

*Рассылается по специальному списку*

№ 000041

# **ИСТОРИЯ МАРКСИЗМА**

**Том второй**

## **МАРКСИЗМ В ЭПОХУ II ИНТЕРНАЦИОНАЛА**

**Выпуск второй**

**Москва**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРОГРЕСС»**

**1981**

# **ИСТОРИЯ МАРКСИЗМА**

**Том второй**

**МАРКСИЗМ  
В ЭПОХУ II ИНТЕРНАЦИОНАЛА**

**Выпуск второй**

# **STORIA DEL MARXISMO**

Volume secondo

## **IL MARXISMO NELL'ETA DELLA SECONDA INTERNAZIONALE**

**Giulio Einaudi editore  
Torino — 1979**

# ИСТОРИЯ МАРКСИЗМА

Том второй

## МАРКСИЗМ В ЭПОХУ II ИНТЕРНАЦИОНАЛА

*Перевод с итальянского*

Выпуск второй

Москва

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРОГРЕСС»

1981

## СОДЕРЖАНИЕ

### ВИТТОРИО СТРАДА

Полемика между большевиками и меньшевиками о революции 1905 года	9 9
1. Русская социал-демократия и Европа	10
2. Аграрный вопрос	12
3. Классы и государство в революции	17
4. Социализм и «буржуазная» демократия	25
5. «Военная партия» и «массовая партия»	29
6. Раскол между меньшевиками и большевиками на V съезде РСДРП	37
7. Троцкий, Парвус и «перманентная революция»	39
8. Партия и революция — тезис Ленина	45
9. «Антинафоническая» полемика меньшевиков	49
10. Якобинство и ленинизм	53

### ЮТТА ШЕРРЕР

#### Боданов и Ленин: большевизм на распутье

1. Угроза раскола в большевизме	64
2. Политическая «картина мира»	70
3. Агитация и пропаганда	75
4. «Пролетарская культура»	82
5. Коллективизм — идеология будущего общества	98
6. Философия пролетарской борьбы	108

### МАССИМО САЛЬВАДОРИ

#### Германская социал-демократия и русская революция 1905 года. Дискуссия о массовой забастовке и «различиях» между Востоком и Западом

1. Истоки разногласий	117
2. Русская революция и обстановка в Германии	119
3. Разногласия между партией и профсоюзами	121

4. Каутский: Германия между Россией и Соединенными Штатами	135
5. Роза Люксембург: «уроки» России	143
6. Парвус: русская революция и рабочая демократия	152
7. Бернштейн: государство и общество на Востоке и на Западе	159

## АНДЖЕЙ ВАЛИЦКИЙ

### Польский марксизм в конце XIX — начале XX века

1. Первое поколение польских марксистов	167
2. Национальный вопрос и социализм в отсталой стране	169
3. Проблема познания и истинность	174
4. Прошлое и настоящее	178
5. Келлес-Крауз и национальный вопрос	183
6. «Философия труда» Бжозовского	187

## ВАЛЕНТИНО ДЖЕРРАТАНА

### Антонио Лабриола и внедрение марксизма в Италию

1. Колебания в истолковании и оценке	192	192
2. Грезы итальянской революции	194	194
3. Кризис и отход от политики	198	198
4. От умеренной ориентации к социалистическому радикализму	204	204
5. Зрелый марксист	214	214
6. От написания «Очерков» до «кризиса марксизма»	224	224

## ГРЕГОРИО ДЕ ПАОЛА

### Жорж Сорель: от метафизики к мифу

1. Годы идейного формирования	236
2. Марксизм как «новая реальная метафизика»	241
3. Марксизм как философия действия	249
4. Марксизм как миф	257
5. Успех Сореля и сорельянисты	266

## ЭНДРИО АРАТО

### Антиномия классического марксизма: марксизм и философия

1. Материализм как всеобщее мировоззрение: Энгельс, Плеханов и Ленин	271
2. Исторический материализм: Лабриола и Каутский	289

3. «Критика» и этика: Кант и Маркс.....	301
4. Судьба диалектики в рядах социалдемократии.....	320
5. Сорель и антиномии марксистской мысли.....	333
6. Неустрашимый дуализм.....	340

## АНДРАШ ХЕГЕДЮШ

### Аграрный вопрос

1. Маркс об аграрном и крестьянском вопросе.....	344
2. Аграрная программа социализма и I Интернационал.....	349
3. Попытки ревизии аграрной программы.....	354
4. Полемика вокруг тезиса о «невозможности выживания» мелкой и средней крестьянской собственности.....	358
5. Марксизм и аграрный вопрос в Восточной Европе.....	361

## РЕНЕ ГАЛЛИСО

### Дискуссии о нации и национальности в рабочем движении

1. Национальный вопрос: пробел в марксистском анализе.....	367
2. «Горизонты 1848 года»: исторические нации и народы без истории.....	373
3. Ирландия как исключение и уроки I Интернационала.....	379
4. «Капиталоцентризм» и незавершенность исследования национальности.....	385
5. Национальный этатизм и его первая теоретическая разработка у Каутовского.....	392
6. Кошмар национализма во II Интернационале.....	399
7. Национализм и национальное освобождение: от Розы Люксембург к Джеймсу Коннолли.....	401
8. Австрийский компромисс и дискуссия в России (1898—1905).....	410
9. Отто Бауэр и национально-культурное развитие.....	426
10. Революционный централизм и право на самоопределение или национальную автономию и демократия.....	436

## ФРАНКО АНДРЕУЧЧИ

### Колониальный вопрос и империализм

1. Колониальный вопрос, угнетенные народы и «крах» капитализма.....	454
2. Мировая политика и капитализм конца столетия.....	463
3. Империализм.....	471

# МАДЛЕН РЕБЕРЬО

## Дискуссии о войне

1. Теоретические обоснования.....	480
2. Разработка вопроса о войне и мире: с 1848 года до I Интернационала.....	484
3. «Единственно подлинная партия мира».....	490
4. Экономические противоречия и милитаризм.....	493
5. На рубеже века: Weltpolitik и заморские войны.....	498
6. Штутгарт: последнее проявление единства Интернационала.....	502
7. Какая война?.....	507
8. Война война.....	512
9. Война или революция?.....	514
10. Крах Интернационала.....	519

Эндрю Арато

## АНТИНОМИЯ КЛАССИЧЕСКОГО МАРКСИЗМА: МАРКСИЗМ И ФИЛОСОФИЯ

Слагающаяся из антиномий область отношений «марксизм и философия» представляет собой спектр альтернатив, многие из которых в свою очередь внутренне антиномичны. Этот спектр простирается от детерминистской философии истории (или даже онтологии), связанной как с материализмом, так и с классической позитивистской мыслью XVIII века, а также от более современного нам, более скептического и методологического увлечения «наукой», связанного с «неопозитивизмом», до двух разновидностей неокантианства, опирающихся соответственно на примат практики или теории, и далее вплоть до позиций, колеблющихся между историзмом *Geisteswissenschaften*\* и иррационализмом *Lebensphilosophie*\*\* . Подчеркивание широты этого спектра не пустая формальность, ибо его центральная антиномия — между необходимостью и свободой — влечет за собой целый комплекс серьезных и оставшихся нерешенными проблем социальной теории Маркса, которая тем не менее продолжает быть нашей единственной исходной точкой как в направлении разработки философии истории, питающей практику освободительной борьбы, так и в направлении развития строго критической теории современных общественных формаций.

Поэтому мое намерение состоит в том, чтобы описать всю эту антиномическую область от Плеханова до Сореля, постепенно переходя от объективной необходимости к воле, от сциентистского детерминизма к мифологически понимаемому самоопределению. Моей целью будет показать, что ни одна попытка повенчать марксизм с философией в эпоху II Интернационала не смогла вырваться из плена рокового дуализма, пронизывающего все стороны данной проблемы. В завершение обзора этого спектра я попытаюсь указать источник главной антиномии в социальной теории классического марксизма — антиномии, которая представляла собой одновременно скрытую пружину возникновения разнородных философских стратегий и тайную причину их банкротства. Хотя мне при-

\* Гуманитарные науки (нем.). — Прим. ред.

\*\* Философия жизни (нем.). — Прим. ред.

дется учитывать в своем анализе также философию практики, относящуюся к более позднему периоду истории марксизма, тем не менее следует признать, что и эта философия, несмотря на всю ту самокритичную проищательность, с какой сторонники этой философии подошли к антиномиям и буржуазной, и социалистической теорий, не сумела «опосредовать» самого глубокого их противоречия.

## 1. Марксизм как вообще мировоззрение: Энгельс, Плеханов и Ленин

Марксистский материализм как всеохватывающее мировоззрение имеет своим истоком работы Фридриха Энгельса. Именно Энгельсу мы обязаны той синтетической теорией, которую обычно обозначают как диалектический материализм и которая послужила главным источником философской мысли для германской социал-демократии и в еще большей мере для куда более монолитного советского марксизма. Масштабы влияния Энгельса на последующие поколения теоретиков-марксистов многократно описывались<sup>1</sup>, причем объективистско-сциентистские аспекты этого влияния — особенно после Лукача — справедливо критиковались большинством теоретиков-неомарксистов. В последнее время корни (теоретические, а не социальные или культурные) энгельсовского «позитивизма» были усмотрены в том разработанном Марксом и Энгельсом варианте философии истории, который вошел в науку под названием исторического материализма<sup>2</sup>. Естественно, антимарксистская (или немарксистская) историография не раз выявляла детерминистскую природу марксистской теории в целом. Однако эту общую (и зачастую поверхностную) критику опроверг не кто иной, как Лукач, которому в значительной степени удалось воссоздать марксистскую теорию — главным образом позднюю Марксову критику политэкономии, но также и исторический материализм, — благодаря опоре на ряд тезисов, решительно отрицающих всякий объективизм и сциентизм<sup>3</sup>. Последующее открытие философской антропологии молодого Маркса («Экономическо-философские рукописи 1844 года») и систематической связи антропологических положений с положениями полити-

<sup>1</sup> G. Lichtheim. *Marxism. A Historical and Critical Study*. New York, 1962, p. 234 ff.; H. J. Steinberg. *Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie. Zur Ideologie der Partei vor dem I. Weltkrieg*. Hannover, 1969, S. 43ff.

<sup>2</sup> Под другими вариантами я подразумеваю недетерминистские теории общественных формаций, отрицающие их поступательное, непрерывное развитие, наподобие прежде всего теории, изложенной в подготовительных рукописях Маркса к «Капиталу» («Экономические рукописи 1857—1859 годов»).

<sup>3</sup> A. Arata. *Luksacs' Theory of Reification*. — In: "Telos," 1971.

