа гораздо более склонялись к тому, чтобы исходя из этого сделать понятными, вывести, «породить» эту двойственность субъекта и объекта в эмпирии, то есть эмпирические формы предметности. В противоположность догматическому принятию некоей, — чуждой субъекту, — просто данной действительности возникает требование, отправляясь от идентичного субъекта-объекта, постичь всякую данность как продукт этого идентичного субъекта-объекта, всякую двойственность — как специальный случай этого праединства [Ureinheit].

Но таким единством является *деятельность*. После того как Кант в «Критике практического разума», которая так часто получала ложное методологическое истолкование и ложно противопоставлялась «Критике чистого разума», попытался показать, что теоретически (контемплятивно) непреодолимые границы являются преодолимыми практически, Фихте поставил практическое, действие, деятельность в методологический центр совокупной единой философии. «Поэтому совсем не так уж безразлично, как представляется некоторым, — заявляет Фихте, — исходит ли философия из некоего факта или же из некоего дела-действия [Tathandlung] (т.е. из чистой деятельности, которая не предполагает никакого объекта, а сама его порождает, и где, соответственно, *действие* непосредственно становится *делом*). Если философия исходит из факта, то ставит себя в мир бытия и конечности [Endlichkeit], и ей трудно отсюда найти путь к бесконечному и сверхчувственному; если она исходит из дела-действия, то находится именно в том пункте, где соединяются

оба мира, и откуда она способна одним взглядом обозреть оба этих мира»[62].

Стало быть, необходимо раскрыть субъекта «дела-действия» и, исходя из его тождества со своим объектом, понять все двойственные субъект-объектные формы как производные от него, как его продукты. Здесь, однако, на философски более высокой ступени повторяется неразрешимость вопроса, поставленного классической немецкой философией. А именно, в то мгновение, когда возникает вопрос о *конкретной сущности* этого тождественного субъект-объекта, перед мышлением встает следующая дилемма: с одной стороны, эту структуру сознания, это ее отношение к своему предмету можно реально и конкретно обнаружить только в акте этической деятельности, в отношении этически действующего (индивидуального) субъекта к самому себе; с другой стороны, для этического сознания действующего индивида непреодолимая двойственность самопорожденной, то есть повернутой исключительно вовнутрь формы (этической максимы у Канта), и чуждой рассудку и чувствам действительности, данности, эмпирии наличествует в еще более резком выражении, чем для созерцательного субъекта познания.

Как известно, Кант в своем критицизме остановился на ступени философского истолкования этических фактов индивидуального сознания. Но вследствие этого данные факты, во-первых, превратились в голую фактичность, преднайденную и мыслимую уже не в качестве «порожденной»[63]. Во-вторых, вследствие этого еще больше усугубляется «умопостигаемая случайность» подчиненного законам природы «внешнего мира». Не получая своего конкретного и реального решения, дилемма необходимости и свободы, волюнтаризма и фатализма переводится на запасной методологический путь. Это значит, что за «внешним миром», за природой закрепляется неукоснительная необходимость законов[64], а свобода, автономия, которую следует основывать на открытии этической сферы, сводится к тому, что свобода становится оценочной точкой зрения на внутренние факты, которые во всех своих причинах и следствиях, даже в том, что касается образующих их психологических элементов, всецело подчинены фаталистическому механизму объективной необходимости[65]. Однако вследствие этого раскол между явлением

и сущностью (который у Канта совпадает с расколом между необходимостью и свободой) переносится в самого субъекта вместо того, чтобы получить какое-то разрешение, помочь своим восстановленным единством в обосновании единства мира: субъект тоже раскалывается на феномен и ноумен, а неразрешенная, неразрешимая и увековеченная в качестве неразрешимой двойственность свободы и необходимости вторгается в самую сердцевинную его структуру. Наконец, обоснованная таким образом этика становится *формальной, бессодержательной.* Поскольку все содержания, которые нам даны, принадлежат миру природы и тем самым, безусловно, подчинены объективным законам мира явлений, значимость практических норм может распространяться лишь на формы внутренней деятельности вообще. В тот момент, когда данная этика предпринимает попытку себя конкретизировать, то есть испробовать свою значимость на конкретных частных проблемах, она принуждается к заимствованию содержательных определений этих частных действий у мира явлений, у понятийных систем, которые их перерабатывают и которые несут в себе их «случайность». Принцип порождения оказывается несостоятельным в тот момент, когда из него следует породить первое конкретное содержание. Этика Канта ни в коем случае не может уклониться от этой попытки. Впрочем, она стремится трактовать, — по меньшей мере, негативно — принцип непротиворечивости как такой формальный и одновременно определяющий и порождающий содержание принцип. Сообразно с этим, каждое противоречащее этическим нормам действие кроет в себе противоречие; например, к сущности депозита принадлежит то, что его нельзя расходовать и т.д. Но уже Гегель с полным правом спрашивал: «Но в чем заключалось бы противоречие, если бы депозита вообще не существовало? То, что нет никакого депозита, противоречило бы другим необходимым определенностям; подобно тому как депозит становится возможным, находясь во взаимосвязи с другими необходимыми определенностями и благодаря этому сам становясь необходимым. Но мы должны здесь не взывать к другим целям и материальным причинам, вопрос о правильности первого и второго допущения должна решать непосредственная форма понятия. Но для этой формы одна из противоположных опре-

деленностей безразлична точно так же, как и другая; каждая из них может быть понята как качество, а это понимание — сформулировано как закон»[66].

Тем самым постановка этического вопроса Кантом возвращается к непреодоленной и здесь *методологической* проблеме «вещи в себе». Мы уже определили философски значимую, методологическую сторону этой проблемы раньше, чем проблему отношения формы и содержания, чем проблему нерастворимости фактического, чем проблему иррациональности материи. Формальная, скроенная по меркам индивидуального сознания этика Канта, правда, способна открыть некую метафизическую перспективу решения проблемы «веши в себе», когда все разложенные трансцендентальной диалектикой понятия о мире, понятом как тотальность, появляются на горизонте в форме постулатов практического разума, но методологически данная попытка субъективно-практического решения проблемы остается в тех же самых границах, в какие была заключена объективно-созерцательная постановка вопроса в «Критике чистого разума». Ведь благодаря этому перед нами высвечивается новая, структурная взаимосвязь данного проблемного комплекса: чтобы разрешить иррациональность в вопросе о «вещи в себе», недостаточно предпринять попытку выйти за рамки созерцательной позиции; оказывается, что — при конкретной постановке вопроса — сущность практического состоит в следующем: в снятии *безразличия формы по отношению к содержанию,* в чем находит методологическое отражение вопрос о «вещи в себе». Стало быть, практическое как принцип философии можно действительно обнаружить лишь тогда, когда одновременно будет предложено такое понятие формы, которое уже больше не несет в себе — как основание и методологическую предпосылку своей значимости — эту очищенность от всякой содержательной определенности, эту чистую рациональность. Принцип практического как принцип изменения действительности должен быть поэтому приурочен к конкретному, материальному субстрату деятельности, дабы иметь возможность воздействовать на него после своего вступления в силу.

Лишь такая постановка вопроса позволяет, с одной стороны, ясно отграничить от практики теоретическо-контемплятивное, созерцательное поведение, а с другой — она впер-

вые делает понятным, из-за чего оба эти способа поведения соотнесены друг с другом, и каким образом можно было сделать попытку разрешить антиномии контемпляции с помощью практического принципа. Теория и практика фактически имеют дело с одними и теми же предметами, поскольку каждый предмет — непосредственно — дан как нерасторжимый комплекс формы и содержания. Но различие в поведении субъекта обусловливает то, что практика ориентируется на качественно однократное, на содержательное, на материальный субстрат данного конкретного предмета. Как мы пытались до сих пор показать, теоретическая контемпляция уводит в сторону именно от этого момента. Ведь теоретическое очищение, теоретическое овладение предметом кульминирует именно во все большей разработке элементов формы, отрешенных от всякой содержательности (от всякой «случайной фактичности»). Поскольку мышление при этом действует наивно, то есть поскольку оно не рефлектирует об этой своей функции, поскольку оно верит в то, что сможет либо добыть содержания из самих форм и таким образом приписать им метафизическо-активные функции, либо, столь же метафизически, интерпретировать чуждый формам материал как несуществующий, постольку данная проблема не встает на повестку дня. Практика считается чем-то совершенно подчиненным контемплятивной теории[67]. Но в тот момент, когда осознается это положение дел, осознается нерасторжимая связь контемплятивного поведения субъекта с чисто формальным характером предмета познания, становится необходимым либо отказаться от решения проблемы иррациональности (вопроса о содержании, данности и т.д.), либо искать его по направлению к практике.

Отчетливее всего эта тенденция сформулирована опять-таки у Канта. Поскольку для Канта «ясно, что бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи»[68], постольку он выражает с предельной заостренностью данную тенденцию со всеми последствиями. Он убежден в этом настолько, что в качестве единственной альтернативы своей понятийной структуре вынужден выдвинуть диалектику изменяющихся понятий. «В противном случае существовало бы не то же самое, а больше того, что я мыс-

лил в понятии, и я не мог бы сказать, что существует именно предмет моего понятия»[69]. То обстоятельство, что Кант — конечно, негативным, неадекватным способом, вытекающим из точки зрения чистой контемпляции — тем самым описывает здесь как раз структуру подлинной практики как преодоления антиномий понятия «бытие», ускользнуло как от самого Канта, так и от критиков этой его критики онтологического доказательства [бытия Бога]. Что его этика, несмотря на все противоречащие этому усилия, уводит именно сюда, к границам абстрагирующей контемпляции, мы уже показали выше. В своей критике этого места «Критики чистого разума» Гегель вскрывает методологическое основание данной теории: «Для этого содержания, рассматриваемого изолированно, безразлично, быть ему или не быть; в нем не заключено никакого различия между бытием и небытием; это различие вообще его не касается <...> Выражаясь более общо: обе абстракции — бытия и небытия — перестают быть абстракциями, как только они получают определенное содержание; бытие тогда является реальностью <...>«. Это означает, что определение познания, которое фиксирует Кант, выступает как описание той структуры познания, при которой методологически изолированные «чистые закономерности» рассматриваются в методологически изолированной и гомогенизированной среде. (В физической гипотезе о сжатии эфира, например, «бытие» эфира не добавило бы ничего нового к его понятию.) Но в тот момент, когда предмет постигается как часть конкретной тотальности, в момент, когда выясняется, что наряду с присущим чистой контемпляции формальным понятием бытия, сходным с пограничным понятием, не только возможными, но и необходимыми для мышления являются другие ступени действительности (наличное бытие, существование, реальность и т.д. у Гегеля), — в этот момент рушится в самом себе доказательство Канта: это понятие является уже не более чем определением границ чисто формального мышления. В своей диссертации Маркс также гораздо конкретнее и последовательнее, нежели Гегель, перевел вопрос о бытии и градации его значения в область исторической действительности, конкретной практики: «Разве не властвовал древний Молох? Разве Аполлон Дельфийский не был действительной силой в жизни греков? Здесь даже критика Канта

ничего поделать не может»[70]. К сожалению, Маркс не сформулировал логические выводы из этой мысли, хотя метод Маркса в его зрелых произведениях постоянно работает с этими практически градуированными бытийными понятиями.

Но чем более осознается эта кантовская тенденция, тем более неизбежной становится указанная дилемма. Ибо становящееся все более чистым по мере своей разработки формальное понятие предмета познания, математическая взаимосвязь, естественнонаучная необходимость как познавательный идеал все более превращают познание в методологически сознательную контемпляцию тех чистых формальных связей, тех «законов», которые действуют в — объективной — действительности *безучастия субъекта.* Однако вместе с этим попытка исключить все иррационально-содержательное распространяется не только на объект, но также и — все более наступательно — на субъект. Критическое прояснение контемпляции все энергичнее стремится целиком искоренить из своего собственного поведения все субъективно-иррациональные моменты, все антропоморфное; оно все энергичнее старается отрешить субъекта познания от «человека» и превратить его в — чисто формального — субъекта.

Кажется, что данное определение контемпляции будто бы противоречит нашему предшествующему изложению проблемы познания как познания того, что произведено «нами» самими. Именно так и обстоит дело. Но как раз это противоречие и позволяет ближе осветить трудности вопроса и возможные пути его решения. Ведь противоречие здесь заключается не в неспособности философов однозначно истолковать предлежащие им факты, напротив, оно является простым мыслительным выражением самой объективной ситуации, которую они должны концептуально постичь. Это значит, что проявляющееся тут противоречие между субъективностью и объективностью современных рационалистических формальных систем, те проблемные переплетения и эквивокации, которые кроются в свойственных им понятиях субъекта и объекта, противоборство между их сущностью в качестве «порожденных нами» систем и их чуждой человеку и далекой от него фаталистической необходимостью, — все это есть не что иное, как логическо-методологическая формулировка состояния современного общества: того состоя-

ния, в котором люди, с одной стороны, во все большей мере разрывают, расторгают и оставляют позади себя все чисто «естественные», иррационально-фактические узы; а с другой — одновременно возводят вокруг себя в этой самосозданной, «самопорожденной» действительности нечто вроде второй природы, которая противостоит им в своем проистечении с той же неумолимой закономерностью, с какой раньше им противостояли иррациональные силы природы (точнее, проявляющиеся в этой форме общественные отношения). «Их собственное общественное движение, — заявляет Маркс, — принимает форму движения вещей, под контролем которого они находятся, вместо того чтобы его контролировать»[71].

Отсюда следует, во-первых, что такая неумолимость неукрощенных сил приобретает совершенно новую акцентуацию. Прежде это была слепая сила некоего — в основе своей — иррационального фатума; это был пункт, где устранялась возможность и способность человеческого познания вообще, где начиналась абсолютная трансценденция, царство Божие и т.д.[72]. Теперь, напротив, эта неумолимость выступает как необходимое следствие познанных, познаваемых, рациональных систем законов, как такая необходимость, которая, как это ясно распознала критическая философия в противоположность своим догматическим предшественникам, хотя и не может быть понята в своем последнем основании и в своей объемлющей тотальности, но части каковой, — тот жизненный круг, в котором живут люди, — во все большей мере становится обозримым, вычислимым, предвидимым. Совершенно не случайным является то, что именно в начале современного философского развития возникает в качестве познавательного идеала универсальная математика: возникает как попытка создать такую рациональную систему отношений, которая охватывает совокупные формальные возможности, все пропорции и соотношения рационализированного существования, с чьей помощью весь мир явлений — независимо от его содержательно-материальной дифференциации — может быть сделан предметом строгого исчисления[73].

В этой самой резкой и потому самой характерной редакции современного идеала познания вышеозначенное противоречие проявляется совершенно отчетливо. Ибо, с одной

стороны, основа такого универсального исчисления не может быть чем-либо иным, кроме как простой уверенностью, что охваченную подобными понятиями действительность мы действительно способны себе подчинить. С другой стороны, оказывается, — даже при предположении полной и сплошной реализации этой универсальной математики, — что такое «подчинение» действительности, по сути, сводится к содержательно адекватной контемпляции того, что необходимо и без нашего содействия вытекает из комбинаторики подобных соотношений и пропорций. Конечно, может показаться, что эта контемпляция близко соприкасается с общефилософским идеалом познания (Греция, Индия). Особенный характер современной философии проступает с полной ясностью лишь тогда, когда критическому рассмотрению подвергается осуществимость такой универсальной комбинаторики. Ведь лишь вследствие этого, вследствие открытия «умопостигаемой случайности» этих законов вообще возникает возможность «свободного» движения в поле действия таких перекрещивающихся и не до конца познанных закономерностей. Но нужно иметь в виду, что это поведение является в вышеозначенном смысле деятельности как изменения действительности, как направленности на качественно существенное, на материальный субстрат действия, — оно является намного более контемплятивным, чем, например, познавательный идеал греческой философии[74]. Ибо такая «деятельность» состоит в том, что как можно более точно вычисляется наперед, схватывается с помощью калькуляции вероятное действие указанных законов, а субъект «деятельности» занимает такую позицию, при которой подобное действие законов предоставляет ему оптимальные шансы. Таким образом, выясняется, что, с одной стороны, возможность этого предвидения является тем большей, чем большей является сплошная рационализация действительности, чем больше каждое из ее явлений может быть понято как нечто включенное в систему таких законов. С другой стороны, точно так же выясняется, что чем больше действительность и поведение «деятельного» субъекта по отношению к ней приближаются к данному типу, тем больше субъект превращается в орган постижения шансов, доставляемых познанными закономерностями, а его «деятельность» все больше ограничивается тем, что субъект

занимает некое местоположение, исходя из которого эти закономерности действуют в его смысле, сообразно его интересам (сами по себе, без его участия). Поведение субъекта становится — в философском смысле — чисто контемплятивным.

Но здесь, во-вторых, вместе с тем обнаруживается, что все человеческие отношения низводятся на уровень мыслимых таким образом естественных закономерностей. На этих страницах уже не раз подчеркивалось, что природа есть общественная категория. Конечно, современному человеку, который непосредственно исходит из готовых идеологических форм, из их наличных воздействий, оказывающих глубокое влияние на все его духовное развитие, — этому человеку кажется, будто концепция вроде вышеизложенной попросту применяет к обществу понятийные структуры, выработанные в естественных науках. Уже Гегель в своей ранней полемике с Фихте говорит о том, что его государство является «машиной», субстрат которой — «атомистическая <...> множественность, чьи элементы <...> суть множество пунктов <...> Эта атомистическая субстанциальность пунктов основывает систему атомистики в практической философии, в каковой, как в атомистике природы, чуждый атомам рассудок становится законом»[75]. Слишком хорошо известно то, что данный способ описания буржуазного общества и попытки мыслительного овладения им постоянно повторяются в ходе последующего развития, так что здесь не требуется доказывать это с помощью примеров. Более важным является то, что не было недостатка и в указаниях на обратную взаимосвязь. После того как уже Гегель ясно распознал боевой буржуазный характер «естественного закона», Маркс отметил то, что «Декарт, с его определением животных как простых машин, смотрит на дело глазами мануфактурного периода в отличие от средних веков, когда животное представлялось помощником человека»; и Маркс в данном контексте дает некоторые намеки на идейную историю этих взаимосвязей. Еще резче и принципиальней высказывается по данному поводу Теннис: «Абстрактный разум при его специальном рассмотрении есть научный разум, а его субъектом является объективный, познающий соотношения, то есть понятийно мыслящий, человек. И, следовательно, научные понятия, которые

в соответствии со своим обыкновенным генезисом и своим вещным качеством являются суждениями, посредством которых комплексам ощущений даются имена, соотносятся внутри науки точно так же, как товары внутри общества. Они сходятся вместе в системе, как товары на рынке. Высшее научное понятие, которое уже больше не является именем для чего-то действительного, является чем-то одинаковым с деньгами. Например, понятие атома или понятие энергии»[76]. В наши задачи здесь не входит более детальное исследование понятийного приоритета или историческо-каузальной последовательности в соотношении естественной закономерности и капитализма. (Хотя автор этих строк также не делает тайны из того, что, по его мнению, приоритет принадлежит капиталистическому экономическому развитию.) Речь идет лишь о четком понимании того, что, с одной стороны, все человеческие отношения (как объекты общественной деятельности) во все большей мере приобретают формы предметности абстрактных элементов естественнонаучной понятийной структуры, абстрактных субстратов естественных законов; и, с другой стороны, субъект этой «деятельности» также во все большей мере принимает позу чистого наблюдателя этих — искусственно абстрагированных — процессов, позу экспериментатора и т.д.

* * *

Здесь я позволю себе, — в виде небольшого экскурса, — остановиться на замечаниях Фридриха Энгельса о проблеме «вещи в себе», поскольку эти замечания, не имея непосредственного касательства к нашей проблеме, оказали влияние на понимание данного понятия в широких кругах марксистов. Пройти мимо них без внесения коррективов — значило бы поэтому попустительствовать существующим недоразумениям. Энгельс заявляет: «Самое же решительное опровержение этих, как и всех прочих, философских вывертов заключается в практике, именно в эксперименте и в промышленности. Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что сами его производим, вызываем его из условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой «вещи в

себе» приходит конец. Химические вещества, образующиеся в телах животных и растений, оставались такими «вещами в себе», пока органическая химия не стала приготовлять их одно за другим; тем самым «вещь в себе» превратилась в вещь для нас, как, например, ализарин, красящее вещество марены, которое мы теперь получаем не из корней марены, выращиваемой в поле, а гораздо дешевле и проще из каменноугольного дегтя»[77]. Прежде всего здесь нужно поправить терминологическую неточность, почти непостижимую у такого знатока Гегеля, как Энгельс. Для Гегеля понятия «в себе» и «для нас» являются отнюдь не противоположностями, а, напротив, *необходимыми коррелятами*. То, что нечто дано «в себе», для Гегеля означает, что оно дано лишь «для нас». Противоположностью «для нас или в себе»[78] является скорее «для себя», тот способ положенности (Gesetztsein), при котором мыслимость предмета одновременно равносильна сознанию предмета о себе самом[79]. Но было бы полным искажением теории познания Канта предположение, будто проблема «вещи в себе» знаменует собой ограничение возможности конкретного расширения наших познаний. Напротив. Кант, который ведь методологически исходил из самой высокоразвитой тогда естественной науки, из астрономии Ньютона и строил свою теорию познания, ориентируясь именно на нее и на возможность ее развития, неизбежно допускал тем самым *безграничную применимость* ньютоновского метода. «Критика чистого разума» лишь утверждает, что даже полное познание совокупных феноменов было бы только познанием феноменов (в противоположность «вещам в себе»); что даже полное познание феноменов никогда не сможет преодолеть *структурные границы* этого познания, то есть, в нашей формулировке, антиномии тотальности и содержания. Вопрос об агностицизме, о своем отношении к Юму (и в особенности к подразумеваемому, но не названному тут Беркли) Кант достаточно ясно разрешил в разделе «Критики чистого разума», посвященном «опровержению идеализма»[80]. Но глубокое недоразумение Энгельса состоит в том, что способ действия [Verhalten] промышленности и эксперимента он считает практикой в ее диалектико-философском смысле. Именно эксперимент является самым созерцательным способом действия. Экспериментатор создает искусственную, абстрактную

среду, дабы иметь возможность наблюдать незаторможенное действие наблюдаемых законов без помех, исключив всякие препятствия ему иррациональных элементов как со стороны субъекта, так и со стороны объекта. Он стремится как можно больше свести материальный субстрат своего наблюдения к «порожденному» чистым разумом, к «умопостигаемой материи» математики. И когда Энгельс применительно к промышленности говорит о том, что «порожденное» таким образом становится полезным для «наших целей», он, по-видимому, на одно мгновение забывает об основополагающей структуре капиталистического общества, которую он с непревзойденной ясностью сформулировал уже в своей юношеской статье. А именно, то обстоятельство, что в капиталистическом обществе речь идет о «естественном законе», который основывается «на бессознательности участников»[81]. Промышленность же, поскольку она полагает «цели», в решающем, диалектически-историческом смысле является лишь объектом, а не субъектом естественных законов общества. Маркс неоднократно и акцентированно называл капиталиста (когда мы толкуем о прошлом или настоящем «промышленности», речь может идти только о нем) всего лишь характерной маской. И сравнивая его жажду обогащения с таковой у собирателя сокровищ, он резко подчеркивает: «Но то, что у собирателя сокровищ выступает как индивидуальная мания, то для капиталиста суть действие общественного механизма, в котором он является только одним из колесиков. Кроме того, развитие капиталистического производства делает постоянное возрастание вложенного в промышленное предприятие капитала необходимостью, а конкуренция навязывает каждому индивидуальному капиталисту имманентные законы капиталистического производства как внешние принудительные законы»[82]. Для марксизма, в других случаях толкуемого и Энгельсом в этом смысле, является самоочевидностью то, что «промышленность», то есть капиталист как носитель экономического, технического и т.п. прогресса, не действует, а подвергается воздействию, что «деятельность» капиталиста исчерпывается правильным наблюдением и калькуляцией объективных результатов, к которым приводят естественные законы общества.

* * *

Если вернуться к обсуждаемой нами проблеме, то из всего сказанного выясняется, в-третьих, что попытка разрешения теоретически установленных антиномий, которую предпринимает критическая философия, поворачиваясь к практической сфере, не снимает, а увековечивает эти антиномии[83]. Ибо подобно тому как объективная необходимость вопреки всей рациональности и закономерности ее проявлений несет на себе несмываемую печать случайности, поскольку ее материальный субстрат остается трансцендентным, точно так же свобода субъекта, которую нужно спасти таким образом, будучи пустой свободой, не способна уклониться от бездны фатализма. В начале своей «Трансцендентальной логики» Кант делает программное заявление: «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы»[84]. Однако данное требование о взаимопроникновении формы и содержания «Критика чистого разума» в состоянии выполнить лишь в качестве методологической программы; это значит, что для каждой из разделенных сфер нужно показать такой пункт, где *должно* начинаться действительное взаимопроникновение формы и содержания, где оно могло бы начаться, если бы их [сфер] формальная рациональность *допускала* нечто большее, нежели формально-калькуляционное предвидение формальных возможностей. Свобода не способна ни прорвать чувственную необходимость системы познания, бездушность фаталистических законов природы, ни придать им некий смысл; а доставляемые познающим разумом содержания, познанный им мир точно так же не в состоянии наполнить живой жизнью чисто формальные определения свободы.

Невозможность постичь, «породить» связь между формой и содержанием как конкретную связь, а не как подкладку [Unterlage] под чисто формальную калькуляцию ведет к неразрешимой дилемме свободы и необходимости, волюнтаризма и фатализма. «Вечная», «железная» закономерность природного процесса и сугубо внутренняя свобода индивидуальной нравственной практики в конце «Критики практического разума» выступают как несовместимо разделенные, но одновременно в этой их разделенности неустранимо

данные основания человеческого существования[85]. Философское величие Канта заключается в том, что в обоих случаях он, — вместо затушевывания неразрешимости проблемы при помощи ее произвольно догматического решения, каким бы оно ни было, — резко и жестко сформулировал эту неразрешимость.

3

В сколь малой степени здесь, как и повсюду в классической философии, речь идет о чисто мыслительных проблемах, о простых ученых дискуссиях, яснее всего обнаруживается тогда, когда мы перевертываем назад страницу в истории развития этой проблемы и рассматриваем тот же самый вопрос на интеллектуально менее проработанном, но содержательно более близком к основе общественной жизни, а потому более конкретном уровне. Плеханов очень четко очертил мыслительные границы в постижении мира, на которые натолкнулся буржуазный материализм XVIII века, в форме такой антиномии: с одной стороны, *человек есть продукт социальной среды,* с другой стороны, *социальная среда порождается общественным мнением, т. е. людьми*[86]. Антиномия, с которой мы столкнулись в виде — мнимо — чисто гносеологической проблемы порождения, систематического вопроса о субъекте «дела-действия», о «прародителе» действительности, понятой как единство, здесь обнаруживает свое общественное основание. А в изложении Плеханова также ясно показано то, что раздвоение на контемплятивный и (индивидуально) практический принципы, каковое мы смогли истолковать как первую кульминацию и исходный пункт последующего проблемного развития классической философии, подталкивает к этой антиномии. Более наивная и примитивная постановка вопроса у Гольбаха и Гельвеция позволяет, тем не менее, яснее разглядеть ту жизненную почву, которая образует реальную подоснову данной антиномии. Во-первых, оказывается, что по мере развития буржуазного общества все проблемы общественного бытия утрачивают свою потусторонность человеку, выступают как продукты человеческой деятельности в противоположность концепциям общества, характерным для Средневековья и начала Нового времени

(например, лютеровской). Во-вторых, обнаруживается, что этот человек эпохи капитализма должен быть искусственно изолированным, индивидуалистическим, эгоистическим буржуа, что, стало быть, сознание, из которого, по-видимому, вытекают деятельность и познание, есть индивидуальное, изолированное, робинзоновское сознание[87]. Но именно вследствие этого, в-третьих, ликвидируется деятельностный характер общественного действования. То, что на первый взгляд кажется отголоском сенсуалистической теории познания французского материализма (Локк и др.), согласно которой человеческий «мозг есть всего лишь воск, приспособленный для восприятия каких угодно впечатлений» (слова Гольбаха, приведенные Плехановым в цитированном сочинении), то, что, с другой стороны, деятельностью может считаться только сознательное действование человека, — все это при ближайшем рассмотрении оказывается простым следствием того положения, которое занимает человек в процессе капиталистического производства. Основополагающее в данном положении дел уже было неоднократно нами подчеркнуто: человек в капиталистическом обществе относится к «сделанной» им самим в качестве члена определенного класса — действительности как к некоей сущностно чуждой ему «природе», чьим «законам» он подчиняется безо всякого сопротивления; а его деятельность может заключаться лишь в использовании принудительного действия отдельных законов в своих (эгоистических) интересах. Но и в этой «деятельности» он, по сути дела, остается лишь объектом, а не субъектом происходящего. Поле его активности тем самым переносится целиком вовнутрь: это, с одной стороны, осознание тех законов, которые человек использует, с другой — осознание своих внутренних реакций на ход событий.

Из этого положения дел вытекают очень существенные и неизбежные проблемные путаницы и эквивокации в понятиях, имеющих решающее значение для самопонимания буржуазного человека с его позицией по отношению к миру. Вследствие этого понятие природы становится весьма неоднозначным. Мы уже указали на определение природы как «совокупности закономерностей» происходящего, наиболее отчетливо сформулированное лишь Кантом, но от Кеплера и Галилея по сегодняшний день остающееся одинаковым. Од-

нако наряду с этим понятием, чье структурное произрастание из экономической структуры капитализма уже не раз нами рассматривалось, фигурирует еще одно, полностью от него отличное и опять-таки соединяющее в себе разные значения понятие природы: а именно, *ценностное понятие* природы. Насколько тесным и нерасторжимым является взаимопереплетение обоих этих понятий, учит уже беглый взгляд на историю естественного права. Ибо тут в понятии «природа» существенным образом акцентировано его буржуазно-революционное, боевое содержание: «закономерный», калькулируемый, формально-абстрактный сущностный характер становящегося, развивающегося буржуазного общества выступает как нечто естественное в сравнении с искусственностью, произвольностью, нерегулярностью феодализма и абсолютизма. Наряду с этим, однако, прослушивается также еще и совершенно иное, целиком противоположное значение понятия «природа» — достаточно вспомнить лишь о Руссо. При этом во все большей мере речь идет о чувстве, что общественные формы (овеществление) лишают человека его человеческой сущности, что чем больше им овладевают культура и цивилизация (то есть капитализм и овеществление), тем меньше он способен быть человеком. И природа становится, — без того, чтобы кем-либо осознавалось полное изменение на обратное значения понятия, — вместилищем всех внутренних тенденций, восстающих против всевозрастающих механизации, обездушивания, овеществления. При этом природа может сохранить значение чего-то такого, что выросло органически в противоположность человеческо-цивилизационным, искусственным образованиям, что не создано человеком[88]. Но одновременно она может пониматься как та сторона человеческой души [Innerlichkeit], которая осталась природой или, по меньшей мере, имеет тенденцию вновь стать природой, тоскует о ней. «Они суть то, — пишет Шиллер о природных формах, — чем были мы; они суть то, чем мы вновь должны стать»[89]. Но здесь — неожиданно и в тесной связи с другими понятиями — всплывает третье понятие природы; понятие, в котором совершенно отчетливо проявляется ценностный характер, тенденция к преодолению проблематики овеществленного существования. Природа тут означает подлинное человеческое бытие, истинную, освобожденную от ложных,

механизированных форм общества сущность человека: человека как завершенной в самой себе тотальности, который внутренне преодолел или преодолевает разрыв на теорию и практику, на разум и чувственность, на форму и материю. Человека, для которого его тенденция к приданию себе формы не равносильна абстрактной, отставляющей в сторону конкретные содержания рациональности, для которого свобода и необходимость совпадают.

Кажется, что тем самым внезапно найден тот пункт, в поисках которого мы остановились перед непреодолимым дуализмом чистого и практического разума, перед вопросом о субъекте «дела-действия», «порождения» действительности как тотальности. Тем более что данный способ действия (пусть даже пестрая многозначность этого проясняющего понятия понимается как необходимость: мы здесь не касаемся данного момента) не приходится ни искать, впадая в мифологизацию, в некоей трансцендентальной конструкции, ни предъявлять его в виде всего лишь «душевного факта», томления сознания; напротив, он обладает также конкретной и действительной областью своего выполнения: таковой является искусство. Здесь не место рассматривать в деталях всевозрастающее проблемно-историческое значение теории искусства и эстетики для совокупной картины мира в XVIII веке. Наша задача здесь, как и вообще в данных рассмотрениях, заключается единственно в том, чтобы показать общественно-историческое основание, которое повело к данной постановке вопроса, которое придало эстетике, рефлексии об искусстве мировоззренческое значение, какого искусство никогда не имело прежде. Но это ни в коем случае не означает, будто одновременно само искусство переживало несравненную, объективно художественную эпоху расцвета. Наоборот. Объективно говоря, возникшая в ходе этого развития художественная продукция, за очень редкими исключениями, не выдерживает даже отдаленного сравнения с прежними эпохами расцвета. Главное здесь состоит в системном, теоретическом, мировоззренческом значении, которое приобретает в эту эпоху *принцип искусства.*

Этот принцип заключается в создании конкретной тотальности с помощью такой концепции формы, которая направлена именно на конкретную содержательность своего

материального субстрата, которая поэтому в состоянии устранить «случайное» отношение элементов к целому, снять случайность и необходимость как мнимые противоположности. Как известно, уже Кант в «Критике способности суждения» отвел этому принципу посредствующую роль между непримиримыми в ином случае противоположностями, то есть функцию завершителя системы. Но уже данная попытка не смогла остановиться на объяснении и истолковании феномена искусства. Это было невозможно уже в силу того, что обретенный таким образом принцип был, как было показано, с самого начала связан с разными понятиями природы, так что его ближайшее назначение, казалось, состояло в том, чтобы служить принципом разрешения всех неразрешимых (для теоретическо-контемплятивного или этического подхода) проблем. Фихте затем дал программную и четкую формулировку также методологической функции, которая возлагалась на этот принцип: искусство «превращает трансцендентальный принцип в обычный»[90]. Это значит, что искусство имеет как нечто готовое и законченное то, что казалось трансцендентальной философии постулатом объяснения мира, во многом проблематическим: искусство есть доказательство того, что данное требование трансцендентальной философии необходимо следует из структуры человеческого сознания, что оно неизбежно уходит своими корнями в самую его сущность.

Однако, как мы видели, для классической философии, которая должна была поставить перед собой задачу найти и показать того субъекта «дела-действия», в качестве продукта какового можно было бы понять конкретную тотальность действительности, это доказательство является жизненно важным методологическим вопросом. Ибо только тогда, когда удается обнаружить в самой действительности возможность такой субъективности сознания и такого принципа формы, в отношении которых не имеет силы принцип безразличия формы к содержанию вместе со всеми вытекающими из него проблемами «вещи в себе», «умопостигаемой случайности» и т.д., — только тогда можно выйти в методологическом плане за формальные рамки рационализма и благодаря логическому разрешению проблемы иррациональности (отношения формы к содержанию) положить мысли-

мый мир как законченную, конкретную, осмысленную, «порожденную» нами, достигающую в нас самосознания систему. Поэтому одновременно с открытием принципа искусства встает проблема «интуитивного рассудка», для которого содержание является не данным, а «порожденным», который, по словам Канта, не только в познании, но и в созерцании является спонтанным (то есть активным), а не рецептивным (то есть не контемплятивным)[91]. Если у Канта тем самым надлежит лишь указать пункт, исходя из которого система может стать завершенной и законченной, то у его последователей этот принцип и следующее из него требование интуитивного рассудка и интеллектуального созерцания становятся краеугольным камнем философской систематики.

Но еще яснее, чем у философских систематических умов, у которых порой строение чистой мысли, на внешний взгляд, скрывает ту жизненную основу, из которой проистекают их проблемы, в эстетическо-теоретических работах Шиллера проявились та потребность, которая подтолкнула к данной постановке проблемы, одновременно с функцией, которая должна предположительно повести к ее решению. Когда Шиллер трактует эстетический принцип как побуждение к игре (в противоположность побуждению к форме и чувственному побуждению, чей анализ, равно как и эстетические работы Шиллера вообще, содержит очень много ценного по вопросу об овеществлении), он подчеркивает: «И чтобы это, наконец, высказать раз навсегда, — человек играет только тогда, когда он в полном значении слова человек, и он бывает вполне человеком лишь тогда, когда играет»[92] И если Шиллер распространяет эстетический принцип далеко за пределы эстетики и ищет в нем ключ к решению вопроса о смысле общественного существования человека, то тем самым ясно обнаруживается основной вопрос классической философии. С одной стороны, признается, что общественное бытие уничтожило человека в качестве человека. С другой стороны, одновременно демонстрируется в принципе, каким образом может быть мыслительно вновь восстановлен этот человек, уничтоженный обществом, разделенный на части, разорванный между частичными системами. И если мы получаем здесь возможность воочию увидеть фундаментальную проблему классической философии, то вместе с велико-

лепием этой ее попытки, с открывающимися перед ее методом перспективами будущего выясняется и необходимость ее неудачи. Ведь в то время как прежние мыслители наивно останавливались на мыслительных формах овеществления или, в крайнем случае, впадали в объективные противоречия (как в приведенных Плехановым примерах), — здесь проблематика общественного бытия капиталистического человека осознается с полной ясностью.