ческой экономии («Экономические рукописи 1857—1859 годов») подтвердило историческую точность интерпретации Лукача. Тем не менее в самое последнее время Юрген Хабермас и Альбрехт Вельмер сумели шагнуть еще дальше и выявить позитивистскую линию уже в самых ранних произведениях Маркса, например в «Немецкой идеологии», где сведение символического взаимодействия к труду содержит возможность дальнейшего его превращения в редукционистскую теорию исторического материализма<sup>1</sup>. Каковы бы ни были конечные выводы из этой констатации<sup>2</sup>, остается фактом, что постепенное растворение понятия политического отчуждения (а это понятие присутствует и в работах «К еврейскому вопросу» и «К критике гегелевской философии права. Введение», как, впрочем, и в «Немецкой идеологии») в понятии отчуждения труда было шерстным и знаменательным признаком формирования теории, отнесшей в конце концов политику, сознание и т. п. к некоей безграничной надстройке, которая пассивно следует — пусть даже и с великим скрипом — за антагонистическим развитием производительных сил и производственных отношений<sup>3</sup>.

Подобная критика в адрес Маркса подкрепляется в первую очередь пониманием (или непониманием) своих работ самим Марксом в старости (чтобы убедиться, достаточно сравнить различные его предисловия к собственным поздним работам), а также, разумеется, вкладом Энгельса в развитие марксизма, исходящим из этого самоистолкования Маркса. Неоспоримо, во всяком случае, что к этой теории Энгельс добавил от себя некоторые детерминистские и редукционистские элементы. Уже само осуществленное им видоизменение экономического детерминизма с помощью известной теории взаимообусловленности и взаимовлияний<sup>4</sup> подтверждает механистическое понимание им теории отношений базиса и надстройки в терминах причинно-следственной связи. Даже воспроизводя знаменитое место из «Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта» Маркса, отражающее совсем иное понимание базиса, — понимание не причинное и даже не основанное на взаимодействии, а как совокупности объективированных

<sup>1</sup> J. Habermas. *Knowledge and Human Interests*. Boston, 1968, p. 28ff. and chap. II; A. Wellmer. *Critical Theory of Society*. New York, 1971, p. 70ff.

<sup>2</sup> Как раз и Хабермас, и Вельмер заслуживают критики именно за чрезмерное сведение социальной теории Маркса к ее позитивистскому аспекту. Их прочтение «Экономических рукописей 1857—1859 годов» и «Капитала» никак не может быть признано приемлемым.

<sup>3</sup> См.: К. Маркс. К критике политической экономии (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 13, с. 6—7).

<sup>4</sup> См. письма Ф. Энгельса к Й. Блоху и К. Шмидту от 21 сентября и 27 октября 1890 года (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 37, с. 393—397, 414—422).

и объективных возможностей, при которых люди творят собственную историю<sup>1</sup>, Энгельс все же чувствовал необходимость свести человеческую деятельность к пассивному в конечном счете следствию объективных сил<sup>2</sup>. Правда, если мы в отличие от многих его последователей из числа социал-демократов (и в еще большей мере сталинистов) не будем приписывать Энгельсу ничего сверх того, что им было действительно внесено, то следует сказать, что он ограничивал свою целиком детерминистскую интерпретацию «предысторией», «царством необходимости», историей человечества до социализма, до сознательного созидания истории «по единому общему плану»<sup>3</sup>. Однако же именно эта аргументация делает переход из царства необходимости в царство свободы крайне проблематичным, повторяя классическую неудачу поисков места для свободы при таком механистическом представлении о мире. Не удивительно поэтому, что столь жесткий детерминист и рационалист, как Энгельс, вынужден в этом контексте говорить о «скачке человечества из царства необходимости в царство свободы»<sup>4</sup>. Его ученику Плеханову пришлось потом превращать этот «скачок» в особый случай детерминистской диалектики количества и качества<sup>5</sup>, открытый для вмешательства социальной технологии как повивальной бабки истории.

Детерминистская теория истории представляет собой косвенное устранение последних следов свободной субъективности мысли и действия, ибо в мире, описанном механистической физикой, истории суждено было — от Вико и Канта до наших дней — оставаться последним прибежищем свободы. Включение материалистического толкования истории в метафизическую диалектику природы завершает редукцию. У Гегеля диалектика развивается между свободой и необходимостью: их конечным единством является самосознание абсолютного в спекулятивной философии. Гегель парадоксальным образом описал это единство как познание необходимости, равноценное свободе. Энгельс и его последователи, особенно Плеханов и Ленин, присоединились к такому пониманию свободы. Естественно, что для философии, высшей точкой в которой является абсолютное созерцание, понятие свободы как познанной необходимости знаменательно. Спиноза, поскольку

---

<sup>1</sup> Мы должны признать, что многие из редукционистских положений самого Маркса не могут быть интерпретированы в терминах диалектического противоречия между необходимостью и свободой.

<sup>2</sup> См. упоминавшиеся письма Ф. Энгельса к Й. Блоху и К. Шмидту.

<sup>3</sup> Там же. Эта аргументация следует за центральным положением главы о товарном фетишизме «Капитала» Маркса.

<sup>4</sup> Ф. Энгельс. Анти-Дюринг (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 295).

<sup>5</sup> См.: Г. В. Плеханов. Основные вопросы марксизма (Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения. М., 1957, т. III, с. 148—149).

он определил свободу как тотальное самоопределение<sup>1</sup>, мог найти человеческой свободе место лишь в тотальном тождестве, более того — в растворении индивида в абсолютной субстанции; о тождестве, обладающем смыслом, речь у него идет лишь тогда, когда человеческое сознание целиком охватывает необходимое строение мира в акте конечного созерцания. Но подобное понятие свободы должно было бы быть неприемлемо для марксиста, ищущего свободу социального действия и социального самоопределения. По Спинозе, даже самые лучшие общественные законы сигнализируют о существовании чего-то, что определяет наши действия извне (человек, иначе говоря, выступает как предмет аффектов, образованию которых и служат законы), а посвященная этому часть его «Этики» неслучайно озаглавлена «О человеческом рабстве». Познание внешнего причинного порядка, согласно Спинозе, ни в коем случае не может считаться свободой, пока не сделается просто содержанием, просто смыслом существования нашего разума, а следовательно, и перестанет быть внешней необходимостью. Конечно, историческая теория самозамысливания человека, которое объективно возможно в гражданском обществе и которое Спиноза уже видел перед собой и изучал, могла бы разорвать замкнутый круг философии спинозовской субстанции<sup>2</sup>. Есть, таким образом, двойной парадокс в — подразумеваемом у Энгельса и намеренном у Плеханова — превращении истории в детерминистскую «субстанцию». Уже по сравнению с «феноменологией» Гегеля<sup>3</sup> (то есть замыслом истолкования субстанции как субъекта) переход к Спинозе представляет собой серьезный шаг назад, хотя сама гегелевская система в конечном — но только в конечном — счете возвращает нас к созерцанию некоей исторически не раскрытой субстанции. Энгельс подготовил почву для такого шага назад, хотя сам он тщательно старался проводить различие между методом и системой в диалектике Гегеля. (В частности, он утверждал, что гегельянцы, стремящиеся следовать методу Гегеля, почти все без исключения революционеры, между тем как те из них, кто принимает его

<sup>1</sup> Б. Спиноза. Этика, ч. I, опред. 7 (Б. Спиноза Избранные произведения. М., Госполитиздат, 1957, т. I, с. 362).

<sup>2</sup> A. Heller. Spinoza Etikája. — In: "Érték és Történelem", 1969, p. 170.

<sup>3</sup> С точки зрения критики молодым Марксом «второй природы» отчуждения (включающей и политическое отчуждение), спинозианский марксизм осуждает человечество на вечное пребывание на почве гражданского общества (которое уже у Спинозы служило опорой общественной этики, или политической философии), что влечет за собой жесткий дуализм между гражданином (человеком разумным и общественным) и субъектом (человеком эгоистичным и иррациональным). Самая основательная критика Марксом политического отчуждения содержится в его работе «К еврейскому вопросу», которая была известна уже и социал-демократам II Интернационала (см.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, с. 396 и след.).

систему, суть консерваторы.) Гегелевский метод, по Энгельсу, есть растворение всего устойчивого и окончательного в процессах движения, в то время как гегелевская система есть движение абсолюта от самоотчуждения к самопознанию кульминирующее в догматической философии абсолютного познания<sup>1</sup>.

Именно вследствие этой критики гегелевской системы — и ее консервативных импликаций — совершенным парадоксом выглядит представление Энгельса о диалектике. Находясь под сильным впечатлением прогресса естественных наук (часть из которых сигнализировала о развитии как свойстве, присущем природе: космогонические теории Канта — Лапласа, открытие эволюции Дарвином и т. д.), Энгельс пошел по двум направлениям, противоречащим одно другому. С одной стороны, он «изгнал» философию из области изучения истории и природы, объявив их уделом специальных эмпирических наук, с другой — «ужал» философию до законов мышления «логики» и «диалектики»<sup>2</sup>. Упор на первой из двух сторон сводит диалектику к методологии (в том смысле, какой этот термин имел в конце XIX века), причем подобный акцент, как будет показано ниже, приводит к работам Лабриолы, некоторым мотивам у Каутского, к эмпириомонистам и Макс Адлеру. Акцент же, сделанный на другой стороне, в контексте энгельсовской материалистической теории познания как отражения ведет к Плеханову и Ленину, то есть к воскрешению классической позитивистской философии истории. Сведение философии к законам мышления вовсе не есть сведение, если диалектическая философия является лишь простым отражением исторических и природных процессов в мыслящем мозгу<sup>3</sup>. Поэтому диалектика сводится «к науке об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления: два ряда законов, которые по сути дела тождественны, а по своему выражению различны лишь постольку, поскольку человеческая голова может применять их сознательно, между тем как в природе, — а до сих пор большей частью и в человеческой истории — они прокладывают себе путь бессознательно, в форме внешней необходимости...»<sup>4</sup>.

Эта цитата чрезвычайно примечательна, так как выдает

<sup>1</sup> См.: Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии (*К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 21, с. 276 и след.).

<sup>2</sup> Там же, с. 316.

<sup>3</sup> Там же. То же противоречие между критико-метатеоретическим и расширительно-метафизическим пониманием диалектики присутствует и в «Анти-Дюринге», написанном восьмью годами раньше (в 1878 году). Свою полную победу в трудах Энгельса расширительное толкование празднует в «Диалектике природы», опубликованной после смерти автора; это самый настоящий учебник для будущего советского марксизма.

<sup>4</sup> Там же, с. 302.