Гегель отмечал: «Когда сила объединения исчезает из жизни людей, а противоположности теряют свое живое отношение и взаимодействие, возникает потребность в философии»[93]. Но одновременно обнаруживается ограниченность этой попытки. В объективном плане, поскольку вопрос и ответ с самого начала имеют сугубо мыслительный характер. Эта ограниченность объективна в той мере, в какой здесь сказывается догматизм критической философии: даже если методологически она выталкивается за пределы формально-рационального, дискурсивного рассудка и таким образом становится критичной по отношению к мыслителям типа Спинозы — Лейбница, то ее *фундаментальная методологическая установка* все-таки остается рационалистической. Догма рациональности сохраняется неприкосновенной и непреодоленной[94]. Субъективной эта ограниченность является в той мере, в какой обретенный этим способом принцип вместе со своим осознанием выказывает узкие границы своей значимости. Коль скоро человек является вполне человеком лишь там, «где он играет», то, исходя из этого, может быть постигнуто совокупное содержание жизни, и в этой — эстетической в самом широком смысле слова — форме оно может быть спасено от мертвящего воздействия овеществляющего механизма. Но оно спасается от такого омертвления лишь *постольку, поскольку* оно становится эстетическим. То есть либо нужно эстетизировать мир, что означает уклонение от подлинной проблемы и другим способом снова превращает субъекта в чисто контемплятивного, сводя на нет «дело-действие»; либо эстетический принцип возводится в принцип оформления объективной действительности: но тогда пришлось бы придать мифологизирующую форму поиску интуитивного рассудка[95].

Эта мифологизация порождения, начиная с Фихте, в тем большей степени становится методологической необходимостью, жизненно важным вопросом для классической философии, чем больше точка зрения критицизма вынуждается к тому, чтобы параллельно с открытием антиномий в данной нам действительности и в нашем отношении к ней разрывать в мышлении соответственно на куски также и субъекта (то есть мыслительно репродуцировать его разорванность в объективной действительности, хотя и ускоряя отчасти реальный процесс). Гегель по разным поводам издевается над «мешком души», в котором находятся различные «способности» (теоретическая, практическая и т.д.), откуда их приходится «вытаскивать». Чтобы преодолеть этот распад субъекта на ставшие самостоятельными части, чьи эмпирическую реальность и даже необходимость он тоже не может поставить под сомнение, у Гегеля не остается другого пути, нежели порождение этой разорванности, этого распада из конкретно-тотального субъекта. Искусство, как мы видели, выказывает тут лицо Януса, и с его открытием речь идет о том, чтобы либо добавить [к старым] новую область разорванности субъекта, либо оставить позади эту надежную почву конкретной демонстрации тотальности и (используя искусство в лучшем случае как пример) снова взяться со стороны субъекта за проблему «порождения». Таким образом, тут дело уже больше не заключается в том, чтобы породить, как это было у Спинозы, объективную взаимосвязь действительности по образцу геометрии. Скорее это порождение выступает одновременно как предпосылка и как задача философии. Это порождение является несомненно данным («Существуют синтетические суждения a priori: как они возможны?» — гласит уже вопрос Канта), весь вопрос в том, чтобы это — не данное — единство распавшейся на различия формы порождения вывести как продукт порождающего субъекта. В конечном счете, это равносильно порождению субъекта «порождения».

4

Тем самым данная постановка вопроса выходит за рамки чистой теории познания, которая пытается отыскать лишь «условия возможности» тех форм мышления и деятельно-

сти, которые даны в «нашей» действительности. Здесь недвусмысленно проявляется ее культур-философская тенденция, стремление преодолеть овеществленную разорванность субъекта и — столь же овеществленную — косность и непроницаемость его объектов. Гете ясно сформулировал это требование в связи с описанием того влияния, которое оказал на его развитие Гаман: «Что бы человек ни задумал совершить — в действиях, в словах или как-нибудь еще, — должно проистекать из соединения всех сил; разрозненное — порочно»[96]. Но когда, как это выяснилось уже на примере центральной роли, которую играла проблема искусства, происходит поворот к раздробленному и подлежащему воссоединению *человеку*, тогда также больше не могут оставаться подспудными различные значения, которыми обладает «Мы» субъекта на различных уровнях. Еще более тяжелым положение делает то обстоятельство, что здесь проблематика осознается более остро, что здесь труднее, чем в случае понятия природы, совершить смешение проблем и эквивокации. Восстановление единства субъекта, мыслительное спасение человека сознательно прокладывает путь через разорванность и раздробленность. Образы раздробленности удерживаются как необходимые этапы восстановления человека и одновременно разрешаются в ничто бессущественности, когда они вступают в правильные отношения с постигнутой тотальностью, когда они становятся диалектическими. Гегель отмечает: «Противоположности, которые в ином случае еще имели известное значение в ограниченных сферах в виде противоположностей духа и материи, души и тела, веры и рассудка, свободы и необходимости и т.д. и были в центре человеческих интересов, в процессе образования перешли в форму противоположностей разума и чувственности, интеллигенции [Intelligenz] и природы, а для общего понятия — в форму противоположности абсолютной субъективности и абсолютной объективности. В снятии таких застывших противоположностей состоит единственный интерес разума. Интерес не в том смысле, будто разум выступает против противоположения и ограничения вообще; ибо необходимое развитие есть фактор жизни, которая вечно образует себя через противоположение: и тотальность в ее высшей жизненности возможна только благодаря восстановлению из крайнего разделения»[97]. Гене-

зис, порождение субъекта, порождающего познание, разрешение иррациональности вещи в себе, воскрешение погребенного человека теперь конкретно концентрируются на вопросе о *диалектическом методе.* В нем приобретает ясную, объективную и научную форму требование интуитивного рассудка (методологического преодоления рационалистического принципа познания).

Конечно, история диалектического метода своими самыми глубокими корнями уходит в начала рационалистического мышления. Но тот поворот, который получает теперь данный вопрос, качественно отличается от всех предшествующих его постановок (даже Гегель недооценивает указанное различие, например, при рассмотрении Платона). Ибо разрешение косности понятий во всех предшествующих попытках с помощью диалектики выйти за рамки рационализма не соотносится с должной ясностью и однозначностью с логической проблемой содержания, с проблемой иррациональности, так что в первый раз за сознательно новое понимание всех логических проблем, за их основоположение на качественно материальных свойствах содержания, на материи в логическо-философском смысле слова взялся Гегель в своей «Феноменологии духа» и «Науке логики»[98]. Возникает совершенно новая — правда, у самого Гегеля еще весьма проблематичная, а после него более не разрабатывавшаяся всерьез — логика *конкретного понятия,* логика тотальности. Решающая новизна состоит еще и в том, что здесь субъект не является ни не подверженным изменению зрителем объективной диалектики бытия и понятий (как у элеатов и даже у Платона), ни практически ориентированным властителем их чисто мыслительных возможностей (как у греческих софистов); напротив, диалектический процесс, разрешение косного противостояния застывших форм разыгрывается, в сущности, между субъектом и объектом. Речь не о том, что для отдельных диалектиков прошлого остались совершенно сокрытыми различные уровни субъективности, которые возникают в диалектическом процессе (чтобы убедиться в противном, достаточно вспомнить о различении ratio и intellectus у Николая Кузанского). Но подобное релятивирование сводится лишь к тому, что различные субъект-объектные отношения координируются, субординируются или, в крайнем случае, диа-

лектически развиваются врозь; оно еще не означает релятивирования, текучести самого отношения субъекта и объекта. И только в том случае, если истинное понимается «не как субстанция только, но равным образом и как субъект» [формулировка из «Предисловия» к «Феноменологии духа» Гегеля. — *Примеч. пер.*], если субъект (сознание, мышление) есть одновременно творец и продукт диалектического процесса, если вследствие этого он одновременно движется в созданном им самим мире, чьим сознательным образом он является, и, тем не менее, принимает этот мир в его полной объективности и значимости, — только в этом случае могут рассматриваться в качестве разрешенных проблема диалектики и вместе с ней — снятие противоположности субъекта и объекта, мышления и бытия, свободы и необходимости и т.д.

Кажется, будто тем самым философия должна была бы вернуться к великим систематикам начала Нового времени. Кажется, что провозглашенное Спинозой тождество порядка и связи идей с порядком и связью вещей приближается к этой точке зрения. Это сродство является тем более соблазнительным (и оно оказало сильное воздействие на формирование системы раннего Шеллинга), поскольку также и для Спинозы основанием этого тождества был объект, субстанция. Геометрическая конструкция как принцип порождения может породить действительность лишь потому, что она представляет собой момент самосознания объективной действительности. Но эта объективность имеет здесь направленность, противоположную той, какую она получила у Спинозы, где всякая субъективность, всякое отдельное содержание, всякое движение исчезают, превращаются в ничто перед застывшей чистотой и единством этой субстанции. И если, стало быть, здесь опять-таки идет поиск тождества связи вещей со связью идей, если также бытийное основание постигается как первичный принцип, а это тождество призвано служить именно для объяснения конкретности и движения, то становится очевидным, что именно субстанция, именно порядок и связь вещей должны претерпеть основополагающее изменение своего значения.

Классическая философия, в самом деле, продвинулась также и к этому изменению значения и выработала новое, впервые появившееся на свет понятие субстанции, то есть

философски основополагающего отныне порядка и связи вещей: понятие *истории*. Причины, по которым тут и только тут находится конкретная почва для генезиса, являются чрезвычайно многообразными, их перечисление было бы почти равносильно воспроизведению нашего предшествующего изложения. Ведь чуть ли не за каждой неразрешимой проблемой сокрыт как путь ее разрешения — путь к истории. Но, с другой стороны, стоит остановиться — по меньшей мере, бегло — на некоторых из этих мотивов, так как *логическая необходимость* связи между генезисом и историей не была полностью осознана даже классической философией и также не могла быть полностью ею осознана (по общественно-историческим причинам, которые будут рассмотрены позже). Уже материалисты XVIII века поняли, что для системы рационализма историческое становление является границей познаваемости[99]. Они, однако, в соответствии со своим рационалистическим догматизмом увидели в этом вечную, непреоборимую границу человеческого разума вообще. Но логико-методологическая сторона проблемы становится легко обозримой, если принимается в расчет, что рационалистическое мышление, добиваясь формальной калькулируемости сделанных абстрактными формальных содержаний, *должно определить как неизменные* эти содержания — в рамках значимой в данных условиях системы отношений. Становление действительных содержаний, проблема истории постижимы для этого мышления лишь в форме системы подобных законов, которая стремится охватить все *предвидимые возможности*. Здесь не место обсуждать, насколько это достижимо практически; методологически значимым является то, что таким способом *самим методом* загораживается путь к познанию, с одной стороны, качественного и конкретного в содержании, с другой стороны, — становления содержания, то есть исторического становления: к сущности всякого такого закона принадлежит то, что — в пределах его действия — per definitionem не может произойти ничего нового; и даже мыслимая в качестве завершенной система подобных законов хотя и способна максимально уменьшить потребность в корректировке отдельных законов, но не способна постичь новое с помощью калькуляции. (Понятие «источника погрешностей» является лишь частно-научным понятийным эрза-

цем для того характера «вещи в себе», который имеют для рационального мышления становление, новое.) Но если генезис в смысле классической философии является осуществимым, то она должна создать в качестве логического основания логику изменяющихся содержаний, которая находит именно в истории, в историческом становлении, и непрерывном возникновении качественно нового, и только здесь, указанный образцовый порядок и связь вещей[100].

Ибо до тех пор, пока такое становление, такое новое выступает лишь как ограничение, а не как результат, цель и субстрат метода одновременно, понятия — подобно вещам переживаемой действительности — должны сохранять ту неподвижную самозамкнутость, которая лишь мнимо снимается *рядоположением* других понятий. Только историческое становление действительно устраняет — преднайденную — самостоятельность и обусловленную этим неподвижность вещей и понятий о вещах. Гегель отмечает относительно отношения тела и души: «В самом деле, если предположить, что душа и тело противостоят друг другу как абсолютно самостоятельные начала, то они столь же непроницаемы друг для друга, как любая материя непроницаема для другой, так что только в их взаимном небытии, в их порах осуществляется это общение; так и Эпикур в порах тела отвел богам их местопребывание, но, оставаясь последовательным, не навязал им никакого общения с миром»[101]. Но историческое становление снимает подобную самостоятельность моментов. Именно в силу того, что оно вынуждает познание, которое стремится быть адекватным этим моментам, к тому, чтобы базировать образование понятий на содержании, на качественно однократном и новом в явлениях, оно вынуждает его одновременно не оставлять ни один такой момент неприкосновенным в его простой конкретной однократности; напротив, оно указывает ему в качестве методологической сферы его постижимости конкретную тотальность исторического мира, сам конкретный и тотальный исторический процесс.

С принятием этой установки, при которой оба главных момента иррациональности вещи в себе — конкретность отдельного содержания и тотальность, теперь уже развернутые в позитивном плане, — выступают в своем единстве, изменяется одновременно отношение теории и практики и вместе с

ним — отношение свободы и необходимости. Присущий действительности аспект сотворенности нами самими утрачивает тут свою в ином случае более или менее фиктивную суть: согласно уже приводившимся пророческим словам Вико, мы сами сделали нашу историю, и если мы в состоянии рассматривать всю действительность как историю (стало быть, как нашу историю, ибо другой не существует), то мы фактически возвысились до той точки зрения, благодаря которой действительность может быть понята как наше «дело-действие». Дилемма материалистов потеряла свой смысл, так как поход, при котором нашими деяниями считаются только наши сознательные действия, а созданная нами самими историческая среда, этот продукт исторического процесса, понимается как подчиненная чуждым нам законам действительность, изобличается как рационалистическая ограниченность, как догматизм формального рассудка.

Но именно здесь, где новообретенное познание или, как выражается Гегель в «Феноменологии духа», «истинное» становится «вакхическом восторгом, все участники которого упоены»[102], где разум якобы приоткрывает покров святыни из Саиса, чтобы, как писал Новалис, увидеть в самом себе ответ на загадку, вновь встает, но теперь уже совершенно конкретно, решающий вопрос этого мышления: *вопрос о субъекте дела-действия, генезиса.* Ибо единство субъекта и объекта, мышления и бытия, которое пытались доказать и показать с помощью «дела-действия», фактически имеет сферой своей реализуемости и своим субстратом единство генезиса мыслительных определений и истории становления действительности. Однако это единство может считаться постигнутым единством лишь тогда, когда действительность может быть *конкретно* раскрыта не только как методологическая сфера разрешимости всех этих проблем, но в качестве «Мы», субъекта истории, то есть того самого «Мы», чьим действием в действительности является история.

Но в этом пункте классическая философия развернулась в обратном направлении и заблудилась в безвыходном лабиринте понятийной мифологии. В задачи следующего раздела [данного эссе] входит показ той причины, по которой она *не могла* отыскать этого конкретного субъекта генезиса, этого методологически востребованного субъекта-объекта. Здесь

речь идет лишь о том, чтобы показать ту препону, которая проистекла из подобных блужданий. Гегель, который в любом отношении представляет собой кульминацию этого развития, искал этого субъекта самым серьезным образом. То «Мы», которое он сумел отыскать, — это, как известно, мировой дух, или, лучше сказать, его конкретные формообразования, отдельные духи народов. Если мы здесь — предварительно — отвлечемся от мифологического и потому абстрактного характера данного субъекта, то не следует забывать, что даже тогда, когда все предпосылки Гегеля принимаются безо всякой критики, этот субъект не в состоянии (также с точки зрения Гегеля) выполнять приписываемую ему методологическо-систематическую функцию. Ибо дух народа также и для Гегеля может быть лишь «естественной» определенностью мирового духа, то есть такой определенностью, «которая лишь в более высоком моменте, а именно, в сознании о его сущности, совлекает с себя ограниченность и только в этом своем познании имеет свою абсолютную истину, но не непосредственно в своем бытии»[103]. Отсюда следует прежде всего то, что дух народа есть лишь мнимый субъект истории, деятель своих деяний: напротив, мировой дух является тем, кто совершает деяния народа, *используя через его голову* всякую его «естественную определенность», которая соответствует актуальным требованиям, идее мирового духа[104]. Однако, таким образом деяние становится трансцендентным для самих деятелей, а мнимо завоеванная свобода незаметно превращается в ту фиктивную свободу рефлексии о свободе самодвижущегося закона, которой обладал бы брошенный камень Спинозы, если он имел сознание. Правда, Гегель пытался данную преднайденную таким образом структуру, ввиду которой нельзя и не стоит отрицать его реалистическую гениальность, объяснять «хитростью разума». Но не стоит забывать, что «хитрость разума» лишь в том случае может быть чем-то большим, нежели мифологией, если действительно найден и конкретно показан действительный разум. Тогда это — гениальное объяснение для еще не сознанных ступеней истории. Однако эти последние могут быть поняты и оценены как ступени только на уже достигнутом уровне нашедшего самого себя разума.

Здесь — тот пункт, где философия Гегеля с методологической необходимостью скатывается к мифологии. Ибо когда для нее оказалось невозможным обнаружить и показать тождественный субъект-объект в самой истории, она была вынуждена выйти за рамки истории и возвести по ту сторону истории царство достигшего самого себя разума, отправляясь от которого можно понять историю как ступень, как путь «хитрости разума». История оказалась не в состоянии стать живым телом тотальности системы: она превращается в часть, в момент совокупной системы с вершиной в виде «абсолютного духа», в виде искусства, религии и философии. Но история есть слишком естественный, единственно возможный жизненный элемент диалектического метода, чтобы удалась такая попытка. С одной стороны, история, — теперь уже методологически непоследовательным образом, — решительно вторгается в строение тех сфер, которые методологически должны находиться уже по ту сторону истории[105]. С другой стороны, вследствие этой неадекватной и непоследовательной позиции в отношении истории эта последняя лишается своей сущности, столь необходимой как раз для гегелевской систематики. Ибо теперь, во-первых, ее отношение к разуму выступает как случайное. «Когда? Где? И в какой форме? — что подобные саморепродукции разума выступают как философия, есть всего лишь случайность», — заявляет Гегель в связи с вышеприведенным местом относительно «потребности в философии»[106]. Но с этой случайностью история опять низвергается до только что преодоленной фактичности и иррациональности. И коль скоро отношение истории к познающему ее разуму есть лишь отношение иррационального содержания к всеобщей форме, для которой всякое конкретное «здесь и теперь», время и место, конкретное содержание являются случайными, разум подпадает под все связанные с вещью в себе антиномии додиалектических методов. Во-вторых, не проясненное соотношение между абсолютным духом и историей толкает Гегеля к методологически трудно постижимому предположению о конце истории, который наступает в лице Гегеля, в его системе философии как завершении и истине философии всех его предшественников. Необходимым следствием является то, что история также в более глубоких, подлинно исторических областях имеет свой финал

в виде государства времен прусской реставрации. В-третьих, отрешенный от истории генезис проходит свое собственное развитие от логики через природу к духу. Но поскольку историчность совокупных категориальных форм и их движений определяющим образом вторгается в диалектический метод, поскольку диалектический генезис и история объективно принадлежат друг другу с сущностной необходимостью и здесь идут разными путями лишь вследствие невыполнимости программы классической философии, постольку неизбежным является то, что этот, понимаемый как сверхисторический, процесс шаг за шагом обнаруживает структуру истории. И когда ставший абстрактно-контемплятивным метод при этом фальсифицирует и насилует историю, его в свою очередь насилует и разрывает на куски непреодоленная история. (Достаточно вспомнить о переходе от логики к философии природы.) Но вследствие этого, как показал Маркс в своей критике Гегеля с особенной резкостью[107], демиургическая роль «духа», «идеи» становится чистой понятийной мифологией. Опять-таки следует, с точки зрения философии самого Гегеля, сказать: демиург лишь мнимо творит тут историю. Но в этой мнимости одновременно разрешается в ничто вся попытка классической философии мыслительно прорвать границы формально-рационалистического (буржуазно-овеществленного) мышления и тем самым вновь мыслительно восстановить уничтоженного овеществлением человека. Мышление скатилось к контемплятивному дуализму субъекта и объекта[108].

Правда, классическая философия довела все антиномии своего жизненного основания до последней умственно достижимой для нее остроты, она придала им максимально возможную умственную выразительность: но они остались для этого мышления неразрешенными и неразрешимыми антиномиями. Стало быть, с точки зрения истории развития классическая философия находится в парадоксальном положении; первоисходно она стремится к тому, чтобы преодолеть в мысли буржуазное общество, спекулятивно пробудить к жизни уничтоженного в нем и им человека, но в своих результатах она приходит лишь к полному мыслительному воспроизведению, к априорной дедукции буржуазного общества. Лишь *характер* этой дедукции, связанный с диалектическим

методом ведет за пределы буржуазного общества. Но в самой классической философии это выражается только в форме таких неразрешенных и неразрешимых антиномий, которые, конечно, являются глубочайшим и великолепнейшим выражением антиномий, которые лежат в основе общественного бытия, которые она — разумеется, в запутанной и подчиненной форме — беспрерывно производит и воспроизводит. По следующему (буржуазному) развитию классическая философия сумела поэтому оставить в качестве наследства только эти неразрешенные антиномии. Продолжение того поворота на ее пути, который, по крайней мере, методологически начал выводить за эти границы, то есть поворота к диалектическому методу как методу истории, остался прерогативой того класса, который был способен открывать в себе тождественного субъекта-объекта, субъекта дела-действия, «мы» генезиса, исходя из своего жизненного основания: прерогативой пролетариата.

III. ТОЧКА ЗРЕНИЯ ПРОЛЕТАРИАТА

Особую позицию пролетариата по отношению к обществу и истории, точку зрения, отправляясь от которой его сущность вступает в силу в качестве тождественного субъекта-объекта общественно-исторических процессов развития, Маркс ясно сформулировал уже в своей ранней работе «К критике гегелевской философии права. Введение»: «Возвещая *разложение существующего миропорядка,* пролетариат раскрывает лишь *тайну своего собственного бытия,* ибо он и *есть фактическое разложение этого миропорядка*» [109]. Самосознание пролетариата, стало быть, есть одновременно объективное познание сущности общества. Выполнение классовых целей пролетариата означает одновременно сознательное осуществление — объективных — целей развития общества, которые, однако, без его сознательного содействия должны были бы остаться абстрактными возможностями, объективными границами[110].

Но что изменилось вместе с этой точкой зрения в общественном плане, даже в самой возможности мыслительно занимать некую позицию по отношению к обществу? «Сперг-

ва» — совершенно ничего не изменилось. Ведь пролетариат выступает как продукт капиталистического общественного порядка. Формы его наличного бытия, как было показано в первом разделе, скроены таким образом, что овеществление должно выражаться в них наиболее ярко и репрезентативно, вызывая самое глубокое обесчеловечение. Стало быть, пролетариат разделяет с буржуазией овеществление всех жизненных проявлений. Маркс заявляет: «Имущий класс и класс пролетариата представляют одно и то же человеческое самоотчуждение. Но первый класс чувствует себя в этом самотчуждении удовлетворенным и утвержденным, воспринимает отчуждение как свидетельство своего собственного могущества и обладает в нем видимостью человеческого существования. Второй же класс чувствует себя в этом отчуждении уничтоженным, видит в нем свое бессилие и действительность нечеловеческого существования»[111].

1

Таким образом, кажется, как будто — даже для марксистского воззрения — в объективной действительности ничего не изменилось; лишь «точка зрения ее обсуждения» стала иной, только его «оценка» приобрела новый акцент. Эта кажимость фактически скрывает в себе очень важный момент истины. И этот момент нужно обязательно удержать, дабы правильное воззрение незаметно не обратилось в превратное. Говоря более конкретно: объективная действительность общественного бытия *в своей непосредственности* является «одной и той же» для пролетариата и буржуазии. Но это не препятствует тому, что специфические категории опосредствования, благодаря которым оба класса поднимают до сознания эту непосредственность, благодаря которым сугубо непосредственная действительность становится для обоих классов подлинной объективной действительностью, — эти категории должны быть в корне различными вследствие разного положения двух классов в «одном и том же» экономическом процессе. Ясно, что с такой постановкой вопроса мы — с другой стороны — снова сместились к основному вопросу буржуазного мышления, к проблеме вещи в себе. Ведь предположение, что трансформация непосредственно данного в

действительно *познанное* (а не только известное) и что действительно объективная *поэтому* действительность, и, стало быть, воздействие категорий опосредствования на картину мира, что все это есть только нечто «субъективное», только оценка остающейся при этом *одинаковой* действительности, — такое предположение примерно равносильно тому, чтобы снова приписать объективной действительности характер вещи в себе. Конечно, тот способ познания, который понимает эту «оценку» как нечто чисто субъективное, не затрагивающее сущности фактов, утверждает за собой способность проникнуть к действительной фактичности. Его самообман состоит в том, что он некритично относится к обусловленности своей собственной точки зрения (и в особенности к обусловленности последней лежащим в ее основе общественным бытием). Так, например, Риккерт, чтобы взять это понимание истории в ее самой развитой и мыслительно проработанной форме, говорит об историке «своего культурного круга»: «Если историк образует свои понятия с учетом ценностей той общности, к которой он сам принадлежит, то объективность его изложения будет зависеть исключительно от правильности фактического материала, и вопрос о том, является то или иное событие прошлого существенным, вообще не будет всплывать. Он стоит выше всякого произвола, если, например, развитие искусства он соотносит с эстетическими культурными ценностями, развитие государства — с политическими культурными ценностями, и при этом дает такое изложение [исторических событий], которое, поскольку оно воздерживается от неисторического *суждения ценности,* будет значимым для всякого, кто вообще признает нормативными для всех членов его общности эстетические или политические культурные ценности»[112].

Материально не познанными, чисто формально значимыми «культурными ценностями» как обоснованием «соотнесенной с ценностью» объективности истории якобы элиминируется субъективность выносящего суждения историка, но лишь с тем, чтобы навязать истории в качестве масштаба объективности, в качестве проводника к объективности фактичность «культурных ценностей, значимых для общности, к которой принадлежит историк (то есть для его класса)». Произвол и субъективность из материала отдельных фактов

и из суждения о них смещаются в сам масштаб, в «значимые культурные ценности», о которых *на этой почве* невозможно судить или даже исследовать их значимость: «культурные ценности» становятся для историка вещью в себе; налицо структурное развитие, аналоги которого мы могли установить в первом разделе в виде политической экономии и юриспруденции. Но еще более важной является другая сторона вопроса: если отношению формы и содержания присущ характер вещи в себе, то это ставит необходимым образом *проблему тотальности.* Риккерт высказывается на сей счет с достойной благодарности ясностью[113]. После того, как он подчеркнул методологическую необходимость для философии истории создать учение о материальных [содержательных] ценностях [materielle Wertlehre], он указывает: «Да, также универсальная или мировая история как единое целое может быть написана только с помощью системы культурных ценностей и потому предполагает материальную философию истории. Впрочем, для вопроса о научной объективности чисто эмпирических изложений знание ценностной системы является излишним». Спрашивается: является ли противоположность между частным историческим изложением и универсальной историей просто вопросом *объема,* или и здесь речь идет о вопросе *метода»!* Конечно, и в первом случае историческая наука будет казаться крайне проблематичной в свете познавательного идеала Риккерта. Ведь «факты» истории должны, несмотря на все ценностные индексы, коснеть в грубой и бессмысленной фактичности, поскольку всякая возможность их действительного постижения, познания их действительного смысла, их действительной функции в историческом процессе стала *методологически* невозможной в силу методологического отказа от познания. Вопрос об универсальной истории, как было показано,[114] есть методологическая проблема, которая необходимо всплывает при любом изображении наималейшего периода истории или отрезка истории. Ибо история как тотальность (универсальная история) не есть ни чисто механическая сумма отдельных исторических событий, ни трансцендентный отдельным историческим событиям принцип рассмотрения, который необходимо реализовать посредством специальной дисциплины, философии истории. Напротив, тотальность истории есть, —

хотя до сих пор не осознанная и потому не познанная, — реальная историческая сила, которую нельзя отрешить от действительности (и значит, от познания) отдельных исторических фактов, не снимая при этом также их действительность, саму их фактичность. Она является действительным, конечным основанием их действительности, их фактичности, и потому — их истинной постижимости также в качестве отдельных фактов. Мы в вышеуказанной статье привлекли в качестве примера теорию кризисов Сисмонди, чтобы показать, как недостаточное применение категории тотальности воспрепятствовало действительному познанию отдельного феномена даже при правильном наблюдении всех его частностей. И здесь обнаружилось, что включение в тотальность (чьей предпосылкой является предположение, что подлинной исторической действительностью как раз и является *целостность* исторического процесса) не только решающим образом изменяет наше суждение о единичном феномене, но что вследствие этого основополагающее изменение претерпевает предметная структура, содержательное состояние отдельного феномена — как *отдельного феномена.* Еще пластичнее проявляется эта противоположность между изолирующим отдельные исторические явления рассмотрением и точкой зрения тотальности, если мы сравним с Марксовым, например, буржуазно-экономический подход к функции машины: «Противоречий и антагонизмов, которые неотделимы от капиталистического применения машин, не существует, потому что они происходят не от самих машин, а от их капиталистического применения! А так как машина сама по себе сокращает рабочее время, между тем как ее капиталистическое применение удлиняет рабочий день; так как сама по себе она облегчает труд, капиталистическое же ее применение повышает его интенсивность; так как сама по себе она увеличивает богатство производителя, в капиталистическом же применении превращает его в паупера и т.д., то буржуазный экономист просто заявляет, что рассмотрение машины самой по себе как нельзя убедительнее доказывает, что все эти очевидные противоречия суть просто внешняя видимость банальной действительности, сами же по себе, а потому и в теории, они вовсе не существуют»[115].

Отвлечемся — на одно мгновение — от классово апологетического характера буржуазно-экономического способа рассмотрения и поглядим на эту противоположность чисто методологически. И тогда оказывается, что буржуазный способ рассмотрения, который берет машину в ее изолированной однократности, в ее чисто фактической «индивидуальности» (ибо как явление процесса экономического развития машина как таковая, а не отдельный экземпляр, является историческим индивидуумом в смысле Риккерта), искажает ее действительную предметность тем, что воспевает ее функцию в процессе капиталистического производства как «вечное» сущностное ядро, как неоторжимое достояние ее «индивидуальности». Выражаясь методологически, данный способ рассмотрения делает тем самым не подлежащую изменениям монаду из каждого исследуемого исторического предмета; монаду, которая исключена из всякого взаимодействия с другими — понятыми так же — монадами, к которой те свойства, какими она обладает в своем эмпирическом существовании, прилипают как попросту неотъемлемые существенности. Правда, она гарантирует тем самым свою индивидуальную однократность, но это однократность всего только грубой фактичности, именно-так-бытия. «Соотнесение с ценностью» ничего вообще не меняет в этой структуре, ибо оно делает возможным лишь выбор из бесконечного множества подобных фактичностей. Подобно тому как соотнесенность этих индивидуально исторических монад друг с другом является чисто внешней, а их грубая фактичность — чисто описательной, точно так же их отношение к руководящему выбором принципу также является чисто фактическим, то есть — случайным.

При этом, что не укрылось от действительно значительных историков XIX века, как, например, Ригля, Дильтея, Дворжака, сущность истории состоит как раз в изменении тех структурных форм, посредством которых при данных обстоятельствах происходит размежевание человека с его средой, которые определяют предметность как его внутренней, так и внешней жизни. Но это лишь тогда становится объективно, реально возможным (и сообразно с этим лишь тогда может быть адекватно постигнуто), когда однократность некоторой эпохи, некоторого образа и т.д. состоит в своеобра-

зии этих структурных форм, отыскивается и демонстрируется в них и через них. Тем не менее непосредственная действительность не может быть дана непосредственно в этих своих истинных структурных формах ни для переживающего ее человека, ни для историка. Эти формы надо искать и находить, и путь, который ведет к их нахождению, — это путь познания исторического процесса развития как тотальности.

На первый взгляд кажется, — и всякий, кто застревает в непосредственности, не выходит на протяжении всей своей жизни за этот первый взгляд, — будто это продвижение дальше [непосредственности] есть чисто мыслительное движение, процесс абстрагирования. Но эта видимость также возникает из привычек мышления и восприятия чистой непосредственности, в которой непосредственно данные вещные формы предметов, их непосредственное наличное и определенное существование выступают как первичное, реальное, объективное, а их «отношения», напротив, — как нечто вторичное, сугубо субъективное. Соответственно с этим для такой непосредственности чем-то непостижимым является всякое действительное изменение. Несомненный факт изменчивости отражается формами сознания непосредственности как катастрофа, как неожиданная, приходящая извне, исключающая опосредствования внезапная перемена![16]. Чтобы вообще суметь понять перемену, мышление должно выйти за рамки неподвижной замкнутости своих предметов, их отъединенности друг от друга, должно поставить их отношения друг к другу, взаимодействие этих «отношений» и «вещей» на один и тот же уровень действительности. Чем большим является это отдаление от простой непосредственности, чем более густой является сеть этих «отношений», чем безраздельней входят «вещи» в систему этих отношений, тем больше, по-видимому, перемена слагает с себя свою непостижимость, свою катастрофическую суть и тем самым становится постижимой.

Но это происходит лишь тогда, когда этот выход за пределы непосредственности совершается в направлении более высокой сращенности (Konkretion) предметов, когда обретенная таким образом понятийная система опосредствований, используя счастливое высказывание Лассаля о философии Гегеля, является тотальностью эмпирии. Мы уже познакоми-

лись с методологическими границами формально-рациональных, абстрактных понятийных систем. Здесь речь идет лишь о констатации того, что для них является методологической невозможностью *это* снятие чистой фактичности исторических фактов (критическое устремление Риккерта и современной теории истории также приходит к такому выводу, и *это* им удалось доказать). Достижима при этом в лучшем случае формальная типология форм проявления истории и общества, причем исторические факты могут привлекаться как *примеры,* причем, следовательно, между системой постижения и подлежащей постижению объективной исторической действительностью сохраняется равная себе, чисто случайная взаимосвязь. Происходит ли это в наивной форме ищущей «законов» «социологии» (типа контовско-спенсеровской), которая демонстрирует методологическую неразрешимость задачи абсурдностью своих результатов, или же эта методологическая невозможность осознается — критически — с самого начала (Макс Вебер), так что подобным путем появляется на свет вспомогательная наука истории, итог остается одним и тем же: проблема фактичности вновь отодвигается в историю, а непосредственность чисто исторической установки сохраняется в неприкосновенности. Все равно, является ли подобный результат данных устремлений сознательным или же неосознанным.

Мы назвали поведение историка в смысле Риккерта (то есть самого критичного и сознательного типа в буржуазном развитии) задержкой на чистой непосредственности. Кажется, что этому противоречит очевидный факт: историческая действительность может быть достигнута, познана и изложена только в ходе сложного процесса опосредствований. Между тем нельзя забывать, что сами непосредственность и опосредствование суть моменты диалектического процесса, что всякая ступень бытия (и постигающего отношения к ней) имеет свою непосредственность, в смысле «Феноменологии духа» Гегеля, что относительно непосредственно данного объекта мы «должны поступать точно так же *непосредственно* или *воспринимающе,* следовательно, в нем, как он «представляется нам, ничего не изменять»[117]. Выходом за пределы этой непосредственности может быть только генезис, «порождение» объекта. Но уже здесь это предполагает, что ука-

занные формы опосредствования, в которых и благодаря которым осуществляется выход за пределы непосредственного существования данных предметов, распознаются *как структурные принципы построения и реальные тенденции движения самих предметов,* что, следовательно, мыслительный и исторический генезис — по сути — совпадают. Мы проследили ход истории идей, в котором развитие буржуазного мышления вело к все большему разрыву двух этих принципов. Мы могли констатировать, что вследствие этого методологического дуализма действительность распадается на не рационализируемое множество фактичностей, на которую набрасывается сеть опустошенных от содержания, чисто формальных «законов». И «теоретико-познавательное» выхождение за рамки этой абстрактной формы непосредственной данности мира (и его мыслимости) увековечивает эту структуру, последовательно оправдывает ее как «условие возможности» этого миропонимания. Но поскольку оно не в состоянии совершить свое «критическое» движение в направлении действительного порождения объекта (в данном случае мыслящего субъекта) и даже берет прямо противоположное направление, в итоге «критического» домысливания до конца действительности *возвращается все та же непосредственность, перед которой стоял обычный человек буржуазного общества в своей повседневной жизни, — выраженная в понятиях, но тем не менее сугубо непосредственная.*

Стало быть, непосредственность и опосредствовавние являются не только соподчиненными друг другу, взаимодополняющими способами отношения к предметам действительности, но одновременно они — в соответствии с диалектической сущностью действительности и диалектическим характером наших стремлений размежеваться с нею — являются диалектически релятивированными определениями. Это означает, что всякое опосредствование должно необходимым образом выявить точку зрения, при которой порожденная им предметность принимает форму непосредственности. Именно таков, однако, случай буржуазного мышления в его отношении к — проясненному и просвеченному многими опосредствованиями — общественно-историческому бытию буржуазного общества. Когда оно оказывается неспособным найти дальнейшие опосредствования, понять бы-

тие и возникновение буржуазного общества как продукт того же самого субъекта, который «порождает» постигнутую тотальность познания, *его конечной и решающей для познания в целом точкой зрения становится точка зрения непосредственности.* Ибо, по словам Гегеля, «опосредствующим должно было бы быть то, в чем обе стороны составляли бы одно, где сознание, следовательно, узнавало бы один момент в другом, свою цель и действование — в судьбе и свою судьбу — в своей цели и своем действовании, *свою собственную сущность* — в этой *необходимости*»[118].