три основные отличительные черты марксизма Энгельса: торжество систематического, метафизического, спекулятивного построения, торжество природы над историей и торжество объекта над субъектом или субъективной практикой. Триумф системы объясняется тем, что диалектика определена как общий закон движения абсолютно для всего и вся, что диалектика превращается в некое всеохватывающее мировоззрение (чего никогда не встречалось у Маркса). Соотношение системы Энгельса с системой Гегеля и Спинозы выявляет целый ряд признаков существенного сходства. Специфические законы движения мира (переход количества в качество, отрицание отрицания и т. д.) Энгельс выводит из «Логики» Гегеля, из ее первой части—«Логики бытия». Как показал Альфред Шмидт, Гегель мог позволить себе составить своего рода «онтологическую логику», иначе говоря, некую «досубъективную» диалектику, потому что в конечном счете он уравнивал ее односторонность, вводя подразделение на «логику сущности» и «логику понятия», предполагавшие переход от субстанции к субъекту, от природы к духу<sup>1</sup>. Без такого опосредования гегелевские законы ведут лишь к детерминистской философии субстанции, знаменуют возврат к Спинозе. Да и сама терминология Энгельса в приведенной выше цитате поражает своим спинозизмом. Он говорит о двух рядах законов (внешнего мира и человеческого мышления), которые «по сути дела тождественны». Спиноза же, как мы видели, с ясностью сделал все выводы из философии субстанции, причем один из них, с марксистской точки зрения, заключается в невозможности для общественной практики выйти за пределы гражданского общества, за границы «человеческого рабства». Энгельс, насколько можно судить, так и не понял этого следствия и этой опасности: вместо использования идеи истории для разрыва замкнутого круга спинозовской субстанции, или природы, он отождествил природу и историю в терминах общего ряда «диалектических» законов, объединенных вместе понятием «внешнего материального мира». С нашей точки зрения, все это лишь отягощается тем, что применительно к истории он оставляет открытой возможность сознательного применения законов. Подобное применение, как мы покажем, сводит политику к социальной технологии. В философии субстанции именно внешний характер законов как таковой образует источник несвободы<sup>2</sup>. Согласно Спинозе, до тех пор пока эти законы остаются законами вне нас, законами, которые мы должны применять, человек

<sup>1</sup> А. Schmidt. Il concetto di natura in Marx. Roma. 1969, p. 46.

<sup>2</sup> В рамках социальной реальности никакое сознательное действие не может изменить того факта, что законы являются внешними. Согласно Спинозе, их интериоризация достигается лишь ценой растворения индивида в универсальной субстанции.

разорван между разумом и аффектами, или — пользуясь терминологией политической философии гражданского общества — между гражданином и субъектом (у Маркса — между *citoyen* и *bourgeois*). Характерное для «гражданского общества» отчуждение личности при такой постановке вопроса увековечивается. В соответствии с классической традицией, идущей от Макиавелли, Гоббса и Руссо, обнаружение политического отчуждения всегда приводило либо к различным вариантам *bourgeois*, либо к якобинской политике. Из двух последователей Энгельса — Плеханова и Ленина — второй изберет «социально-технологический» вариант, между тем как первый, подобно Бернштейну и по крайней мере некоторым кантианцам из рядов социал-демократии, вернется к более смягченному политическому варианту<sup>1</sup>.

Торжество природы, или субстанции — в схеме Энгельса (соответствующее импульсу к установлению единства наук в сциентизме второй половины XIX века), и неспособность к различению «диалектики» природы и истории приводят поэтому к совершенно определенным политическим последствиям. Такого же рода последствия вытекают и из торжества объекта в системе Энгельса. «Теория отражения», или «наивный реализм» двух рядов законов, поочередно отражающихся один в другом, влечет за собой четко и жестко выраженные дуалистические выводы, и, видимо, именно этого материалист Энгельс пытался избежать, обращаясь к Спинозовской субстанции. Однако он вновь пренебрег тщательным учетом всех последствий, вытекающих из Спинозовской концепции. В строго последовательной теории Спинозы мышление может адекватно отражать структуру мира в силу того, что между мышлением (под которым подразумеваются верные, истинные идеи) и миром существует полное тождество, но нет ничего похожего на взаимодействие. Для исторического материалиста такая позиция неприемлема. Помещая диалектическое взаимодействие в область самой объективно существующей природы, Энгельс, по-видимому, допускает механистическую (не соответствующую тому смыслу, который диалектика имеет у Гегеля и Маркса) форму взаимодействия между теорией и практикой, субъектом и объектом. Если к этой постановке мы добавим материалистическую предпосылку Энгельса об абсолютном причинном приоритете мира материального и особенно социального бытия, то окажется, что

<sup>1</sup> Этим определением раздвоения на *citoyen* и *bourgeois* в политике и этике социал-демократии я обязан Агнеш Хеллер и Михаю Вайде. Естественно, Марксова идея «тотальной революции» была нацелена на преодоление этого дуализма, но, поскольку, согласно данной идее, тотальная революция осуществлялась одним классом, она вновь приводила к возрождению антиномии. Многие верные критические возражения Марксу по этому вопросу содержатся в работах Жана Козна.

допустимо также отклонение от последовательности теории (а «истина» любой теории может быть поставлена под сомнение), но при этом никакая альтернатива — ни философия субстанции, с одной стороны, ни механистический материализм — с другой, — не меняет вытекающего отсюда представления о созерцательной и пассивной роли человека.

Философия Энгельса со своей мешаниной из сциентизма, материалистической метафизики и коммунистических идеалов («царство свободы») породила в рядах социал-демократии многочисленные и разнообразные философские концепции. Но неслучайно ни одна из них не изменила сколько-нибудь серьезно детерминистскую социальную теорию, заложенную в системе Энгельса (но не всегда, правда, вытекающую из его конкретных исторических исследований). Последовательнее всего эту сторону его взглядов, несомненно, изложили Плеханов и Ленин, включившие теорию «социального детерминизма» соответственно в своего рода технологическую философию исторического детерминизма и в материалистическую эпистемологию, которые уходят своими корнями в эволюционистскую материалистическую метафизику.

Г. В. Плеханов в нашем спектре отношений между «марксизмом и философией», бесспорно, выступает самым крупным представителем полюса материалистического детерминизма. В марксистской традиции никто не питал большего почтения к способности объективного научного познания объяснить все и вся<sup>1</sup>, никто не сделал больше для включения результатов науки во всеохватывающую материалистическую систему<sup>2</sup>. Неоспоримо также и то, что, несмотря на резкое отрицание им каких бы то ни было онтогенетических или филогенетических проекций в истории и в известном смысле непоследовательную борьбу с биологизмом, социальной физикой или социальной физиологией, его труды обладают определенным сходством с классическими позитивистскими философиями истории. Лишь в самых ранних, еще народнических его статьях проскальзывает отпечаток влияния учения Конга<sup>3</sup>. В конечном же счете он интерпретировал закономерный прогресс рода человеческого в довольно непоследовательных терминах детерминистского и эволюционистского материализма, в духе складывавшихся представлений о социальной технологии, способной контролировать как природные, так и

---

<sup>1</sup> По мнению Плеханова, «все, чего можно и должно требовать от мыслителей». — это то, чтобы «они мыслили последовательно с точки зрения современной им науки» (Г. В. Плеханов. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. — Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. I, с. 513).

<sup>2</sup> См.: L. Haimson. The Russian Marxists and the Origin of Bolshevism. Harvard University Press, 1955, p. 35.

<sup>3</sup> Ibid., p. 33.

межличностные процессы. Плеханов, конечно, был убежден, что ему удалось избежать дуалистических и циклических толкований истории в духе Сен-Симона и Конта, ибо распространение знаний он объяснял изменениями в технике производства, а последние выводил из распространения знаний — в точном соответствии с технологическим детерминизмом. В его схеме само распространение знания превращается в социальную технику. Если вначале (в 1895 году) он обосновывал технологический детерминизм путем несколько насильственного синтезирования материализма просветителей с некоторыми аспектами немецкого идеализма, то позже (в 1908 году), с появлением рецидивов дуализма в своих собственных произведениях, он вернулся к самой жестко монистической и антителеологической из систем, к материалистическому истолкованному Спинозе.

Заслуженно знаменитая работа Плеханова «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», которая увидела свет в 1895 году, трактует марксизм как раз в русле материализма XVIII века с намерением доказать, что наследие «объективного идеалиста» Гегеля может сделать материализм более последовательным. В дальнейшем я постараюсь подробнее разобрать вопрос об антиномии и диалектике, здесь же можно пока лишь подчеркнуть, что Плеханов рассматривал непоследовательность, дуализм материализма просветителей, а также утопического социализма и классического позитивизма именно по образцу кантианской антиномии свободы и необходимости! (в данном случае речь идет о среде и нравах, человеческой природе и среде, человеческой природе и истории, производстве и культуре, утопизме и фатализме, понимаемых как противостоящие, но логически одинаково доказательные — с точки зрения исторической обоснованности — доводы). Помимо этого, Плеханов утверждал, что антиномию нельзя разрешить, сославшись на взаимодействие двух начал; ее можно ликвидировать, лишь найдя более основательный уровень причин, обуславливающих развитие и определяющих как оба анализируемых фактора, так и их взаимодействие<sup>2</sup>. Модель для объяснения ему поставляют «абсолютная идея» или «абсолютный дух» Гегеля, носящие, правда, в трактовке Плеханова неприемлемо мифологический характер<sup>3</sup>. Таким образом, идеализм предоставляет марксизму не только средства для того, чтобы сделать материализм более динамичным и способным к развитию, но и идею всеохватывающей, полностью детерминированной и не-

1 См.: Г. В. Плеханов. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю (Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. I, с. 514 и след.).

2 Там же, с. 520—521 и в других местах.

3 Там же, с. 603 и след.