Надеюсь, что в ходе предшествующих рассуждений удалось ясно показать, что буржуазному мышлению недостает и должно недоставать именно здесь именно такого опосредствования. В экономическом плане это было продемонстрировано Марксом множество раз[119]; ложные представления об экономическом процессе капитализма, которые имеет буржуазная политэкономия, категорически сведены к недостатку опосредствования, к методологическому игнорированию категорий опосредствования, к непосредственному принятию производных форм предметности, к остановке на ступени — чисто непосредственного — представления. Мы имели возможность во втором разделе самым настоятельным образом указать на те мыслительные следствия, которые проистекают из качественной определенности буржуазного общества и методологических границ буржуазного мышления, и мы выделили те антиномии (субъект-объект, свобода-необходимость, индивидуум-общество, форма-содержание и т.д.), к которым должно было при этом прийти мышление. Теперь дело состоит в том, чтобы увидеть то, что буржуазное мышление, — приходя к данным антиномиям лишь на пути величайшего умственного напряжения, — акцептирует как самоочевидную, попросту подлежащую принятию фактичность бытийную основу, на которой вырастают эти антиномии: оно относится к ним непосредственно. Соответственно, Зиммель заявляет как раз по поводу идеологической структуры осознания овеществления: «И поэтому такие противотечения, поскольку они однажды пробили себе дорогу, могут стремиться также к идеалу абсолютно чистого обособления: когда все предметное содержание жизни становится все более деловым и безличным, тогда вместе с тем не овеществляемый остаток

жизни становится еще более личным, становится еще более неоспоримым достоянием Я»[120]. Но при этом как раз из того, что нужно было бы вывести и понять благодаря опосредствованию, получается принимаемый и даже прославляемый как ценность принцип объяснения всех феноменов: не проясненная и не проясняемая фактичность наличного и определенного существования буржуазного общества приобретает характер вечного естественного закона или вневременно значимой культурной ценности.

Но ведь это является одновременно ликвидацией истории. «Таким образом, — заявляет Маркс, — до сих пор была история, а теперь ее более нет»[121]. И хотя эта антиномия также в более поздние времена принимает все более утонченные формы и даже выступает в виде историзма, исторического релятивизма, это совершенно ничего не меняет в самой фундаментальной проблеме, в ликвидации. Наиболее ярко предстает перед нами эта неисторическая, антиисторическая сущность буржуазного мышления, когда мы рассматриваем *как историческую проблему проблему современности.* Полная неспособность всех буржуазных мыслителей и историков постичь всемирно-исторические события современности как мировую историю сохранилась в качестве ужасного воспоминания в памяти каждого здравомыслящего человека после мировой войны и мировой революции. И эту совершенную несостоятельность, которая низвела некогда заслуженных историков и проницательных мыслителей на возбуждающий сочувствие и презрение духовный уровень наихудшей провинциальной журналистики, нельзя просто и во всех случаях объяснить внешними причинами (цензура, приспособление к «национальным» классовым интересам и т.д.); напротив, эта несостоятельность имеет свое методологическое основание, которое состоит в том, что контемплятивно-непосредственное поведение создает между субъектом и объектом то самое, описанное Фихте, «темное и пустое» иррациональное промежуточное пространство, чья темнота и пустота, которые наличествуют также при познании прошлого, но скрадываются пространственно-временным и исторически-опосредствующим отдалением, выступают тут в своем неприкрытом виде. Красивая метафора Эрнста Блоха, наверное, может осветить эту методологическую ограни-

ченность более ясно, нежели подробный анализ, для которого, так или иначе, нет никакой возможности. Если природа становится ландшафтом (в противоположность, например, бессознательной жизни-в-природе крестьянина), то художественная непосредственность переживания ландшафта, которое, разумеется, проходит многие опосредствования, дабы достичь этой непосредственности, обзаводится предпосылкой в виде некоей, в данном случае пространственной, дистанции между наблюдателем и ландшафтом. Наблюдатель находится вне ландшафта, иначе природа не может стать для него ландшафтом. И если бы он, не выходя за рамки этой эстетическо-контемплятивной непосредственности, попытался ввести самого себя и непосредственно окружающую его пространственно природу в «природу как ландшафт», то он тотчас бы убедился в том, что ландшафт только на определенной, при разных обстоятельствах различной, дистанции от наблюдателя *начинает* быть ландшафтом, что он лишь как пространственно обособленный наблюдатель может иметь ландшафтное отношение к природе. Конечно, здесь это должно служить только как методологически проясняющий положение дел пример, ибо ландшафтное отношение находит свое адекватное и не проблематическое выражение в искусстве, хотя, тем не менее, нельзя забывать, что и в искусстве дает себя знать та же самая неустранимая дистанция между субъектом и предметом, которая встречалась нам повсюду в современной жизни, и что искусство может знаменовать собой лишь образное оформление [Gestaltung], но не реальное разрешение этой проблематики. Однако в истории, поскольку она теснится к современности, — а это неизбежно, поскольку мы, в конечном счете, интересуемся историей затем, чтобы действительно понимать современность, — резко проявляется это, по словам Блоха, «вредное пространство». Ибо оказывается, что обе крайности, на которые поляризуется неспособность буржуазно-контемплятивного поведения к постижению истории, а именно: «великие индивидуумы» как самовластные творцы истории и «естественные законы» исторической среды — обе эти крайности одинаково бессильны перед лицом требующего смыслополагания радикально нового, перед лицом современности, причем все равно, выступают они по раздельности или вместе[122]. Внутренняя за-

вершенность художественного произведения может скрыть разверзающуюся здесь бездну, поскольку его совершенная непосредственность не позволяет возникнуть вопросу о более невозможном для контемплятивной точки зрения опосредствовании. Наличие проблемы истории как практически неотразимой проблемы повелительно требует такого опосредствования. Должна быть предпринята попытка его осуществить. В подобных попытках, однако, обнаруживается то, что формулирует Гегель в связи с вышеприведенным определением опосредствования относительно ступени самосознания: «Поэтому сознание благодаря своему опыту, в котором для него должна бала обнаружиться его истина, стало для себя скорее загадкой: последствия его действий для него не есть сами его действия; то, что с ним случается, не есть для него опыт того, что оно есть *в себе;* переход не есть просто изменение формы одного и того же содержания и одной и той же сущности, представленных в одном случае как содержание и сущность сознания, в другом — как предмет или *созерцаемая* сущность самого себя. *Абстрактная необходимость* является, таким образом, значимой [gilt] для той лишь негативной непостигнутой в понятии *мощи всеобщности,* о которую разбивается индивидуальность»[123].

2

Историческое познание пролетариата начинается с познания современности, с самопознания собственного общественного положения, с показа его необходимости (в смысле генезиса). Возможность того, что генезис и история совпадают или, точнее сказать, являются просто моментами одного и того же процесса, наличествует лишь тогда, когда, с одной стороны, совокупные категории, посредством которых выстраивает себя человеческое существование, выступают как определения этого существования (а не только его постижимости), и, с другой, когда их последовательность, их взаимосвязь и их сцепление проявляются как моменты самого исторического процесса, как структурные характеристики современности. Последовательность и внутренняя взаимосвязь категорий, следовательно, и не образуют чисто логического ряда, и не упорядочиваются сообразно чисто исторической

фактичности. «Наоборот, их последовательность определяется тем отношением, в котором они находятся друг к другу в современном буржуазном обществе, причем это отношение прямо противоположно тому, которое представляется естественным или соответствует последовательности исторического развития»[124]. Но это в свою очередь предполагает, что в том мире, который противостоит человеку в теории и на практике, может быть обнаружена предметность, которая, — будучи правильно додуманной и понятой до конца, — нигде не должна застревать в подобной вышеуказанным формам голой непосредственности, которая в соответствии с этим может быть постигнута как проходной, посредствующий между прошлым и будущим момент и таким образом выявлена во всех своих категориальных отношениях как продукт человека, как продукт общественного развития. Однако вместе с такой постановкой вопроса мы поднимаем вопрос об «экономической структуре» общества. Ибо, как аргументирует Маркс в своей полемике против ложного разрыва между принципом (то есть категорией) и историей у псевдогегельянца и вульгарного кантианца Прудона, когда тут возникает вопрос, «почему же данный принцип проявлялся в XI или XVIII, а не в каком-нибудь другом веке, мы неизбежно будем вынуждены тщательно исследовать, каковы были люди в XI веке, каковы они были в XVIII веке, каковы были в каждом из этих столетий потребности людей, их производительные силы, их способ производства, применявшееся в их производстве сырье; каковы, наконец, были те отношения человека к человеку, которые вытекали из всех этих условий существования. Разве изучать все эти вопросы не значит заниматься действительной земной [profane] историей людей каждого столетия, изображать этих людей в одно и то же время как авторов и как действующих лиц их собственной драмы? Но раз вы изображаете людей как действующих лиц и авторов их собственной истории, то вы приходите окольным путем к истинной точке отправления, потому что вы покидаете вечные принципы, от которых вы отправлялись вначале»[125].

Было бы заблуждением верить (а такое заблуждение является методологическим исходным пунктом всякого вульгарного марксизма) в то, что эта точка зрения равносильна простому принятию непосредственно данной (то есть эмпи-

рической) общественной структуры. При этом подразумеваемое неприятие эмпирии, такой выход за пределы ее чистой непосредственности никоим образом не означают простого недовольства этой эмпирией, простой — абстрактной — воли к ее изменению. Такая воля, такая оценка эмпирии на деле остались бы чисто субъективными: «ценностным суждением», пожеланием, утопией. Но когда воля к утопии приобретает объективированную и просвещенную форму долженствования, она никоим образом не выходит за пределы приятия эмпирии и одновременно за пределы голого субъективизма тенденции к изменению, пусть даже философски утонченного. Ибо долженствование как раз в своей классической и чистой форме, которую оно приобрело в кантовской философии, предполагает бытие, к которому категория долженствования принципиально *неприменима.* Именно вследствие того, что интенция субъекта на то, чтобы не принимать попросту свое эмпирически данное существование, приобретает форму долженствования, непосредственно данная форма эмпирии получает философское подтверждение и освящение; она философски увековечивается. Кант заявляет, что «из понятия свободы ничего нельзя объяснить в явлениях (руководящую нить всегда должен здесь составлять механизм природы)»[126]. Для любой теории долженствования сохраняется в силе дилемма: либо оставить без изменения — бессмысленное — существование эмпирии, чья бессмысленность является методологической предпосылкой долженствования, поскольку в осмысленном бытии вообще не может всплыть проблема долженствования, и тем самым придать существованию чисто субъективный характер, либо принять трансцендентный (как бытию, так и долженствованию) принцип, чтобы иметь возможность объяснить реальное воздействие долженствования на бытие. Ибо излюбленное, намеченное уже Кантом решение этой проблемы в плане бесконечного процесса лишь вуалирует ее неразрешимость. С философской точки зрения дело заключается не в том, чтобы определить временной интервал, который нужен долженствованию, чтобы преобразовать бытие; следует, напротив, выявить те принципы, посредством которых долженствование *вообще в состоянии* воздействовать на бытие. Но как раз это стало методологически невозможным в ре-

зультате фиксации естественного механизма как неизменной формы бытия, в результате строго дуалистического разграничения между долженствованием и бытием, вследствие непреодолимой для данной точки зрения жесткости в противостоянии долженствования и бытия. Ведь методологическую невозможность нельзя уменьшить никогда и ничем, в первую очередь — инфинитизимальностью, и когда она дробится на части в бесконечном процессе, то вдруг снова проявляется как реальность.

Но отнюдь не случайно то, что буржуазное мышление сочло выходом из противоречия, перед которым его поставила данность истории, бесконечный прогресс. Согласно Гегелю, «этот прогресс происходит всюду, где относительные определения доводятся до их противопоставления, так что они находятся в нераздельном единстве и, тем не менее, каждому в отношении другого приписывается самостоятельное наличное бытие. Этот прогресс есть поэтому *противоречие,* которое не разрешено, а всегда выражено лишь как *имеющееся* налицо»[127]. Гегелем также было показано, что методологическая операция, которая составляет логическую предпосылку бесконечного прогресса, заключается в том, что элементы этого процесса, которые являются качественно несопоставимыми и остаются качественно несопоставимыми, приводятся в чисто количественное соотношение друг с другом, причем «определенное количество есть такое определение, которое вне своего отношения должно иметь совершенно безразличное к другим наличное бытие и которому должно быть безразлично его отличие от иного»[128]. Тем самым в новом облике возвращается старая антиномия вещи в себе: с одной стороны, бытие и долженствование сохраняют свою жесткую, непреоборимую противоположность; с другой стороны, этим сугубо мнимым, предельно внешним, оставляющим в неприкосновенности их иррациональность и фактичность соединением между ними создается среда мнимого становления, в которой поистине тонет в ночи беспонятности действительная тема истории, возникновение и прехождение. Ибо при сведении к количествам, которое должно осуществляться не только между основными элементами процесса, но и между его отдельными стадиями, теряется из виду то, что при этом, безусловно, возникает видимость постепенности пере-

хода. «Но постепенность касается только внешней стороны изменения, а не качественной его стороны; предшествующее количественное отношение, бесконечно близкое к последующему, все еще есть другое качественное существование <...> Обычно стремятся сделать изменение *понятным,* объясняя его постепенностью перехода; но постепенность есть скорее как раз исключительно только безразличное изменение, противоположность качественному изменению. В постепенности скорее снимается связь обеих реальностей все равно, берут ли их как состояния или как самостоятельные вещи; положено, что <...> они совершенно внешни друг другу; тем самым устраняется как раз то, что требуется для *понимания,* как бы мало ни требовалось для этого отношения <...> Этим возникновение и прехождение вообще снимаются, или [другими словами] «в-себе», [т.е.] то внутреннее, в котором нечто есть до своего существования, превращают в малую величину внешнего наличного бытия, и сущностное, или понятийное, различие — во внешнее различие, в различие только по величине»[129].

Выход за рамки эмпирической непосредственности и ее также чисто непосредственных рационалистических отражений не следует усугублять, превращая в выход за рамки имманентности (общественного) бытия, коль скоро это ложное трансцендирование не должно философски сублимированным образом еще раз зафиксировать и увековечить эмпирическую непосредственность со всеми ее неразрешимыми вопросами. Напротив, выход за рамки эмпирии попросту равносилен тому, что предметы самой эмпирии постигаются и понимаются как моменты тотальности, то есть как моменты исторически преобразующего себя общества в целом. Категория опосредствования как методологический рычаг для преодоления голой непосредственности эмпирии, стало быть, не является чем-то привносимым в предметы извне, не является суждением ценности или долженствованием, которое противостояло бы их бытию, но *есть откровение их настоящей объективной, предметной структуры.* Последняя, однако, может проявиться и быть доведена до сознания только в результате отказа от ложной установки буржуазного мышления по отношению к предметам. Ибо опосредствование было бы невозможно, если бы уже эмпирическое существование

самих эмпирических предметов не было опосредствованным, сохраняющим видимость непосредственности лишь потому и постольку, поскольку, с одной стороны, отсутствует осознание опосредствования, а, с другой стороны, предметы (именно поэтому) вырываются из комплекса их действительных определений и ставятся в искусственную изоляцию[130].

Но нельзя забывать о том, что этот процесс изолирования предметов также не есть нечто случайное или произвольное. Если правильное познание снимает ложные разделения предметов (и их еще более ложное связывание посредством абстрактных рефлексивных определений), то эта корректировка означает нечто намного большее, нежели простое исправление ложного или недостаточного научного метода, нежели замену одной гипотезы — другой, которая лучше функционирует. Скорее прямо-таки к социальной сущности современности принадлежит то, что ее предметная форма мыслительно перерабатывается таким же образом, как и предметный исходный пункт самих этих переработок. Стало быть, если точка зрения пролетариата противопоставляется точке зрения буржуазного класса, то пролетарское мышление отнюдь не требует для познания действительности некоей «tabula rasa», «беспредпосылочного» нового начала, как это делало, — по меньшей мере, по своей основной тенденции, по отношению к феодальным формам средневековья буржуазное мышление. Именно потому, что практической целью пролетарского мышления является *основополагающий* переворот общества в целом, оно постигает буржуазное общество вместе с его мыслительными, художественными и т.д. обработками в качестве *исходного* пункта своего метода. Методологическая функция категорий опосредствования состоит в том, что с их помощью становятся объективно действенными и могут быть доведены до сознания пролетариата те имманентные значения, которые необходимо приурочены к предметам буржуазного общества, но столь же необходимо отсутствуют в непосредственных проявлениях этих предметов и в их умственных отражениях в буржуазном мышлении. Но это как раз и означает, что ни случайностью, ни чистой теоретико-научной проблемой не является то, что буржуазия теоретически застревает в непосредственности, в то время как пролетариат выходит за ее рамки. Напротив, в разли-

чии двух этих теоретических установок выражается разница в общественном бытии обоих классов. Конечно, познание, достигаемое с позиции пролетариата, объективно является более высоким в научном плане, ведь методологически оно включает в себя разрешение тех проблем, над которыми напрасно бились величайшие мыслители буржуазной эпохи, а содержательно — адекватное историческое познание капитализма, которое должно остаться недостижимым для буржуазного мышления. Но эта объективная градация познавательной ценности методов, с одной стороны, опять-таки оказывается общественно-исторической проблемой, необходимым последствием представляемых обоими классами типов общества и их исторической последовательности, так что «ложность», «односторонность» буржуазного понимания истории выступает как необходимый момент в методологическом строении общественного познания[131]. С другой стороны, оказывается, что всякий метод необходимо связан с бытием соответствующего класса. Для буржуазии ее метод непосредственно поднимается из недр ее общественного бытия, и потому чистая непосредственность тяготеет над ее мышлением как крайняя, но именно в силу этого непреодолимая, граница. Напротив, что до пролетариата, он внутренне преодолевает эту границу непосредственности уже в *исходном пункте,* при принятии свей точки зрения. И поскольку диалектический метод постоянно продуцирует и вновь репродуцирует свои собственные существенные моменты, поскольку его сущность состоит в отрицании прямолинейного, ровного развития мысли, постольку данная проблема исходного пункта как при умственном постижении действительности, так при каждом практическо-историческом шаге *сызнова* встает перед пролетариатом. Для пролетариата граница непосредственности стала внутренней границей. Тем самым он ясно поставил эту проблему; но с такой постановкой вопроса уже даны путь и возможность ответа[132].

Однако только возможность. Остается в силе положение, из которого мы исходили, а именно: общественное бытие в капиталистическом обществе является — непосредственно — одним и тем же для буржуазии и пролетариата. Но к этому можно добавить, что это самое бытие мотором классовых интересов держит буржуазию в плену такой не-

посредственности, в то время как пролетариат оно толкает за ее пределы. Ибо в общественном бытии пролетариата неотразимо проявляется диалектический характер исторического процесса и вследствие этого — опосредствованный характер всякого момента, который приобретает свою истину, свою подлинную предметность только в опосредствованной тотальности. Для пролетариата вопросом жизни или смерти является осознание диалектической сущности своего существования, в то время как буржуазия в своей повседневной жизни прикрывает диалектическую структуру исторического процесса с помощью абстрактных рефлексивных категорий квантификации, бесконечного прогресса и т.д., чтобы затем в моменты переворота переживать неопосредствованные катастрофы. Как было показано выше, данная ситуация основана на том, что для буржуазии субъект и объект исторического процесса и общественного бытия всегда выступает в двояком облике: сообразно своему сознанию, отдельный индивид как познающий субъект противостоит чудовищной и только в небольших фрагментах постижимой объективной закономерности общественных событий, в то время как в реальности как раз сознательное житье-бытье индивида попадает на объектную сторону процесса, чей субъект (класс) не был пробужден к сознательности; процесса, который должен всегда оставаться трансцендентным сознанию — мнимого — субъекта, индивида. Субъект и объект исторического процесса, стало быть, стоят здесь уже в отношении диалектического взаимодействия между собой. Но когда они выступают в своей жесткой раздвоенности и взаимной чуждости, эта диалектика остается неосознанной, а предметы сохраняют свой двойственный и потому косный характер. Эта косность может быть преодолена только путем катастрофы, чтобы затем тотчас же уступить место столь же косной структуре. Эта бессознательная и потому принципиально неподвластная сознанию диалектика, «эта иллюзия прорывается у них в виде наивного изумления, когда то, что они грубо только что определили как вещь, вдруг выступает пред ними в качестве общественного отношения, а затем то, что они едва успели зафиксировать как общественные отношения, вновь дразнит их как вещь»[133].

Для пролетариата не существует этого двойственного облика его общественного бытия. Оно сперва выступает как чистый и голый *объект* общественного процесса. Во все моменты повседневной жизни, в какие отдельному рабочему кажется, что он сам фигурирует как субъект своей собственной жизни, непосредственность его существования разрывает эту иллюзию. Силой она заставляет его узнать, что удовлетворение его элементарных потребностей, «индивидуальное потребление рабочего составляет момент в производстве и воспроизводстве капитала независимо от того, совершается ли оно внутри или вне мастерской, фабрики и т.д., внутри или вне процесса труда, подобно тому как таким же моментом является чистка машины независимо от того, производится ли она во время процесса труда или во время определенных перерывов последнего»[134]. Квантификация предметов, их определенность рефлексивными категориями непосредственно проявляется в жизни рабочего как процесс абстрагирования, который осуществляется на нем самом, который отделяет от него его рабочую силу и понуждает его к тому, чтобы продавать ее как принадлежащий ему товар. И когда он продает этот свой единственный товар, он вводит свою рабочую силу (и поскольку его товар неотделим от его физической персоны, то и самого себя) в механически и рационально продуцируемый процесс, который он преднаходит готовым, замкнутым и функционирующим также и без него; в этот процесс он введен как редуцированный к одному лишь количеству номер, как механизированный и рационализированный специальный инструмент.

Тем самым овеществленный характер способа непосредственного проявления капиталистического общества доводится до последней крайности. Верно и то, что для капиталиста тоже имеют место такое удвоение личности, такой разрыв человека на элемент в движении товаров и на (объективно бессильного) созерцателя этого движения[135]. Но все это необходимо приобретает для его сознания форму — конечно, субъективно иллюзорной — деятельности, некоего активного проявления ее субъекта. Эта кажимость скрывает от него истинное положение дел, в то время как для рабочего, которому заказано это внутреннее пространство мнимой деятельности, разорванность субъекта сохраняет брутальную форму

его — в тенденции — безграничного порабощения. Поэтому рабочий вынужден претерпевать это свое превращение-в-товар, это свое сведение-к-количеству как объект процесса.

Но именно в силу этого он выталкивается за пределы непосредственности данного состояния. Ибо, как заявляет Маркс, «время есть пространство человеческого развития»[136] Количественные различия в эксплуатации, которые для капиталиста имеют непосредственную форму количественных определений объектов его калькуляции, для рабочего должны выступать как решающие, качественные категории всего его физического, духовного, морального и т.д. существования. Переход количества в качество является не только, как это излагается в гегелевской «Философии природы» и, вслед за ней, в «Анти-Дюринге» Энгельса, определенным моментом в процессе диалектического развития. Но и, сверх того, как мы аргументировали выше на примере логики Гегеля, этот переход является обнаружением подлинной предметной формы бытия, разрушением тех запутанных рефлексивных определений, которые исказили подлинную предметность на ступени чисто непосредственного, безучастного, контемплятивного поведения. Именно проблема рабочего времени делает очевидным то, что квантификация есть овеществляющая и овеществленная оболочка, которая покрывает собой истинную сущность объектов; вообще она может иметь значимость объективной формы предметности лишь постольку, поскольку субъект, который находится в контемплятивном или (мнимо) практическом отношении к предмету, не заинтересован в сущности этого предмета. Когда Энгельс в качестве примера перехода количества в качество приводит переход воды из жидкого состояния в твердое или газообразное[137], этот пример верен применительно к переходным пунктам. Но этой позиции свойственна недооценка того, что также и те переходы, которые выступают тут как чисто количественные, тотчас же приобретают качественный характер, как только изменяется точка зрения. (Дабы привести сугубо тривиальный пример, стоит напомнить о пригодности воды для питья, и те же самые «количественные» изменения в некоторой точке принимают качественный характер.) Еще более отчетливой данная ситуация становится в том случае, если мы методологически рассмотрим приведенный Энгельсом при-

мер, исходя из «Капитала». Речь идет о количественной величине, которая на определенной ступени производства нужна для того, чтобы определенная сумма стоимостей могла превратиться в капитал; на этой границе, заявляет Маркс, количество переходит в качество[138]. И если мы теперь сравним оба эти ряда возможных количественных изменений (рост или уменьшение этой суммы стоимостей и увеличение или понижение рабочего времени), то становится очевидным, что в первом случае фактически речь идет лишь об, используя гегелевское выражение, «узловой линии меры», в то время как во втором случае любое изменение по своей внутренней сути является качественным; то есть таким изменением, чья количественная форма проявления, правда, навязывается рабочему его общественной средой, но чья сущность для него как раз и заключается в его качественной специфике. Двойная форма проявления, очевидно, проистекает из того, что рабочее время является для рабочего не только объектной формой продаваемого им товара, рабочей силы (в качестве такой формы оно также и для него ставит проблему эквивалентного обмена, то есть проблему количественного отношения), но одновременно и определяющей экзистенциальной формой его существования в качестве субъекта, в качестве человека.

Но тем самым еще отнюдь не преодолевается полностью непосредственность и ее методологическое последствие: жесткое противостояние субъекта и объекта. Правда, проблема рабочего времени выказывает — именно потому, что овеществление при этом достигает своей кульминации — тенденцию к необходимому выходу пролетарского мышления за пределы непосредственности. Ибо, с одной стороны, рабочий в своем общественном бытии непосредственно *целиком* поставлен на сторону объекта: непосредственно он выступает как предмет, а не как активное начало общественного трудового процесса. С другой стороны, однако, эта объектная роль сама по себе уже больше не является чисто непосредственной. Это значит, что превращение рабочего в простой объект производственного процесса действительно объективно осуществляется специфическим способом [Art] капиталистического производства (в противоположность рабству и крепостной зависимости) в силу того, что рабочий вынужден объ-

ективировать свою рабочую силу вразрез со своей целостной личностью и продавать ее как принадлежащий ему товар. Но вследствие раскола между объективностью и субъективностью, который происходит именно тут в объективирующем себя в качестве товара человеке, эта ситуация одновременно оказывается благоприятствующей для своего осознания. В прежних, более сходных с естественно выросшими, формах труд отдельного лица определяется «непосредственно как функция члена общественного организма»[139]; в условиях рабства и крепостной зависимости формы господства выступают как «непосредственные движущие силы процесса производства», вследствие чего работники, которые безраздельно вовлечены в такие взаимосвязи всей своей личностью, не в состоянии достичь сознания их общественного положения. Напротив, «труд, который выражает себя как меновая стоимость, <...> принимает форму абстрактной всеобщности»[140].

Здесь уже гораздо более отчетливо и конкретно проявляют себя те моменты, которые придают диалектичность общественному бытию рабочего и формам его сознания и тем самым выталкивают его за пределы простой непосредственности. Прежде всего, рабочий способен лишь тогда осознать свое общественное бытие, когда он осознает себя самого в качестве товара. Его непосредственное бытие, как было показано, позиционирует его в процессе производства как чистый и простой объект. Поскольку эта непосредственность оказывается следствием многообразных опосредствований, поскольку проясняется все то, что является предпосылкой этой непосредственности, постольку начинают распадаться фетишистские формы товарной структуры: рабочий распознает в товаре самого себя и свои собственные отношения с капиталом. Коль скоро он еще практически не способен подняться над этой объектной ролью, его сознание выступает как самосознание товара; другими словами, — как самопознание, саморазоблачение основанного на товарном производстве, на товарном обращении капиталистического общества.

Но это привхождение самосознания к товарной структуре означает нечто принципиально и качественно иное, нежели то, что обыкновенно называют сознанием «о» предмете. И не только потому, что это — самосознание. Ибо таковое, например, в научной психологии, очень даже может, тем

не менее, быть сознанием «о» предмете, которое просто, не изменяя своеобразного отношения между сознанием и предметом и, сообразно с этим, специфики получаемого таким образом познания, «случайно» выбирает самого себя в качестве предмета. Но отсюда затем вытекает неизбежное следствие, что критерии истины для возникающего таким образом познания будут теми же самыми, что и для «чуждых» предметов. Так, даже если античный раб, instrumentum vocale, достигает познания самого себя как раба, то это не равносильно самосознанию в указанном смысле: он может тем самым так же просто достичь познания предмета, которым «случайно» является он сам. Между «мыслящим» и «бессознательным» рабом с объективно-общественной точки зрения нет решающего различия, точно так же как нет его и между возможностью осознать свое собственное общественное положение, существующей для раба, и возможностью познания рабства, существующей для «свободного человека». Жесткое теоретико-познавательное раздвоение на субъект и объект и тем самым — структурная незатронутость адекватно познанного объекта познающим субъектом остаются при этом неизменными.

Самопознание рабочего как товара, однако, уже как познание является — практическим. Это означает, что это познание совершает предметное, структурное изменение в познаваемом им объекте. Объективный специальный характер труда как товара, его «потребительная стоимость» (его способность производить прибавочную стоимость), которая подобно любой потребительной стоимости бесследно исчезает в количественных меновых категориях капитализма, пробуждается в этом сознании, благодаря этому сознанию и становится *общественной* действительностью. Специальный характер труда как товара, бывший без такого осознания непознанным маховым колесом экономического развития, объективирует себя самого благодаря этому осознанию. Но когда выявляет себя специфическая предметность этой разновидности товара, в которой за вещной оболочкой просвечивает отношение между людьми, за квантифицирующей коркой — качественное, жизненное ядро, тогда может быть раскрыт основанный на рабочей силе как товаре фетишистский характер любого

товара: в каждом из них вступает как фактор в общественное развитие его ядро, отношение между людьми.

Конечно, все это лишь имплицитно содержится в диалектическом противопоставлении количества и качества, с которым мы столкнулись в вопросе о рабочем времени. Это значит, что противопоставление со всеми определениями, которые из него следуют, является только *началом* того сложного процесса опосредствования, целью которого является познание общества как исторической тотальности. Диалектический метод отличается от буржуазного мышления не просто тем, что только ему по силам познание тотальности, но это познание возможно лишь потому, что отношение целого к частям стало принципиально иным, нежели для мышления в рефлексивных определениях. Короче говоря, сущность диалектического метода под этим углом зрения заключается в том, что в каждом диалектически корректно постигнутом моменте содержится вся тотальность, что из каждого момента следует развернуть всю целостность[141]. Часто подчеркивалось, и вполне правомерно, что знаменитая глава «Науки логики» Гегеля о бытии, небытии и становлении содержит в себе всю гегелевскую философию. Можно с той же правомерностью утверждать, что глава «Капитала» о товарном фетишизме таит в себе весь исторический материализм, все самопознание пролетариата как познание капиталистического общества (и познание прежних обществ как ступеней к нему).

Разумеется, отсюда не следует, что тем самым можно сделать излишним развертывание целого в его содержательной полноте. Гегелевская программа: понять абсолютное, познавательную цель его философии, как *результат*, — в еще большей мере значима для изменившегося предмета познания в марксизме, так как диалектический процесс трактуется здесь как тождественный с самим историческим развитием. Главное в этой методологической констатации — это только такое структурное положение дел, при котором отдельный момент не является куском механического целого, которое может быть составлено из подобных кусков (из данной концепции опять-таки может следовать трактовка познания как бесконечного прогресса); в каждом отдельном моменте, напротив, заключается возможность развертывания исходя из него всей содержательной полноты тотальности. Но при

одном условии: если момент удерживается как момент, то есть постигается как проходной пункт на пути к тотальности; если указанное движение за пределы непосредственности, которое сделало момент, — каковой сам по себе был не чем иным, как ясно выраженным противоречием двух рефлексивных определений, — моментом диалектического процесса, не останавливается на полпути, не застывает в новой непосредственности. Это размышление возвращает нас к нашему конкретному исходному пункту. В вышеозначенном Марксовом определении капиталистического труда мы столкнулись с противоположностью между обособленными частностями и абстрактной всеобщностью, которая для рабочего опосредствует отношение его труда к обществу. И при этом снова надо твердо запомнить: как в любой непосредственно-абстрактной форме данности бытия, буржуазия и пролетариат опять-таки позиционированы здесь аналогичным друг другу образом. Но и тут обнаруживается также, что в то время как буржуазия в силу своего классового положения удерживается в своей непосредственности, пролетариат, благодаря — специфичной для него — диалектике своего классового положения, выталкивается за ее пределы. Превращение всех предметов в товары, их квантификация и низведение до фетишистских меновых стоимостей есть не только интенсивный процесс, который оказывает воздействие в этом направлении на любую форму предметности жизни (как мы смогли показать это применительно к проблеме рабочего времени), но одновременно и неотделимым отсюда образом является распространением этих форм на целостность общественного бытия. Для капиталиста эта сторона процесса равносильна усилению количественности в объектах его калькуляции и спекуляции. Поскольку этот процесс приобретает для него видимость качественного характера, постольку данный качественный акцент выливается во все большую рационализацию, механизацию, квалификацию противостоящего ему мира (отличие господства торгового капитала от господства капитала промышленного, капитализация сельского хозяйства и т.д.). Открывается перспектива — впрочем, там и здесь внезапно нарушаемая «иррациональными» катастрофами, — бесконечного прогресса, который ведет к законченной, сплошной капиталистической рационализации всего общественного бытия.

Напротив, для пролетариата «тот же самый» процесс знаменует *собой его возникновение в качестве класса.* В обоих случаях речь идет о переходе количества в качество. Надо лишь проследить развитие средневекового ремесла через простую кооперацию, мануфактуру и т.д. до современной фабрики, чтобы ясно увидеть, насколько четко — также для буржуазии — выражены тут качественные различия, подобные верстовым столбам на пути развития. Но классовый смысл этих изменений для буржуазии состоит как раз в обратном превращении достигнутой новой качественной ступени в квалифицированный уровень дальнейшей рациональной калькуляции. Напротив, классовый смысл «того же самого» развития для пролетариата заключается в осуществляемом таким образом *снятии обособления,* в осознании общественного характера труда, в тенденции к все большей конкретизации и преодолению абстрактной всеобщности формы проявления общественного принципа.

Здесь становится понятным также то, почему становление товаром отделенной от совокупной личности человека производительной способности только в пролетариате вырастает в классовое сознание. Правда, в первом разделе мы показали, что фундаментальную структуру овеществления выказывают все общественные формы современного капитализма (бюрократия). Но только отношение к труду пролетариата совершенно отчетливо выводит на свет и делает пригодной для осознания данную структуру. Прежде всего, его труд уже в своей непосредственной данности обладает голой и абстрактной формой товара, в то время как в других формах эта структура прячется за фасадом «духовного труда», «ответственности» и т.д. (порой — за формами «патриархальности»); и чем глубже проникает овеществление в «душу» работника, продающего свою производительную способность в качестве товара, тем больше вводит его в заблуждение эта видимость (журнализм). Этой объективной сокрытости товарной формы в субъективном плане соответствует то, что процесс овеществления, превращение-в-товар рабочего, коль скоро он не восстает сознательно против них, хотя и аннулирует его, хотя и калечит и губит его «душу», но не превращает в товар именно его человеческо-душевную сущность. Стало быть, он может внутренне полностью объективировать себя в отношении этого своего существования,

в то время как овеществленный в рамках бюрократии человек становится овеществленным, механизированным, товаро-видным также в тех своих органах, которые могли быть единственными носителями его протеста против такого овеществления. В своем качественном бытии овеществляются также его мысли, чувства и т.д. Гегель отмечал: «Но установившиеся мысли гораздо труднее привести в состояние текучести, чем чувственное наличное бытие»[142]. Это разложение, наконец, приобретает объективные формы. Для рабочего его место в процессе производства, с одной стороны, является чем-то окончательным, с другой, — оно несет на себе печать непосредственной формы товарного характера (непредсказуемость ежедневных колебаний рынка и т.д.). Между тем в случае других форм имеют место как видимость какой-то стабильности (прагматика службы, пенсия и т.д.), так и — абстрактная — возможность *личного восхождения индивида* в ряды господствующего класса. Тем самым здесь взращивается «сословное сознание», которое способно серьезно затруднить возникновение классового сознания. Следовательно, чисто абстрактная негативность в наличном существовании рабочего есть не только объективно типичная форма проявления овеществления, структурный образец капиталистического обобществления, но и — именно поэтому — до сознания и таким образом может быть сломлена на практике. «Труд здесь, не только в категории, но и в реальной действительности, стал средством для создания богатства вообще и утратил ту сращенность, которая раньше существовала между определенными индивидами и определенными видами труда»[143]. Нужно только снять ложные формы проявления этого наличного существования в его непосредственности, дабы подлинное существование класса предстало въяве перед пролетариатом.

3

Именно здесь, где с наибольшей легкостью может возникнуть иллюзия, будто весь этот процесс есть простое следствие «закономерного» объединения многих рабочих на крупных предприятиях, механизации и униформирования трудового

процесса, нивелирования жизненных условий, весьма настоятельно встает вопрос о рассеивании той обманчивой кажимости, которая заключена в одностороннем подчеркивании этой стороны дела. Все вышеприведенное, вне всяких сомнений, является неотъемлемой предпосылкой развития пролетариата в класс; без этой предпосылки пролетариат, разумеется, никогда не превратился бы в класс; без ее постоянного усугубления, о чем заботится механизм капиталистического развития, он никогда не приобрел бы того значения, которое делает его сегодня решающим фактором развития человечества. Тем не менее нет никакого противоречия в констатации, что и тут не может быть и речи о непосредственном отношении. По словам «Манифеста Коммунистической партии», непосредственными являются «эти рабочие, вынужденные продавать себя поштучно», которые «представляют собой такой же товар, как всякий другой предмет торговли»[144]. И проблема еще далеко не решается тем, что данный товар обладает возможностью достичь сознания о себе самом как товаре. Ибо неопосредствованное сознание товара в соответствии с простой формой своего проявления как раз и есть то абстрактное обособление и чисто абстрактное, потустороннее сознанию отношение к моментам, которые делают его общественным. Я не собираюсь рассматривать здесь вопросы, связанные с противоречиями между (непосредственными) частными интересами и обретенными благодаря опыту и познанию (опосредствованными) классовыми интересами, с противоречиями между сиюминутно непосредственными и постоянно всеобщими интересами. Само собой разумеется, что с непосредственностью тут придется расстаться. Любая попытка приписать классовому сознанию непосредственную форму наличного существования неминуемо скатывается к мифологии; загадочное родовое сознание (столь же загадочное, что и «духи народов» Гегеля), чьи отношение к сознанию индивида и воздействие на него являются совершенно непостижимыми, которые становятся еще более непостижимыми под углом зрения механистически-натуралистической психологии, — это сознание выступает затем в качестве демиурга движения[145]. С другой стороны, говоря абстрактно, пробуждающееся и растущее здесь из познания общего положения и общих интересов классовое сознание не является чем-то спе-

цифичным для пролетариата. Единственным в своем роде в его положении является то, что выход за рамки непосредственности имеет тут *направленность на тотальность* истории, все равно, уже осознанную психологически или сперва еще только бессознательную; что поэтому классовое сознание пролетариата, в соответствии со своим смыслом, не должно оставаться на относительно более высокой ступени повторяющейся непосредственности, и, стало быть, оно находится в диалектическом процессе постоянно снимающей себя непосредственности. Маркс очень рано распознал с полной ясностью эту сторону пролетарского классового сознания. В заметках о восстании силезских ткачей он подчеркивает в качестве сущностного отличия такового его «*теоретический и сознательный характер*». Он находит в песне ткачей «смелый клич борьбы, где нет даже упоминания об очаге, фабрике, округе, но где зато пролетариат сразу же с разительной определенностью, резко, без церемоний и властно заявляет во всеуслышание, что он противостоит обществу частной собственности. Самый ход восстания носит черты этого *превосходства*». Такое превосходство заключается в том, что «в то время как все другие движения были направлены прежде всего только против хозяев промышленных предприятий, против видимого врага, это движение направлено вместе с тем и против банкиров, против скрытого врага»[146].

Видеть в поведении силезских ткачей, которое приписывал им — правомерно или неправомерно — Маркс, лишь их способность включать в лежащие в основе их действий соображения не только ближайшие, но и более отдаленные в пространстве и времени или в понятийном плане мотивы, — значило бы недооценивать методологическое значение этой концепции. Данный момент сам по себе можно наблюдать в действиях почти всех классов, выступавших на исторической арене, конечно, в более или менее отчетливо выраженном виде. Но здесь речь идет о том, что означает это дистанцирование от непосредственно данного, с одной стороны, для структуры предметов, вовлеченных таким образом в деятельность в качестве ее мотивов и объектов, а с другой — для руководящего этой деятельностью сознания и его отношения к бытию. И тут очень резко выступает отличие буржуазной точки зрения от пролетарской. Для буржуазного соз-

нания такое дистанцирование, — коль скоро речь идет, как в данном случае, о проблемах деятельности, по существу, равносильно включению отдаленных во времени и пространстве предметов в рациональную калькуляцию. Но сам ход мысли по существу сводится к тому, чтобы понять эти отдаленные предметы как однородные близлежащим, т.е. в качестве столь же рационализированных, квалифицированных, калькулируемых. И как раз согласно Марксу понимание явлений в форме «естественных законов» означает как высшую точку, так и «непреодолимую границу» буржуазного мышления. Изменение функций, которое претерпевает это понятие закона в историческом процессе, проистекает из того, что первоначально это был принцип революционного изменения [Umwaelzung] (феодальной) действительности, который впоследствии, при сохранении своей законосообразной структуры, стал принципом консервации (буржуазной) действительности. Но с общественной точки зрения и первое движение также было бессознательным. Напротив, для пролетариата такое «дистанцирование», такой выход за пределы непосредственности означает нечто иное: *трансформацию предметности у объектов деятельности.* На первый взгляд кажется, что близлежащие во времени и пространстве предметы подчинены этой трансформации точно так же, как отдаленные. Однако вскоре обнаруживается, что происходящая с ними трансформация является еще более отчетливой, еще больше бросается в глаза. Ибо сущность изменения, с одной стороны, состоит в практическом взаимодействии пробуждающегося сознания с предметами, из которых оно возникает и чьим сознанием оно является; а с другой — в придании текучести, процессуальности этим предметам, которые постигаются тут как простые моменты диалектического целого. И это движение, поскольку его наиболее внутреннее, сущностное ядро является практическим, неизбежно отправляется от исходного пункта самой деятельности, наиболее мощно и решительно схватывает непосредственные объекты деятельности, дабы путем их тотального, структурного изменения запустить изменение экстенсивной целостности.

Воздействие категории тотальности проявляется именно задолго до того, как появляется возможность полностью прояснить с ее помощью множество предметов. Ее значимость

выражается как раз в том, что в деятельности, которая как в плане содержания, так и в плане сознания кажется лишь соотносительной с отдельными объектами, тем не менее уже наличествует эта интенция на изменение целого; в том, что по своему объективному смыслу эта деятельность направлена на изменение целого. То, что мы констатировали прежде применительно к диалектическому методу в сугубо методологическом ключе: а именно, что его отдельные моменты и элементы несут в себе структуру целого, — проявляется тут в более конкретной и ясной, практически ориентированной форме. Поскольку сущность исторического развития объективно является диалектической, этот способ постижения изменения действительности можно наблюдать в каждом решающем процессе. Задолго до того, как люди смогут достичь ясности относительно нисхождения определенной экономической формы и связанных с ней социальных, юридических и т.д. форм, ставшее очевидным противоречие проступает наружу в предметах их повседневной деятельности. Когда, например, теория трагедии от Аристотеля до теоретиков эпохи Корнеля и ее театральной практики в ходе совокупного развития рассматривает семейные конфликты как наиболее подходящий материал для трагедии, то за этой концепцией, — если отвлечься от технического преимущества концентрации процессов, которая благодаря этому достигается, — кроется чувство, что великие общественные изменения приоткрываются тут в своей чувственно-практической наглядности, которая делает возможным их ясное воссоздание, в то время как постижение их сущности, понимание их причин и их значения в совокупном процессе являются невозможными равным образом субъективно и объективно. Так, Эсхил[147] или Шекспир в своих семейных картинах дают нам столь глубокие и верные образы общественных изменений своего времени, что для нас только сейчас, с помощью исторического материализма вообще стало возможным теоретически приблизиться к их художественным постижениям.

Однако общественное положение пролетариата и, сообразно с ним, его точка зрения одним качественно решающим путем выходят за рамки вышеприведенного примера. Уникальность капитализма заключается именно в том, что он снимает все «естественные границы» и превраща-

ет в чисто общественную совокупность отношений между людьми[148]. Когда буржуазное мышление, погрязшее в фетишистских категориях, позволяет последствиям этих отношений между людьми застыть и превратиться в стойкую вещественность, оно мысленно отстает от объективного развития. Абстрактно-рациональные рефлексивные категории, которые представляют собой объективно-непосредственное выражение этого — первого — действительного обобществления всего человеческого общества, выступают для буржуазного мышления как нечто конечное, непреоборимое. (Поэтому буржуазное мышление всегда находится в непосредственном отношении с ними.) Но пролетариат находится в горячей точке данного процесса обобществления. С одной стороны, такое превращение труда в товар опустошает от всего «человеческого» непосредственное существование пролетариата; с другой стороны, то же самое развитие истребляет во все большей мере все «естественно произросшее» в общественных формах, всякое прямое отношение к природе и т.д., так что обобществленный человек может быть найден в его сердцевине именно в своей далекой от человечности и даже бесчеловечной объективности. Как раз в подобном объективировании, в подобном рационализировании и овеществлении всех общественных форм впервые ясно проявляется строение общества, которое зиждется на отношениях между людьми.

Однако только если при этом одновременно имеется в виду, что эти отношения между людьми, по словам Энгельса, связаны с вещами и проявляются как вещи, только если ни на мгновение не выпадает из памяти то, что эти человеческие отношения не суть непосредственные отношения между человеком и человеком, а суть типические отношения, в которых объективные законы процесса производства опосредствуют такие отношения, в которых эти «законы» неизбежно становятся формами непосредственного проявления человеческих отношений. Отсюда, во-первых, следует то, что человек как сердцевина и причина овеществленных отношений может быть найден только в их непосредственности и посредством ее снятия. То есть, что всегда нужно исходить из этой непосредственности, из овеществленных закономерностей. Во-вторых, отсюда следует, что эти формы проявления

никоим образом не являются лишь мыслительными формами, а суть формы предметности современного буржуазного общества. Их снятие, коль скоро оно должно быть действительным снятием, следовательно, не может сводиться к простому движению мысли, но должно возвыситься до их *практического* снятия в качестве *форм жизни общества.* Любое познание, которое желает остаться чистым познанием, неизбежно должно выливаться в признание этих форм. Но, в-третьих, эта практика не может быть отделена от познания. Практика в смысле подлинного изменения этих форм становится возможной только тогда, когда она есть не что иное как додумывание до конца, осознание и приведение к сознанию того движения, которое составляет имманентную тенденцию этих форм. Гегель отмечает: «Диалектика есть это имманентное выхождение, в котором односторонность и ограниченность рассудочных определений выражается как то, чем они являются, — а именно, как их отрицание»[149]. Великий шаг вперед, который делает здесь марксизм как научная точка зрения пролетариата, в сравнении с Гегелем, состоит в том, что он понимает рефлексивные определения не как «вечную» ступень постижения действительности вообще, а как необходимую экзистенциальную и мыслительную форму буржуазного общества, овеществления бытия и мышления и тем самым открывает диалектику в самой истории. Стало быть, диалектика здесь не привносится в историю и не комментируется на примере истории (как это часто случается у Гегеля), но, напротив, вычитывается и осознается из самой истории как ее необходимая форма проявления на этой определенной ступени развития.

Но, в-четвертых, носителем такого процесса осознания является пролетариат. Поскольку его сознание выступает как имманентное следствие исторической диалектики, постольку и сам он выступает диалектическим образом. Это значит, с одной стороны, что такое сознание есть не что иное, как выговаривание исторически необходимого. Пролетариат «не должен осуществлять никакие идеалы». Сознание пролетариата, переведенное в практику, способно лишь вызвать к жизни то, что побуждается к решению исторической диалектикой, но никогда не сможет «практически» подняться над ходом истории и навязать ей какие-то желания или позна-

ния. Ибо оно само есть не что иное, как осознанное противоречие общественного развития. Но, с другой стороны, диалектическая необходимость отнюдь не является тождественной механистически-каузальной. В связи с вышеприведенным высказыванием Маркс заявляет, что рабочий класс должен лишь высвободить те элементы нового общества, которые уже развились в лоне идущего к своему краху буржуазного общества. К простому противоречию, этому автоматическому закономерному продукту капиталистического развития, должно присовокупиться нечто новое: ставшее деянием сознание пролетариата. Но когда благодаря этому простое противоречие поднимается до сознательно-диалектического противоречия, когда осознание становится переходным пунктом практики, тогда с еще большей конкретностью проявляется уже не раз упоминавшаяся сущностная специфика пролетарской диалектики: поскольку сознание является тут не сознанием противостоящего ему предмета, а самосознанием предмета, постольку *акт осознания изменяет форму предметности его объекта.*

Ибо только в этом сознании ясно высвечивается глубоко лежащая иррациональность, которая обычно скрывается за рационалистическими частными системами буржуазного общества и проявляется лишь взрывообразно, катастрофично, но и именно поэтому без изменения формы и связи предметов на его поверхности. Но и это положение дел лучше всего распознается на примере самых простых повседневных событий. Проблема рабочего времени, которую мы предварительно рассматривали лишь с точки зрения рабочего, лишь как момент, когда возникает его сознание в качестве сознания товара (то есть в качестве сознания структурного ядра буржуазного общества), — эта проблема в то самое мгновение, когда такое сознание возникает и выходит за пределы голой непосредственности данного положения, будучи сжато в одну точку, обнаруживает фундаментальную проблему классовой борьбы: проблему *насилия.* То есть проблему того пункта, где перестают действовать, становятся диалектическими «вечные законы» капиталистической экономики, которые вынуждены передать свободной деятельности людей прерогативу решать судьбу развития. Маркс следующим образом проводит эту мысль: «Мы видим, что если не считать весьма растяжимых

границ рабочего дня, то природа товарного обмена сама не устанавливает никаких границ для рабочего дня, а следовательно, и для прибавочного труда. Капиталист осуществляет свое право покупателя, когда стремится по возможности удлинить рабочий день и, если возможно, сделать два рабочих дня из одного. С другой стороны, специфическая природа продаваемого товара обусловливает предел потребления его покупателем, и рабочий осуществляет свое право продавца, когда стремится ограничить рабочий день определенной нормальной величиной. Следовательно, здесь получается антиномия, право противопоставляется праву, причем оба они в равной мере санкционируются законом товарообмена. При столкновении двух равных прав решает сила. Таким образом, в истории капиталистического производства нормирование рабочего дня выступает как борьба за пределы рабочего дня, борьба между совокупным капиталистом, т.е. классом капиталистов, и совокупным рабочим, т.е. рабочим классом»[150]. Но и тут следует подчеркнуть одну вещь: насилие, которое выступает здесь как конкретный образ иррациональной границы буржуазной рациональности, пункта перебоя в действии его законов, для буржуазии представляет собой нечто совершенно иное, чем для пролетариата. Там насилие является непосредственным продолжением повседневной жизни буржуазии: с одной стороны, оно вовсе не знаменует собой какой-то новой проблемы, но с другой — именно поэтому оно оказывается неспособным разрешить хотя бы только одно из самопорожденных общественных противоречий. Здесь же, в случае пролетариата, его применение и его действенность, его возможность и его размах зависят от того, в какой мере преодолена непосредственность преднайденного наличного существования. Конечно, возможность выхождения за пределы непосредственности, то есть широта и глубина самого сознания, является продуктом истории. Но эта возможная высота сознания заключается не в прямолинейном продолжении непосредственно преднайденного (и его «законов»), но в достигнутой благодаря многообразным опосредствованиям сознательности относительно общества в целом, в ясной интенции на осуществление диалектических тенденций развития. И ряд таких опосредствований не может иметь непосредст-

венного и контемплятивного окончания, но должен быть направлен на качественно новое, проистекающее из диалектического противоречия: оно должно быть опосредствующим движением от настоящего к будущему[151].

Но тем самым опять-таки предполагается, что застывшее вещное бытие объектов изобличается как простая видимость, что диалектика, которая представляет собой противоречие в самом себе, логический абсурд, покуда речь идет о переходе одной «вещи» в другую «вещь» (или — в структурном смысле — одного вещного понятия в другое), — эта диалектика проверяется на всех предметах; далее, предполагается, что, стало быть, *вещи могут оказаться растворенными в процессе моментами.* Мы вместе с тем вновь столкнулись с границей античной диалектики, с моментом, отделяющим ее от материалистическо-исторической диалектики. (Гегель является также и здесь переходной фигурой, то есть у него можно найти элементу обеих концепций в методологически не полностью проясненном смешении друг с другом.) Ибо хотя диалектика элеатов вскрывает противоречия, лежащие в основе движения вообще, но она оставляет в неприкосновенности движущуюся вещь. Движется ли летящая стрела или покоится, посреди диалектического водоворота она остается неприкосновенной в своей предметности в качестве стрелы, вещи. Пускай Гераклит утверждает невозможность дважды войти в одну и ту же реку; но поскольку само вечное изменение не становится, а есть, т.е. поскольку оно не порождает ничего нового, постольку оно есть лишь становление по отношению к косному бытию *отдельных вещей.* В качестве учения о целом вечное становление предстает как учение о вечном бытии, и позади текущего потока находится неизменная существенность, даже если ее сущностное своеобразие выражается в непрерывном изменении отдельных вещей[152]. Напротив, у Маркса диалектический процесс превращает сами формы предметности предметов в некое движение, в некий поток. Совершенно отчетливо этот сущностно своеобразный процесс, изменяющий формы предметности, проявляется в процессе простого воспроизводства капитала. Как заявляет Маркс, «эта простая повторяемость или непрерывность придает процессу новые черты, или скорее устраняет те, кото-

рые кажутся характерными для него только как для единичного акта». Ведь «совершенно независимо от всякого накопления, уже простое повторение производственного процесса, или простое воспроизводство, неизбежно превращает по истечении более или менее продолжительного периода всякий капитал в накопленный капитал, или капитализированную прибавочную стоимость. Если даже капитал при своем поступлении в процесс производства был лично заработанной собственностью лица, которое его применяет, все же рано или поздно он становится стоимостью, присвоенной без всякого эквивалента, материализацией — в денежной или иной форме — чужого неоплаченного труда»[153]. Стало быть, познание того, что общественные предметы суть не вещи, а отношения между людьми, выливается в их полное растворение в процессе. Даже если их бытие также выступает здесь как становление, это их становление, однако, отнюдь не есть абстрактный шум проносящегося мимо сугубо всеобщего потока, не бессодержательное duree reelle*, а есть непрерывное производство и воспроизводство тех отношений, которые, будучи вырванными из этой взаимосвязи и искаженными рефлексивными категориями, кажутся буржуазному мышлению вещами. Только тут сознание пролетариата поднимается до самосознания общества в его историческом развитии. Осознавая товарное отношение в чистом виде, пролетариат способен осознать себя только в качестве объекта экономического процесса. Ибо товар *подлежит* производству, и рабочий в качестве товара, в качестве непосредственного производителя является в лучшем случае механическим приводным ремнем в этом механизме. Но если вещественность капитала растворяется в непрерывном процессе его производства и воспроизводства, то с этой точки зрения становится понятным, что пролетариат является истинным — пусть даже скованным и поначалу бессознательным — *субъектом* этого процесса. Коль скоро остается позади преднайденная в готовом виде, непосредственная действительность, возникает вопрос: «Производит ли рабочий на хлопчатобумажной фабрике только хлопчатобумажные ткани? Нет, он производит капитал. Он производит стоимости, которые снова служат для того, чтобы господствовать над его трудом, чтобы создавать посредством последнего новые стоимости»[154].

4

Тем самым, однако, пред нами предстает в совершенно новом освещении проблема действительности. Если, говоря языком Гегеля, становление выступает как истина бытия, процесс — как истина вещей, то это означает, что *тенденции развития общества обладают более высокой действительностью, нежели «факты» голой эмпирии.* Конечно, в капиталистическом обществе, как это было показано в другом месте[155], прошлое господствует над настоящим. Но это отнюдь не равносильно положению дел, при котором во всех непосредственных формах проявления этого общества обнаруживается в качестве господства прошлого над настоящим, господства капитала над трудом антагонистический процесс, который не направляется никаким сознанием, приводится в движение лишь своей собственной имманентной и слепой динамикой; положению дел, вследствие которого остающееся на почве этой непосредственности мышление прилепляется к данным конкретным формам затвердения такой непосредственности на ее разных стадиях; при котором это мышление тем не менее беспомощно противостоит действующим тенденциям, предстающим как загадочные силы; при котором соответствующее ему мышление никогда не сумеет овладеть этими тенденциями. Эта картина находящейся в непрерывном движении призрачной косности тотчас же приобретает осмысленность, как только ее косность растворяется в процессе, чьей движущей силой является человек. Что такое возможно лишь с точки зрения пролетариата, объясняется не только тем, что открывающийся в этих тенденциях смысл процесса состоит в уничтожении капитализма, что, стало быть, для буржуазии осознание этого вопроса было бы равнозначным духовному самоубийству. Это связано, в сущности, также и с тем, что «законы» затвердевшей до состояния вещественности действительности капитализма, в которой вынуждена жить буржуазия, могут реализоваться только через головы — мнимо — деятельных носителей и агентов капитала. Средняя норма прибыли является образцовым методологическим примером подобных тенденций. Ее отношение к отдельным капиталистам, чьи действия она определя-

ет как неизвестная и непознаваемая сила, полностью вписывается в проницательно распознанную Гегелем структуру «хитрости разума». То обстоятельство, что данные индивидуальные страсти, поверх которых и через которые осуществляются указанные тенденции, принимают форму самой скрупулезной, точной и предусмотрительной калькуляции, ничего не меняет в данной ситуации и даже еще острее подчеркивает ее сущностное своеобразие. Ибо такая — продиктованная классовой определенностью общественного бытия и потому субъективно обоснованная — видимость полного рационализма во всех деталях проливает еще более резкий свет на то, что реализующийся тем не менее смысл совокупного процесса остается непостижимым для этого рационализма. И в этой фундаментальной структуре также ничего не изменяет то, что здесь тоже речь идет не об однократном событии, не о катастрофе, а о непрерывном производстве и воспроизводстве одного и того же отношения, что указанные моменты осуществляющихся тенденций, которые уже стали «фактами» эмпирии, тотчас же попадают в сеть рациональной калькуляции как затвердевшие до овеществленности и изолированные факты; напротив, становится лишь еще более очевидным, насколько этот антагонизм господствует над всеми без исключения явлениями капиталистического общества.

Уклон к буржуазности социал-демократического мышления постоянно выражается наиболее ясным образом в отказе от диалектического метода. Уже в дебатах по поводу теории Бернштейна обнаружилось, что оппортунизм всегда должен становиться на «почву фактов», дабы, исходя из этого, либо игнорировать тенденции развития[156], либо свести их к — субъективно-этическому — долженствованию. Сюда можно возводить методологические истоки многих недоразумений в дебатах о накоплении капитала. Роза Люксембург в качестве истинного представителя диалектического мышления поняла невозможность чисто капиталистического общества как тенденции развития. Как такую тенденцию, которая решающим образом определяет действия людей — неосознанно для них — задолго до того, как сама она стала «фактом». Экономическая невозможность накопления в чисто капиталистическом обществе выражается, стало быть, не в том, что с экспроприацией последних некапиталистических произво-

дителей капитализм «прекращается», но в тех действиях, к которым принуждает класс капиталистов (эмпирическое или довольно отдаленное) предчувствие приближения этой ситуации: в лихорадочной колонизации, в борьбе за природные ресурсы и рынки сбыта, в империализме и мировой войне и т.д. Ибо самореализация данной диалектической тенденции развития как раз не является бесконечным прогрессом, который постепенно приближается к своей цели количественными шажками. Тенденции развития общества скорее выражаются в непрерывном качественном изменении структуры общества (состав классов, соотношение их сил и т.д.). Когда ныне господствующий класс пытается овладеть этими изменениями единственно доступным ему способом и, по-видимому, действительно ими овладевает — в деталях помянутых «фактов», он этим своим слепым и бессознательным осуществлением того, что является необходимым в его положении, ускоряет реализацию именно тех тенденций, чьим смыслом является его собственная гибель.

Это различие между действительностью «факта» и действительностью тенденции множество раз методологически выдвигалось Марксом на передний план в его рассмотрении. Как-никак фундаментальной методологической идеей уже его главного произведения является обратное превращение экономических предметов из вещей в процессуально изменяющиеся конкретные отношения, которая как раз и основана на осмыслении этого различия. Но отсюда следует далее, что отдельные формы экономического строения общества приобретают методологический приоритет, занимают место в системе (в качестве изначальных или производных) в зависимости от того, в какой мере они далеки от этого момента обратной превращаемости. На этом основывается приоритет промышленного капитала перед торговым капиталом, денежно-торговым капиталом [Gelcihandelskapital] и т.д. И такой приоритет исторически выражается, с одной стороны, в том, что эти производные, не определяемые самим процессом производства формы капитала способны выполнять в развитии лишь сугубо негативную, разлагающую изначальные формы производства функцию. «И к чему ведет этот процесс разложения, т.е. какой новый способ производства становится на месте старого, — это зависит не от торговли, а от

характера самого старого способа производства»[157]. С другой стороны, в чисто методологическом отношении обнаруживается, что эти формы в своей «закономерности» определяются лишь эмпирически «случайными» движениями спроса и предложения, что в них не получает выражения никакая всеобщая социальная тенденция. Маркс говорит о проценте с капитала: «Конкуренция определяет здесь не отклонения от закона: здесь просто не существует никакого иного закона разделения, кроме того, который диктуется конкуренцией»[158]. В этом учении о действительности, которое рассматривает осуществляющиеся тенденции совокупного развития как нечто более «действительное», чем факты эмпирии, приобретает свой настоящий, конкретный и научный облик та противоположность, которую мы подчеркивали при рассмотрении отдельных вопросов марксизма (конечная цель и движение, эволюция и революция и т.д.). Ибо такая постановка вопроса впервые позволяет исследовать понятие «факта» действительно конкретно, то есть с точки зрения *социальной основы* его возникновения и существования. В другом месте[159] нами уже было намечено то направление, в котором должно идти подобное исследование, правда, там — лишь применительно к соотношению «фактов» с той конкретной тотальностью, к которой они принадлежат и в которой впервые становятся «действительными». Но теперь совершенно очевидным становится то, что общественное развитие и его мыслительное выражение, которые из сплошной (первоначальной, находящейся в изначальном состоянии) действительности формируют «факты», хотя и открывают возможность подчинения природы человеку, но одновременно должны были служить сокрытию исторического, общественного характера, основанного на отношениях между людьми сущностного своеобразия этих фактов, чтобы подобным образом породить «чуждые, вначале даже неведомые силы», которые им противостоят[160]. Ибо в «факте» более отчетливое выражение, нежели в упорядочивающем его «законе», находит та направленность овеществленного мышления, которая ведет к косности, к исключению процесса. И если в «законах» еще могут быть найдены следы самой человеческой деятельности, пусть даже зачастую это также проявляется в овеществленной и ложной субъективности, то в «факте» отчужденная, застывшая,

ставшая непроницаемой вещью сущность капиталистического развития кристаллизуется в такой форме, которая делает это застывание и отчуждение само собою разумеющейся, не подлежащей никакому сомнению основой действительности и миропонимания. Перед лицом косности этих «фактов» каждое движение кажется движением около них, каждая тенденция к их изменению — сугубо субъективным принципом (желание, ценностное суждение, долженствование). И только тогда, когда пускается на слом методологический приоритет «фактов», когда познается *процессуальность каждого феномена,* может стать понятным: что обыкновенно называют «фактами», то также состоит из процессов. Тогда впервые становится понятным, что именно факты суть не что иное, как части, отрешенные, искусственно изолированные и зафиксированные *моменты* совокупного процесса. Вместе с тем становится понятным, почему совокупный процесс, в котором процессуальная сущность выступает в своем не *искаженном* виде, не затуманивается никакой вещественной косностью, представляет собой подлинную, более высокую, нежели факты, действительность. Эта окаменевшая фактичность, в которой все застывает в «величину постоянную»[161], в которой именно данная действительность предстает в полной, бессмысленной неизменности, делает методологически невозможным всякое понимание даже этой непосредственной реальности.

Вместе с этим овеществление в этих формах достигает своего максимума: он даже больше не намекает на возможность диалектического выхода за свои пределы; его диалектика опосредствована лишь диалектикой непосредственных производственных форм. Тем самым крайне обостряется также противоречие между непосредственным бытием, соответствующим ему мышлением в рефлексивных категориях и живой общественной действительностью. Ибо, с одной стороны, эти формы (процент и т.п.) кажутся капиталистическому мышлению подлинно изначальными, определяющими другие формы производства, для них образцовыми; с другой стороны, каждый решающий поворот в процессе производства должен практически изобличать то, что здесь целиком перевернуто с ног на голову истинное, категориальное строение экономической структуры капитализма. Таким образом, буржуазное мышление останавливается на этих формах как

непосредственных и изначальных и пытается именно отсюда проложить себе путь к пониманию экономики, не зная, что тем самым оно мыслительно выражает лишь свою неспособность постичь свои собственные общественные основы. Напротив, для пролетариата здесь открывается перспектива полного раскрытия форм овеществления, когда он, исходя из диалектически самой ясной формы (непосредственного отношения труда и капитала), соотносит с ней самые отдаленные от процесса производства формы и таким способом включает их в диалектическую тотальность, то есть постигает их в понятии[162].

5

Так человек становится мерой всех (общественных) вещей. Одновременно категориальную и историческую основу для этого создает методологическая проблема политической экономии: растворение фетишистских вещных форм в процессах, которые разыгрываются между людьми и объективируются в конкретных отношениях между ними, выведение неистребимо фетишистских форм из первичных форм человеческих отношений. Ибо в категориальном плане строение человеческого мира предстает как система динамически изменяющихся форм отношений, в которых осуществляется процесс размежевания между человеком и природой, между человеком и человеком (классовая борьба и т.д.). Построение и иерархия категорий тем самым означают уровень ясности сознания человека об основах своего существования в этих своих отношениях, то есть его сознания о себе самом. Но это строение и эта иерархия одновременно суть центральный предмет истории. История уже больше не выступает как загадочный событийный процесс, который претерпевают люди и вещи, который должен быть объяснен вторжением трансцендентных сил или сделан осмысленным путем соотнесения с трансцендентными истории ценностями. Напротив, история есть — конечно, до сих пор неосознаваемый — продукт деятельности самого человека; с другой стороны, — последовательность тех процессов, в которых изменяются формы этой деятельности, эти отношения человека к самому себе (к природе и к другим людям). И коль

скоро, стало быть, как было подчеркнуто выше, категориальное строение некоего общественного состояния не является непосредственно историческим; это значит, коль скоро эмпирической исторической последовательности в реальном возникновении определенной бытийной или мыслительной формы отнюдь недостаточно для ее объяснения, для ее понимания, то, тем не менее, или, лучше сказать, именно поэтому каждая подобная система категорий в своей тотальности означает определенную ступень развития общества в целом. И история состоит именно в том, что всякая фиксация низводится до видимости: история есть как раз история непрерывного изменения форм предметности, которые образуют наличное существование человека. Невозможность познать сущность этих отдельных форм, исходя из их эмпирическо-исторической последовательности, связана не с тем, что такие формы трансцендентны по отношению к истории, как это представляет себе и должно представлять буржуазное, мыслящее с помощью изолированных рефлексивных определений или изолированных «фактов», понимание; но эти формы не являются непосредственно сопряженными друг с другом ни в рядоположенности общественной одновременности, ни в рядоположенности исторической современности. Напротив того, их соединение опосредствовано их изменчивыми местом и функцией в тотальности, так что отрицание этой «чисто исторической объяснимости» отдельных феноменов лишь служит более ясному осознанию истории как универсальной науки: если связь отдельных феноменов становится категориальной проблемой, то в силу того же самого диалектического процесса всякая категориальная проблема вновь превращается в историческую проблему. Впрочем, она превращается в проблему универсальной истории, которая благодаря этому одновременно выступает — с большей ясностью, нежели в наших вводных полемических рассуждениях — как методологическая проблема и как проблема познания современности.

Только исходя из этой точки зрения история действительно становится историей человека. Ибо в ней больше не происходит ничего такого, что нельзя было бы свести к человеку, к отношениям между людьми как к последнему бытийному основанию и объяснительной причине. Именно в силу

этого поворота, который начал в философии Фейербах, он оказал столь решающее влияние на возникновение исторического материализма. Однако превращение им философии в «антропологию» отодвинуло человека в сторону, к застывшей предметности. В этом кроется большая опасность всякого «гуманизма» или всякой антропологической позиции[163]. Ибо, если человек постигается как мера всех вещей, если благодаря этой точке зрения должна быть снята всякая трансценденция и если при этом сам человек одновременно не соизмеряется с такой мерой, если к нему самому не применяется этот «масштаб», или, попросту говоря, если человек в свою очередь не становится диалектическим, — если всего этого не происходит, то абсолютизированный таким образом человек просто занимает место тех трансцендентных сил, которые он призван объяснить, растворить и методологически заменить. Место догматической метафизики заступает — в лучшем случае — столь же догматический релятивизм.

Этот догматизм возникает вследствие того, что не ставшему диалектическим человеку необходимо соответствует также не ставшая диалектической объективная действительность. Релятивизм — по сути — движется поэтому в застывшем мире, и поскольку он не способен осознать такую неподвижность мира и косность собственной позиции, он неизбежно скатывается к догматической точке зрения тех мыслителей, которые равным образом пытались объяснить мир, отправляясь от ими не познанных, не осознанных, некритически воспринятых предпосылок. Ведь большую разницу представляет собой то, релятивируется ли истина по отношению к индивиду или роду в мире, который, в конце концов, является стоячим (неважно, маскируется ли это мнимым движением наподобие «вечного возвращения» или биологически-морфологической «закономерной» последовательностью периодов роста), или же в претерпевшем конкретное становление, однократном процессе истории открываются *конкретная историческая функция и значение* различных «истин». О релятивизме в собственном смысле слова может идти речь только в первом случае; но тогда он неизбежно становится догматическим. Ведь лишь там можно осмысленно и логично говорить о релятивизме, где допускается нечто «абсолютное» вообще. Слабость и половинчатость

таких «смелых мыслителей», как Ницше или Шпенглер, состоит именно в том, что их релятивизм только с виду удаляет из мира абсолютное. Ведь пункт, которому в этих системах логическо-методологически соответствует прекращение мнимого движения, — это и есть «систематическое место» абсолютного. Абсолютное есть не что иное, как мыслительная фиксация, мифологизирующий позитивный поворот мышления, неспособного конкретно постичь действительность как исторический процесс. Поскольку релятивисты лишь мнимо растворяют мир в движении, постольку они также лишь мнимо удаляют абсолютное из своих систем. Всякий «биологический» и т.п. релятивизм, который подобным образом превращает установленную им границу в границу «вечную», вследствие именно такого понимания релятивизма невольно вводит абсолютное, «вневременной» принцип мышления. И коль скоро абсолютное (пусть даже неосознанно) мыслительно соприсутствует в системе, оно должно оставаться более сильным логически принципом в сравнении со всеми попытками его релятивирования. Ибо оно представляет наивысший принцип мышления, который достижим на недиалектической почве, в бытийном мире косных вещей и в логическом мире косных понятий; так что *здесь* Сократ должен оказаться в своем *логическо-методологическом* праве против софистов, логицизм и учение о ценностях — против прагматизма, релятивизма и т.д.

Ибо эти релятивисты не способны ни на что иное, кроме как на фиксацию современной, общественно-исторически данной границы миропостижения человека в форме биологической, прагматической и т.д. «вечной» границы. Таким образом, они суть не более чем выражающееся в виде сомнения, отчаяния и т.д. *явление декаданса* того рационализма или той религиозности, которым они своим сомнением противостоят. Поэтому они — иногда — являются исторически немаловажным симптомом того, что общественное бытие, на почве которого возник «атакуемый» ими рационализм и т.д., уже стало внутренне проблематичным. Но они имеют значение лишь как такие симптомы. Настоящие духовные ценности в противоположность им имеет атакуемая ими культура, представляющая собой культуру еще не надломленного класса.

Только историческая диалектика создает тут радикально новую ситуацию. Не только потому, что в ней сами границы релятивируются или, лучше сказать, становятся текучими, не только потому, что все те мнимые формы, чьим понятийным преломлением является абсолютное во всех своих обличьях, растворяются в процессах и постигаются как конкретные исторические явления, так что абсолютное уже не столько отрицается, сколько, напротив, постигается *в своем конкретном историческом образе, как момент самого процесса;* но также потому, что исторический процесс в своей однократности, в своем диалектическом устремлении вперед и в своих диалектических отступлениях есть непрерывная борьба за достижение более высокой ступени истины, есть (общественное) *самопознание человека.* «Релятивирование» истины у Гегеля означает лишь то, что более высокий момент всегда является истиной момента, который в системе находится на более низком месте. Вследствие этого «объективность» истины на этих более ограниченных ступенях не разрушается, она лишь приобретает измененный смысл, когда вводится в более конкретную, всеохватывающую тотальность. А поскольку диалектика у Маркса становится сущностью самого исторического процесса, постольку данное мыслительное движение также выступает лишь как часть совокупного движения истории. История становится историей форм предметности, которые образуют окружающий и внутренний мир человека, которыми он стремится овладеть умственно, практически, художественно и т.д. (В то время как релятивизм всегда работает с косными и неизменными формами предметности.) Та истина, которая в период «предыстории человеческого общества», борьбы классов, не могла иметь никакой иной функции, кроме фиксации различных установок, возможных здесь в отношении — по сути — непостижимого мира, в соответствии с требованиями овладения окружающим миром и классовой борьбы; та истина, которая здесь, стало быть, могла иметь лишь объективность, соотносительную с позицией и подвластными ей формами предметности отдельных классов; — эта истина приобретает совершенно новый аспект, коль скоро человечество ясно видит свою собственную жизненную основу и сообразно с этим *преобразует* ее. Если достигнуто соединение теории и практики, если стало возможным измене-

ние действительности, то это означает, что абсолютное и его «релятивистский» противополюс отыграли свои роли. Ибо вследствие практического раскрытия и реального изменения этой их жизненной основы вместе с ними одновременно исчезает та действительность, чьим выражением равным образом были абсолютное и относительное [das Relative].