обходимой системы, представляющей собой продукт деятельности. Разумеется, гегелевское мифологическое выражение этой деятельности, абсолют, в историческом материализме заменяется экономикой. Но, памятуя о трудностях, встреченных Энгельсом в вопросе о взаимодействии базиса и надстройки, экономики и политики, Плеханов идет на шаг дальше, или, если угодно, «вглубь». У него первым и абсолютным фактором становится материальное производство или даже производительные силы, интерпретируемые как технология!<sup>1</sup>

Как бы мы ни оценивали степень редукционизма во взглядах Маркса и Энгельса, фактом остается то, что понятие базиса (иначе говоря, «анатомии гражданского общества Гегеля») — понятие, к которому сводятся все другие измерения их анализа, — само выступает у них в качестве единства (антагонистического) двух групп отношений: между человеком и человеком (производственные отношения) и между человеком и природой (производительные силы). Притом в большинстве их трудов ясно утверждается, что ни один из этих двух моментов нельзя ни опустить, ни свести к другому; иначе говоря, пока между ними сохраняется такое соотношение, остается возможность рассматривать идеологию, политику, право, обыденное сознание, искусство и т. д. — а ведь все это, в сущности, факторы, связанные с материальными и символическими отношениями между человеком и человеком, — как насыщенные смыслом и даже активно воздействующие аспекты данной социальной общности. В работах же Плеханова, как убедительно показывает Коллетти<sup>2</sup>, базис отождествляется с «чисто материальной сферой, не содержащей межчеловеческих отношений». Производство в этой схеме есть производственная техника или производственная технология, и к ним-то сводится все остальное. Отсюда следует, что вся совокупность общественной жизни может причинно определяться лишь политикой, которая сама, говоря словами Сен-Симона, является «наукой о производстве»<sup>3</sup>, то есть своего рода подготовлением социальной технологии.

В «Основных вопросах марксизма» (1908) Плеханов доходит до составления целой причинной иерархии, связывающей технологию (в недрах базиса) с идеологией (на верхушке общества) через три промежуточных причинно обусловленных уровня: 1) экономические отношения (отношения собственности), обусловленные технологией; 2) социально-по-

<sup>1</sup> Там же, с. 609 и след.

<sup>2</sup> См.: *L. Colletti. The Marxism of the Second International.* — In: «Telos», VIII, 1971, p. 87.

<sup>3</sup> *Г. В. Плеханов. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю (Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. I, с. 538).*

литический строй, выросший на данной экономической основе; 3) психику общественного человека, определяемую двумя предыдущими уровнями и в свою очередь отражающуюся в различных идеологиях<sup>1</sup>. Эта иерархия жестко (хотя и не вполне успешно) проводит различие между социальным и экономическим и сводит все измерения анализа к производительным силам. Тем не менее Плеханов был слишком ортодоксален, чтобы игнорировать известные письма Энгельса о взаимодействии и взаимозависимости, например, между экономикой и политикой. Уже в 1895 году он трактовал эти вопросы в духе технологического детерминизма. Данный уклад производительных сил (изначальный фактор) создает для своего функционирования общественные, политические и психические структуры. Когда изначальный фактор меняется, старые «надстройки» становятся тормозом и выступают в этой роли до тех пор, пока ход развития не породит новые надстройки, более соответствующие новому базису. Между старыми и новыми надстройками неизбежно развертывается конфликт, выражающийся в форме классовой борьбы (которая в свою очередь в царстве идей проявляется в виде конфликта идеологий, философий, нравственных систем и т. д.), причем новое при любых обстоятельствах неотвратимо одерживает победу. Вызванное торжеством действительным надстройкой запаздывание носит в силу этого лишь временный характер: в конечном счете весь ход движения определяет лежащая в основе базиса техника<sup>2</sup>.

Значение, вкладываемое Плехановым в понятие техники, заслуживает более пристального рассмотрения. В самом деле, именно это понятие позволяет ему интерпретировать марксизм как точную, детерминистскую науку и в то же время как философию действия<sup>3</sup>. Возражения Плеханова против материализма XVIII века касаются отсутствия в нем теории эволюции, исторического развития, но одновременно он тщательно следит за тем, чтобы к теории общественного развития не примешалось биологическое понимание эволюции на манер Спенсера и его последователей (в число которых входили не только многочисленные противники Плеханова — народники, но и некоторые социалисты, включая даже — в известном смысле — самого Каутского, неоспоримого наследника немецкого марксизма). По мнению Плеханова, методы Маркса и Дарвина можно облизить вплотную, но Марксова область исследования начинается как раз там, где

<sup>1</sup> См.: Г. В. Плеханов. Основные вопросы марксизма (Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. III, с. 179—180).

<sup>2</sup> См.: Г. В. Плеханов. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю (Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. I, с. 638—639).

<sup>3</sup> См. там же, с. 692—694.

кончается дарвиновская — с возникновением процесса самоочеловечивания человека<sup>1</sup>. Собственно человек определяется здесь как разновидность животных, изготовляющая орудия труда и преобразующая свою «природу» путем воздействия на внешний мир<sup>2</sup>. Первые шаги в этом направлении еще могут быть связаны с биологической эволюцией и — в еще большей мере — с географическими условиями, но с того времени, когда человек обзаводится орудиями производства в полном смысле слова, сами биология (Плеханов прямо говорит об «искусственных органах») и география претерпевают изменения, хотя долго еще не утрачивают своего значения. При этом весь процесс протекает без вмешательства специфически человеческого сознания, или разума, каковой представляет собой вторичное, куда более позднее явление. По крайней мере на протяжении того отрезка, который Маркс называл предысторией (или царством необходимости), отношения между человеком и природой сохраняют свой первоначальный, непосредственно причинный характер. Отношения эти в основе своей активны, но точно в той мере, в какой в основе своей не являются сознательными, телеологическими, свободными.

Одновременно (примерно в 1895 году) Плеханов пытался обосновать и другой — сознательный и свободный — тип отношений человека с природой. Чувствуя потребность развенчать исторический фатализм, вытекавший как из материализма XVIII века, так и из философии Гегеля, он искал ключ к решению этой задачи в спинозианско-тегельянском учении о свободе как осознанной необходимости. Вначале он давал этому учению социально-технологическое истолкование. Самосознание человека в специфической форме науки есть продукт развития человечества от состояния подчиненности природе до состояния господства над нею. Полная власть над природой возможна, лишь когда этот продукт, наука (и технология), сознательно регулирует всю совокупность процессов взаимного обмена между человеком и природой. Но в классовом обществе подобное глобальное регулирование невозможно, ибо весь комплекс антагонистических социальных отношений в целом выступает препятствием на пути полного развития производительных сил. К счастью, законы истории также действуют в направлении, ведущем к росту научной продукции; замена производственной анархии капитализма полностью планируемыми индустриальным обществом — вот тот единственный неизбежный шаг, который остается совершить. В новом обществе, может быть, даже в скачке, необходимом, чтобы прийти к нему, человечество на-

<sup>1</sup> См. там же, с. 690—691.

<sup>2</sup> См. там же, с. 609 и след.

конец воюет против экономической необходимости<sup>1</sup>. Но это восстание понимается Плехановым как открытие и использование законов необходимости, как борьба против слепой необходимости ради необходимости, контролируемой и регулируемой<sup>2</sup>. Общественное знание, обеспечивающее победу над необходимостью, само мыслится по образцу социальной технологии, инженерии. К тому же во избежание недоразумений — поскольку и технология, и инженерия легко могут породить мысли о творческом вмешательстве человека — Плеханов исходит из того, что освещенная научным знанием политическая борьба может лишь ускорить приход целиком подготовленной необходимостью исторической фазы либо сократить длительность фазы, уже осужденной на исчезновение.

В работе «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», датированной 1895 годом, еще сохраняются следы того прежнего народнического дуализма<sup>3</sup> между сознательной волей и детерминистской теорией, который Плеханов в дальнейшем четко разрешил в пользу второй. Он со всей очевидностью еще бился в кругу проблем свободы и необходимости, практики и причинности. Установленная связь между социальной технологией и социальной наукой, естественно, сократила разрыв между ними, но антиномия Сен-Симона (распространение знаний и производство), исследованием которой занимался сам Плеханов, должна была бы насторожить его. Являются ли наука и технология лишь причинно объяснимыми результатами производства? Если же нет, то это значит, что телеологический элемент сознательного, независимого целенаправленного ускользал от этого марксистского противника всякой телеологии. Плеханову следовало бы напомнить себе, что в эмпирическом мире самая что ни на есть осязательная форма проявления третьей антиномии Канта (между свободой и необходимостью) — это как раз антиномия между телеологией и причинностью. К тому же в наши дни хорошо известно, что в Марксовом понятии труда, несомненно, присутствует телеологический аспект (см. «Капитал», т. I). Сравнение самого бездарного архитектора с самой передовой семьей пчел с очевидностью обнаруживает наличие такого элемента, как человеческие цели, которые переворачивают порядок природной причинности<sup>4</sup>. Но в 1908 году источником для Плеханова по этому вопросу служил не Маркс, а Спиноза<sup>5</sup>. Поэтому он соглашается при-

<sup>1</sup> См. там же, с. 689 и след.

<sup>2</sup> См. там же.

<sup>3</sup> L. Haimson. The Russian marxists..., p. 46.

<sup>4</sup> См.: L. Colletti. The Marxism..., p. 85.

<sup>5</sup> См.: Б. Спиноза. Этика, ч. I. Прибавление (Б. Спиноза. Избранные произведения, т. I, с. 394—401).

знать только то, что человеческое сознание, видимо, постулирует некие цели, на основе которых человек и действует. Тем не менее все конечные цели иллюзорны, если рассматривать их в рамках естественного порядка во всей его совокупности. Человеческая деятельность — это лишь необходимое звено в общей цепи причинности. Человек творит собственную историю, но под давлением необходимости. Плеханов неслучайно предпочитает обращаться к примеру детей или «дикарей» для доказательства того, что цели, которые они ставят, и свобода, которую они чувствуют, с точки зрения современной биологии и социологии могут быть объяснены как необходимым образом причинно обусловленные их физиологией, географическим положением и уровнем развития технологии. В подобной модели истории и сама сознательно применяемая социальная технология в конечном счете оборачивается иллюзией. Этого урока верный последователь Плеханова, Ленин, так никогда и не усвоил.

Хотя Ленин в пору написания и опубликования своей единственной философской работы «Материализм и эмпириокритицизм» (1908) был уже, по существу, политическим противником Плеханова, именно в 1908—1909 годах фракционная борьба как в рядах меньшевиков, так и среди большевиков привела к временному сближению этих двух деятелей. В самом деле, книга Ленина нацелена против самых близких противников — группы «левых большевиков», пытавшихся в обоснование откровенно волюнтаристской практики большевиков разработать такую философскую позицию, которая больше не была бы связана с детерминистским материализмом. Как известно, политическая теория самого Ленина опиралась на организаторское, сознательное, волюнтаристское начало, призванное и способное форсировать ход истории. Однако если он выступил в защиту детерминистского материализма, то главную причину такого выбора следует, вероятно, видеть в политических централизаторских (антифракционных), да и бюрократических, соображениях, которые вытекали из свойственного ему организационного волюнтаризма. Как бы то ни было, в дискуссии о материализме Ленин в силу комбинации политических и теоретических соображений пошел дальше Плеханова (который в общих теоретических вопросах был для него авторитетом на протяжении 90-х годов), попытавшись представить предельный вариант материалистической эпистемологии и материалистической метафизики. Подобно Плеханову 1895 года, он тоже попытался примирить свою революционную волю и исторический детерминизм, обратившись к социальной технологии. По сути такого рода решение вполне согласовывалось с его теорией организации — теорией, сторонников которой с самого начала обвиняли в утилитарно-революционном (якобинском)

подходе к использованию масс такие деятели, как Аксельрод, Люксембург, Троцкий и — непоследовательно — сам Плеханов<sup>1</sup>. Но в данном случае нас интересует пока лишь «Материализм и эмпириокритицизм» Ленина — книга, в которой он всячески старается не касаться политического контекста споров. Философскими ориентирами для Ленина служат Плеханов (вопреки собственной воле автора), Фейербах, Энгельс, порой Дицген и раз или два непосредственно Маркс. Позитивную, то есть неполемическую, часть книги можно подразделить на метафизическую предпосылку, известное число частично выводимых из нее эпистемологических предпосылок и основные социально-технологические выводы.