Данный процесс *начинается* с осознания пролетариатом своей классовой позиции. Поэтому наименование «релятивизм» является в высшей степени обманчивым для диалектического материализма. Ибо как раз исходный пункт, который якобы является общим для них: человек есть мера всех вещей, — означает для них нечто качественно разное и даже противоположное. И начало «материалистической антропологии», положенное Фейербахом, является всего лишь началом, которое делало возможными самые разнообразные продолжения. Маркс радикально додумал до конца фейербаховский поворот: «Человека Гегель делает *человеком самосознания*, вместо того чтобы самосознание сделать *самосознанием человека*, т.е. живущего в действительном, предметном мире и им обусловленного»[164]. Но одновременно — и уже в тот период, когда он находится под наибольшим влиянием Фейербаха, он постигает человека исторически и диалектически. И то и другое имеет двоякий смысл. Во-первых, Маркс никогда не говорит просто о человеке, об абстрактно абсолютизированном человеке, но всегда мыслит его в качестве члена конкретной тотальности, общества. Она должна быть объяснена, исходя из человека, но только при том условии, что сам он вводится в эту конкретную тотальность, поднимается до истинной сращенности с ней. Во-вторых, сам человек решающим образом соучаствует в диалектическом процессе в качестве предметного основания исторической диалектики, в качестве фундирующего ее тождественного субъекта-объекта. Если применить к нему сперва абстрактные начальные категории диалектики, то это означает: он соучаствует в диалектическом процессе, *поскольку он одновременно есть и не есть*. Религия, заявляет Маркс в статье «К критике гегелевской философии права. Введение», «претворяет в *фантастическую действительность* человеческую сущность, потому что *человеческая сущность* не обладает истинной действительностью»[165]. И коль скоро этот несуществующий человек

трактуется как мера всех вещей, как истинный демиург истории, его небытие должно тотчас же приподняться до конкретной и исторически диалектической формы критического познания современности, в которой человек — необходимо — осужден на небытие. Отрицание его бытия, стало быть, конкретизируется в познание буржуазного общества, в то время как (это было показано выше) диалектика буржуазного общества, противоречие его рефлексивных категорий, будучи соизмеренными с человеком, становятся ясными и отчетливыми. Так, в заключение вышеприведенной критики учения Гегеля о сознании Маркс делает программное заявление: «Должно быть показано, <...> как государство, частная собственность и т.д. превращают людей в абстракции, или как они выступают в качестве продуктов абстрактного человека, вместо того, чтобы быть действительностью индивидуального, конкретного человека». О том, что данный взгляд на абстрактного человека остался также фундаментальным воззрением зрелого Маркса, свидетельствуют известные и часто цитируемые слова из предисловия к работе «К критике политической экономии», где буржуазное общество названо последней формой проявления «предыстории человеческого общества».

· Здесь Марксов «гуманизм» резче всего отделяется от всех на первый взгляд сходных с ним устремлений. Ибо античеловеческая, насилующая и уничтожающая все человеческое суть капитализма часто распознавалась и описывалась также и другими мыслителями. Я укажу только на «Past and Present» Карлейля, книгу, об описательных частях которой молодой Энгельс говорил сочувственно и даже восхищенно. Но когда, с одной стороны, изображается как голый факт невозможность человеческого бытия в буржуазном обществе, а с другой стороны, опять-таки сущий человек (не важно, в прошлом, будущем или в порядке долженствования) без опосредствования или, что то же самое, с метафизическо-мифологическим опосредствованием противопоставляется такому небытию человека, то тем самым приходят лишь к неясной постановке вопроса, а отнюдь не к показу пути его решения. Решение может быть найдено лишь тогда, когда оба эти момента постигаются в их неразрывном диалектическом соединении, то есть так, как они выступают в конкретном и ре-

альном процессе развития капитализма; когда, стало быть, правильное применение диалектических категорий к человеку как мере всех вещей одновременно является полным описанием экономической структуры буржуазного общества, правильным познанием современности. Иначе перед подобным описанием, каким бы превосходным оно ни было в своих частностях, обязательно встанет дилемма «эмпиризм или утопизм», «волюнтаризм или фатализм» и т.д. Оно, с одной стороны, в лучшем случае останавливается на грубой фактичности; с другой стороны, оно предъявляет историческому движению, его имманентному ходу чуждые и потому чисто субъективные и произвольные требования.

Такой была судьба всех без исключения постановок вопросов, которые, сознательно отправляясь от человека, в теоретическом плане стремились к решению проблем его существования, в практическом — к его спасению от этих проблем. Во всех попытках типа евангельского христианства можно заметить эту двойственность. Они оставляют в неприкосновенности эмпирическую действительность в ее (общественном) наличном бытии и определенности. Принимает ли это форму евангельской заповеди «Богу — Богово, кесарю — кесарево», лютеровского освящения существующего, толстовского «непротивления злу насилием», структурно все это приводит к одному и тому же результату. Ибо с данной точки зрения совершенно безразлично то, с каким эмоциональным акцентом или с какой метафизическо-религиозной оценкой эмпирическое (общественное) наличное бытие и определенность человека выступают как непреоборимые данности. Важно то, что их непосредственная форма проявления фиксируется как нечто — для человека — неприкосновенное, а эта неприкосновенность формулируется как нравственная заповедь. И утопический коррелят данного учения о бытии состоит не только в причиняемой Богом ликвидации этой эмпирической действительности, в апокалипсисе, которого, как у Толстого, может и не быть, что не оказывает решающего влияния на суть дела, не изменяет ее; такой коррелят состоит в утопической концепции человека как «святого», который должен осуществить внутреннее преодоление непреоборимой таким способом внешней действительности. Пока подобная концепция существует в своей первоначальной

резкости, она снимает себя самое в качестве «гуманистического» решения проблемы человека: она вынуждена отказывать подавляющему большинству людей в человеческом бытии, исключать их из «спасения», в котором жизнь человека обретает свой эмпирически не достижимый смысл, в котором, собственно, человек и становится человеком. Но тем самым данная концепция — с обратным знаком, измененными критериями ценностей, перевернутым классовым делением — воспроизводит бесчеловечность классового общества на метафизическо-религиозном уровне, в потусторонности, в вечности. Тот факт, что любое смягчение этих утопических требований означает приспособление к данному существующему обществу, поучительно показывает простое рассмотрение истории любого монашеского ордена от общины «святых» до экономическо-политического властного фактора на стороне как раз господствующего класса.

Также «революционный» утопизм таких концепций не способен, однако, преодолеть внутреннюю границу недиалектического «гуманизма». И перекрещенцы, а с ними подобные им секты, тоже сохраняют этот двойственный характер. С одной стороны, они оставляют в неприкосновенности преднайденное эмпирическое существование человека в его предметной структуре (потребительский коммунизм); а с другой — они ожидают требуемого ими изменения действительности от пробуждения души [Innerlichkeit] человека, которая в готовом виде наличествовала от веку, независимо от его конкретно-исторического бытия, и которая должна быть разбужена к жизни — возможно, лишь благодаря трансцендентному вторжению божества. Следовательно, они также исходят в своей структуре из неизменной эмпирии и из сущего человека. Само собой разумеется, что это есть лишь следствие их исторического положения; но его рассмотрение выходит за рамки данных размышлений. Специально подчеркнуть это нужно лишь потому, что отнюдь не случайно именно революционная сектантская религиозность дала идеологию самым чистым формам капитализма (Англия, Америка). Ибо такое соединение очищенной до высочайшей абстракции, освобожденной от всякой «тварности» души с трансцендентной философией истории на самом деле соответствует фундаментальной идеологической структуре капитализма. Мож-

но даже сказать, что столь же революционное кальвинистское соединение этики индивидуального испытания (внутримирская аскеза) с полной трансцендентностью объективных сил мирового движения и содержательным формированием человеческой судьбы (Deus abconditus и предопределение) представляет буржуазную структуру «вещи в себе», свойственную овеществленному сознанию, в виде «чистой культуры», хотя и мифологизированной[166], в самих активно революционных сектах, правда, стихийная активность какого-либо Мюнцера способна скрыть на первый взгляд наличную, тем не менее, двойственность и бессвязное смешение эмпиризма и утопизма. Но, если посмотреть на дело более конкретно и более детально исследовать конкретное воздействие религиозно-утопического основоположения учения с его практическими последствиями для деятельности Мюнцера, то между тем и другим откроется все то же «темное и пустое пространство», все то же «hiatus irrationalis» («иррациональнее зияние»), которые имеют место всюду, где субъективная и потому недиалектическая утопия непосредственно вторгается в историческую действительность с намерением воздействовать на нее, изменить ее. Реальные исторические действия, и как раз в их объективно революционном смысле, происходят практически целиком независимо от религиозной утопии: она не способна ни руководить ими, ни дать им конкретные цели или конкретные средства их осуществления. Следовательно, когда Эрнст Блох полагает, что такое соединение религиозности с социально-экономической революционностью предуказывает путь углубления «сугубо экономического» исторического материализма[167], он игнорирует то, что подобное углубление на самом деле уводит от подлинных глубин исторического материализма. Понимая также и экономическое как объективную вещественность, которой должны быть противопоставлены душевность, внутреннее и т.д., он не замечает, что как раз подлинная общественная революция только и может быть преобразованием конкретной и реальной жизни людей, что обыкновенно именуемое «экономикой» есть не что иное, как система форм предметности этой реальной жизни. Революционные секты должны были пройти мимо этого вопроса, потому что для их исторического положения были объективно невозможными такое преобразование жизни и даже

такая постановка проблемы. Поэтому не может быть и речи о том, чтобы в этой их слабости, в этой их неспособности обнаружить Архимедову точку революционного изменения действительности, в их вынужденных поисках такой точки то выше, то ниже ее местонахождения, — во всем этом видеть некое углубление.

Индивид никогда не сумеет стать мерой вещей, ведь объективная действительность неизбежно противостоит индивиду как комплекс застывших вещей, которые он находит готовыми и неизменными, в отношении которых он способен лишь на субъективные оценки, выражающие признание или отвержение им этих вещей. Только класс (а не «род», который является только контемплятивно-стилизованным, мифологизированным индивидом) способен практически-преобразующим образом соотноситься с тотальностью действительности. И класс также способен на это лишь тогда, когда он в состоянии видеть в вещественной предметности данного ему, преднайденного мира некий процесс, который одновременной является его собственной судьбой. Для индивида остаются непреоборимыми вещность и вместе с ней — детерминизм (детерминизм есть умственно необходимая связь вещей). Всякая попытка отсюда пробиться к «свободе» должна потерпеть поражение, ибо чисто «внутренняя свобода» предполагает неизменность внешнего мира. Поэтому также для единичного субъекта раскол Я на долженствование и бытие, на интеллигибельное и эмпирическое Я не способен быть основой для диалектического становления. Всю тяжесть вопроса о внешнем мире и вместе с тем — о структуре внешнего мира (о вещах) несет на себе категория эмпирического Я, для которого законы вещного детерминизма (психологические, физиологические и т.д.) столь же значимы, как для внешнего мира в более тесном смысле слова. А интеллегибельное Я становится трансцендентной идеей (все равно, истолковывается оно при этом как метафизическое бытие или как долженствование), чья сущность с самого начала исключает диалектическое взаимодействие с эмпирическими составными частями Я и тем самым — самопознание интеллегибельного Я в эмпирическом Я. Воздействие данной идеи на приуроченную к ней эмпирию представляет собой такую

же загадку, как отношения между долженствованием и бытием, что было показано нами ранее.

Но при такой постановке вопроса моментально выясняется, почему воззрение подобного рода должно выливаться в мистику, в понятийную мифологию. Ибо мифология всегда вступает в силу там, где два конечных пункта или, по крайней мере, два этапа одного движения, будь то движение в самой эмпирической действительности или косвенно опосредствованное движение к постижению целого, — где эти пункты или этапы нужно удержать как конечные пункты движения без того, чтобы стало возможным конкретное опосредствование между этими этапными пунктами и самим движением. Подобная неспособность к опосредствованию затем почти всегда принимает такой внешний вид, как будто все дело состоит в непреодолимой дистанции между движением и движимым, между движением и движителем, далее — между движителем и движимым и т.д. Но мифология неизбежно принимает предметную структуру той проблемы, чья (структуры) невыводимость, непроизводность [Unableitbarkeit] была толчком к возникновению проблемы; и тут оправдана «антропологическая» критика Фейербаха. И таким образом создается, на первый взгляд, парадоксальное положение, при котором сознание, по-видимому, стоит ближе к этому мифологизированному, спроецированному миру, чем к непосредственной действительности. Но эта парадоксальность тотчас же исчезает, если принимается во внимание, что для настоящего овладения непосредственной действительностью необходимы решение проблемы, отказ от точки зрения непосредственности, в то время как мифология не представляет собой чего-то иного, *кроме как фантастического воспроизведения неразрешимости самой проблемы;* она, следовательно, восстанавливается на более высоком уровне непосредственности. Так, знаменитая пустыня Мейстера Экхарта, которую душа должна искать по ту сторону Бога, чтобы найти божественность, все еще ближе к обособленной индивидуальной душе, нежели к самому ее конкретному бытию в конкретной тотальности человеческого общества, которое должно оставаться не воспринимаемым исходя из этого жизненного основания даже в своих контурах. Так, безыскусно каузальный вещный детерминизм ближе овеществленному человеку, не-

жели те опосредствования, которые выводят за пределы овеществленно-непосредственной позиции его общественного бытия. Но индивидуальный человек как мера всех вещей неминуемо должен заводить в этот лабиринт мифологии.

Но «индетерминизм», разумеется, не означает с позиции индивида преодоления этой трудности. Индетерминизм современных прагматистов первоначально был не чем иным, как вычислением того «свободного» пространства действия, которое могут предоставить индивиду в капиталистическом обществе перекрещивание и иррациональность вещных законов, лишь затем, чтобы впасть в интуиционистский мистицизм, который для внешнего овеществленного мира оставляет в неприкосновенности фатализм. И «гуманистический» бунт Якоби против отстаиваемого Кантом и Фихте господства «закона», его требование, чтобы «закон был содеян для человека, а не человек — для закона», способны были лишь на место рационалистического невмешательства в существующее у Канта поставить иррационалистическое возвеличение той же самой эмпирической, но фактической действительности[168]. Но когда подобное фундаментальное воззрение сознательно ориентируется на преобразование общества, то оно, что еще хуже, вынуждено искажать общественную действительность, дабы иметь возможность открыть в одной из форм его проявления позитивную сторону, сущего человека, которого оно было неспособно постичь как диалектический момент в его непосредственной отрицательности. В качестве разительного примера можно привести известное положение из «Господина Бастиа-Шульце Делича» Лассаля: «Из этого общественного положения нет, поэтому, выхода *общественным путем*. Тщетные усилия *вещи* сделаться *человеком* — английские стачки, печальный исход которых достаточно известен. Поэтому *единственный* исход рабочим открывается при посредстве той сферы, в которой они еще считаются людьми, то есть при посредстве *государства*, такого именно, которое поставит это своей задачей, что с течением времени неизбежно случится. Отсюда инстинктивная, но безграничная ненависть либеральной буржуазии к самому понятию государства во всех его проявлениях»[169]. Речь здесь идет не о содержательно-исторической неверности воззрений Лассаля; в методо-

логическом плане, однако, надо констатировать, что жесткое помещение человека как вещи по одну сторону, человека как человека — по другую, во-первых, порождает фатализм, застревающий в непосредственно-исторической фактичности (достаточно вспомнить лишь о лассалевском «железном законе заработной платы»); во-вторых, приписывает отрешенной от развития капиталистической экономики «идее» государства совершенно утопическую, совершенно чуждую ее конкретной сущности функцию. Тем самым методологически перекрывается путь всякому действию, направленному на изменение этой действительности мира. Уже механическое разделение между экономикой и политикой должно сделать невозможным любое действительно эффективное действие, которое должно быть направлено на тотальность общества, основанную на непрерывном взаимодействии обоих взаимообусловленных моментов. В довершение всего экономический фатализм запрещает всякую решительную деятельность в экономической области, в то время как государственный утопизм уклоняется к вере в грядущее чудо или же к авантюристической иллюзорной политике.

Это распадение диалектическо-практического единства на неорганичную рядоположенность эмпиризма и утопизма, прилипчивости к «фактам» (в их неустранимой непосредственности) и чуждого современности и истории, пустого утопизма во все большей мере демонстрируется развитием социал-демократии. Здесь нам нужно в связи с ней остановиться только на методологической позиция овеществления, дабы вкратце показать, что за поведением социал-демократии, какими бы социалистическими ни были все те содержания, которыми оно задрапировано, кроется полнейшая капитуляция перед буржуазией. Ибо классовым интересам буржуазии целиком отвечает ситуация, при которой отдельные сферы общественного существования остаются обособленными друг от друга, а люди фрагментируются сообразно этому строгому разделению сфер. Специально проявляющийся тут дуализм экономического фатализма и «этического» утопизма в отношении «человеческих» функций государства как такового (который в другой словесной оболочке, но, по сути, будучи неизменным, лежит в основе поведения социал-демократии) означает, что пролетариат стал на почву буржуазных

взглядов; а на этой почве буржуазия, естественно, сохраняет свое преимущество[170]. Опасность, которая нависает над пролетариатом со времени его выхода на историческую арену, а именно, что он застрянет в — общей у него с буржуазией — непосредственности своего существования, вместе с социал-демократией приобрела политическую организационную форму, которая искусственно элиминирует уже завоеванные в муках опосредствования, дабы низвести пролетариат к его непосредственному наличному бытию, где он является лишь элементом капиталистического общества, а не *одновременно* с этим — мотором его саморазрушения и уничтожения. Пусть даже эти «законы», которым пролетариат безвольно-фаталистически подчиняется (естественные законы производства) или которыми он «этически» руководствуется в своих волевых актах (государство как идея, как культурная ценность), своей объективной диалектикой толкают капитализм к своей гибели[171], — пока существует капитализм, подобные взгляды отвечают элементарным классовым интересам буржуазии. Осознание частичных имманентных взаимосвязей этого непосредственного существования (какими бы неразрешимыми ни были всегда проблемы, таящиеся за такими абстрактными рефлексивными формами) при сокрытости единой диалектической совокупной взаимосвязи дает буржуазии все практические преимущества. Следовательно, на этой почве социал-демократия с самого начала должна неизменно оставаться более слабой стороной. Не только потому, что она добровольно игнорирует момент общественного призвания пролетариата, который должен показать выход из неразрешимых для буржуазии вопросов капитализма, что она фаталистически наблюдает, как «законы» капитализма толкают [общество], но и потому, что она также должна терпеть поражение в каждом отдельно взятом вопросе. Ибо перед лицом превосходства буржуазии в смысле силовых средств, знания, образования, опыта и т.д., которым она, несомненно, обладает и будет обладать, пока она остается господствующим классом, решающее оружие пролетариата, его единственно действенное превосходство заключается в следующем: в его способности видеть тотальность общества как конкретную, историческую тотальность; постигать овеществленные формы как процессы между людьми, — поднимать до позитивного осоз-

нания имманентный смысл развития, который лишь отрицательно проявляется в противоречиях абстрактной формы существования, и претворять его в практике. Вместе с социал-демократической идеологией пролетариат подпадает под власть всех ранее детально проанализированных антиномий овеществления. А то обстоятельство, что как раз в этой идеологии все большую роль играет принцип «человека» как ценности, как идеала, как долженствования и т.д., — конечно, одновременно с все более глубоким «прозрением» необходимости и закономерности фактических экономических событий и процессов, — это лишь симптом подобного отката к буржуазной овеществленной непосредственности. Ведь естественные законы и долженствование именно в своей неопосредствованной рядоположенности суть самое последовательное мыслительное выражение непосредственного общественного бытия в буржуазном обществе.

6

И если, стало быть, овеществление является необходимой непосредственной действительностью для всякого живущего при капитализме человека, то его преодоление по своей форме не может быть не чем иным, нежели *непрерывной тенденцией, постоянно возобновляемым стремлением осуществить практический прорыв овеществленной структуры наличного бытия посредством конкретного соотношения с конкретно проявляющимися противоречиями совокупного развития, посредством осознания имманентного смысла этих противоречий для совокупного развития.* При этом надо иметь в виду следующее: во-первых, то, что этот прорыв возможен только как осознание имманентных противоречий самого процесса. Лишь в том случае, когда сознание пролетариата способно указать последнему тот шаг, к которому объективно подталкивает диалектика развития, не будучи в состоянии совершить его силой собственной динамики, пролетариат выступает как тождественный субъект-объект истории, а его практика становится изменением действительности. Коль скоро пролетариат не сумеет сделать этот шаг, противоречие останется неразрешенным и будет воспроизведено диалектическим механизмом развития в усугубленном виде, в изме-

нившемся обличье, с более высокой интенсивностью. *В этом* состоит объективная необходимость процесса развития. Деяние пролетариата, следовательно, всегда может быть лишь конкретно-практическим совершением *ближайшего шага*[172] развития. Является ли таковой «решающим» или «эпизодическим» шагом, зависит от конкретных обстоятельств; однако здесь, где рассматривается структурное познание, это не имеет определяющего значения, поскольку речь ведь идет все-таки о непрерывном процессе таких прорывов.

Во-вторых, в неразрывной взаимосвязи со сказанным стоит то, что соотношение с тотальностью отнюдь не обязательно выражается в том, что ее экстенсивно-содержательная полнота сознательно включается в мотивы и объекты деятельности. Главное состоит в интенции на тотальность, на то, что действие выполняет — вышеописанную — функцию в тотальности процесса. Конечно, вместе с прогрессирующим капиталистическим обобществлением общества растет возможность и с ней — необходимость введения каждого отдельного события в содержательном плане в содержательную тотальность[173]. (Мировая экономика и мировая политика являются сегодня намного более непосредственными формами наличного бытия, чем они были во времена Маркса.) Но изложенному здесь отнюдь не противоречит то, что решающий момент деятельности может быть направлен на нечто — якобы — незначительное. Как раз здесь на практике вступает в силу [принцип], что в диалектической тотальности отдельные моменты несут на себе структуру целого. Если теоретически это выражалось в том, что из структуры товара можно было развить познание всего буржуазного общества, то аналогичный структурный факт обнаруживается в том, что на практике от принятого по незначительному поводу решения может зависеть судьба всего развития.

При этом, в-третьих, при обсуждении правильности или ложности какого-либо шага речь идет о такой функциональной правильности или ложности в соотношении с совокупным развитием. Пролетарское мышление как мышление практическое является в большой мере прагматическим. «The proof of the pudding is in the eating» (Еда является проверкой пудинга), — заявлял Энгельс, выражая тем самым в популярной и сжатой форме сущность второго тезиса Маркса о Фей-

ербахе: «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т.е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолированного от практики, есть чисто *схоластический* вопрос»[174]. Но этим пудингом является конституирование пролетариата в класс: практическое становление действительностью его классового сознания. Тот взгляд, что пролетариат является тождественным субъектом-объектом исторического процесса, т.е. первым субъектом в ходе истории, который (объективно) способен к обретению адекватного общественного сознания, тем самым принимает конкретный облик. А именно: оказывается, что общественное разрешение противоречий, в которых выражается антагонизм в механизме развития, объективно становится практически возможным только тогда, когда это решение выступает как новая, практически завоеванная ступень сознания пролетариата[175], функциональная правильность или ложность действия, стало быть, является конечным критерием в развитии пролетарского классового сознания.

В-четвертых, сугубо практическая сущность этого сознания, следовательно, выражается в том, что адекватное, правильное сознание равносильно изменению своих объектов, в первую очередь — самого себя. Во втором разделе данной работы мы обсудили позицию Канта по отношению к онтологическому доказательству бытия Бога, к проблеме бытия и мышления и изложили его весьма последовательный взгляд, в соответствии с которым если бы бытие было реальным предикатом, то я не мог бы сказать, что существует именно предмет моего понятия. Кант был совершенно последователен, отклоняя такое представление. Но коль скоро мы увидели, что с точки зрения пролетариата эмпирически данная действительность вещей разрешается в процессы и тенденции, что данный процесс не является однократным актом срывания того покрова, который скрывает этот процесс, а есть непрерывная смена [состояний] застывания, противоречия и текучести; что при этом реальная действительность, — пробужденные к сознанию тенденции развития — представлена пролетариатом, то мы должны признать, что

парадоксально звучащее положение Канта есть точное описание того, что фактически происходит вследствие каждого функционально правильного действия пролетариата.

Только такое усмотрение ставит нас в положение, в котором мы в состоянии раскрыть последний остаток структуры овеществленного сознания и ее мыслительной формы, проблемы вещи в себе. Даже Фридрих Энгельс однажды высказался на сей счет порождающим легкие недоразумения образом. При описании противоположности, разделяющей Маркса и его самого со школой Гегеля, он заявляет: «Вернувшись к материалистической точке зрения, мы снова увидели в человеческих понятиях отображения действительных вещей, вместо того чтобы в действительных вещах видеть отображения тех или иных ступеней абсолютного понятия»[176]. Но тут возникает вопрос, и Энгельс не только ставит его, но и дает на следующей странице ответ на него совершенно в нашем смысле: «Мир должен быть понят не как комплекс готовых *вещей*, а как комплекс *процессов*»[177]. Но если не существует вещей, то что «отображается» в мышлении? Мы не можем дать здесь даже беглый очерк истории теории отображения, хотя только такая истории способна раскрыть все значение этой проблемы. Ибо в теории «отображения» теоретически объективируется непреодолимый для овеществленного сознания дуализм мышления и бытия, сознания и действительности. И с *этой точки зрения* безразлично, понимаются ли вещи как отображения понятий или понятия как отображения вещей, ведь в обоих случаях имеет место непреодолимая логическая фиксация этого дуализма. Великолепная и весьма последовательная попытка Канта *логически* преодолеть этот дуализм, его теория синтетической функции сознания вообще в создании теоретической сферы не могут дать *философского* решения вопроса, поскольку дуализм попросту устраняется из логики, но в форме дуализма явления и вещи в себе увековечивается как — неразрешимая — философская проблема. Как мало данное решение Канта позволительно считать решением в философском смысле этого слова, показывает судьба его учения. Истолкование теории познания Канта в качестве скептицизма, в качестве агностицизма, конечно, является недоразумением. Но корень данного недоразумения залегает в самом учении, хотя и не в логике непо-

средственно, но скорее в отношении логики к метафизике, в отношении сознания к бытию. Здесь только нужно взять в толк, что всякое контемплятивное поведение, то есть всякое «чистое мышление», которое ставит своей задачей познание противостоящего ему объекта, тем самым одновременно поднимает проблему субъективности и объективности. Объект мышления (как нечто противопоставленное) делается чем-то чуждым субъекту, тем самым ставя проблему: согласуется ли мышление с предметом? Чем более «чистым» предстает познавательный характер мышления, чем более «критичным» становится мышление, тем более громадной и непреодолимой кажется пропасть между «субъективной» мыслительной формой и объективностью (сущего) предмета. Правда, можно, как это делает Кант, понять предмет мышления как «порожденный» формами мышления. Но тем самым отнюдь не решается проблема бытия; и когда Кант удаляет эту проблему из своей теории познания, для него возникает следующая философская ситуация: и его измышленные предметы должны соответствовать какой-то «действительности». Но эта действительность — как вещь в себе — позиционируется вне того, что для «критицизма» является познаваемым. По отношению к *этой* действительности (которая и для Канта также является, как доказывает его этика, подлинной, метафизической действительностью) его отношение как раз и выступает в качестве скептицизма, агностицизма; пусть даже теоретико-познавательной объективности, учению об имманентной мышлению истине удастся найти несколько менее скептическое решение.

Стало быть, не является простой случайностью то, что к Канту примкнули самые разнообразные агностицистские направления (достаточно вспомнить только о Маймоне или Шопенгауэре). Однако еще менее случайным является то, что именно с Канта начинается введение в философию того принципа, который стоит в самом резком противоречии с его синтетическим принципом «порождения»: учения об идеях Платона. Ибо оно было самой крайней попыткой спасти объективность познания, его согласование со своим предметом, не будучи вынуждено рассматривать эмпирическо-материальное бытие объектов в качестве критерия такого согласования. Но тут выясняется, что при всякой последовательной

разработке учения об идеях следует обнаружить принцип, который, с одной стороны, соединяет мышление с предметами мира идей, с другой — с предметами эмпирического наличного бытия (познание как припоминание, интеллектуальное созерцание и т.д.). Но вследствие этого теория мышления выталкивается за пределы самого мышления: она становится учением о душе, метафизикой, философией истории. Вместе с тем вместо решения получается удвоение или утроение проблемы. А сама проблема, несмотря ни на что, остается неразрешенной. Ведь именно постижение того, что согласование, отношение «отображения» между принципиально гетерогенными формами предметности является принципиальной невозможностью, является движущим мотивом всякой концепции, родственной учению об идеях. Она является попыткой обнаружить в предметах мышления и в самом мышлении в качестве сердцевины эту самую последнюю сущность. Так, Гегель, исходя из этой точки зрения, очень верно характеризует основной философский мотив учения о познании как припоминании: в нем мифологически выражено основное отношение человека к истине, [которое сводится к убеждению,] что «истина заключается в нем самом, и дело заключается лишь в том, чтобы довести ее до сознания». Но каким образом можно обнаружить эту тождественность конечной субстанции в мышлении и бытии — обнаружить после того, как последние в силу того способа, каким они должны выступать пред созерцательным, контемплятивным поведением, уже постигнуты как принципиально гетерогенные друг другу? Именно здесь должна вступить в игру метафизика, чтобы как-либо вновь соединить посредством явных или скрытых мифологических опосредствований мышление и бытие, чья разделенность не только образует исходный пункт «чистого» мышления, но всегда должна быть — вольно или невольно — сохранена в неприкосновенности. И это положение дел не изменяется ни на йоту, когда мифологию переворачивают с ног на голову и когда мышление следует объяснять, исходя из эмпирического материального бытия. Риккерт однажды назвал материализм платонизмом с обратным знаком. И совершенно правомерно. Ибо поскольку сохраняется прежнее, косное противостояние мышления и бытия, поскольку они остаются неизменными в их собственной структуре и в

структуре их отношений друг с другом, постольку концепция, в соответствии с которой мышление есть продукт мозга и поэтому согласуется с предметами эмпирии, является той же самой мифологией, что и учение о познании как припоминании или учение об идеях. Мифологией, ибо она столь же мало способна, *исходя из этого принципа,* объяснить возникающие здесь *специфические* проблемы. Она вынуждена оставлять на полпути — в качестве нерешенных — эти проблемы или решать их «старыми» средствами и выводить на сцену мифологию лишь как принцип разрешения непроанализированного совокупного комплекса[178]. Но, как достаточно ясно вытекает уже из вышеизложенного, столь же мало возможно и устранение этого различия из мира посредством бесконечного процесса. При этом либо находится мнимое решение вопроса, либо отображение вновь возникает в модифицированной форме[179].

Именно тот пункт, в котором для исторического мышления обнаруживается согласование мышления и бытия, состоящее как раз в том, что оба они непосредственно, но сугубо непосредственно — имеют вещественно застывшую структуру, принуждает недиалектическое мышление к таким неразрешимым постановкам вопросов. Из косного противостояния мышления и (эмпирического) бытия следует, с одной стороны, что они не могут находиться друг к другу в отношениях отображения, а с другой — что критерий правильного мышления можно искать только на пути отображения. Покуда человек ведет себя созерцательно-контемплятивно, его отношение как к своему собственному мышлению, так и к окружающим его эмпирическим предметам, может быть лишь непосредственным отношением. Он воспринимает их в продуцированной исторической действительностью готовой косности. И так как он желает лишь познать, а не изменить мир, он вынужден принимать в качестве непреоборимых как эмпирическо-материальную неподвижность бытия, так и логическую неподвижность понятий. А его мифологические постановки вопросов направлены не на выяснение того, на какой почве возникла неподвижность обоих этих фундаментальных данностей, какие реальные моменты кроются в них самих, которые работают в направлении преодоления этой неподвижности, а лишь на то, каким обра-

зом *неизменная сущность* этих данностей как нечто неизменное тем не менее может быть собрана воедино и объяснена *как таковая*.

Решение, которое предлагает Маркс в своих «Тезисах о Фейербахе», состоит в переводе философии в плоскость практики (ins Praktische). Этот практический момент, как мы видели, имеет своей объективной структурной предпосылкой и оборотной стороной концепцию действительности как «комплекса процессов»; концепцию, в соответствии с которой тенденции развития истории представляют в сравнении с косными, вещественными фактичностями эмпирии некую из нее проистекающую, отнюдь не потустороннюю, но все-таки более высокую, истинную действительность. Применительно к теории отображения это означает, что мышление, сознание на самом деле должно ориентироваться на действительность, что критерий истины заключается в метком попадании в действительность. Но эта действительность отнюдь не тождественна с эмпирическо-фактическим бытием. Эта действительность не есть, она становится. Подобное становление нужно понимать в двояком смысле. С одной стороны, в том смысле, что в таком становлении, в такой тенденции, в таком процессе раскрывается истинная сущность предмета. В том числе это означает, если вспомнить вышеприведенные примеры, которых можно взять сколько угодно, что это превращение вещей в процессы *конкретно* ведет к решению всех *конкретных* проблем, которые поставили перед мышлением парадоксы сущей вещи. Познание невозможности дважды войти в одну и ту же реку есть лишь резкое выражение непреодолимой противоположности между понятием и действительностью, оно не привносит ничего конкретного в познание реки. Напротив, познание того, что капитал как процесс может быть лишь накопленным или, лучше сказать, накопляющимся капиталом, знаменует собой конкретное и позитивное решение множества конкретных и позитивных, содержательных и методологических проблем капитала. Следовательно, только тогда, когда преодолевается — методологический — дуализм философии и частных наук, методологии и фактуального познания, может быть высвобожден путь к мыслительному снятию дуализма мышления и бытия. На неуспех обречена любая попытка, как это случилось, несмот-

ря на многообразные противоположные устремления, с Гегелем, — диалектически преодолеть дуализм в очищенном от конкретного отношения к бытию мышлении, в логике. Ибо всякая чистая логика есть платонизм: это отрешенное от бытия и застывшее в этой отрешенности мышление. Лишь когда мышление выступает как форма действительности, как момент совокупного процесса, оно способно преодолеть свою собственную неподвижность, приобрести характер процесса[180]. С другой стороны, становление одновременно является опосредствованием между прошлым и будущим. Но — опосредствованием между конкретным, т.е. историческим, прошлым и столь же конкретным, т.е. историческим, будущим. Конкретные «Здесь» и «Теперь», на которые распадается процесс, больше не являются мимолетным, непостижимым мгновением, прошмыгивающей непосредственностью[181], а суть момент глубочайшего и разветвленнейшего опосредствования, момент решения, момент рождения нового. Пока человек — созерцательно и контемплятивно — направляет свой интерес на прошлое *или* будущее, они превращаются в застывшее, чуждое бытие, и между субъектом и объектом разверзается непреодолимое «вредное пространство» современности. И только если человек оказывается в состоянии постичь современность как становление, познавая в ней те тенденции, исходя из диалектической противоположности которых он в состоянии *творить* будущее, это будущее — будущее как становление — становится *его* будущим. Лишь тот, кто призван и кто стремится приблизить будущее, может увидеть конкретную истину современности. «Ибо истина, — заявляет Гегель, — состоит в том, чтобы вести себя в сфере предметности не так, как будто это нечто чуждое»[182]. Но коль скоро творимое, еще не возникшее будущее, то новое, что содержится в реализующихся (с нашей сознательной помощью) тенденциях, и есть истина становления, вопрос об отображательном характере мышления оказывается совершенно бессмысленным. Да, критерием правильности мышления является действительность. Но действительность не есть, а становится — не без содействия мышления. Следовательно, тут выполняется программа классической философии: принцип генезиса есть на самом деле преодоление догматизма (особенно в его наиболее величественном историческом облике,

в облике учения Платона об идеях). Но реализовать функцию такого генезиса способно лишь конкретное (историческое) становление. И в таком становлении сознание (ставшее практическим классовое сознание пролетариата) является необходимой, неотъемлемой, конститутивной составной частью. Мышление и бытие, стало быть, тождественны не в том смысле, что они друг другу «соответствуют», друг друга «отображают», что они «движутся параллельно» или «совпадают» (все эти выражения являются лишь завуалированными формами косного дуализма); их тождество, напротив, состоит в том, что они суть моменты одного и того же реально-исторического, диалектического процесса. «Отображаемое» сознанием пролетариата — это, стало быть, проистекающее из диалектического противоречия капиталистического развития позитивное и новое. И, стало быть, — нечто такое, что пролетариат никоим образом не изобретает и не «создает» из ничего, а, напротив, что представляет собой необходимое последствие процесса развития в его тотальности; оно является тем, что из абстрактной возможности становится конкретной действительностью, будучи впервые поднято сознанием пролетариата, будучи претворено пролетариатом на практике. Это превращение не является чисто формальным, ибо претворение в действительность некоей возможности, актуализация некоей тенденции как раз и означает предметное изменение общества, перемену функций его моментами и тем самым — как структурное, так и содержательное изменение всех отдельных предметов.

Никогда не следует забывать о том, что *только ставшее практическим классовое сознание пролетариата* обладает этой преобразующей функцией. Всякое контемплятивное, сугубо познающее поведение в конечном счете находится в двойственном отношении к своему предмету; и простое привнесение раскрытой тут структуры в любое другое поведение, нежели деятельность пролетариата, — ибо практическим класс способен быть, только соотносясь с совокупным развитием, — может породить только новую понятийную мифологию, только откат к преодоленной Марксом точке зрения классической философии. Ведь всякое чисто познающее поведение несет на себе позорное пятно непосредственности; это значит в конце концов, что оно противостоит цело-

му ряду готовых, не растворенных в процессах предметов. Его диалектическая сущность может выражаться только в тенденции поворота к практике, в направленности на деятельность пролетариата. Она может выражаться в том, что критически осознается эта его собственная, присущая всякому непрактическому поведению тенденция к непосредственности, что постоянно критически проясняются опосредствования, отношения к тотальности как процессу, к действию пролетариата как класса.

Возникновение и реализация практического характера в мышлении пролетариата также является диалектическим процессом. Самокритика для этого мышления есть не только самокритика его объекта, самокритика буржуазного общества, но одновременно критическое осмысление того, в какой степени проявилась его собственная практическая сущность, какой уровень истинной практики является объективно возможным и какая часть объективно возможного осуществлена на практике. Ведь очевидно то, что сколь угодно правильное постижение процессуального характера общественных феноменов, сколь угодно правильное разоблачение видимости их косной вещественности не в состоянии *практически* снять «действительность» этой видимости в капиталистическом обществе. Именно процессом общественного развития определяются те моменты, где это постижение и разоблачение действительно *способно* перейти в практику. Таким образом, пролетарское мышление есть прежде всего только *теория практики,* которая лишь постепенно (и, конечно, зачастую скачкообразно) способна впервые превратиться в *практическую теорию,* изменяющую действительность. Отдельные этапы этого процесса (которые невозможно наметить тут даже пунктиром) впервые могли совершенно отчетливо показать путь диалектического развития пролетарского классового сознания (конституирования пролетариата в класс). Только тут впервые высвечиваются интимные диалектические взаимосвязи между объективным, общественно-историческим положением и классовым сознанием пролетариата; только здесь получает реальную конкретизацию утверждение, что пролетариат является тождественным субъектом-объектом процесса общественного развития [183].

Ведь и сам пролетариат только в той мере, в какой он ведет себя практически, способен осуществить подобное преодоление овеществления. К сущности данного процесса принадлежит то, что он не может быть однократным, единственным актом снятия всех форм овеществления, что ряд предметов, по-видимому, остается более или менее не затронутым этим процессом. В первую очередь это относится к природе. Но также относительно целого ряда общественных явлений очевидным является то, что их диалектизация происходит иным путем, нежели в случае тех явлений, на примере которых мы могли наблюдать и изображать сущность исторической диалектики, процесс прорыва препон овеществления. Так, мы видели, что отдельные феномены искусства выказывали необыкновенно высокую чуткость к качественной сущности диалектических изменений — без того, чтобы из ясно обнаруживающегося в них и получающего в них свой облик противоречия проистекало бы и могло бы проистечь сознание его сущности и смысла. Наряду с этим мы также наблюдали, что другие феномены общественного бытия несут в себе свое противоречие лишь абстрактно; это значит, что их внутренняя противоречивость является лишь производным явлением, следующим из внутреннего противоречия в других, более центральных явлениях, в силу чего также и это противоречие объективно проявляется, лишь будучи опосредствованным таковыми, и может само стать диалектическим, лишь пройдя сквозь их диалектику (процент с капитала в отличие от прибыли). Система этих качественных градаций в диалектическом характере отдельных комплексов явлений впервые дала бы ту конкретную тотальность категорий, которая была бы необходима для правильного познания современности. Иерархия таких категорий одновременно позволила бы определить пункт соединения системы и истории, была бы исполнением вышеприведенного требования Маркса относительно категорий: а именно, что их последовательность должна определяться тем отношением, в котором они находятся друг к другу в современном буржуазном обществе.

Но во всяком сознательно диалектическом мыслительном построении — не только у Гегеля, но уже у Прокла — сама последовательность категорий является диалектиче-

ской. Диалектическое выведение категорий опять-таки не может быть простым рядоположением или даже разведением в стороны остающихся равными себе форм; и если нельзя допускать застывания метода и превращения его в схему, то и остающееся равным себе соотношение форм (знаменитая триада: тезис, антитезис и синтез) не может при этом механически функционировать одинаковым образом. Такому омертвению диалектического метода, которое наблюдается во многих местах даже у Гегеля и особенно у его эпигонов, способна противодействовать в качестве контрольной инстанции и вспомогательного средства только Марксова историческая конкретизация. Однако из этой ситуации должны быть сделаны все методологические выводы. Сам Гегель уже проводит различие между негативной и позитивной диалектикой[184], причем под последней должно пониматься обнаружение определенного содержания, прояснение конкретной тотальности. Но при изложении путь от рефлексивных определений к позитивной диалектике пролагается у него почти повсюду одним и тем же способом, хотя его понятие природы как «инобытия», как «самоовнешнения» идеи[185] прямо исключает позитивную диалектику. (Здесь, вероятно, следует искать один из методологических источников тех многочисленных насильственных конструкций, которыми изобилует его натурфилософия.) Впрочем, порой сам Гегель в связи с историческими поводами отчетливо видит, что диалектика природы, в рамках которой, по крайней мере на достигнутом до сих пор уровне, субъект не может быть включен в диалектический процесс, никогда не сумеет подняться выше диалектики движения, наблюдаемой безучастным зрителем. Так, например, он подчеркивает, что антиномии Зенона поднялись на познавательную высоту кантовских антиномий, так что, стало быть, идти дальше здесь уже невозможно[186]. Отсюда вытекает необходимость методологического отделения сугубо объективной диалектики движения природы от общественной диалектики, в которой субъект включен в диалектическое взаимоотношение, в которой теория и практика в соотношении друг с другом становятся диалектическими и т.д. (Само собой разумеется, что развитие естествознания как общественной формы подчиняется второму типу диалектики.) Наряду с этим для конкретной разработки диалектического

метода повелительной необходимостью было бы конкретное изложение различных типов диалектики. При этом гегелевские различения между позитивной и негативной диалектикой, между уровнями созерцания, представления и понятия (не стоило бы цепляться за терминологию Гегеля) обозначают лишь некоторые типы таких различий. Для исследования других можно найти богатый материал, отчетливо проработанный в ходе структурного анализа, в экономических произведениях Маркса. Но даже самая предварительная типология таких диалектических форм вывела бы нас далеко за рамки данной работы.

Но еще более важным, чем эти методологические различения, является то, что даже те предметы, которые явно находятся в центре диалектического процесса, также способны только в ходе длительного процесса совлечь с себя свою овеществленную форму. Того длительного процесса, в котором завоевание власти пролетариатом и даже социалистическая организация государства и общества суть лишь этапы, конечно, — очень важные этапы, но отнюдь еще не пункт назначения. И кажется даже, что периоду решающих кризисов капитализма присуща тенденция к еще большему усугублению овеществления, доведению его до максимума. Примерно в этом смысле Лассаль писал Марксу 12.12.1851: «Старик Гегель говаривал: непосредственно перед появлением чего-то качественно нового старый строй возвращается к своей первоначальной сущности, к законченному единству, снимая и поглощая в себе те отчетливые различия и особенности, которые он произвел, когда еще был жизнеспособным»[187]. С другой стороны, вполне правильно и замечание Бухарина, что в период распада капитализма дают осечку фетишистские категории, что возникает необходимость возврата к лежащей в их основе «натуральной форме»[188]. Однако противоречие между двумя этими взглядами является всего лишь мнимым; точнее говоря, именно в этом противоречии (с одной стороны, растущее выхолащивание форм овеществления, — можно было бы сказать, что их оболочка лопается от внутренней пустоты, — и, далее, растущая неспособность этих форм постигать явления даже как отдельные явления, даже рефлексивно-калькуляционным способом; с другой стороны — их количественное возрастание, их пус-

топорожнее экстенсивное распространение по всей поверхности явлений), именно в этом противоборстве заключается знамение гибели буржуазного общества. И вместе с постоянным обострением этого противоречия для пролетариата становится все более реальной возможность заменить своими позитивными содержаниями эти пустые и лопающиеся оболочки, как равным образом по меньшей мере временами, усиливается опасность его идеологического подчинения этим самым пустым и самым выхолощенным формам буржуазной культуры. Применительно к сознанию пролетариата вообще нельзя говорить о каком-то автоматическом развитии: для пролетариата в особо высокой мере верно то, чего не мог постичь старый, созерцательно-механистический материализм: а именно, что изменение и освобождение могут быть только собственным делом пролетариата, что «воспитатель сам должен быть воспитан». Объективное экономическое развитие оказалось способным только создать для пролетариата то место в производственном процессе, которое определяет его точку зрения; оно способно лишь дать в руки пролетариата возможность и необходимость изменения общества. Однако само это изменение может быть только свободным деянием самого пролетариата.

Примечания

[1] Карл Маркс. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 36.

[2] Карл Маркс. Капитал. Т. III. Ч. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 1. С. 362.

[3] Карл Маркс. Капитал. Т. III. Ч. 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 2. С. 399.

[4] Карл Маркс. Капитал. Т. I // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 82.

[5] Там же, с. 181.

[6] Там же, с. 333—335 и далее.

[7] Весь этот процесс исторически и систематически изображен в первом томе «Капитала». Сами факты, — разумеется, по большей части без их соотнесения с проблемой овеществления — были зафиксированы буржуазной национальной экономией: Бюхером, Зомбартом, А.Вебером, Готтлем и др.

[8] Карл Маркс. Капитал. Т. I // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 483—485.

[9] Карл Маркс. Капитал. Т. I // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 367 (примечание 58 и 58а).

[10] С точки зрения индивидуального сознания эта видимость является вполне оправданной. Применительно к классу стоит заметить, что такое подчинение стало итогом долгой борьбы, которая вспыхивает вновь и вновь по мере организации пролетариата как класса — на новом уровне и с изменившимися средствами.

[11] Карл Маркс. Капитал. Т. I // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 384—386, 430—433. Само собой понятно, что подобная «контемпляция» может быть более напряженной и изнурительной, чем «активность» ремесленника. Но обсуждение этого момента не входит в наши цели.

[12] Карл Маркс. Нищета философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 89.

[13] Карл Маркс. Капитал. Т. I // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 357—359.

[14] Ср. в данной связи: Gottl F. Wirtschaft und Technik // Grundriss der Sozialoekonomik. Bd. II. S. 234 ff.

[15] Карл Маркс. Капитал. Т.I // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 87—88.

[16] Карл Маркс, Фридрих Энгельс. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 218. Имеется в виду прежде всего капиталистическая частная собственность. К этому рассуждению здесь примыкают прекрасные замечания о проникновении структуры овеществления в язык. Отправляющееся от этого пункта историко-материалистическое филологическое исследование могло бы принести интересные результаты.

[17] Карл Маркс. Капитал. Т. III. Ч. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25, Ч. 1. С. 431—432.

[18] Карл Маркс. Капитал. Т. III. Ч. 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 2. С. 398.

[19] Max Weber. Gesammelte politische Schriften. Muenchen: 1921. S. 140—142. Указание Вебера на развитие права в Англии не имеет отношения к нашей проблеме. Относительно медленного самоутверждения экономическо-калькуляционного принципа см.: A. Weber. Standort der Industrie, в особенности с. 216.

[20] Max Weber, op. cit.

[21] Max Weber. Wirtschaft und Gesellschaft. S. 491.

[22] То обстоятельство, что в данном контексте не ставится акцент на классовом характере государства и т.д., вытекает из нашего намерения постичь овеществление как всеобщий, структурный [struktives], фундаментальный феномен буржуазного общества в целом. Вообще-то классовую точку зрения нужно вводить уже при рассмотрении машины. Об этом см. третий раздел данной работы.

[23] См.: Карл Маркс. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 430—437.

[24] Ср. в этой связи: Max Weber. Politische Schriften. S. 154.

[25] Ср. в этой связи статью А.Фогараши в журнале «Коммунизм»: «Kommunismus». Jg. 2. 25/26.

[26] Иммануил Кант. Метафизика нравов // Кант И. Основы метафизики нравственности. М.: Мысль, 1999. С. 647—648.

[27] Фридрих Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 21. С. 175.

[28] Карл Маркс. Капитал. Т. III. Ч. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 1. С. 268.

[29] Там же. С. 204—205.

[30] Карл Маркс. Капитал. Т. I // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 368—369.

[31] Энгельс — К.Шмидту. 27 октября 1890 г.

[32] Карл Маркс. Экономические рукописи 1857—1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 26.

[33] Карл Маркс. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 14.

[34] Гильфердинг Р. Финансовый капитал. М.: Соцэкономиздат, 1959. С. 367—368.

[35] Карл Маркс. Капитал Т. II // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 24. С. 88.

[36] Роза Люксембург. Накопление капитала. М.. Госиздат, 1922. Увлекательной задачей было бы раскрыть методологическое отношение этого развития к развитию великих рационалистических систем.

[37] Цит. по: Bergbohm. Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. S. 170.

[38] Ebenda. S. 375.

[39] Preuss. Zur Methode der juristischen Begriffsbildung // Schmollers Jahrbuch, 1900. S. 370.

[40] Hugo. Lehrbuch des Naturrechts. Berlin. 1799. S. 141. Полемика Маркса против Гуго ведется все еще с гегельянской точки зрения; см.: Карл Маркс. Философский манифест исторической школы права. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. I. С. 85—92.

[41] Kelsen. Hauptprobleme der Staatslehre. S. 411. (Курсив мой. — *Г.Л.)*

[42] Somlo F. Juristische Grundlehre. S. 177.

[43] Иммануил Кант. Сочинения в шести томах. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 87.

[44] Карл Маркс. Капитал. Т. I // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 283.

[45] Ср. F. Toennies. Hobbes Leben und Lehre. И особенно Ernst Cassirer. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuerer Zeit. Констатации этой книги, к которой мы еще будем иметь случай вернуться, ценны для нас потому, что они сформулированы с совершенно другой позиции и, тем не менее, изображают тот же самый ход развития, влияние математического, «чисто» научного рационализма на возникновение современного мышления.

[46] Карл Маркс. Капитал. Т. I // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 485. Ср. также рассуждения Готтля относительно противоположности современности и античности: Op. cit. S. 238—245. Поэтому понятие «рационализма» не следует трактовать абстрактно и аисторически; нужно точно определять предмет (жизненную область), с которым оно соотносится, и, прежде всего, предметы, с которыми оно не соотносится.

[47] Max Weber. Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie. Bd. II. S. 165—170. Но соответствующую структуру обнаруживает также развитие всех «специальных наук» в Индии: чрезвычайно развитая техника в частностях безотносительно к рациональной тотальности, без попытки рационализировать целое, превратить рациональные категории — в универсальные. Ebenda. S. 146—147, 166—167. Аналогично обстоит дело с «рационализмом» конфуцианства. Ebenda. S. 527.

[48] Кант выступает здесь завершителем философии XVIII века. Как развитие по линии Локк — Беркли — Юм, так и развитие по линии французского материализма направлены в одну и ту же сторону. В задачу данной работы не входит обрисовка отдельных этапов этого процесса и расхождений между различными направлениями.

[49] Иммануил Кант. Критика чистого разума. С. 453. Ср. также с. 386 и далее.

[50] Фейербах также связал проблему абсолютной (для рассудка) трансцендентности чувственности с противоречием в сущест-

вовании бога. «Доказательство бытия Божия выходит за пределы разума; верно, но в том же смысле, в каком и зрение, слух, обоняние выходят за пределы разума». Людвиг Фейрбах. Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. II. М.: Госполитиздат, 1955. С. 237. О сходных мыслительных ходах у Юма и Канта ср.: Cassirer, a.a.O., II. S. 608.

[51] Яснее всего эта проблема сформулирована у Ласка: «Для субъективности (т.е. для логической субъективности суждения. — *Г.Л.)* не есть нечто самоочевидное, но как раз и составляет всю цель ее исследования прояснение того, в какие категории дифференцируется логическая форма вообще в случае, если нужно постичь некий определенный отдельный материал в его категориальной затронутости [Betroffenheit], или, другими словами, если нужно понять, какой отдельный материал вообще составляет материальную область отдельных категорий». Emil Lask. Die Lehre vom Urteil. S. 162.

[52] Кант И. Цит. соч. С. 616.

[53] Здесь нет места обсуждать то, что ни греческая (разве что за вычетом совсем поздних мыслителей, вроде Прокла), ни средневековая философия не знают системы в нашем смысле; только современные интерпретации втискивают туда систему. Проблема системы возникает лишь в Новое время, примерно с Декарта — Спинозы, с Лейбница — Канта становясь во все большей мере сознательно-методологическим требованием.

[54] Идеи «бесконечного рассудка», интеллектуального созерцания и т.п. отчасти служат теоретико-познавательному разрешению этой трудности. Но что эта проблема отсылает к следующей за ней, подлежащей рассмотрению, ясно понимал уже Кант.

[55] Наиболее резко и отчетливо говорит об этом опять-таки Ласк: Lask E. Logik der Philosophie. S. 60—61. Вот только Ласк не делает всех выводов из своих констатаций, в особенности, — вывода о принципиальной невозможности рациональной системы.

[56] Достаточно вспомнить, например, о феноменологическом методе Гуссерля, который, в конечном счете, превратил всю область логики в «фактичность» более высокого порядка. Сам Гуссерль также называет этот метод чисто дескриптивным. См.: Edmund Husserl. Ideen zu einer reinen Phaenomenologie // Husserls Jahrbuch. Bd. I. S. 113.

[57] Эта фундаментальная тенденция Лейбница приобретает зрелый облик в философии Маймона путем разрешения пробле-

мы вещи в себе и «умопостигаемой случайности»; отсюда исходит решающее воздействие на Фихте и через него — на последующее развитие. Проблема иррациональности в математике острее всего рассматривается в статье Риккерта: Heinrich Rickert. Das Eine, die Einheit und das Eins. // Logos. Bd. II. S. 1.

[58] Johann G. Fichte. Wissenschaftslehre von 1804. Vortrag XV // Werke. Neue Ausgabe. Bd. IV. S. 228. (Курсив мой. — *Г.Л.*) Эта постановка вопроса — с большей или меньшей ясностью — сохраняется также в позднейшей «критической» философии. Наиболее ясно — у Виндельбанда, который определяет бытие как «независимость содержания от формы». Его оппоненты, на мой взгляд, только затушевали парадоксальность этого определения, но не решили заключенной в ней проблемы.

[59] В наши задачи не входит критика отдельных философских направлений. Таким образом, я лишь в качестве примера, демонстрирующего правильность этого наброска, привожу откат к (в методологическом плане: докритическому) естественному праву, который — с точки зрения существа вопроса, а не терминологии — можно наблюдать у Когена и у близкого к Марбургской школе Штаммлера.

[60] Это положение дел как раз и высвечивает тот чисто формальный характер, который приписывает методу исторической науки Риккерт, один из самых последовательных представителей этого направления. См об этом третий раздел.

[61] Fichte J.G. Transzendentale Logik. XXII. Vortrag // Werke. Bd. VI. S. 335. Для читателей, которые не искушены в терминологии классической философии, стоит настоятельно подчеркнуть то, что понятие «Яйности» у Фихте не имеет ничего общего с эмпирическим Я.

[62] Fichte J.G. Zveite Einleitung in die Wissenschaftslehre // Werke. Bd. III. S. 52. Меняющаяся от произведения к произведению терминология Фихте не должна сокрыть от нас то, что содержательно речь идет в них всегда об одной и той же проблеме.

[63] Иммануил Кант. Критика практического разума // Кант И. Основы метафизики нравственности. М.: Мысль, 1999.

[64] Природа в самом общем смысле слова есть существование вещей, подчиненное законам». Кант И. Цит. соч. С. 298.

[65] Кант И. Цит. соч. С. 361—362.

[66] Georg W.F. Hegel. Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts // Werke. Bd. I. S. 352—353. Ср. там же: «Ибо она

является абсолютной абстракцией, отвлекающейся от всякой материи воления; посредством содержания полагается гетерономия произвола». Еще яснее об этом сказано в «Феноменологии духа»: «Ибо чистый долг <...> просто равнодушен ко всякому содержанию и мирится со всяким содержанием». Гегель Г.-В.-Ф. Феноменология духа. М.: Соцэкономиздат, 1959. С. 346.

[67] Это совершенно очевидно уже у греков. Но также все великие системы на заре Нового времени, прежде всего — система Спинозы, выказывают эту структуру.

[68] Иммануил Кант. Критика чистого разума // Кант И. Соч. в шести томах. Т. 3. С. 521.

[69] Там же. С. 522.

[70] Карл Маркс. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1956. С. 98.

[71] Карл Маркс. Капитал. Т. I // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 85.

[72] Исходя из этого бытийного основания становится понятным столь чуждый современному мышлению исходный пункт мышления, которым служат «естественные» состояния; например, «credo ut intelligam» Ансельма Кентерберийского или исходный пункт индийского мышления («Лишь тот, кого он избирает, познает его», — говорится об Атмане). Методологическое сомнение Декарта как исходный пункт строгого мышления есть лишь самая острая формулировка этой противоположности, которая в начале Нового времени воспринималась очень сознательно. От Галилея до Бэкона она вновь и вновь появляется у всех решающих мыслителей.

[73] Об истории этой универсальной математики см. у Кассирера: Op. cit. Bd. I. S. 446, 563; Bd. II. S. 138, 156 ff. О взаимосвязи этой математизации действительности с буржуазной «практикой» калькуляции ожидаемых результатов действия «законов» ср. у Ланге относительно Гоббса, Декарта, Бэкона и т.д.: Lange A. Geschichte des Materialismus. Bd. I. S. 321—332.

[74] Ибо учение об идеях Платона находилось, — другой вопрос, насколько правомерно, — в неразрывной связи как с тотальностью, так и с качественным существованием данного. Контемпляция означает, по меньшей мере, разрыв тех уз, которые удерживают «душу» в плену у эмпирии. Стоический идеал атараксии гораздо ближе ко всей этой чистой контемпляции, правда, толь-

ко без парадоксальной взаимосвязи с лихорадочной и беспрестанной «деятельностью».

[75] Georg W.F.Hegel. Differenz des Fichtischen und Schellingschen Systems // Werke. Bd. 1. S. 242. Что любая из подобных «атомных» теорий общества представляет собой лишь его идеологическое отражение с чисто буржуазной точки зрения, Маркс показал применительно к Бруно Бауэру: Карл Маркс, Фридрих Энгельс. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 133 и далее. Но данная констатация отнюдь не снимает «объективности» подобных концепций: они как раз и являются необходимыми формами сознания овеществленным человеком своего поведения по отношению к обществу.

[76] Toennies F. Gemeinschaft und Gesellschaft. Dritte Auflage. S. 38.

[77] Фридрих Энгельс. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 284.

[78] См., например: Георг В.Ф.Гегель. Феноменология духа. Предисловие. С. 12.; ср. также С. 68—69, 433 и др.

[79] Маркс употребляет эту терминологию в знаменитом, часто цитируемым, в том числе и на данных страницах, месте «Нищеты философии», посвященном пролетариату: Карл Маркс. Нищета философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 181 [«Эта масса является уже классом по отношению к капиталу, но не для себя самой»]. Ср. по данному вопросу в целом соответствующие места из «Науки логики» Гегеля: Георг В.Ф.Гегель. Наука логики. М: Мысль, 1999. Особенно в разделе о сущности: С. 535 и далее; С. 666 и далее; а также критику Канта в разных местах «Науки логики».

[80] Иммануил Кант. Критика чистого разума. С. 286 и далее.

[81] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 561.

[82] Карл Маркс. Капитал. Т. I // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 606. Ср. далее сказанное о «ложном сознании» буржуазии в статье «Классовое сознание».

[83] К этому относится многократная острая критика Гегеля. Но и отказ Гёте от кантовской этики также связан с этой проблемой, конечно, по другим, чем у Гегеля, мотивам и в иной терминологии. Что этика Канта поставила перед собой систематическую задачу разрешить проблему вещи в себе, явствует из многих текстов Канта, например, из «Основ метафизики нравственности»: Кант И. Основы метафизики нравственности. М.: Мысль, 1999.

[84] Иммануил Кант. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в шести томах. Том 3. С. 155.

[85] Ср. относительно методологической взаимопринадлежности обоих этих принципов также статью «Роза Люксембург как марксист».

[86] Георгий Плеханов. Очерки по истории материализма // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения в пяти томах. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1956. С. 74—75 и далее; С. 104 и далее. О том, как близко подошли — правда, тоже в наивной форме — Гольбах и Гельвеций к проблеме «вещи в себе», см. там же: С. 68 и далее.

[87] Здесь нет возможности рассматривать историю проблемы «робинзонады». Я лишь укажу на замечания Маркса во «Введении» к работе «К критике политической экономии» (Карл Маркс. Экономические рукописи 1857—1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. II. С. 17 и далее) и на тонкие указания Кассирера относительно той роли, которую данная постановка проблемы играет у Гоббса: A. a. O. Bd. II. S. 61 ff.

[88] Ср. по этому поводу: Иммануил Кант. Критика способности суждения. С. 42. Приводимый тут пример с настоящим и имитированным [деревенским парнем с помощью дудочки] соловьем через Шиллера сильно повлиял на всю последующую постановку этой проблемы. Чрезвычайно интересен исторический вопрос о том, как понятие «органически выросшего» в качестве лозунга в борьбе против овеществления получает — в немецком романтизме, исторической школе права, у Карлейля, Рескина и т.д. — все более отчетливый реакционный акцент; однако его обсуждение не вписывается в рамки данного исследования. Для нас также и здесь важна лишь структура предметности: а именно, то, что этот якобы высший пункт одухотворения природы как раз и означает полный отказ от действительного проникновения в нее. Настроение как содержательная форма предполагает такие же неприступные и непроницаемые объекты (вещи в себе), как и закон природы.

[89] Фридрих Шиллер. О наивной и сентиментальной поэзии // Шиллер Ф. Собрание сочинений в семи томах. Том 6. М.: Художественная литература, 1957. С. 386—387.

[90] Fichte J.G. System der Sittenlehre. 3. Hauptstueck, S. 31 // Werke. Bd. II. S. 747. Очень интересной и благодарной задачей было бы показать, как из этого положения дел вытекает натурфилософия классической эпохи, которая методологически очень редко была понята. Отнюдь не случайным является то, что натурфилософия

Гёте возникла в борьбе против ньютоновского «изнасилования» природы, равно как и то, что она определила постановку проблемы природы в ходе всего последующего развития. Оба этих момента можно постичь, только исходя из указанного отношения между человеком, природой и искусством. Лишь в этом контексте проясняется и методологический возврат к качественной натурфилософии эпохи Ренессанса как первой фазы борьбы против математического понятия природы.

[91] Иммануил Кант. Критика способности суждения. S. 77 // Кант И. Основы метафизики нравственности. М.: Мысль, 1999. С. 1280 и далее.

[92] Фридрих Шиллер. Письма об эстетическом воспитании человека. Письмо пятнадцатое // Шиллер Ф. Собрание сочинений в семи томах. Том шестой. Статьи по эстетике. М.: Художественная литература, 1957. С. 302.

[93] Georg W.F.Hegel. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems // Werke. Bd. I. S. 174.

[94] В оппозиции к рациональности заключается содержательная сердцевина философии позднего Шеллинга. Вот только интеллектуально-мифологизирующий метод превращается здесь уже в чистую реакцию. Поскольку Гегель, как это надлежит продемонстрировать, является абсолютной вершиной рационалистического метода, постольку его преодоление может состоять только в уже больше не контемплятивном отношении мышления и бытия, в конкретном показе тождественного субъекта-объекта. Шеллинг предпринимает абсурдную попытку чисто мыслительным образом пройти до конца этот путь в обратном направлении и в итоге приходит к прославлению пустой иррациональности, к реакционной мифологии.

[95] Не имея здесь возможности более детально осветить историю проблемы, хотел бы указать лишь на то, что именно отсюда становится возможным методологическое понимание постановки проблемы романтизмом. Из этого положения дел проистекают романтические понятия, вроде известной, но очень редко понимаемой иронии. В частности, весьма несправедливо забытый Зольгер вместе с Фридрихом Шлегелем с его острыми постановками вопросов в качестве предшественника диалектического метода занимает примерно то же место между Шеллингом и Гегелем, что и Маймон между Кантом и Фихте. Также роль мифологии в эстетике Шеллинга объясняется из этой проблемной ситуации. Броса-

ется в глаза тесная взаимосвязь подобных постановок проблемы с понятием природы как настроения. Что действительно критическое, а не метафизически гипостазированное, художественное понимание мира ведет к дальнейшему разрыву единства субъекта, то есть к умножению симптомов овеществления действительности, показывает позднейшее развитие последовательно современной концепции искусства (Флобер, Конрад Фидлер и др.). Ср. в этой методологической связи мою статью: Georg Lukacs. Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Aesthetik. Logos. Jg. IV.

[96] Иоганн Вольфганг Гёте. Из моей жизни. Поэзия и правда // Гете И.В. Собрание сочинений в десяти томах. Т. 3. М.: Художественная литература, 1976. С. 433. Подземное воздействие Гамана было намного большим, чем обыкновенно считается.

[97] Hegel G.W.F. Differenzus // Werke. Bd. I. S. 173—174. «Феноменология духа» Гегеля есть непревзойденная попытка разработки такого метода.

[98] Ласк, самый проницательный и последовательный из современных неокантианцев, совершенно отчетливо распознает этот поворот в логике Гегеля: «Также критик Гегеля обязан отдать ему должное, лишь когда являются приемлемыми диалектически изменяющиеся понятия, тогда и только тогда имеет место преодоление иррациональности». Emil Lask. Fichtes Idealismus und Geschichte. S. 67.

[99] Ср. Плеханов: Цит. соч. С. 74—75 и 104 и далее. При этом в методологическом плане лишь для формалистического рационализма здесь наличествует неразрешимая проблема. Как бы ни оценивать предметно-научную ценность средневековых решений этих вопросов, несомненно то, что для средневековья тут не было никакой проблемы и тем более — неразрешимой. Достаточно сравнить формулировку Гольбаха, которую приводит Плеханов: «Что чему предшествовало: курица яйцу или яйцо курице?» — хотя бы с высказыванием Мейстера Экхарта: «Природа делает мужчину из ребенка и курицу из яйца; Бог делает мужчину прежде ребенка и курицу прежде яйца» (Слово о благородном человеке). Разумеется, здесь идет речь исключительно лишь о контрасте в методологических установках. Исходя из этой методологической ограниченности, в результате которой история выступает как вещь в себе, Плеханов справедливо назвал этих материалистов наивными идеалистами по отношению к истории: Георгий Плеханов. К шестидесятой годовщине смерти Гегеля // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. 1. С. 422—450.

[100] И тут мы можем лишь коротко коснуться истории проблемы. Противоречия по данному вопросу были очень скоро сформулированы с предельной остротой. Я отмечу, например, критику Фридрихом Шлегелем «Эскиза исторической картины прогресса человеческого разума» Кондорсе (1795), попытки дать рационалистическое объяснение истории (в известной мере в духе Конта — Спенсера). [Шлегель писал:] «Постоянные свойства человека суть предмет чистой науки; напротив, изменения людей, как отдельных индивидов, так и всей массы, являются предметом научной истории человечества». -Schlegel F. Prosaische Jugendschriften. Bd. 2. Wien: 1906. S. 52.·

[101] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. С. 389 // Гегель Г.В.Ф. Философия духа. М.: Мысль, 1977. Конечно, для нас тут имеет значение только методологическая сторона вопроса. При этом, однако, следует подчеркнуть, что все контемплятивные, формально-рационалистические понятия обнаруживают эту вещеподобную непроницаемость. Современный переход от вещных понятий к понятиям функциональным решительно ничего не меняет в этом положении дел, поскольку в отношении единственно определяющей здесь взаимосвязи формы и содержания функциональные понятия никоим образом не отличаются от вещных понятий и даже доводят до крайности эту их формально рационалистическую структуру.

[102] См.: Гегель Г.-В.-Ф. Феноменология духа. М.: Соцэкономиздат, 1959. С. 25.

[103] Hegel. Werke. Bd. II. S. 267.

[104] Гегель. Философия права. С. 345-347. Энциклопедия философских наук. С. 548—552.

[105] В последних редакциях история есть переход от философии права к абсолютному духу. (В «Феноменологии духа» это отношение является более запутанным, но методологически столь же мало однозначным и проясненным). «Абсолютный дух», выступая как истина предшествующего момента, истории, по логике Гегеля, должен был снять в себе историю. Однако то, что история не позволяет снять себя в диалектическом методе, показывает заключительная часть гегелевской «Истории философии», где в кульминационном пункте системы, в момент достижения «абсолютным духом» самого себя история вновь выступает на сцену и в свою очередь указывает за пределы философии: «Что мыслительные определения имеют такую важность, — это уже даль-

нейшее познание, которое не принадлежит к истории философии. Эти понятия суть простейшее откровение духа этого мира: он, в своем конкретном облике, является историей». Hegel. Werke. Bd. XV. S. 618.

[106] Hegel. Werke. Bd. I. S. 174. Такая случайность акцентирована у Фихте, разумеется, с еще большей резкостью.

[107] Ср. мою статью «Что такое ортодоксальный марксизм?».

[108] Но тем самым проблематичной стала и сама логика. Требование Гегеля, в соответствии с которым понятие должно быть «восстановленным бытием» (Werke. Bd. V. S. 30), исполнимо только при предположении действительного порождения тождественного субъекта-объекта. С поражением в этом пункте понятие приобретает кантианско-идеалистическое значение, находящееся в противоречии с его диалектической функцией. Рамки данной работы не позволяют развить эту мысль.

[109] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С.428.

[110] Ср. в этой связи статьи «Что такое ортодоксальный марксизм?», «Классовое сознание» и «Изменение функций исторического материализма». К сожалению, не удалось избежать повторов в этих — тематически — тесно взаимосвязанных статьях.

[111] Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 39.

[112] Heirich Rickert. Grenzen der natunvissenschaftlichen Begriffsbildung. 2. Aufl. S. 562.

[113] Ebenda. S. 606—607.

[114] См. статью «Что такое ортодоксальный марксизм?».

[115] Карл Маркс. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 451—452.

[116] Ср. о материализме XVIII века указанное сочинение Плеханова, с. 74—75. Что буржуазная теория кризисов, теория возникновения права и т.д. занимают эту методологическую позицию, мы показали в первом разделе. В самой истории каждый может легко увидеть воочию, что не всемирно-историческое, не соотнесенное постоянно с тотальностью процесса развития рассмотрение как раз важнейшие поворотные пункты должно превращать в бессмысленные катастрофы, поскольку их причины лежат вне того круга, где их следствия проявляются наиболее катастрофично. Достаточно вспомнить о переселении народов, о нисходящей линии немецкой истории с эпохи Возрождения и т.д.

[117] Гегель. Феноменология духа. С. 51.

[118] Hegels Werke. Bd. II. S. 275. Гегель. Феноменология духа. С. 195.

[119] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 1. С. 376, 392, 413—415, 420—421, 430—437 и др.

[120] Qeorg Simmel. Philosophic des Geldes. Leipzig: Duncker & Humblot, 1907. S. 531.

[121] Карл Маркс. Нищета философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 142.

[122] Я вновь указываю на вычлененную Плехановым дилемму прежнего материализма. Что логическая позиция всякого буржуазного понимания истории выливается в механизацию «массы» и иррационализацию героя, показал Маркс применительно к Бруно Бауэру в «Святом семействе» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 85 и далее.). У Карлейля и Ницше, например, можно найти эту же самую двойственность точек зрения. Даже такой осторожный мыслитель, как Риккерт (несмотря на оговорки: например, a.a.O. S. 380), склонен рассматривать «среду» и «массовые движения» как явления, определенные естественными законами, а в качестве исторической индивидуальности признает лишь отдельную личность: A.a.O. S. 444, 460—461 usw.

[123] Гегель. Феноменология духа. С. 195—196. В переводе Густава Шпета, в остальном блестящем, содержится неясность или неточность: термин «gilt» он переводит здесь как «считается», в то время как речь идет скорее о «значимости для». См. G.W.F.Hegel. Phaenomenologie des Geistes. B.: Akademie, 1971. S. 266: «Die abstrakte Notwendigkeit gilt also fuer die nur negative unbegriffene Macht der Allgemeinheit».

[124] Карл Маркс. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 44.

[125] Карл Маркс. Нищета философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 137—138.

[126] Иммануил Кант. Критика практического разума // Кант И. Основы метафизики нравственности. М.: Мысль, 1999. С. 282. Ср. также с. 244, 365 и др. Vgl. Grundlegung der Metaphysik der Sitten. 4, 38 usw. Ср. также критику Гегеля: Hegel. Werke. Bd. III. S. 133 ff.

[127] Георг Вильгельм Фридрих Гегель. Наука логики. М.: Мысль, 1999. С. 136—137.

[128] Там же. С. 271.