Главная метафизическая предпосылка Ленина состоит в признании безусловного примата и независимости — как временной, так и логической — внешнего объекта от познания: идет ли речь о природе или общественном бытии. Он пытается убедить читателя (хотя это, по правде говоря, получается у него довольно слабо), что подобная позиция не метафизическая, ибо отражает инстинктивную точку зрения большинства ученых<sup>2</sup>. Сам по себе мир — это совокупность единообразной материи в движении. Причинность, закономерность, время и пространство суть независимые, внешние, объективные и абсолютные характеристики этого мира, более или менее точно копируемые или отражаемые в описании действительности классической, ньютоновской механикой (в том ее понимании, которое оставил материализм XVIII века)<sup>3</sup>. В противоположность теориям познания неокантианцев и махистов Ленин выводит из уже упомянутой материалистической предпосылки два эпистемологических следствия: примат внешнего мира перед познанием и тождество «ноуменических» и «феноменологических» уровней действительности<sup>4</sup>. Следуя за Энгельсом по пути «опровержения» кантианского учения о непознаваемости вещи в себе, Ленин весьма непринужденно отождествляет научное позна-

<sup>1</sup> Следует отметить, что к этому хору антибюрократических голосов позже присоединится и первая в истории партии большевиков левая оппозиция. Речь идет об оппозиции во главе с Богдановым (против которого и был направлен «Материализм и эмпириокритицизм»). Богданов и его сторонники вступили в спор с Лениным, завершившийся исключением оппозиционеров. Отчасти родственные синдикалистским, «пролеткультовским» идеи Богданова представляют собой продукт этой борьбы, равно как и его отказа от ленинского понятия партии. См.: *L. Haimson. The Russian Marxists...*, p. 1182ff.; *E. H. Carr. Storia della Russia sovietica, v. 1: La rivoluzione bolscevica. Torino, 1964, p. 34ff.* *R. V. Daniels. The Conscience of the Revolution. New York, 1960, p. 12ff.*

<sup>2</sup> См.: *В. И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 39 и след.)*.

<sup>3</sup> Там же, с. 185 и след.

<sup>4</sup> Там же, с. 181—182.

ние с превращением непознанной вещи в себе в познанную вещь для нас<sup>1</sup>. Движение от неизвестного к известному определяется им как «диалектический аспект» познания. Диалектический элемент, на его взгляд, заключается в признании того, что научное познание никогда не бывает исчерпывающе полным и противоречащим прежним представлениям, а протекает постепенно (и по процессу), отталкиваясь от незнания и неточности. По Ленину, следовательно, лишь ложные представления и идеология обладают историей, тогда как развитие истины — прямолинейное, кумулятивное и непрерывное. В этом убеждении он оказывается заодно с позитивизмом, как классическим, так и современным.

Ленинская теория истины — это просто теория соответствия, представленная как теория «образа (Abbild) вне нас существующей действительности». Автор силился мобилизовать в поддержку этой теории также авторитет «Тезисов о Фейербахе» Маркса, которые в действительности наносят сокрушительный удар по одному из главных источников Ленина. Содержание первого и второго тезисов, ясно утверждающих, что общезначимая предметность дана в человеческой практике, истолковывается им таким образом, что смысл их оказывается сведенным лишь к тому, что объективность нашего общественного познания, во-первых, отражает объективные общественные действия<sup>2</sup> и, во-вторых, практически испытывает, проверяет (хотя и не до абсолютной степени) способность нашего сознания точно и объективно копировать действительность<sup>3</sup>. Движимый стремлением опровергнуть Маха — в глазах которого любое восприятие, в том числе сон или мечта, представляло собой такой же факт, как и любой другой, — Ленин, таким образом, независимо ни от кого открывал для себя ключевой критерий неомахистской и неопозитивистской теории истины.

Тем не менее Ленину — в отличие от философов Венского кружка — приходилось приводить свою эпистемологию в соответствие с общезвестной историко-материалистической теорией идеологии. Материал ему был дан психологистским утверждением Богданова насчет тождества общественного сознания и общественного бытия. Вполне в духе Маркса — и, на наш взгляд, правильно — Ленин показывает, что, хотя люди сознательно «вступают» в общественные отношения и участвуют в них, в общем и целом они не сознают исторически сложившихся общественных отношений, создаваемых их действиями. Следовательно, экономическая система обладает объективностью, выходящей за рамки чисто психичес-

<sup>1</sup> Там же, с. 101—103.

<sup>2</sup> Там же, с. 103—104.

<sup>3</sup> Там же, с. 131 и след.

кого измерения бытия<sup>1</sup>. Но из этого положения Ленин выводит два противоречащих друг другу следствия и еще одно следствие, социально-технологического свойства. Первый вывод — общественное бытие совершенно независимо от общественного сознания — нельзя обосновать ссылками на Маркса; действительно, ленинское построение не рухнет только потому, что, идя по стопам Плеханова, автор полностью абстрагируется от Марксовых категорий практики и труда. Второй вывод — общественное сознание есть отражение общественного бытия, в смысле его копия, отпечаток, — противоречит историко-материалистической теории идеологии, учащей, что идеология есть ложное, искаженное, мистифицированное сознание. Правда, Ленин, к счастью, успел до этого ввести в свое построение ограничительное толкование идеологии в историческом материализме и соответственно ее релятивистских последствий. Его подразумеваемая оговорка гласит, что эта теория неприменима к научному познанию. Идеология исторически обусловлена; трудности науки и борьба науки с идеологией также исторически обусловлены; наконец, обусловлена и степень возможностей познания в данную эпоху. Но подлинное научное познание все равно отражает, копирует внешние предметы, и лишь такое познание более или менее точно «отражает» общественную основу. При всей непоследовательности в аргументации ленинская позиция выглядит именно так, и дела не меняет вполне оправданная отсылка к авторитету по крайней мере двух предшественников по объективистско-сциентистской интерпретации исторического материализма, Энгельса и Плеханова. Последний пункт особенно подчеркнут тем, что Ленин совершает здесь шаг — пусть даже довольно робкий — в сторону социальной технологии, которая фактически выступает как необходимая связь между его материалистической метафизической теорией и его в общем (хотя и не всегда) волюнтаристской политикой.

Предпосылки марксистской социальной технологии — которые первым сформулировал Энгельс, достаточно произвольно извлекая их первоначально из контекста философии Гегеля и учения Спинозы (где какое бы то ни было «технологическое» истолкование было бы лишено смысла), — коренятся в соответствующих определениях свободы и осознанной необходимости, с одной стороны, и слепой необходимости как отсутствия такого осознания — с другой. Ленин рассуждает следующим образом. Слепая необходимость существует объективно. Знание, сознание суть продукты необходи-

<sup>1</sup> Там же, с. 342—343 и след.

<sup>2</sup> Достаточно сравнить страницы 130—131 ленинского труда со страницами 342—343 (см.: В. И. Ленин. Поли. собр. соч., т. 18).

мости; они превращают непознанную необходимость в необходимость познанную: познание объективной необходимости ведет к практическому господству над природой<sup>1</sup>. Та же аргументация применима и к научному познанию общества. «Самая высшая задача человечества — охватить эту объективную логику хозяйственной эволюции (эволюции общественного бытия) в общих и основных чертах с тем, чтобы возможно более отчетливо, ясно, критически приспособить к ней свое общественное сознание и сознание передовых классов всех капиталистических стран»<sup>2</sup>.

С точки зрения высказанного нами тезиса — о том, что Ленин становится тут на позиции социальной технологии, — приведенная цитата (если учесть недостаточную ясность того, что Ленин хотел оказать глаголом «приспособить») остается в известной мере двусмысленной. В нашем случае, однако, нет нужды обращаться к его более поздним рассуждениям о тейлоризме, милитаризации труда, государственном капитализме, диктатуре партии и т. д. Полное философское отождествление Ленина с историческим и философским материализмом, его теория науки и идеологии, сведение им понятия практики к понятию проверки и прикладной деятельности — все это ведет (по крайней мере имеет такую тенденцию) к разделению человеческого общества на ученых (или авангард ученых) и объекты, манипулируемые наукой.

Разумеется, сформулированное еще раньше, в 1895 году, Плехановым соотношение между «свободой и познанной необходимостью», с одной стороны, и переходом на деле к контролируемому функционированию планового общества — с другой, представляет собой еще более откровенное изложение той же самой позиции. Большая робость, проявленная Лениным в этом вопросе, объясняется, возможно, как предшествующими нападками на него (не было, кажется, такого критика, который бы не использовал в полемике против него противоречия между диктатурой пролетариата и диктатурой над пролетариатом), так и желанием смягчить волюнтаристский элемент в столкновении с самыми волюнтаристски настроенными большевиками. Да и сам Плеханов в 1908 году придавал меньшее значение социально-технологическому компоненту своей теории. Важно, во всяком случае, то, что вплоть до «Философских тетрадей» Ленина, которые появились позже и к которым мы еще вернемся, в историческом материализме, разработанном двумя самыми крупными русскими марксистами, нельзя обнаружить никакого другого понимания практики. Внутренне ограничивающие их мысль пределы — это, с одной стороны, созерцательная (а в конечном счете спи-

<sup>1</sup> См. там же, с. 197.

<sup>2</sup> Там же, с. 345.