[129] Там же. С. 402—404. Заслугой Плеханова является то, что уже в 1891 году он указал на важность этой стороны гегелевской

логики для понимания различия между эволюцией и революцией (Neue Zeit, X/I, S. 280 ff.). К сожалению, в этом он не имел теоретических последователей

[130] Относительно методологической стороны этого вопроса ср. специально первую часть «Философии религии» Гегеля: «Непосредственного знания нет. Непосредственным знание может быть лишь в том случае, если у нас нет сознания его опосредствованности, но и здесь оно опосредствовано». (Гегель Г.-Ф.-В. Философия религии: В 2 т. Т. 1. М : Мысль, 1976. С. 332). Аналогично в «Предисловии» к «Феноменологии духа»: «Только это восстанавливающееся равенство или рефлексия в себя самое в инобытии, а не некоторое первоначальное единство как таковое или непосредственное единство как таковое, — есть то, что истинно». (Гегель Г.-В.-Ф. Феноменология духа. С. 9).

[131] Энгельс фактически воспринял гегелевское учение о ложном (прекраснее всего изложенное в «Предисловии» к «Феноменологии духа». «Феноменология духа». С. 20 и далее). Ср. критику роли «зла» в истории в «Людвиге Фейербахе» Энгельса: Фридрих Энгельс. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 296. Но это относится, конечно, только к действительно оригинальным представителям буржуазного мышления. Эпигоны, эклектики и простые защитники интересов нисходящего класса подлежат совершенно другому рассмотрению.

[132] Относительно этого различия между пролетариатом и буржуазией ср. статью «Классовое сознание».

[133] Карл Маркс. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 21

[134] Карл Маркс. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 595.

[135] Это является категориальным основанием всех так называемых теорий воздержания. Сюда относится прежде всего подчеркнутое Максом Вебером значение «внутри-мирской аскезы» для возникновения «духа» капитализма. Маркс констатирует это положение дел, когда подчеркивает, что для капиталиста «его собственное личное потребление представляется ему грабительским посягательством на накопление его капитала; так в итальянской бухгалтерии личные расходы записываются на стороне дебета капиталиста по отношению к его капиталу». Там же. С. 606.

[136] Карл Маркс. Заработная плата, цена и прибыль // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 16. С. 147.

[137] Фридрих Энгельс. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 40, 125.

[138] Карл Маркс. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.23. С. 318.

[139] Карл Маркс. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 20.

[140] Там же.

[141] Так, в письме Энгельсу от 22.06. 1867 Маркс отмечает: «До сих пор господа экономисты проглядели чрезвычайно простую вещь, а именно что форма: 20 аршин холста = 1 сюртуку, — есть лишь неразвитая основа формы: 20 аршин холста = 2 фунтам стерлингов; что, таким образом, простейшая форма товара, в которой его стоимость выражена еще не в виде отношения ко всем другим товарам, но лишь в виде отличия от его собственной натуральной формы, заключает в себе всю тайну денежной формы, и тем самым в зародыше — тайну всех буржуазных форм продукта труда». (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 31. С. 260.) Ср. в этой связи также мастерский анализ различия между меновой стоимостью и ценой в работе «К критике политической экономии», где показано, что в этом различии «сосредоточены все превратности, угрожающие товару в действительном процессе обращения». (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 20.)

[142] Георг В.Ф. Гегель. Феноменология духа. С. 18.

[143] Карл Маркс. К критике политической экономии. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 41.

[144] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 430.

[145] В этом духе Маркс высказывается о «роде» у Фейербаха (а указанная концепция не только отнюдь не поднимается над Фейербахом, но даже зачастую опускается ниже его уровня), отмечая, что «род» у него может рассматриваться только как «внутренняя, немая всеобщность, связующая множество индивидов только природными узами». Карл Маркс. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Т. 3. С. 3.

[146] Карл Маркс. Критические заметки к статье «Пруссак» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 443. Для нас важна здесь лишь методологическая сторона дела. Сюда не относится поднятый Рингом вопрос о том, в какой мере Маркс переоценил сознательность восстания ткачей. Методологически он и здесь полностью охарактеризовал сущность развития в пролетариате революционного классового сознания, а его более поздние размышления («Манифест», «18 Брюмера») о различии между буржуазной

и пролетарской революцией целиком движутся в проложенном тут русле.

[147] Сошлюсь на данный Бахофеном анализ «Орестии» и ее значение в истории развития общества. И если скованный предвзятой идеологией Бахофен остается на уровне правильного истолкования драмы, то только лишний раз доказывает верность развиваемых здесь взглядов.

[148] Ср. в этой связи Марксов анализ резервной армии труда в промышленности и перенаселения. Карл Маркс. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 630 и далее.

[149] Georg W.F.Hegel. Enzyklopaedie der philisophischen Wissenschaften. Berlin. Akademie, 1969. S. 81, 103.

[150] Карл Маркс. Капитал. Т. I // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 246. См. также: Карл Маркс. Заработная плата, цена и прибыль // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 16. С. 149—155.

[151] Ср. здесь сказанное о приходящем «post festum» сознании буржуазии в статьях «Изменение функций исторического материализма» и «Что такое ортодоксальный марксизм?».

[152] Подробное рассмотрение данного вопроса является здесь невозможным, хотя именно исходя из этого различия можно было бы четко показать различие между эпохой античности и Новым временем; ведь понятие снимающей себя вещи фактически обнаруживает ближайшее родство со структурой овеществления в современном мышлении. Только после этого обнаруживается граница античного мышления как граница античного общества, становится возможным диалектическое постижение его неспособности понять общественное бытие своей современности и благодаря этому — понять историю; Маркс в связи с обсуждением других вопросов, но имея в виду ту же самую методологическую проблему, указал эту границу в «экономии» Аристотеля. Для диалектики Гегеля и Лассаля характерно то, что они так сильно переоценили «современность» Гераклита. Но отсюда лишь вытекает то следствие, что данная «античная» граница мышления (эта, несмотря ни на что, некритическая позиция в отношении исторической обусловленности форм, из которых исходит мышление) была непреоборимой также для названных мыслителей, что затем выразилось в контемплятивно-спекулятивном, а не в материально-практическом, фундаментальном характере их философии.

[153] Карл Маркс. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 579, 582. — И здесь обнаруживается подчеркнутый нами ранее

смысл перехода количества в качество как характеристики каждого отдельного момента. Квантифицированные элементы как раз и остаются сугубо изолированными при своем изолированном рассмотрении. Будучи элементами процесса, они выступают как качественные изменения экономической структуры капитала. Duree reelle *(фр.)* — реальная длительность, подлинное время (понятие А. Бергсона. — *Примеч. пер.).*

[154] Карл Маркс. Наемный труд и капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 6. С. 444.

[155] Ср. статью «Изменение функций исторического материализма», а также относительно факта и действительности — статью «Что такое ортодоксальный марксизм?».

[156] Ср. в этой связи спор об исчезновении или прибавлении численности средних предприятий. Роза Люксембург. Социальная реформа или революция? Часть вторая // Люксембург Р. О социализме и русской революции: Избранные статьи, речи, письма. М.: Политиздат, 1991. С. 48 и далее.

[157] Карл Маркс. Капитал. Т. 3 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 1. С. 364.

[158] Ibid. С. 391. Вместе с тем рыночная норма процента «дана как фиксированная величина, подобно рыночной цене товаров», которая категорически противопоставляется общей норме прибыли как тенденции. Ср.: Ibid. S. 401—402. Тем самым как раз и затрагивается принципиальный разделительный пункт в буржуазном мышлении.

[159] Ср. в этой связи статью «Что такое ортодоксальный марксизм?».

[160] Фридрих Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 175.

[161] Ср. замечания Маркса о Бентаме: Карл Маркс. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 623 и далее.

[162] Прекрасное рассмотрение этой последовательности можно найти в «Капитале»: Карл Маркс. Капитал. Т. 3 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25, ч. 2. С. 394 и далее.

[163] Хрестоматийным примером тому является современный прагматизм.

[164] Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 210.

[165] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 414.

[166] Ср. в этой связи статьи Макса Вебера из первого тома его собранных работ по социологии религии, причем для оцен-

ки представленного им фактического материала совершенно безразлично, соглашаемся ли мы с каузальной интерпретацией последнего или нет. О взаимосвязи капитализма и кальвинизма ср. также замечания Энгельса. «Neue Zeit» XI, I, 43. Эта структура бытия и этики живет еще в системе Канта. Ср., например, место в «Критике практического разума», которое звучит совершенно в духе кальвинистской этики приобретательства типа Франклиновой: Кант И. Основы метафизики нравственности. М.: Мысль, 1999. С. 377 и далее. Анализ их глубокого родства увел бы чересчур далеко от нашей темы.

[167] Ernst Bloch. Thomas Muenzer, der Theologe der Revolution. S. 73 ff.

[168] Jacobi. Werke. Bd. 3. S. 37—38. Разница лишь в том, что здесь прослушивается обертон ностальгии по естественным общественным формам. С методологической точки зрения ср. правильную в отрицательном смысле критику Якоби Гегелем в «Вере и знании»: Hegel. Werke. Bd. 1. S. 105 ff. Но позитивные выводы Гегеля, правда, также сводятся к тому же самому.

[169] Фердинанд Лассаль. Господин Бастиа-Шульце, Экономический Юлиан, или Капитал и труд // Лассаль Ф. Сочинения. Т. 3. М.: Круг, 1925. С. 155. В какой мере Лассаль с этим естественно-правовым гипертрофированием идеи государства становится на буржуазную почву, показывает не только развитие отдельных естественно-правовых учений, которые выводили несостоятельность всякого движения организованного пролетариата как раз из идей «свободы» и «человеческого достоинства». (См., например, относительно американского естественного права: Max Weber. Wirtschaft und Gesellschaft. S. 497.) Но именно циничный основатель исторической школы права Густав Гуго приходит к аналогичной мыслительной конструкции, дабы доказать прямо противоположное тому, что утверждает Лассаль. Он приходит к концепции, согласно которой возможны определенные права на превращение человека в товар, не ущемляя при этом — в других областях — его «человеческого достоинства». (C.Hugo. Naturrecht. S. 114.)

[170] См. статью «Классовое сознание».

[171] В культивированно чистом виде эти взгляды выражены в новой программной работе Каутского. Уже косное, механическое разделение между политикой и экономикой изобличает в нем наследника заблуждений Лассаля. Его трактовка демократии слишком хорошо известна, чтобы ее тут анализировать. А что до эконо-

мического фатализма, показательным является то, что у Каутского даже в тех местах, где он признает невозможность конкретного предвидения применительно к феноменам экономического кризиса, методологически самоочевидным является допущение, будто кризис будет протекать в соответствии с законами капиталистической экономики. См.: Kautsky. S. 57.

[172] Заслуга Ленина заключается в открытии и восстановлении этой стороны марксизма, указывающей путь к осознанию его практической сердцевины. Его постоянные напоминания о необходимости изо всех сил хвататься за то «ближайшее» звено в цепи развития, от которого в данный момент зависит судьба целого, его отклонение всяческих утопических требований, то есть его «релятивизм», его «реальная политика» знаменуют собой именно актуализацию и перевод в практическую плоскость «Тезисов о Фейербахе» молодого Маркса.

[173] Теперь само собой разумеется, что тотальность является категориальной проблемой, а именно — проблемой преобразующей практики. Так, самоочевидно, что мы с методологической точки зрения не можем признать рассмотрением тотальности такое рассмотрение, которое, оставаясь контемплятивным, содержательно занимается «всеми проблемами в целом» (что, конечно, является также предметно невозможным). Главным образом это относится к исторической концепции социал-демократии, чья «содержательная полнота» всегда направлена на уклонение от общественной деятельности.

[174] Маркс К., Энгельс Ф. Т. 3. С. 1—2 .

[175] Ср. статью «Методологические заметки к вопросу об организации».

[176] Фридрих Энгельс. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 301—302.

[177] Там же.

[178] Это отрицание метафизического значения буржуазного материализма ничего не меняет в его исторической оценке: он был идеологической формой буржуазной революции и в качестве такового остается практически-актуальным, покуда актуальной остается буржуазная революция (также как момент пролетарской революции). Ср. в этой связи мои статьи «Молешотт», «Фейербах», «Атеизм» в «Rote Fahne»; главным образом следует обратить внимание на обширную статью Ленина «О значении воинствующего материализма» в журнале «Под знаменем марксизма»; перепечатана в «Die kommunistische Internationale». 1922. S. 21.

[179] Ласк весьма последовательно ввел в саму логику образцовый и подражательный регионы («Die Lehre vom Urtheil»). Правда, он критически элиминирует чистый платонизм, отображательный дуализм идеи и действительности, однако в его философии дуализм переживает свое воскресение.

[180] Следовательно, чисто логические, чисто методологические исследования лишь маркируют тот пункт, на котором мы стоим: нашу промежуточную неспособность понять и изложить все категориальные проблемы как проблемы революционно изменяющейся исторической действительности.

[181] Ср. в этой связи «Феноменологию духа» Гегеля, в особенности те места, где наиболее глубоко рассматривается данная проблема: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Соцэкономиздат, 1959. С. 51 и далее. Ср. также учение Эрнста Блоха о «мгле изживаемого мгновения» и его теорию «еще не осознанного знания».

[182] Hegel G.W.F. Werke. Bd. 12. S. 207.

[183] Относительно этого соотношения между теорией практики и практической теорией следует указать на интересную статью Йожефа Реваи «Проблема тактики»: Kommunismus. Jg. 1. C. 45—49. Я согласен, однако, отнюдь не со всеми соображениями автора.

[184] Георг В.Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук. S. 81.

[185] Там же. S. 247.

[186] Georg W.F. Hegel. Werke. Bd. 13. S. 299 if.

[187] Lassals Briefe. Ausgabe von G. Mayer. S. 41.

[188] Николай Бухарин. Экономика переходного периода // Бухарин Н.И. Проблемы теории и практики социализма. М.: Политиздат, 1989. С. 159—160.

ПОЛЕМИКА С ВУЛЬГАРНЫМ МАРКСИЗМОМ (1924—1926)

Революционная реальная политика

(Глава VI «Revolutionaere Realpolitik» из книги: Georg Lukacs. Lenin.Studie ueber den Zusammenhang sener Gedanken. Berlin-Wien: Malik-Verlag, 1924. S.63—77)

Пролетариат захватывает государственную власть и устанавливает свою революционную диктатуру: это означает, что осуществление социализма встает на повестку дня, — а к решению данной проблемы пролетариат идеологически подготовлен менее всего. Ибо «реальная политика» социал-демократии, которая все стоящие на повестке дня вопросы всегда трактовала лишь как повседневные вопросы, вне взаимосвязи с путем совокупного развития, без соотнесения с конечными проблемами классовой борьбы, стало быть, при всяких данных обстоятельствах безо всякого конкретного выхождения за горизонт буржуазного общества, — такая «реальная политика» именно вследствие этого *снова* придала социализму в глазах рабочих утопический характер. Отделение конечной цели от движения не только искажает правильную перспективу в вопросах повседневности и движения, но одновременно превращает в утопию конкретную цель. Подобный возврат к утопизму проявляется в самых разных формах, и прежде всего, в том, что социализм в глазах утопистов выступает не как становление, а как бытие. Отсюда следует,

что проблемы социализма — в том случае, если они вообще поднимаются, — изучаются лишь под тем углом зрения, какие экономические, культурные и иные вопросы могут возникнуть и какие наиболее благоприятные для них технические решения могут быть найдены тогда, когда социализм уже вступил в стадию своего практического осуществления. Однако при этом не уточняется ни то, каким образом обретается социальная возможность такой ситуации, ни то, как социально-конкретно выглядит данная ситуация, какие классовые отношения и экономические формы пролетариат застает в тот исторический миг, в который он приступает к реализации задачи осуществления социализма. (Аналогично Фурье в свое время досконально анализировал устройство фаланстеров, не умея указать тот конкретный путь, на котором они станут действительностью.) Оппортунистический эклектизм, *удаление диалектики из метода социалистического мышления, стало быть, изымают сам социализм из исторического процесса классовой борьбы.* Отравленные ядом этого мышления будут поэтому обязательно видеть в превратном свете как предпосылки осуществления социализма, так и проблемы его воплощения в жизнь. Ложность данной фундаментальной установки настолько глубока, что она завладевает не только мышлением оппортунистов, для коих социализм ведь всегда остается дальней конечной целью, но склоняет к извращенным представлениям даже честных революционеров. Правда, таковые, то есть большая честь левых во II Интернационале, рассматривали сам революционный процесс, борьбу за власть как процесс во взаимосвязи с практическими вопросами повседневности; однако они были не в состоянии также ввести в данную взаимосвязь положение пролетариата после захвата власти и те конкретные проблемы, которые вытекают из этого положения. Здесь они тоже обратились в утопистов.

Великолепный реализм, с которым Ленин трактует все проблемы социализма в период диктатуры, реализм, каковой должен был вызвать уважение даже у его буржуазных и мелкобуржуазных противников, является, стало быть, не чем иным, как *конкретным применением марксизма*, применением конкретно-исторического способа рассмотрения к теперь уже ставшим актуальными проблемам социализма. В произ-

ведениях и речах Ленина, впрочем, как и в трудах Маркса, найдется очень немногое из того, что относится к *социализму как состоянию*. Наоборот, больше тут сказано о тех шагах, которые способны повести к его осуществлению. Ибо для нас невозможно конкретно представить себе социализм как состояние во всех его подробностях. И сколь бы важным ни было теоретически правильное познание его фундаментальной структуры, тем не менее значимость этого познания заключается, прежде всего, в том, что тем самым задается некое мерило правильности шагов, которые мы совершаем по отношению к социализму. Конкретное познание социализма — равно как и он сам — есть продукт борьбы, какая за него ведется; данное познание можно обрести лишь в борьбе за него, лишь благодаря этой борьбе. И всякая попытка достичь подобного познания социализма не на путях его диалектического взаимодействия с повседневными проблемами классовой борьбы превращает такое познание в метафизику, утопию, в нечто чисто созерцательное, а не практическое.

Реализм Ленина, его «реальная политика» знаменуют собой, таким образом, *окончательную ликвидацию всякого утопизма*, конкретное и содержательное выполнение программы Маркса: программы выработки теории, ставшей практической, теории практики. Ленин сделал с проблемой социализма то же самое, что он сделал с проблемой государства: он освободил ее от прежней метафизической изолированности и *ввел в совокупную взаимосвязь проблем классовой борьбы*. Гениальные намеки, сделанные Марксом в «Критике Готской программы» и в других местах, Ленин опробовал на конкретной жизни исторического процесса; приведением их в соприкосновение с конкретной действительностью он сделал их более конкретными и насыщенными, нежели это было возможно в эпоху Маркса даже для такого гения, каким был Маркс.

Сообразно с этим, проблемы социализма являются проблемами экономической структуры и классовых отношений в тот эпохальный момент, когда пролетариат захватывает государственную власть. Они непосредственно проистекают из положения, в котором находится пролетариат при установлении своей диктатуры. Поэтому они могут быть поняты и доведены до своего разрешения лишь исходя из указанной

проблематики; однако по той же самой причине они, тем не менее, содержат нечто *принципиально новое* в сравнении с этим положением и всеми другими положениями, которые ему предшествовали. Пусть даже все их элементы произрастают из прошлого, но их связь с сохранением и укреплением господства пролетариата порождает проблемы, которые *не могли* содержаться ни в концепции Маркса, ни в других ранее возникших теориях, которые постижимы и разрешимы только исходя из этого существенно нового положения.

Тем самым «реальная политика» Ленина, если раскрыть ее взаимосвязь и ее основания, выступает как *высший из до сих пор достигнутых пункт в развитии материалистической диалектики.* С одной стороны, — строго материалистический, простой и трезвый, но доведенный до максимальной конкретности анализ данного положения, экономической структуры и классовых отношений. С другой, — ясный, не искаженный никакой теоретической предвзятостью, никаким утопическим желанием взгляд на все новые тенденции, какие вытекают из этого положения. Однако данный императив, мнимо несложный, а фактически проистекающий из существа материалистической диалектики, которая ведь является теорией истории, — этот императив трудно выполнить. Мыслительные привычки, складывающиеся при капитализме, воспитывают во всех людях, и прежде всего, в ориентированных на науку, склонность и желание новое всегда объяснять целиком и полностью исходя из старого, сегодняшнее — исходя из вчерашнего. (Утопизм революционеров — это попытка вытащить себя из ямы [,подобно барону Мюнхаузену,] за собственные волосы, одним прыжком перескочить в совершенно новый мир, вместо того, чтобы постичь диалектическое возникновение нового из старого с помощью диалектики.) «Поэтому-то, — говорит Ленин, — и государственный капитализм сбивает очень и очень многих с толку. Чтобы этого не было, надо помнить основное, что государственный капитализм в таком виде, какой мы имеем у себя, ни в какой теории, ни в какой литературе не разбирается по той простой причине, что все обычные понятия, связанные с этими словами, приурочены к буржуазной власти в капиталистическом обществе. А у нас общественность, кото-

рая с рельсов капиталистических соскочила, а на новые рельсы еще не вошла...»*

Но что преднаходит добившийся господства русский пролетариат в качестве конкретной, реальной среды осуществления социализма? Во-первых, относительно развитый монополистический капитализм, разваливающийся вследствие мировой войны, в отсталой крестьянской стране, где крестьянство способно освободиться от оков феодальных пережитков только в союзе с пролетарской революцией. Во-вторых, вне России — враждебно настроенное капиталистическое окружение, которое стремится всеми доступными ему средствами напасть на возникшее новое государство рабочих и крестьян и которое вполне было бы в силах подавить его милитаристским или экономическим путем, если бы оно не было внутри себя расколото воздействием противоречий империалистического капитализма, что постоянно дает возможности пролетариату использовать к своей выгоде эту вражду и прочее в этом роде. (Разумеется, тем самым лишь обозначены два главных комплекса проблем; однако на немногих страницах никак нельзя рассмотреть их исчерпывающим образом.)

Материальной основой социализма как сменяющей капитализм более прогрессивной экономической формы могут быть только реорганизация, более высокое развитие промышленности, ее приспособление к потребностям трудящихся классов, ее перестройка в целях обеспечения все более осмысленной жизни (упразднение противоположностей между городом и деревней, между духовным и физическим трудом и т.д.). Состояние данной материальной основы социализма обусловливает вместе с тем возможности и пути его конкретного осуществления. И здесь Ленин, уже в 1917 году, до завоевания государственной власти, ясно определил экономическое положение и вытекающие из него задачи пролетариата: «Диалектика истории именно такова, что война, необычайно ускорив превращение монополистического капитализма в государственно-монополистический капитализм, *тем самым* необычайно приблизила человечество к социа-

---

* *Ленин В.И.* Политический отчет ЦК РКП (б) XI съезду партии. Полн. собр. соч. Т.45 С. 85.

лизму. Империалистическая война есть канун социалистической революции. И это не только потому, что война своими ужасами порождает пролетарское восстание, — никакое восстание не создаст социализма, если он не созрел экономически, — а потому, что государственно-монополистический капитализм есть полнейшая *материальная* подготовка социализма, есть *преддверие* его, есть та ступенька исторической лестницы, между которой (ступенькой) и ступенькой, называемой социализмом, *никаких промежуточных ступеней нет*». Ибо «социализм есть не что иное, как государственно-капиталистическая монополия, обращенная на пользу всего народа и постольку переставшая быть капиталистической монополией»*. И в начале 1918 года: «...Государственный капитализм был бы шагом вперед против теперешнего положения дел в нашей Советской республике. Если бы примерно через полгода у нас установился государственный капитализм, это было бы громадным успехом и вернейшей гарантией того, что через год у нас окончательно упрочится и непобедимым станет социализм»**.

Данные цитаты приходится делать столь пространными, дабы развеять широко распространенную буржуазную и социал-демократическую легенду о том, что Ленин после провала «доктринерско-марксистской» попытки ввести коммунизм «одним махом» якобы заключил некий компромисс, руководствуясь «соображениями Realpolitik», и отступил от своей первоначальной политической линии. Исторической истиной является нечто прямо противоположное. Так называемый «военный коммунизм», который Ленин называл «временной мерой», обусловленной гражданской войной и разрухой, и который «не был и не мог быть политикой, отвечавшей хозяйственным задачам пролетариата», являлся отклонением от линии, по которой — согласно его теоретическому предвидению — происходит развитие в направлении к социализму***. «Военный коммунизм» представлял собой, ко-

---

* *Ленин В И.* Грозящая катастрофа и'как с ней бороться. Полн. собр. соч. Т. 34. С. 192—193.

** *Ленин В.И.* О «левом» ребячестве и о мелкобуржуазности. Полн. собр. соч. Т. 36. С. 301.

*** *Ленин В.И.* О продовольственном налоге. Полн. собр. соч Т. 43. С. 220.

нечно, обусловленную внутренней и внешней войной, то есть неизбежную, но всего лишь временную меру. Но, согласно Ленину, было бы роковой для революционного пролетариата ошибкой игнорировать данный характер «военного коммунизма», оценивать его в качестве реального шага в направлении социализма, как это сделали многие честные революционеры, чей теоретический уровень не был столь высоким, как у Ленина.

Стало быть, главное состоит не в том, до какой степени внешние формы экономической жизни сами по себе носят социалистический характер, а исключительно в том, насколько пролетариату удается *фактически* господствовать над тем экономическим аппаратом, который он получает в собственность с завоеванием власти и который одновременно является основой его общественного бытия, а именно, — над крупной промышленностью; и насколько ему удается *фактически* поставить на службу своим классовым целям данное господство. И как бы сильно ни менялись периферия его классовых целей и, сообразно с этим, средства их осуществления, однако их общая основа должна оставаться той же самой: путем руководства постоянно колеблющимися средними слоями (в особенности крестьянством) и дальше вести классовую борьбу на решающем фронте — на фронте против буржуазии. И тут ни на секунду нельзя забывать о том, что, несмотря на первую победу пролетариата, он все еще остается более слабым классом [, чем буржуазия,] и долгое время — вплоть до победы революции в мировом масштабе — будет продолжать быть таковым. Таким образом, его борьба в экономическом плане направляется двумя принципами. Во-первых, надо как можно скорее и как можно полнее остановить разрушение крупной промышленности, обусловленное мировой бойней и гражданской войной, ибо без этого базиса пролетариат неизбежно погибнет как класс. С другой стороны, нужно урегулировать все проблемы производства и распределения таким образом, чтобы сохранить крестьянство, которое благодаря революционному решению аграрного вопроса стало союзником пролетариата, в этом союзе посредством максимального удовлетворения его материальных интересов. Средства для реализации данных целей меняются в зависимости от обстоятельств. Постепенное воплоще-

ние в жизнь данных целей, однако, есть единственный способ сохранения господства пролетариата, этой первой предпосылки социализма.

Следовательно, классовая борьба между буржуазией и пролетариатом продолжается с не меньшей интенсивностью также на внутреннем экономическом фронте. Мелкое производство, ликвидация или «обобществление» которого на этой стадии есть чистый утопизм, «рождает капитализм и буржуазию беспрерывно, ежедневно, ежечасно, стихийно и в массовом масштабе»*. Вопрос заключается в том, кто победит в данном соревновании — заново формирующаяся и вновь осуществляющая накопление буржуазия или государственная крупная промышленность, которой распоряжается пролетариат. Пролетариат должен идти на риск этого соревнования, коль скоро он не желает рискованной изоляцией мелкого производства, торговли и т.п. (проведение которой в действительность, так или иначе, есть чистая иллюзия) ослабить на перспективу союз с крестьянами. Наряду с этим, буржуазия вступает в соревнование также под маркой иностранного капитала, концессий и т.д. И тут возникает парадоксальное положение, когда данное движение, какими бы мотивами оно ни руководилось, с объективно-экономической точки зрения может быть превращено в союзника пролетариата, поскольку благодаря этому движению увеличивается экономическая мощь крупной промышленности. Возникает союз против элементов мелкого производства. При этом, конечно, нужно энергично противодействовать, с другой стороны, естественной тенденции концессионного капитала к постепенному превращению пролетарского государства в капиталистическую колонию.

В этих коротких заметках автор не мог ставить задачу обрисовать экономическую политику Ленина даже лишь в ее грубых чертах. Вышеизложенное должно послужить только примером, на котором в некоторой мере можно более отчетливо показать *принципы политики* Ленина, их *теоретическое основание*. И ленинский принцип гласит: любой ценой уберечь господство пролетариата в универсуме открытых и

---

* *Ленин В.И.* Детская болезнь «левизны» в коммунизме. Полн. собр. соч. Т. 41. С. 6.

тайных врагов, колеблющихся союзников. Точно так же, как до завоевания власти подобный фундаментальный принцип гласил: найти в лабиринте перекрещивающихся между собой тенденций нисходящего капитализма те моменты, чье использование пролетариатом может поднять его до положения руководящего, господствующего класса в обществе. Этого принципа Ленин непоколебимо и бескомпромиссно придерживался на протяжении всей своей жизни. Но он отстаивал данный принцип — с той непримиримой бескомпромиссностью — *в качестве диалектического принципа.* В том смысле, что «основное положение марксистской диалектики состоит в том, что все границы в природе и в обществе условны и подвижны, что нет ни *одного* явления, которое бы не могло, при известных условиях, превратиться в свою противоположность»*. Поэтому диалектика требует «всестороннего исследования данного общественного явления в его развитии, а также объяснения внешних и кажущихся моментов основными, движущими силами — развитием производительных сил и классовой борьбой»**. Величие Ленина как диалектика состоит в том, что он всегда ясно и конкретно видел основные принципы диалектики, развитие производительных сил и классовую борьбу, — видел в соответствии с их внутренней сущностью, без абстрактной предвзятости, но и без фетишистской путаницы, вызываемой поверхностными явлениями. Это величие заключается в том, что все феномены, с которыми Ленин имел дело, он сводил к их последнему основанию: *к конкретной деятельности конкретных (то есть классово обусловленных) людей, исходящих из своих реальных классовых интересов.* И только будучи рассмотренной под углом зрения данного принципа, легенда об «умном реальном политике» Ленине, о «мастере компромиссов» распадается, открывая перед нами истинного Ленина, который последовательно разрабатывал Марксову диалектику.

Прежде всего, следует уже при определении понятия компромисса устранить все смысловые обертоны, которые могут создать впечатление, будто речь идет тут о какой-то хитрости, о какой-то уловке, о рафинированном обмане.

* *Ленин В.И.* О брошюре Юниуса. Полн. собр. соч. Т. 30. С. 5.

** *Ленин В.И.* Крах II Интернационала. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 223.

«Люди, которые под политикой понимают мелкие приемы, сводящиеся иногда чуть ли не к обману, должны встречать в нашей среде самое решительное осуждение»*. Стало быть, компромисс для Ленина равносилен использованию реальных тенденций развития классов (смотря по обстоятельствам, как, например, в случаях угнетенных народов, наций), которые в определенных условиях, на определенный промежуток времени, в определенных вопросах являются параллельными жизненным интересам пролетариата, — их использованию для данной цели — к выгоде *обеих сторон.*

Правда, бывают также и компромиссы, которые облекаются в форму классовой борьбы с решающим врагом рабочего класса, с буржуазией. (Достаточно вспомнить лишь об отношениях Советской России с империалистическими государствами.) И теоретики оппортунизма замыкаются на эту специальную форму компромиссов, отчасти ради того, чтобы и здесь похвалить или принизить Ленина как «чуждого догмам реального политика», отчасти же во имя того, чтобы тем самым найти прикрытие для своих собственных компромиссов. На шаткость первого аргумента уже было указано выше. А при обсуждении второго следует, как и во всяком вопросе диалектики, принять в расчет ту тотальность, которая составляет конкретную окружающую среду компромисса. И тут обнаруживается, что компромисс Ленина и компромисс оппортунистов *исходят из диаметрально противоположных предпосылок.* Социал-демократическая тактика — независимо от того, признается ли это или остается неосознанным — основывается на том, что подлинная революция еще находится где-то вдали; что отсутствуют предварительные объективные условия социальной революции; что пролетариат идеологически еще не созрел для революции; что партия и профсоюзы еще слишком слабы; и так далее: *именно поэтому* пролетариат должен заключать компромиссы с буржуазией. Чем больше субъективных, равно как и объективных, предварительных условий социальной революции будет иметься в наличии, тем в большей «чистоте» сможет пролетариат осуществить свои классовые цели. Так что

---

* *Ленин В.И.* Доклад о замене разверстки натуральным налогом. X съезд РКП(б). Полн. собр соч. Т. 43. С. 58.

[для оппортунистов] компромисс на практике зачастую имеет оборотной стороной великий радикализм, «сохранение в полной чистоте» принципов, относящихся к «конечным целям». (В данной связи вообще могут быть приняты во внимание, разумеется, только те социал-демократические теории, которые полагают еще для себя необходимым каким-то образом придерживаться теории классовой борьбы. Ибо для представителей других взглядов компромисс — это уже совсем не компромисс, а сотрудничество разных профессиональных групп ради общего блага.)

Для Ленина, напротив, *компромисс прямо и логически следует из актуальности революции.* Коль скоро актуальность революции определяет в основном характер целой эпохи; коль скоро эта революция — как в каждой отдельной стране, так и в мировом масштабе — может разразиться в любое мгновение, хотя это мгновение невозможно точно определить наперед; коль скоро революционный характер всей эпохи проявляется в неуклонном разложении буржуазного общества, необходимым последствием чего являются смена и пересечение самых разнообразных тенденций, — коль скоро дело обстоит так, то все это означает, что пролетариат не в силах начать и совершить революцию в избранных им самим, «благоприятных» условиях, что в соответствии с этим каждая тенденция, будь она сколь угодно скоропреходящей, но способной содействовать революции или, по меньшей мере, ослабить ее врагов, должна быть использована пролетариатом при любых условиях. Ранее мы приводили некоторые высказывания Ленина, из которых очевидно, как мало иллюзий у него было — еще до захвата власти — относительно темпов осуществления социализма. Однако нижеследующие цитаты, взятые из одного из его последних сочинений, написанного уже после периода «компромиссов», с не меньшей четкостью свидетельствуют о том, что такое предвидение никогда не означало для него отсрочки революционного действия. «Наполеон писал: «On's engage et puis... on voit». В вольном русском переводе это означает: «Сначала надо ввязаться в серьезный бой, а там уже видно будет». Вот и мы ввязались сначала в октябре 1917 года в серьезный бой, а там уже увидали такие детали развития (с точки зрения мировой истории это, несомненно, детали), как Брестский мир или нэп и

т.п. И в настоящее время уже нет сомнений, что в основном мы одержали победу»*. Ленинская теория и тактика компромиссов, стало быть, есть лишь предметно-логическое следствие из марксистского, диалектического познания истории, сообразно которому люди хотя и делают сами свою историю, но не могут вершить ее в избранных ими самими обстоятельствах. Это есть следствие осознания того, что история всегда творит новое; что поэтому такие исторические мгновения, моментальные пересечения тенденций никогда не повторяются в том же виде; что сегодня для революции могут быть использованы такие тенденции, которые завтра будут для нее жизненно опасными, и наоборот. Так, 1 сентября 1917 года Ленин обращается к меньшевикам и эсерам с предложением о совместных действиях на основе старого большевистского лозунга «Вся власть Советам!» с предложением компромисса. Но уже 16 сентября он пишет: «Пожалуй, предложение компромисса уже запоздало. Пожалуй, те несколько дней, в течение которых мирное развитие было *еще* возможно, тоже прошли. Да, по всему видно, что они уже прошли»**. Отсюда само собой следует применение данной теории в Брест-Литовске, в вопросе о концессиях, и так далее.

В какой высокой мере вся ленинская теория компромиссов базируется на его фундаментальном представлении об актуальности революции, наверное, еще более резко показывает его теоретическая борьба против левого крыла в его собственной партии (после первой русской революции и после Брестского мира, по русскому летоисчислению, в 1920—1921 гг., по европейскому). Во всех этих дебатах *лозунгом левого радикализма* был *принципиальный отказ от всякого компромисса.* И полемика Ленина, в сущности, сводилась к аргументу, что в отказе от всякого компромисса было заложено уклонение от решающих битв, что основой данного взгляда являлось *пораженство в отношении революции.* Ибо истинно революционная ситуация — а это, по Ленину, есть основная черта нашей эпохи — выражается в том, что не может быть такого участка классовой борьбы, где не наличествовали бы возможности революции (или контрреволюции).

---

* *Ленин В.И.* О нашей революции. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 381.

** *Ленин В.И.* О компромиссах. Полн. собр. соч. Т. 34. С. 138.

Следовательно, подлинный революционер, а именно, тот, кто знает, что мы живем в революционную эпоху и делает отсюда практические выводы, — он должен всегда рассматривать с данной точки зрения общественно-историческую действительность в целом и в интересах революции интенсивно оценивать по важности для революции при сложившихся обстоятельствах, и оценивать *только* по этому критерию, все на свете — самое большое и само малое, привычное и ошеломляющее. Если Ленин порой называл левый радикализм «левым оппортунизмом», то тем самым он правильно и глубоко раскрывал *общую историческую перспективу*, присущую двум этим, в остальном столь противоположным течениям, одно из которых отвергает всякий компромисс, а другое в компромиссе усматривает принцип «реальной политики» вразрез с «тупой приверженностью догматическим принципам». Такой общей исторической перспективой является пессимизм в отношении близости и актуальности пролетарской революции. Та манера, в какой он отметает обе тенденции, исходя из одного и того же принципа, показывает, что общим в компромиссе у Ленина и у оппортунистов является *одно только слово*, которое каждый из оппонентов соотносит с сущностно разными реалиями и которое поэтому у них приурочено к *сущностно разным понятиям*.