нозванская) теория истории — и природы, — а с другой, зеркально противоположной, — активистская социальная технология. Среди предложенных интерпретаций, *episteme* и *techné*, не оставалось места для того, что Аристотель и Кант последовательно, а Маркс порой несколько отступая от последовательности определяли как *praxis*, то есть как политическое и этическое начало, понимаемое в смысле чистого, телеологического самоопределения к действию. Следует отметить, однако, что в попытках заполнить этот пробел все другие философские тенденции и альтернативы II Интернационала также проявляли колебания и непоследовательность. Каутский и Лабриола, Богданов и неокантианцы — все они решились в конечном счете лишь на то, чтобы отвергнуть и пересмотреть только отдельные методологические притязания и заявить о неприятии полного отсутствия телеологического и этического начал у материалистической метафизики. Лишь на другом конце нашего спектра найдется мыслитель — им окажется философ синдикализма Ж. Сорель, — который поставит действительно серьезные проблемы, но лишь для того, чтобы «разрешить» их путем абстрактного мифологического отрицания научного детерминизма с помощью философии волюнтаризма.

## 2. Исторический материализм: Лабриола и Каутский

И в «Анти-Дюринге» (1878) и в «Людвиге Фейербахе и конце классической немецкой философии» (1886) Энгельс передает своим наследникам во II Интернационале две различные концепции философии. С одной стороны, он всячески подчеркивает конец всякой спекулятивной, всеобщей, субстанциальной философии и весьма неполную замену ее наукой, или теорией о самом мышлении: формальной логикой и диалектикой. С другой стороны, он отождествляет самое диалектику с новой (и, на наш взгляд, спекулятивной) философией, или «наукой о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления»<sup>1</sup>. В то время как материализм Плеханова и Ленина основывался на этой именно позиции, Карл Каутский<sup>2</sup> и особенно Антонио Лабриола предприняли критику марксизма (или по крайней мере отмежевались от него) в качестве пусть и материалистичес-

<sup>1</sup> См.: Ф. Энгельс. Анти-Дюринг (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 25 и след., с. 145).

<sup>2</sup> См.: К. Vorländer. Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus. Tübingen. 2 Auflage. 1962, S. 227—228. Частичным подкреплением тезиса Форлендера, который пытается связать также и позиции Каутского с критикой познания неокантианцами Марбургской школы, выглядят замечания самого Каутского по поводу первой «Критики» Канта. См.: К. Kautsky. L'etica e la concezione materialistica della storia. Milano, 1958, p. 32ff.

кой, но некоей всеобщей, универсальной философии. Лабриола, во всяком случае, стремился разработать методологическую альтернативу, которая на самом деле выступала как самобытный синтез первой позиции Энгельса (диалектика, ограниченная «мышлением о мышлении») с личной философией самого Лабриолы — философией практики и труда.

В «Беседах о социализме и философии» (1898) Лабриола вспоминает о своей более чем двадцатилетней неприязни как к систематической философии, философии как таковой, или «сверхфилософии», так и к эмпиризму («нефилософии») <sup>1</sup>. С самого начала он воспринял марксизм как средство избавления от этой дурной альтернативы. Конкретно он ссылается на «Анти-Дюринга» Энгельса как на пример необходимого сужения философии, все же гарантирующего ей опещифическое предметное поле: мышление по поводу мышления (или работа над мыслью) и критическая самокоррекция научного познания <sup>2</sup>. Вместе с тем Лабриола признает опасность того, что диалектический материализм может в конечном счете вызвать своего рода вендетту: «Отрывок из Энгельса... способен, однако, породить любопытные последствия: нечто вроде того, что случается с человеком, который протягивает другому палец и вдруг чувствует, что у него захватили всю руку. Если за исходное принимается, что логика и диалектика продолжают существовать как бы сами по себе, то не может ли это послужить, так сказать, подходящим поводом для перестройки заново всей философской энциклопедии?» <sup>3</sup> Лабриола считает, что его задача — преградить путь «марксистской схоластике», предложить ей альтернативу, не делая чрезмерных уступок ее противоположности, нефилософскому сциентизму.

Лабриола признает притягательную силу «науки» для своей эпохи, тенденцию к поглощению, впитыванию философии целиком в некую унифицированную, монистически понимаемую науку. Он допускает также наличие у научного монизма позитивной функции, то есть стремления охватить все стороны эмпирической действительности. Однако рост и дифференциация отраслей эмпирической науки сопровождалась — что совершенно правомерно — параллельным ростом методологического и логического знания, представляющего собой необходимую самокритику науки <sup>4</sup>. Даже самым великим ученым недоступно полное осмысление масштабов — и пределов — открытий и методов отдельных наук. Поэтому переходящее разграничение между философией и наукой должно сохра-

<sup>1</sup> См.: A. Labriola. *Discorrendo di socialismo e di filosofia*. Bari, 1939, p. 84, 95.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 80, 152.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 83. Энгельс действительно предлагал и палец, и руку.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 74—75.

няться ради обеспечения самокритики познания. Философская природа исторического материализма должна пониматься в этом именно смысле как «критико-формальная тенденция» к монизму (а не как не завершённый и, может быть, никогда не завершимый процесс движения) †.

Что же тогда такое исторический материализм? Лабриола дает нам две слегка различающиеся между собой трехчленные схемы, которые мы подвергнем здесь сопоставлению.

1. В качестве «науки», или «критической науки», исторический материализм в первом варианте — это «критика экономики, оперирующая категориями, которые можно представить в виде закономерностей лишь в той мере, в какой исследованию подвергается определенная историческая фаза»; во втором варианте — это обновление «направлений исторического исследования, ибо искусство историка возвращается благодаря ему на почву классово-борьбы и обусловленных ею социальных перемен с учетом соответствующей экономической структуры».

2. В качестве философии исторический материализм представляет собой в первом варианте «всеобщее воззрение на жизнь и мир», а во втором — «трактовку направляющих принципов» методологии.

3. Наконец, в качестве политики исторический материализм и в том, и в другом варианте выступает как анализ конкретных исторических условий, в которых действуют различные пролетарские партии, с целью приведения социалистической стратегии в соответствие с «причинами, возможностями и опасностями политических осложнений».

Лабриола обладал незаурядной для своего времени проницательностью в том, что касается целей и методов первого тома «Капитала», который он справедливо считал единственным вполне завершённым самим Марксом образцом его критической науки. Лабриола интерпретировал Марксову теорию стоимости не как плод чисто эмпирического исследования, а как фундамент логического построения, призванного выявить «морфологическую структуру капиталистического общества». Он также интерпретировал понятие «критика» не просто как эквивалент позитивной науки и не «в субъективном смысле слова», а как метод, который «извлекает критику из антитетического и потому противоречивого движения самой действительности». Но поскольку он не задавался вопросом об отношениях между теорией и ее «антитетическим», внутренне противоречивым предметом, то и результат он мог интерпретировать, по существу, в духе причинного эмпирико-аналитического, номологического объяснения. Вследствие этого он, подобно всем марксистам своего времени, не сумел увидеть

† Ibid., p. 83—84.

никакого системного различия между критикой политической экономии и материалистическим методом поисков причинных объяснений в истории на основе классового анализа, исходящего из конечного примата экономики!.

Что касается второй, *философской* ипостаси исторического материализма, то Лабриола допускает двусмысленность даже со своей собственной точки зрения. Он, по-видимому, возвращается к дилемме Энгельса (что и неудивительно, если вспомнить его восхищение «Ашты-Дюрингом»): всеобщая философия «бытия» против метатеории науки. Решение Лабриолы состоит в том, что он *истолковывает* и «жизнь» (или «мир»), и «науку» с точки зрения исторического материализма как труд, или «практику». В результате два со всей очевидностью различных толкования исторического материализма как философии сводятся к одному — к философии труда, или практики. В «Беседах о социализме и философии» очень немного говорится о возможности органического сочетания учения, в действительности являющегося философией истории, с метатеоретическими вопросами, поскольку Лабриола сосредоточивается лишь на первом. И все же результаты здесь представляют интерес. Философия практики, согласно Лабриоле, порывает со всеми разновидностями натуралистического материализма, а также с жестким экономическим детерминизмом и редукционизмом.

Ключевая посылка философии практики Лабриолы на первый взгляд привязывает его к Плеханову. Он пишет: «В процессах практика предстает как природа, или историческая эволюция человека... ибо история — это, иначе говоря, история труда»<sup>2</sup>. Однако разница по сравнению с плехановской технологической, антитеологической интерпретацией производства очевидна. Для Лабриолы (как и для Маркса) труд неотделим от умственной деятельности человека и ее общественных характеристик. В труде, следовательно, люди не только подвергаются детерминации, но и сами детерминируют: разумеется, не в самостоятельно выбранных ими условиях, а в тех, которые созданы прошлым трудом<sup>3</sup>. Лабриола, правда,

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 21—22. В этом контексте лишь очерк Лукача «Изменение функции исторического материализма» (1919) и некоторые части его «Истории и классового сознания» дали подлинно новое понимание Маркса. Однако интерпретация Лукача, несмотря даже на последующее подтверждение ее обнародованными «Экономическими рукописями 1857—1859 годов», нашла немногих последователей среди марксистов. Для «ортодоксов» всех мастей критикой политической экономии по-прежнему остается просто приложение взятых из эволюционистского варианта исторического материализма моделей «базис — надстройка» и «производительные силы — производственные отношения» к специфическому предмету исследования — капиталистическому обществу.

<sup>2</sup> Ibid., p. 40.

<sup>3</sup> Ibid., p. 57.

сохраняет двусмысленность по многим важным пунктам. Он отвергает натуралистический материализм, но интерпретирует процесс человеческой истории как абсолютно объективный; рассматривает «интеллект» как продукт истории, но определяет его как «процесс постоянного творчества». Его решение в некоторых отношениях напоминает решение авторов «Немецкой идеологии», которая в то время не была опубликована, но о существовании которой Лабриола знал. История есть объективная наука для историка; абстрактный философский разум может быть продуктом истории, но в то же время выступает и как сознательная деятельность (Маркс не случайно проводил сопоставление между сознанием (*das Bewusstsein*) и осознанным бытием (*das bewußte Sein*). Причем в этой деятельности всегда есть что-то от экспериментальной науки, искусственно и телеологически творящей «естественное» и обеспечивающей удовлетворение человеческих потребностей и создание тех условий, в которых будут призваны действовать последующие поколения<sup>1</sup>. Отсюда труд выступает как саморазвитие человека, «экспериментирование есть процесс роста, а то, что мы называем духовным прогрессом, есть не что иное, как накопление трудовых потенций»<sup>2</sup>.

Если история представляет собой саморазвитие человечества через труд, то вся предыдущая история была «трагедией труда». Подавляющему большинству тех, кто трудится, социальная история труда принесла лишь угнетение и лишения. Вместе с тем, однако, это же развитие, не подчиненное никакому сознательному плану, создало такую производительность труда, которая образует основу всеобщего участия в будущем (но необходимо ли это в интересах будущего?) в пользовании плодами труда, включая высокую культуру<sup>3</sup>. Право научного социализма на существование основывается, согласно Лабриоле, на этом факте (этой необходимости?), а не на каких бы то ни было моральных постулатах. В этом последнем пункте он, похоже, смыкается с детерминистским истолкованием исторического материализма. Он, конечно, подчеркивает невозможность выведения духовного творчества, например философии, искусства, самой религии (которые, с его точки зрения, являются умственной деятельностью), из экономического развития. Но разве это положение не должно сохранять свою истинность также по отношению к научному социализму и его проекциям в будущее? Более того, у Лабриолы можно прочесть, что нам дана лишь возможность прогресса<sup>4</sup>, лишь объективные предпосылки (плоды прошлого

<sup>1</sup> Ibid., p. 62—64.

<sup>2</sup> Ibid., p. 87.

<sup>3</sup> Ibid., p. 108—109.

<sup>4</sup> Само понятие прогресса — в отличие от понятия развития — содержится в себе, по мнению Лабриолы, ценностное суждение. См.: *K. Wörlander. Kant und Marx. S. 224.*

труда) и что его осуществление зависит от практических политических результатов классовой борьбы пролетариата<sup>1</sup>. Такого рода понимание истории, по-видимому, сближает Лабриолу с Марксом (в обход последующих искажений Энгельсом и Плехановым), который писал: «Люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого»<sup>2</sup>.

У Лабриолы, конечно, есть немало от такой постановки вопроса, но вместе с тем он, похоже, склоняется к объяснению возможности-вероятности лишь как меры нашего невежества. Классовая борьба обусловлена объективными обстоятельствами, идеи же определенной эпохи в принципе можно вывести если не из одной лишь экономики, то из всех социально значимых характеристик данного общества. Самое же важное то, что в своем понимании марксизма как политики Лабриола полностью отрывает его от практико-нормативной сферы и подчиняет науке. Он, например, даже определяет «истинную нравственность» как сознание детерминизма.

Именно по этому последнему вопросу, вопросу об отношении между этикой и наукой, попытка проникнуть в более глубинные слои теории была предпринята еще одним видным мыслителем-марксистом, кстати, более ортодоксальным, чем Лабриола, — Карлом Каутским. Попытка эта, правда, была предпринята Каутским, по его собственному признанию, в такой период (1906), когда неокантианский вызов социал-демократии делал неотвратимой постановку этой проблемы. Как сообщает Фортлендер<sup>3</sup>, сам Лабриола вопреки собственному убеждению в том, что социализацию производства следует понимать как имманентный и необходимый исторический процесс, не подвластный свободному выбору или стремлению к определенной цели, питал некоторый интерес к решению этой проблемы кантианцами-социалистами; более того, он рекомендовал одному из своих студентов, Альфредо Поджи, заняться изучением соответствующих источников. В глазах Лабриолы все «повороты назад» марксистов в философии были подозрительны. У Спинозы и материалистов XVIII века, по мнению Лабриолы, отсутствует понимание специфики истории, идея становления. Кант внес в философию «неразрешимую антиномию между практическим разумом и разумом теоретическим», религиозно окрашенный категорический

<sup>1</sup> G. D. H. Cole. Storia del pensiero socialista, v. III: La Seconda Internazionale (1899—1914), P. II. Bari, 1972, p. 255—256.

<sup>2</sup> К. Маркс. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 8, с. 119).

<sup>3</sup> K. Vorländer. Kant und Marx. S. 225—226ff.

императив и (буржуазную) теорию естественного права. Согласно Лабриоле, классический марксизм, безусловно, является философией, хотя и нуждающейся в развитии. Не видел он только того, что именно это развитие вело к сопоставлению со всеми теми учениями, мимо которых он надеялся пройти, в частности с кантовскими антиномиями.

Таким образом, если Лабриола пошел дальше метафизического материализма, то сделал он это главным образом в области методологии. Вклад же Каутского, более ортодоксального — с этой точки зрения — ученика Энгельса, заключался в попытке (пусть даже и неудавшейся) «выручить» этику и телеологию, или, точнее говоря, исторический материализм, перед лицом вызова, брошенного так называемым этическим социализмом. Справиться с этим можно было только путем частичного включения в исторический материализм самого этического социализма.

Исторический материализм Каутского представляет собой смесь биологического и технологического детерминизма. К марксизму он пришел прежде всего через Дарвина<sup>2</sup>, и, как это ни парадоксально, именно в какой-то мере телеологическое истолкование им биологического начала сделало его схем в целом более гибкой по сравнению со схемами Плеханова и Ленина. Так, он находит возможным отвести место в своей системе и нравственной жизни, хотя и «основывает» практику не на свободе, самосознании или самоопределении, а на биологической необходимости. По Каутскому, мы, разумеется, «чувствуем себя» свободными созданиями, действующими в соответствии с целями, которые нами выбираются. Это чувство, однако, основывается лишь на нашем неведении относительно будущего. Со строго научной точки зрения, которая экстраполирует прошлое и нынешнее развитие на развитие будущее, кажущаяся свобода оборачивается неизбежным результатом проявления необходимости, а телеология и свободный выбор сводятся к жесткой причинной обусловленности<sup>3</sup>. Есть лишь одна-единственная сфера эмпирической действительности, где цели, финализм действительно существуют, — это органический мир: «Все органические существа устроены и структурированы более или менее финалистски... Цель заключается в самом индивиду: его части так устроены и приспособлены, что служат целому — индивиду»<sup>4</sup>. В случае организованной (и органической) человеческой жизни финализм индивидов как частей заключается в сохранении целого — общества. Существует «социальный инстинкт»<sup>5</sup>, кото-

<sup>1</sup> См.: *A. Labriola. Discorrendo...*, p. 96 (nota).

<sup>2</sup> См.: *H. J. Steinberg. Sozialismus...*, S. 48.

<sup>3</sup> *K. Kautsky. Etica...*, p. 49—54.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 75ff.

рый, по Каутскому, можно определить как скрыто действующее в человеческих индивидах (но также и в животных особях) альтруистическое побуждение. Социальный инстинкт в огромной степени усиливается такими основополагающими феноменами человеческого существования, как разделение труда и язык; но столь же основательно он и подрывается большей частью человеческой истории. Тем не менее биологическому telos'у суждено в конечном счете восторжествовать в детерминистской схеме Каутского, которая сама имеет в основании щедрую дозу просветительской веры в необходимость прогресса.

Биологическая эволюция в теории Каутского ведет к непрерывному усилению социального инстинкта в контексте борьбы за существование и потребности в приспособлении. Однако как марксист Каутский отрекся от своих первоначальных, крайне утопических представлений об этом процессе и открыто отказался выводить реальный ход истории из биологии. Человек у него также определяется как homo faber, как животное, изготовляющее орудия труда<sup>1</sup>. В качестве «моральных» существ (то есть особей, наделенных социальным инстинктом) человеческие существа суть всего-навсего части животного мира, но производство орудий труда ведет к очеловечению человека, к процессам, не имеющим аналогий в природе: стремлениям увеличить могущество человека сверх пределов, установленных для него природой. Интерпретация человека в трактовке Каутского поражает своим сходством с плехановской: «Технический прогресс является отныне основанием всего развития человечества». Видимое различие в их концепциях заключается в утверждении Каутского о том, что каждый шаг в развитии техники — сознательный и намеренный. Но и это различие практически сходит на нет, когда Каутский трактует познавательную способность в качестве органа, служащего животному целям приспособления.

Технологический детерминизм образует краеугольный камень исторического материализма Каутского, особенно как теории истории, построенной на документах. «Всякое общество образуется техническим аппаратом, которым оно располагает...»<sup>2</sup> Разумеется, Каутский предостерегает против смешения технических условий со способом производства: приемы крестьянского земледелия, как известно, применяются в весьма различных общественных и политических условиях. Прямолинейность этой трактовки возвращает нас непосредственно к Плеханову (скорее, именно к нему, а не к Лабриоле, который в соответствии со своим пониманием «Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта» Маркса подчеркивал активно-твор-

<sup>1</sup> Ibid., p. 101—104.

<sup>2</sup> Ibid., p. 113.

ческую природу трудового процесса). По Каутскому, сочетание все той же техники с различными географическими условиями ведет к формированию различных способов производства<sup>1</sup>. Если уж быть совершенно точным, то и Плеханов, и Каутский являются поклонниками технологическо-географического детерминизма в духе великой традиции материализма XVIII века, но Каутский при этом по крайней мере отказывается от защиты типичного для этой традиции тезиса о зависимости культурно-нравственного прогресса от развития производительных сил. Он следует, скорее, второму из «Рассуждений» Руссо (на которое еще Энгельс указывал как на образец подлинно диалектического истолкования развития человечества): «~~Итак не надо ошибиться~~ мнения, что культурный прогресс и возрастающее знание с необходимостью влекут за собой и высшую гуманность»<sup>2</sup>. Точнее говоря, Каутский объединяет взгляды Руссо, изложенные в первых его двух «Рассуждениях», с тезисом, который строился на убеждении в конечной необходимости прогресса и был чужд самому Руссо. Результатом оказывается позиция, столь же давняя, как позиция Вико, но только выведенная на сей раз из Маркса (а в еще большей степени из Энгельса с его «Происхождением семьи, частной собственности и государства») и влекущая за собой некоторое исправление руссоистской интерпретации технического развития (не говоря уже о развитии частной собственности) как неизбежной причины морального упадка. Последний вследствие такого исправления выступает уже лишь как необходимый момент перехода к — столь же необходимо обусловленному — торжеству высшего уклада человеческих отношений. Развитие техники и разделение труда ведут — через энгельсовский прибавочный продукт — к образованию частной собственности, которая в свою очередь порождает два следствия. С одной стороны, все формы частной собственности (особенно западные формы?) превращаются в могущественные средства дальнейшего технического развития, а с другой — частная собственность ведет к конкуренции, конфликту внутри общества, эгоизму, порокам и особенно к экономическому неравенству, а также к жесткому закреплению социально-классовой структуры. Однако сочетание нового технического развития, толкающего вперед процесс покорения природы человеком, и животной целесообразности, выступающей в новых условиях в форме социальной солидарности, образует, по Каутскому, путеводную нить необходимого прогресса, которую не могут полностью прервать никакой моральный упадок, никакая бесчеловечность и никакие страдания. Многие крупные комплексы общественных феноменов

<sup>1</sup> Ibid., p. 144—147.

<sup>2</sup> Ibid., p. 123.