Правильное понимание того, что Ленин подразумевал под компромиссом, как он теоретически обосновывал тактику компромиссов, имеет основополагающее значение не только для постижения его метода, но является крайне важным и в практическом плане. Компромисс для Ленина *возможен только в диалектической взаимосвязи с верностью принципам и методу марксизма*; в компромиссе всегда манифестируется ближайший реальный шаг при осуществлении теории марксизма. Стало быть, подобно тому, как эта теория и практика категорически отстраняется от механической косности, свойственной приверженности «чистым» принципам, точно так же она неукоснительно должна держаться поодаль от беспринципно схематизирующей «реальной политики». Это означает: Ленин не довольствуется тем, что правильно познаются и оцениваются *в их фактичности* конкретная ситуация, в которой надо действовать, конкретные соотноше-

ния сил, которые определяют компромисс, тенденции необходимого развития пролетарского движения в дальнейшем, которые обусловливают его направление. Нет, он считает *чудовищной практической опасностью* для рабочего движения такое положение дел, когда подобные правильные познания в области фактичности не вводятся в рамки общего правильного познания *исторического процесса в целом*. Так, он признал правильными практическое отношение германских коммунистов к «рабочему правительству», создание которого планировалось после подавления Капповского путча, так называемую «лояльную оппозицию», но при этом самым резким образом порицал то, что данная правильная тактика обосновывалась ложной, пропитанной демократическими иллюзиями, исторической перспективой.

Диалектически верное соединение всеобщего и особенного, познание всеобщего (общей фундаментальной тенденции истории) ***в*** особенном (в конкретной ситуации), вытекающая отсюда конкретизация теории, таким образом, есть основная идея данной теории компромисса. Те люди, которые видят в Ленине умного или, возможно, даже гениального «реального политика», совершенно не понимают сущности его метода. Но по-настоящему не понимают его те, кто рассчитывает найти в его решениях повсеместно применимые «рецепты», «предписания» для правильной политической деятельности. Ленин никогда не выдвигал «общих правил», которые были бы применимы к серии случаев. Его «истины» произрастают из конкретного анализа конкретной ситуации, который проводится с помощью диалектического взгляда на историю. Из механического «обобщения» его указаний или решений могут получиться лишь карикатура, вульгарный ленинизм. Как это произошло, например, с теми венгерскими коммунистами, которые в совершенно ином положении попытались схематически подражать Брестскому миру, отвечая летом 1919 года на ноту Клемансо. Ибо, как отмечал Маркс, резко порицая Лассаля за ложное применение диалектического метода, в письме к Энгельсу от 9 декабря 1861 года, «Гегель никогда не называл диалектикой подведение массы «случаев» under a general principle (под общий принцип)»*.

---

* *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т.30 С. 168.

Однако учет всех наличных тенденций в данной конкретной ситуации никоим образом не означает, что эти тенденции имеют одинаковый вес на чаше весов при принятии решения. Напротив. Каждой ситуации присуща центральная проблема, от разрешения которой зависят как одновременное решение других вопросов, так и дальнейшее развитие всех общественных тенденций в будущем. «Надо уметь найти в каждый особый момент то особое звено цепи, за которое надо всеми силами ухватиться, чтобы удержать всю цепь и подготовить прочно переход к следующему звену, причем порядок звеньев, их форма, их сцепление, их отличие друг от друга в исторической цепи событий не так просты, как в обыкновенной, кузнецом сделанной цепи»*. Какой именно момент общественной жизни в данное мгновение возвышается до подобного значения, может выясниться только посредством марксистской диалектики, посредством конкретного анализа конкретной ситуации. А путеводной нитью, с помощью которой может быть найдено это «особенное звено цепи»«, является революционный взгляд на общество как на *находящееся в процессе движения целое.* Ибо только такое отношение к целому придает при данных условиях такое значение тому или иному решающему звену цепи: нужно ухватиться за него, потому что только таким образом будет схвачено целое. И Ленин особенно резко и конкретно подчеркивает это также в одной из своих последних работ, где он говорит о кооперации и указывает, что «многое из того, что было фантастического, даже романтического, даже пошлого в мечтаниях старых кооператоров, становится самой неподкрашенной действительностью»**. Он пишет: «Собственно говоря, нам осталось «только» одно: сделать наше население настолько «цивилизованным», чтобы оно поняло все выгоды от поголовного участия в кооперации и наладило это участие. «*Только*» это. Никакие другие премудрости нам не нужны теперь для того, чтобы перейти к социализму. Но для того, чтобы совершить это «только», нужен целый переворот, целая полоса культурного развития всей на-

* *Ленин В.И.* Очередные задачи Советской власти. Полн. собр. соч. Т. 36. С. 205.

** *Ленин В.И.* О кооперации. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 369.

родной массы»*. К сожалению, здесь невозможно подробно разобрать всю эту статью. Такой анализ — а именно, одного из излюбленных тактических советов Ленина — показал бы, что в каждом из подобных «звеньев цепи» всегда содержится целое. Он показал бы также, что критерий правильности марксистской политики заключается в том, чтобы всегда извлекать такие моменты из процесса и концентрироваться на них с величайшей энергией, на моментах, которые — в данное мгновение, на данной фазе — кроют в себе подобное отношение к целому, к современности в ее целом и к центральной проблеме развития в будущем, то есть к будущему в его практически схватываемой целостности. Этот энергичное завладение ближайшим, решающим звеном всей цепи, следовательно, никак не означает, что надо вырывать из целого лишь этот момент, пренебрегая ради него другими моментами. Напротив. Это означает, что, *лишь будучи соотнесенными с данной центральной проблемой, все другие моменты в такой их соотнесенности могут быть правильно поняты и решены*. Взаимосвязь всех проблем между собой благодаря такому пониманию не ослабевает, а, наоборот, становится более интенсивной и конкретной.

Данные моменты порождаются историческим процессом, объективным развитием производительных сил. От пролетариата зависит то, окажется ли он в состоянии, и если да, то в какой степени, познать, схватить и тем самым о*казать влияние на их развитие*. Основополагающее, уже не раз приведенное положение марксизма, что люди сами делают свою историю, обретает в век революции, после завоевания государственной власти [пролетариатом] постоянно возрастающее значение, хотя, чтобы оно оставалось истинным, его, разумеется, нужно обязательно дополнить диалектическим тезисом об обстоятельствах, которые люди не могут выбирать сами, творя историю. Практически это означает, что *роль партии в революции* — эта великая идея молодого Ленина — в эпоху перехода к социализму становится *еще большей и решающей*, нежели это имело место в предшествующий период. Ибо чем более значительным становится активное, определяющее ход истории влияние пролетариата, чем более судьбоносными —

* Там же. С. 372.

в хорошем и дурном смысле — становятся решения пролетариата сами по себе и для всего человечества, тем более важным остается сохранение в чистоте единственного компаса в этом диком, бурном море — *классового сознания пролетариата*. Тем более важным становится доведение до всевозрастающей ясности этого духа, который является единственно возможным вождем в борьбе. Это значение активной исторической роли партии пролетариата есть основная черта теории и, в силу этого, политики Ленина, которую он неустанно вновь и вновь подчеркивал, акцентируя ее значение для практических решений. Так, на XI съезде РКП(б), критикуя противников государственно-капиталистического развития, он говорит: «Государственный капитализм — это тот капитализм, который мы должны поставить в известные рамки и который мы не умеем до сих пор поставить <...> И уже от нас зависит, каков будет этот государственный капитализм»*.

Поэтому каждый поворотный пункт в движении к социализму всегда и решающим образом становится одновременно *внутренней проблемой партии*. Перегруппировка сил, приспособление партийных организаций к новой задаче — все это призвано обеспечить влияние партии на развитие общества в том смысле, который вытекает из тщательного и точного анализа целого с классовой позиции пролетариата. Поэтому в иерархии решающих сил в государстве (а «государство — это мы») партия стоит на высшей ступени. Но поэтому данная партия — поскольку революция может победить только в мировом масштабе, поскольку пролетариат действительно конституируется в класс только как мировой пролетариат — в качестве секции подчинена высшему органу пролетарской революции, Коммунистическому Интернационалу, и включена в него. Механистическая окостенелость мышления, которой отмечены все оппортунисты и буржуазные элементы, заставит их видеть в подобных переплетениях единственно лишь неразрешимые противоречия. Они не поймут, почему большевики после того, как они ««вернулись к капитализму», тем не менее, сохранили в неприкосновенности прежнюю структуру партии, ее прежнюю «недемо-

---

* *Ленин В.И.* Политический отчет ЦК РКП(б) XI съезду партии. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 85.

кратическую» диктатуру. Они не поймут, почему Коммунистический Интернационал ни на мгновение не отказывается от мировой революции и даже старается всеми доступными ему средствами ее подготовить и организовать, в то время как русский пролетариат параллельно пытается способствовать заключению мира с империалистическими державами, возможному участию империалистического капитализма в строительстве экономики России. Они не поймут, почему партия непреклонно поддерживает свой строгий внутренний характер и самыми энергичными мерами проводит свое идеологическое и организационное укрепление, в то время как Советская республика боязливо заботится о том, чтобы не ослабевал тот союз с крестьянством, коему она обязана своим существованием; в то время как Советская республика на взгляд оппортунистов все больше становится крестьянским государством, все больше теряет свой пролетарский характер; и т.д., и т.п. Недиалектическое мышление с его механистической окостенелостью не умеет постичь то, что *данные противоречия суть объективные, онтологические противоречия нынешнего века*; что политика РКП(б), политика Ленина является противоречивой лишь постольку, поскольку она ищет и находит диалектически правильные ответы на объективные противоречия ее собственного общественного бытия.

Таким образом, анализ политики Ленина всякий раз возвращает нас к основным вопросам диалектического метода. Вся его жизнь и вся его деятельность являются последовательным применением Марксовой диалектики к непрерывно изменяющимся, постоянно рождающим новое явлениям громадного переходного периода. Но диалектика не есть некая готовая теория, которую можно было бы механически применить к феноменам жизни; напротив, только в этом своем применении, благодаря этому применению она вообще существует как теория. И коль скоро это так, диалектический метод вышел из горнила ленинской практики более широким, насыщенным и теоретически развитым, чем он был почерпнут из наследия Маркса и Энгельса.

Поэтому совершенно правомерным является тезис о ленинизме как новой фазе в развитии материалистической диалектики. Ленин не только восстановил чистоту Марксова уче-

ния после его продолжавшегося десятилетиями опошления и искажения вульгарным марксизмом, но осуществил дальнейшее развитие самого метода Маркса, сделал его богаче и конкретнее. Но если теперь задача коммунистов состоит в том, что идти вперед, держась за путеводную нить ленинизма, то это их поступательное движение будет плодотворным только тогда, когда они попытаются относиться к Ленину так же, как сам Ленин относился к Марксу. Природа и содержание этого отношения определяются развитием общества, проблемами и задачами, которые ставит перед марксизмом исторический процесс, достижение высокого уровня пролетарского классового сознания в руководящей партии пролетариата. Ленинизм означает, что теория исторического материализма еще больше сблизилась с повседневной борьбой пролетариата, стала еще практичнее, чем она могла быть во времена Маркса. Стало быть, традиция ленинизма может заключаться лишь в том, чтобы, защищая его от фальсификации и окостенения, сохранить эту живую и животворную, эту растущую и способствующую росту функцию исторического материализма. Поэтому, повторяем мы, коммунисты должны так штудировать Ленина, как Ленин штудировал Маркса. Штудировать, дабы научиться оперировать диалектическим методом. Чтобы натвердо заучить: каким образом можно посредством конкретного анализа конкретной ситуации отыскать в общем особенное, а в особенном общее; как в новом моменте ситуации обнаружить то, что связывает его с предшествующим процессом, а в закономерности исторического процесса — постоянно возникающее новое; как найти в целом — часть и в части — целое; в неизбежности развития — момент активного действия, а в конкретном действии — связь с закономерностью исторического процесса. Ленинизм знаменует собой прежде недостижимую ступень конкретного, не схематичного, не механистического, устремленного сугубо к практике мышления. Сохранить *все это* — такова задача ленинцев. Но в историческом процессе может сохраниться лишь то, что живет и развивается. И *такое сохранение традиции ленинизма* составляет сегодня самую благородную задачу каждого, кто всерьез принимает диалектический метод как оружие в классовой борьбе пролетариата.

Николай Бухарин. Теория исторического материализма (рецензия)

Новая работа Бухарина представляет собой долгожданный систематический свод исторического материализма с позиции марксизма. Поскольку в марксистском лагере со времен «Анти-Дюринга» Энгельса не предпринималось подобных попыток — за исключением брошюры Плеханова — и систематизация учения отдавалась на откуп противникам марксизма, в большинстве своем понимавшим его весьма поверхностно, постольку к попытке Бухарина следовало бы отнестись с благожелательностью и симпатией, даже если бы его метод и его результаты навлекли на себя еще больше нареканий, чем высказано в этой рецензии. Ибо надо признать, что Бухарину удалось привести все важнейшие вопросы марксизма в единую систематическую взаимосвязь, которая в общем и целом — является марксистской; далее, что вся книга написана ясно и очень доступно, будучи, по-видимому, вполне пригодной для выполнения своего предназначения учебника.

Цель, которую поставил перед собой Бухарин, — написать общедоступный учебник — должна вызвать сочувствие и у того, кто склонен критиковать его частные выводы, в особенности когда они относятся к несколько отдаленным областям. Эта цель, а также трудности с доставанием нужной литературы в России извиняют Бухарина, который при рассмотрении искусства, литературы и философии почти всегда обращается к второисточникам и по большей части не учитывает результатов передовых исследований. Проистекающая отсюда опасность, однако, усугубляется тем, что, стремясь создать общедоступный учебник, Бухарин имеет обыкновение чересчур упрощать сами проблемы. Правда, благодаря этому его изложение становится очень ясным и прозрач-

ным, однако при этом взаимосвязи нередко смазываются и скрадываются вместо того, чтобы действительно прояснятьс я. И все же никак нельзя признать правомерной манеру изложения, при которой простота достигается не путем упрощения верных по существу постановок проблем и результатов, а путем упрощения самой проблемы и результата — тем паче, что тенденция к упрощенчеству у Бухарина не сводится к сугубо периферийным идеологическим образованиям, а проникает также и в более центральные вопросы.

Так, к примеру, Бухарин ведет речь о том, что иерархия и отношения господства в экономической структуре производства, с одной стороны, в точности параллельны иерархии и отношениям господства в государстве, с другой; и отмечает в заключение следующее: «Таким образом, здесь мы видим, что строение самого аппарата государственной власти отражает экономическое строение, т.е. одни и те же классы стоят на одних и тех же местах» (с.165). Это правильно, тенденция развития, несомненно, такова. Правильно также и то, что продолжительное и острое противоречие между двумя этими иерархиями обыкновенно ведет к революционному перевороту. Но применительно к конкретной истории данная формулировка Бухарина выглядит чересчур примитивно, схематично. Ведь вполне возможно, что вследствие равновесия экономических сил конкурирующих классов на какое-то время складывается государственный аппарат, на самом деле неподвластный ни одному из двух классов (пусть даже вынужденный при этом вступать во всевозможные компромиссы с ними) и потому отнюдь не являющийся простым отражением их структуры.

Это относится, например, к абсолютной монархии в начале Нового времени. Далее, возможно то, что экономически класс приходит к господству, не будучи в состоянии полностью подчинить своим потребностям государственный аппарат, наложить на него свой классовый отпечаток. Меринг убедительно показал на примере Германии, как буржуазия, боясь пролетарской помощи в буржуазной революции и даже в энергичной борьбе за буржуазные реформы, именно в пору своего сильнейшего экономического подъема отдала государственный аппарат юнкерам и спокойно взирала на

то, что в нем продолжала существовать феодально-абсолютистская структура господства. Конечно, все эти вопросы в учебнике невозможно рассмотреть во всей их широте и конкретности. Однако отсутствие даже намека на важность подобных отклонений от схемы все же делает изложение Бухарина небезупречным. Плеханов и Меринг часто демонстрировали в отдельных своих исследованиях, каким образом можно соединить популярность изложения с научной основательностью рассмотрения проблем. Взвалив на себя поистине своевременную и важную задачу систематизации совокупной проблематики марксизма, Бухарин в некоторых отношениях скатывается ниже достигнутого ими уровня исследований.

Однако не хотелось бы задерживаться на мелочах. Ибо гораздо важнее, чем подобные огрехи и небрежности, является то, что в некоторых немаловажных пунктах Бухарин отходит от верной традиции исторического материализма, не будучи при этом правым по сути дела, не превосходя и даже не достигая уже достигнутого уровня своих лучших предшественников. (Само собой понятно, что достойную уважения даже во всех своих ошибках работу Бухарина мы неизменно соизмеряем с лучшими традициями марксизма; обыкновенные вульгаризаторы здесь совсем не принимаются в расчет в качестве объектов сравнения.) Данное утверждение относится в первую очередь ко вводным философским главам книги. Позиция Бухарина оказывается тут в весьма сомнительной близости к буржуазному (созерцательному, по терминологии Маркса) материализму. Сдается, что для Бухарина не существует той критики, какой подвергли это учение, например, Меринг и Плеханов, не говоря уже о Марксе и Энгельсе, не существует четкой границы между неспособностью этого материализма постичь исторический процесс и характерной для исторического, диалектического материализма ориентированностью на историю. Вполне понятно, что после того, как все идеалисты от Бернштейна до Кунова превратили в свою полную противоположность сущностное ядро марксизма, здесь последовала реакция, в основе своей здоровая. Но Бухарин молча, не удостаивая опровержения, удаляет из своих философских рассуждений все элементы марксистского

метода, которые проистекают из немецкой классической философии. Гегель, правда, эпизодически упоминается в разных местах, но нигде Бухарин не вдается в серьезный разбор различия между его диалектикой и диалектикой Маркса.

О Фейербахе, что весьма характерно, говорится лишь, что он «двинул дело вперед»: он оказал «влияние на Маркса и Энгельса, которые дали наиболее совершенную теорию материализма» (с. 58). Вообще не обсуждается проблема отношения фейербаховского гуманизма к материалистической диалектике.

Мы особо подчеркнули этот пункт, так как исходя из него можно легче всего понять наиболее существенные ошибки в бухаринской трактовке исторического материализма. Теория Бухарина, очень сильно сближающаяся с буржуазным — естественно-научным — материализмом, в силу этого приобретает характер «science» (в соответствии с французским употреблением этого термина), а при своем конкретном применении к обществу и истории она поэтому зачастую смазывает решающее требование марксистского метода: сводить все феномены политэкономии и «социологии» к общественным отношениям людей между собой. Теория приобретает привкус ложной «объективности»: она становится фетишистской.

Этот остаток нерастворенной вещественности, ложной «объективности» наиболее отчетливо обнаруживается при рассмотрении роли техники в общественном развитии. Бухарин отводит ей роль, которая, в сущности, совершенно определенно ей не подобает; и делается это в такой форме, каковая никак не соответствует духу диалектического материализма. (Разумеется, при желании найдутся цитаты из произведений Маркса и Энгельса, которые могут быть истолкованы также и в этом смысле.) Бухарин утверждает: «...Всякая данная система общественной техники определяет[1] собой и систему трудовых отношений между людьми» (с. 146). На 153-й странице книги слабость обмена, преобладание натурального хозяйства в античном мире выдается за следствие слабости техники. На 159-й странице подчеркивается: «Ибо, когда изменяется техника, то изменяется и разделение труда в обществе». На 199-й странице зависимость «в послед-

нем счете» от технического развития общества, от «уровня производительных сил» прямо объявляется «основной закономерностью». Очевидно, что допускаемое в последнем высказывании отождествление техники с производительными силами общества не является ни правомерным, ни марксистским. Техника — это часть, это один, правда, очень важный момент производительных сил общества; но она не тождественна им, она не составляет, как это, по-видимому, вытекает из вышеприведенных утверждений Бухарина, и (в конечном итоге или безусловно) решающего момента в преобразовании производительных сил. Сам Бухарин признает, что любая попытка увидеть основополагающее определение развивающегося общества в каком-то ином принципе, нежели в общественных отношениях между людьми в процессе производства (и, соответственно, распределения, потребления и т.п.), значит, в правильно понятой экономической структуре общества такая попытка ведет к фетишизму. Так, к примеру, он критикует концепцию Кунова, согласно которой техника связана с условиями природы, а наличие определенного сырья предопределяет наличие определенной техники (с. 128); он критикует эту концепцию столь же резко, сколь метко, когда показывает, что Кунов путает сырые материалы с предметами труда, что он забывает: «...для того, чтобы деревья, руда, волокно и т.д. смогли играть роль сырых материалов, нужна соответствующая техника... Влияние природы в смысле доставления материалов и проч. является само продуктом развития техники» (с. 129). Но не следует ли эту правильную и критичную установку провести также применительно к самой технике? Не является ли предположение, что развитие общества зависит от развития техники, таким же ложным «натурализмом», как и теория Кунова, которая, в конечном итоге, пусть даже в несколько более утонченной форме, возвращается к теориям «среды» XVIII и XIX веков? Правда, Бухарин не допускает грубой ошибки, присущей такому «натурализму», который пытается изменяющееся объяснить исходя из неизменного (с. 129), поскольку техника как раз и изменяется в ходе исторического развития. Он, стало быть, объясняет изменение — с формально-логической точки зрения правильно, — исходя из переменной величины. Тем

не менее рассмотрение обособленной техники в качестве основы развития лишь превращает грубый натурализм в динамичный и утонченный. Ведь если не рассматривать технику как момент данной конкретной системы производства, не объяснять ее развития, исходя из развития общественных производительных сил (вместо того, чтобы все делать наоборот), то она становится для человека точно таким же трансцедентно противостоящим ему фетишистским принципом, как «природа», как климат, среда, сырье и т.д. Разумеется, никто не ставит под сомнение, что на всякой определенной ступени развития производительных сил обратное воздействие на них оказывает обусловленное ими же самими развитие техники. Бухарин подчеркивает это относительно всех идеологий (следуя здесь важным методологическим инициативам позднего Энгельса); однако было бы недопустимо, неправильно по существу и не по-марксистски изымать технику из ряда идеологических форм и приписывать ей самостоятельное существование, независимое от экономической структуры общества.

Это неправильно по существу, ибо вследствие этого становятся необъяснимыми очень важные изменения в направленности техники, которые оказали, допустим, пусть даже и не прямое, но тем не менее решающее влияние на общественное развитие. Таково, например, различие между техникой античного мира и техникой средневековья. Ибо сколь бы примитивными ни были результаты средневековой техники, в сколь бы многих отношениях она ни знаменовала собой регресс в сравнении с известными техническими достижениями античного мира, но тем не менее принцип средневековой техники означает шаг вперед в техническом развитии: в средние века имела место рационализация процесса труда — в противоположность античному миру, где рационализация была направлена исключительно на результат труда, а сам трудовой процесс осуществлялся не столько за счет технической рациональности, сколько за счет «использования социального насилия в качестве выхода из положения[2]. Но только благодаря этому были заложены основы возможности современной техники; Готль демонстрирует это на примере водяной мельницы, горного дела, огнестрельного оружия

и т.д. Однако основой такого решающего изменения направленности техники явилось изменение экономической структуры общества — изменение возможностей труда и условий труда. Невозможность для античного общества сохранить социальный базис своей производственной организации — расхищение неисчерпаемого человеческого материала, каким были рабы, — вне всяких сомнений, была одной из существенных, определяющих причин его экономического краха, вынуждала к новой экономической организации общества, основы которой как раз и были созданы в средние века. Макс Вебер убедительно показал, например, что сосуществование рабского и свободного труда в античном обществе затруднило развитие цехов и тем самым — развитие современного города, которое последовало в средние века, чего не произошло в древнем Востоке или в античном мире[3]. Средневековье приступило к организации своей экономики при совершенно противоположных общественных условиях (недостаток рабочей силы и т.д.), что потом существенным образом обусловило изменение направленности техники. Бухарин ставит причинную взаимосвязь с ног на голову, когда заявляет: «При другой технике рабский труд был бы невозможен; рабы портят сложные машины, и рабский труд не окупается (с. 148). Не слабое развитие техники делает возможным рабство, а наоборот, рабство как господствующая форма труда делает невозможными рационализацию трудового процесса, а опосредствованно — возникновение рациональной техники. Видоизменения, возникающие тогда, когда рабство рассматривается в качестве — относительно изолированного — момента среды, которая в мировом масштабе существенным образом базируется на наемном труде, не имеют отношения к делу»[4].

Извращение этой взаимосвязи выявляется еще отчетливее, если мы бросим взгляд на переход от средневекового производства к современному капитализму. Маркс категорически настаивает на том, что переход от цехового ремесленного производства к мануфактуре не означал технического переворота: «В том, что касается самого способа производства, мануфактура, например, отличается в своем зачаточном виде от цехового ремесленного производства едва ли

чем другим, кроме большего числа одновременно занятых одним и тем же капиталом рабочих. Мастерская цехового мастера только расширена. Итак, сначала разница чисто количественная[5]. Переход количества в качество происходит вследствие того, что при этом создаются капиталистическое разделение труда, капиталистические отношения господства на предприятии, социальные условия массового потребления (распад натурального хозяйства) и т.д. Только тогда складываются социальные предпосылки современной машинной техники; она возникает как плод многовекового процесса общественных перемен; она является увенчанием и завершением, а не порождающей причиной современного капитализма. Она появляется тогда, когда созданы ее общественные залоги, когда в примитивных формах мануфактурного капитализма развивается диалектическое противоречие; это значит, когда «узкий технический базис» мануфактуры вступает «на известной ступени развития в противоречие с ею же самой созданными потребностями производства»[6].

Само собой понятно, что вслед за этим развитие техники чрезвычайно ускоряет общественное развитие. Но формирующееся таким образом взаимодействие нисколько не отменяет сущностную, историческую и методологическую первичность экономики в сравнении с техникой. Так, Маркс заявляет: «Вся эта экономия, вытекающая из концентрации средств производства и их массового применения, <...> вытекает из общественного характера труда точно так же, как прибавочная стоимость вытекает из прибавочного труда каждого отдельного рабочего, рассматриваемого изолированно»[7].

Разбирая этот вопрос, мы немножко вдались в детали. Это нужно было сделать ввиду методологической важности этого вопроса. И важность его обусловлена не только тем, что речь идет здесь об одной из центральных проблем марксизма, но и тем, что Бухарин именно здесь становится жертвой своей ложной методологической установки. Выше мы указали на его попытку сделать из диалектики «science». В теоретико-научном плане эта тенденция выражается в том, что ему представляется возможным рассматривать марксизм в качестве «общей социологии» (с. 12). Но тут естественнонаучная тенденция Бухарина вступает в неразрешимое про-

тиворечие с его — часто безошибочным — диалектическим инстинктом. Энгельс свел диалектику «к науке об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления»[8]. С этим согласуется общая часть теории Бухарина о социологии как «методе для истории». Но поскольку эта социология у него, — что необходимо следует из его естественно-научной установки, — не остается чистым методом, а развивается в особую, ищущую специфического содержательного наполнения науку, постольку она вступает в противоречие с исторической сущностью своей материальной основы. Ибо диалектика способна отказаться от специфического содержательного наполнения: ведь она направлена на целостность исторического процесса; его индивидуальные, конкретные, неповторимые моменты раскрывают свои диалектические сущностные черты именно в своем качественном отличии друг от друга, именно в непрерывном изменении своей предметной структуры и благодаря этому в качестве тотальности становятся областью, где диалектика наполняется содержанием. Напротив, «сциентистская» общая социология должна обзавестись также своим собственным специфическим содержательным наполнением, собственными общими закономерностями, коль скоро она не желает самоупразднится, стать лишь простой теорией познания.

Бухарин довольно нерешительно колеблется из стороны в сторону. С одной стороны, он ясно видит, что общества «вообще» не существует (с. 262); но он не способен сделать из этого необходимые выводы, так как историческая вариация для него в теоретическом плане (применения его теории зачастую лучше, чем сама теория) представляет собой лишь «определенную историческую оболочку», некий «мундир» (там же). С другой стороны, он пытается разграничить «теорию» и «метод» и трактовать их тем не менее как единую науку, то есть выдвигает задачу, которой из-за неясности постановки вопроса с самого начала суждено быть неразрешимой. А проанализированная нами, в корне ложная теория первичности техники есть не что иное, как содержательное наполнение искомой Бухариным общей социологии: это не случайный промах, а необходимое следствие не до конца проясненного исходного пункта.

Эта неясность обнаруживается почти всегда, как только Бухарин начинает оперировать понятием «закон». К счастью, в ходе конкретных анализов Бухарин часто забывает о своем исходном пункте в теории. Так, он стремится вывести общие типы законов как для неорганической и органической природы, так и для общества, исходя из «равновесия» и его нарушений внутри определенных систем (с. 74—75). Здесь Гегель не слишком органично состыковывается с Марксом. Хотя в теории Бухарин выражает согласие лишь с тем, что эти взаимосвязи «лучше всего» видны «на примере самой сложной системы, на примере человеческого общества» (с. 80), но в ходе конкретного анализа общества он, к счастью, забывает эту теорию, часто добиваясь — вопреки своей фундаментальной установке — весьма интересных результатов. В дополнение к этому в нем вызывают здоровый отпор различные «органические» и т.д. теории общества, что нередко выражается в меткой критической полемике (см. с. 90—91).

Но при установлении познавательной цели социологии эта естественнонаучная ориентация Бухарина проявляется вполне наглядно. Он заявляет: «Из всего, что мы говорили выше, следует, что в общественных науках точно так же, как и в естественных[9], возможны предсказания...» (с.47). «Мы пока не можем предсказывать срока наступления того или другого явления. Это происходит потому, что мы еще не располагаем такими знаниями законов общественного развития, которые можно было бы выразить в числах. Мы знаем скорости социальных процессов, но мы не имеем возможность знать их направление» (с. 48). Но Бухарин из-за своей естественно-научной предвзятости не замечает, что между возможностью познания «поддающихся числовому определению фактов» и возможностью познания направлений или тенденций пролегает не субъективное различие в степени развития нашего познания, а объективное качественное несходство самих предметов. Это всегда ясно видели Маркс и Энгельс. Я лишь мимоходом упомяну об умных и методологически очень взвешенных замечаниях Энгельса по поводу методологической невозможности точного количественного познания непосредственной современности и только укажу на то, что Маркс в своем равно содержательно и методо-

логически основополагающем учении о средней норме прибыли четко проводит методологическую разграничительную линию между отдельным количественно фиксируемым «фактом» и общественными тенденциями совокупного процесса. «Что касается постоянно колеблющейся рыночной ставки процента, — заявляет Маркс, — то для каждого момента она, подобно рыночной цене товаров, является постоянной величиной... Напротив, общая норма прибыли всегда существует лишь как тенденция...»[10]

И эта концепция тенденций развития, в соответствии с которой их тенденциальный характер связан не просто с нашим недостаточным познанием, но вытекает из сущности предметности, присущей историческому процессу, а данная структура служит фундаментом теоретической возможности общественной деятельности, преобразующей действительность «революционной практики», — эта концепция на каждом шагу вновь и вновь отстаивалась не кем иным, как Лениным. Так, как это сделано, например, в ходе ленинской критики брошюры Юниуса, когда он четко показывает немарксистскую природу тезиса о том, что в эпоху империализма невозможны национальные войны. Он подчеркивает, что вероятность таких войн очень невелика, однако с помощью анализа тенденций развития никогда не удастся доказать их абсолютную невозможность. Тем самым на проблеме познаваемости «срока» с самого начала клеймо методологической невозможности. Еще резче эта методологическая невозможность подчеркивается в речи Ленина о международном положении на II Конгрессе Коминтерна: «И тут надо прежде всего отметить две распространенные ошибки... Иногда революционеры пытаются доказать, что кризис абсолютно безвыходный. Это ошибка. Абсолютно безвыходных положений не бывает... Пытаться «доказывать» наперед «абсолютную» безвыходность было бы пустым педантством или игрой в понятия и словечки». Настоящим доказательством в этом и подобных вопросах может быть только практика, только опыт[11].

Мы ссылаемся здесь на Маркса, Энгельса и Ленина не как на «авторитеты». Надо было лишь показать, что познавательная цель, выдвинутая Бухариным, уклоняется с пути

великих и плодотворных традиций исторического материализма, которые от Маркса и Энгельса через Меринга и Плеханова ведут к Ленину и Розе Люксембург. (К слову сказать, весьма прискорбно то, что уже из методологической установки Бухарина явствует, что Бухарин вообще не учитывает основополагающих экономических теорий Розы Люксембург.) Ибо предметное, обстоятельное обсуждение самой этой познавательной цели вывело бы за рамки данной рецензии. В ходе такого обсуждения следовало бы показать, что все философское основоположение Бухарина не идет дальше точки зрения «созерцательного» материализма, что он, вместо того чтобы подвергнуть историко-материалистической критике естественные науки и их метод, то есть постичь их как продукты капиталистического развития, неосмотрительно, некритически, неисторически и недиалектически распространяет их метод на познание общества. Но такой критике, для которой хорошая предварительная работа проделана в исследованиях Плеханова о Гольбахе, Гельвеции и Гегеле, здесь не место. Тут нужно было лишь обозначить те следствия из позиции Бухарина, которые способны бросить тень на его конкретные обществоведческие результаты или увести в ложном направлении.

И при столь ограниченной критике нельзя войти во все детали. Надо довольствоваться указанием методологического источника этих заблуждений. Уже отмечалось, что вопреки всем этим ошибкам книга Бухарина представляет собой достойную одобрения попытку дать систематический и общедоступный свод результатов марксизма. Это надо еще раз повторить в заключение и одновременно выразить надежду, что в последующих изданиях рецензируемой книги будет исключено как можно больше из допущенных в ней ошибок и вся она целиком поднимется на уровень многих ее удачных разделов.

Примечания

[1] Курсив мой. — *Г.Л.*

[2] Vgl. Gotte, Wirtschaft und Technik (GrundriB der Sozialekonomie, II), S. 236—239. — *Г.Л.*

[3] Weber M. Wirtschaft imd Gesellschaft (GrundriB der Sozialekonomie, III), S. 584—585. — *Г.Л.*

[4] Ср. в этой связи замечания Маркса в «Нищете философии» о рабстве на юге США, но при этом чисто технический момент также составляет лишь один из моментов совокупного общественно-экономического процесса (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 135.)

[5] Там же. Т. 23. С. 333.

[6] Там же. Т. 23. С. 381.

[7] Там же. Т. 25. Ч. I С. 90.

[8] Там же. Т. 21. С. 302.

[9] Курсив мой. — *Г.Л.*

[10] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 1. С. 401.

[11] Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 41. С. 227—228.

СОДЕРЖАНИЕ

Сергей Земляной. Предисловие. Георг Лукач и западный марксизм 5

Посвящение в революционный марксизм. 1914—1918

Из переписки Георга Лукача с Паулем Эрнстом 31
Комментированные фрагменты рукописи книги «Достоевский» 40
Большевизм как моральная проблема 49

Эссе 1919—1920 годов

Тактика и этика 56
Проблема духовного лидерства и «умственные работники» 66
Что такое ортодоксальный марксизм? 74
Роль морали в коммунистическом производстве 106
Изменение функций исторического материализма 111
К вопросу о парламентаризме 150
Моральное призвание коммунистической партии 163

Работы из книги «История и классовое сознание»

Роза Люксембург как марксист 171
Классовое сознание 193
Овеществление и сознание пролетариата 240

Полемика с вульгарным марксизмом (1924—1926)

Революционная реальная политика 414
Николай Бухарин. Теория исторического материализма (рецензия) 433

Георг Лукач

ЛЕНИН И КЛАССОВАЯ БОРЬБА

Редактор *О. В. Селин*
Художественный редактор *С. В. Груздев*
Верстка *А. А. Кувшинников*
Корректор *Н. Н. Самойлова*

ООО «Алгоритм-Книга»
Лицензия ИД 00368 от 29.10.99, тел.: 617-08-25
Оптовая торговля: Центр политической книги — 733-97-89
«Столица-Сервис» — 375-32-11, 375-24-33, 375-36-73
Мелкооптовая торговля: г. Москва, СК «Олимпийский». Книжный клуб.
Торговое место № 30, 1-й эт. Тел. 8-903-519-85-41
Книги издательства «Алгоритм» можно приобрести в Интернет-магазине:
http://www.politkniga.ru

Подписано в печать 14.01.2008. Формат 84×108 $^{1}/_{32}$.
Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Усл. печ. л. 23,52.
Тираж 4000 экз. Заказ № 7262.

Отпечатано с предоставленных диапозитивов
в ОАО «Тульская типография». 300600, г. Тула, пр. Ленина, 109.

ISBN 978-5-9265-0550-1

Георг Лукач

ЛЕНИН
И КЛАССОВАЯ ВОЙНА

В книге представлены произведения гениального венгерского мыслителя Георга Лукача (1885-1971), целиком сохранившие ту взрывную силу, благодаря которой Лукача по праву считают родоначальником нового этапа в развитии марксисткой традиции — западного марксизма.

Произведения Георга Лукача стали Нагорной проповедью левого сознания и движения на Западе, вооружив его ранее дефицитной революционной этикой. В 20-е годы Лукач был одним из немногих марксистов, кто на высочайшем уровне выступил против «вульгарного ленинизма», который под маркой «исполнения заветов Ленина» и «большевизации западных компартий» насаждали Зиновьев, Сталин, Бухарин. Уже тогда книги Георга Лукача стали для европейских интеллектуалов безоговорочной философской классикой, а в современной России его творческое наследие востребовано просыпающейся от летаргического сна левой интеллигенцией и ищущей антикапиталистической идентичности молодежью.