имеют двойное значение: положительное и отрицательное. Например, христианство, выражая в некотором смысле наиболее насущные социально-экономические тенденции, продвинуло историю на несколько шагов по пути растущей универсализации, взаимозависимости рода человеческого. Но в то же время оно порождало религиозные войны, догматизм и гонения. Капитал, безусловно, «создает материальную основу для всеобщей человеческой морали», а следовательно, и для подлинной человеческой взаимозависимости и универсальности, «но он создает ее тем, что беспрерывно попирает ногами эту мораль»<sup>1</sup>. Истинная надежда на универсальность и солидарность человеческого рода, а точнее, осознание их необходимости присуще социал-демократии и тому классу, который она представляет, — пролетариату.

В каутскианском понятии самостоятельного классового интереса пролетариата сочленяются биологические и социологические мотивы обоснования морали<sup>2</sup>. Капиталистическое развитие, которое создает возможность для появления эгоизма, конкуренции и порождает соответствующий ему человеческий тип, решающим образом ослабляет конкретное действие социального инстинкта. В этих условиях лишь интересы «эксплуатируемых, угнетенных и эмансипирующихся» классов представляют общий интерес человечества<sup>3</sup>. Почему? Здесь Каутский апеллирует непосредственно к молодому Марксу и его гегельянскому отождествлению принципа отрицания с принципом универсальности. «Господствующие классы нередко внутренне расколоты борьбой, которую им приходится вести между собой» за дележ капиталистической собственности; напротив, «чем беднее восходящие классы [читай: пролетариат. — Э. А.], тем больше они должны рассчитывать исключительно на собственные силы, тем сильнее чувство солидарности, которое испытывают все их члены друг к другу — в противовес разладу внутри господствующих классов, — и тем мощнее развиваются их социальные инстинкты по отношению к собственному классу»<sup>4</sup>. Таким образом, пролетариат, в силу его дегуманизации в обществе, где человечность представлена собственностью, выступает носителем некоей животной солидарности человеческого рода — рода, которому исторический разум в форме христианства и капитализма придал всеобщий характер. Иными словами, перед нами вновь является мечта о неиспорченном первобытном человеке, но только в марксистской оболочке.

<sup>1</sup> Ibid., p. 1135.

<sup>2</sup> О проблеме «выведения» таких категорий, как стоимость, норма и т. п., см.: A. Heller. Toward a Marxist Theory of Value. — In: "Kinesis V", Carbondale, 1972, № 1.

<sup>3</sup> K. Kautsky. Etica..., p. 146—147.

<sup>4</sup> Ibid., p. 147.

Весьма примечательно, однако, отступление Каутского назад по сравнению с Руссо. У Руссо в его втором «Рассуждении» («Рассуждении о начале и основании неравенства между людьми») выдвижение тезиса об исторической необходимости влечет за собой мысль о появлении определенной формы цивилизации (основанной на собственности и внезапном конституировании общества), причем этот процесс знаменует в представлении Руссо нравственно-культурный регресс по сравнению с некоей гипотетической изначальной природой человека (человек в «естественном состоянии») и периодом неолита, понимаемым с более исторических позиций (то есть как переходный период от естественного состояния к гражданскому обществу). В «Общественном договоре» того же Руссо оформление общества в виде санкционированной законами ассоциации граждан (то есть, согласно его представлению, некоей комбинации идеи античного полиса с общественно-договорными гипотезами, выведенными из теории «естественного права») предстает не как природно обусловленный процесс, историческая необходимость, а как плод самоопределения, «праксиса» в аристотелевском смысле этого понятия. Разумеется, обращение Руссо к мифическому законодателю (или воспитателю, как в «Эмиле») и отсутствие в «Общественном договоре» того исторического анализа, который был проделан им самим в предыдущем «Рассуждении», превращают его систему в своего рода антиномическую конструкцию, где сожительство историческая необходимость и нравственно-политическая свобода. Но и в таком жестко антиномическом виде система Руссо свидетельствует о глубинной интуитивной догадке (как раз упущенной Каутским) относительно того, что самоопределяющееся общество может конституироваться исключительно под воздействием биологического инстинкта либо исторической необходимости. Почему же тогда социальный инстинкт пролетариата не должен привести к созданию не только коллективистского, но и полностью авторитарного общества вроде того, которое Руссо во втором «Рассуждении» называет равенством в форме всеобщего деспотизма?

Ответом на этот вопрос может, пожалуй, служить понятие нравственного идеала, выдвигаемое Каутским в угоду кантианцам (и, по существу, Руссо как автору «Общественного договора»). Определяемый как «энергичное стремление к чему-то, отличному от существующего»<sup>1</sup>, нравственный идеал не сводится, согласно Каутскому, к естественному, животному началу: «Только человек в состоянии создавать себе идеалы и стремиться к ним»<sup>2</sup>. Идеал не может быть выведен и из клас-

<sup>1</sup> Ibid., p. 166.

<sup>2</sup> Ibid., p. 87.

сового антагонизма, из классового интереса, потому что отдельные индивиды могут избрать путь следования новому нравственному идеалу вне связи с собственным происхождением или классовой принадлежностью<sup>1</sup>. Тем не менее содержание нравственного идеала (в противовес его форме, выражающей лишь отрицание существующего) носит специфически классовый характер (достаточно вспомнить о том, сколь различным смыслом наполнялись в ходе истории требования свободы, равенства и т. д.), и новый нравственный идеал не может обрести действительности, до тех пор пока не наполнится классовым содержанием<sup>2</sup>. Если эти уточнения, по-видимому, восстанавливают хотя бы минимальные права гражданства для таких категорий, как моральная телеология, моральная свобода<sup>3</sup>, которые Каутский, как мы видели, в принципе отрицает, то понятие нравственного идеала подчинено необходимости и науке в точном соответствии с общей позицией Каутского. Не опиравшиеся на помощь науки нравственные идеалы прошлого приводили лишь к непреднамеренным общественно-политическим последствиям. С помощью науки, то есть исторического материализма, нравственный идеал в его чисто отрицательном, противоречащем существующему нравственному порядку обличье осознается как необходимое — эмоциональное — оружие классовой борьбы и в то же время утрачивает всякое влияние на ведение непосредственной, каждодневной политики. Иными словами, нравственный идеал — это инструмент, оружие, средство в руках науки, которому подчинена всякая этика. Наука же есть признание необходимости; лишь из экономической необходимости выводятся и грядущее торжество пролетариата, и параметры нового общества<sup>4</sup>.

Не удивительно, что подобная трактовка нравственного идеала позднее вызвала к жизни пресловутые споры о разграничении между необходимой наукой, выполняющей функции провидца и «повивальной бабки», которая помогает новому явиться на свет, и идеологией, необходимой, для того чтобы мобилизовать «массовую базу» для такого преобразования и управлять ею. Естественно, по убеждению Каутского, между историческим материализмом и идеалами пролетариата имеется некая предустановленная гармония; однако, хотя он и не выявляет отчетливо эту связь, со стороны пролетариата такая гармония может опираться лишь на неиз-

<sup>1</sup> Ibid., p. 168.

<sup>2</sup> Ibid., p. 166—168.

<sup>3</sup> Во всяком случае, Форлендер, стремящийся отыскать кантианца в каждом социал-демократе, истолковывает выдвинутое Каутским понятие нравственного идеала именно таким образом. См.: *K. Vorländer. Kant und Marx*. S. 230.

<sup>4</sup> *K. Kautsky. Etica...*, p. 170—176.

вестно откуда взявшийся постулат о единстве коренящихся в биологии социального инстинкта и классового интереса. И действительно, понятие нравственного идеала совершенно не выдерживает натиска историко-экономической науки, способной выявлять причинные связи и прогнозировать. Подобными методами Каутский надеялся сдерживать вызов кантианцев в рядах социал-демократии. К взглядам этих последних мы теперь и обратимся.

### 3. «Кригина» и этика: Кант и Мирис

Неокантианская критика в адрес натуралистического диалектического материализма и исторического материализма, ущербного с точки зрения идеологического самосознания и этики, имела два очевидных отправных пункта, причем оба в обобщенном виде уже содержались в двух первых «Критиках» Канта — «Критике чистого разума» и «Критике практического разума». И ортодоксия Плеханова, и ортодоксия Каутского страдали одним и тем же недугом: с одной стороны, отсутствием соответствующего нравственного компонента, а с другой — присутствием более или менее догматических (или, скорее, метафизических) эпистемологических оснований. Форлендер, Вольтман, Туган-Барановский, Штаудингер и другие выступили с нападками на детерминистский материализм, действуя в первую очередь под флагом социалистической теории, опирающейся на нравственные основы. Бернштейна также можно отнести к этой группе мыслителей, хотя и не без некоторых оговорок как с его, так и с их стороны. Имелась и другая, в известном смысле противоположного направления группа — группа так называемых австромарксистов, куда входили, в частности, Макс Адлер, Отто Бауэр и — в меньшей степени — Рудольф Гильфердинг, а также «эмпириомонист» Богданов. Эти деятели намеревались заново построить здание исторического материализма (который они в отличие от членов первой группы несколько не ставили под сомнение) на фундаменте критической эпистемологии. Если члены первой группы нуждались в критическом методе Канта для разрешения проблемы правильного соотношения между наукой и этикой, то члены второй группы, не считавшие необходимым выводить социалистическую политику (как нечто антитетическое социалистической науке) из каузально обоснованной теории общества, в конечном счете вынуждены были пойти на кое-какие уступки кантианской этике. Тем не менее австромарксисты и Богданов остались на более ортодоксальных позициях в теории и политике в сравнении с группой, возглавлявшейся Форлендером и Вольтманом и проявлявшей склонность к ревизионистской теории и практике.

В рамках того идейно-теоретического течения, которое мы разбираем, идея этического обоснования социализма впервые была выдвинута в работах Ф. А. Ланге и Германа Когена. Для нас важнее Коген, ибо многие социал-демократы были его учениками. Основатель знаменитой Марбургской школы, Коген полагал, что категорический императив Канта, его максима, предписывавшая никогда не обращаться с ближним лишь как с вещью и средством, уже представляет собой требование создания социалистического общества. Коген считал также, что нравственно обоснованный социализм не может иметь ничего общего с какими бы то ни было разновидностями материализма, а следовательно, и с марксизмом. Его последователи Форлендер и Вольтман никогда не заходили так далеко, понимая, что и самый высокий идеал социализма осужден оставаться чистой грехозой, если не учитывать экономические и политические факторы<sup>1</sup>. Вместе с тем все они более или менее разделяли мнение Туган-Барановского и Бернштейна о том, что социалистический идеал никогда не сможет осуществиться просто как плод объективной исторической необходимости. Ссылаясь на Бернштейна, Людвиг Вольтман в 1900 году утверждал в своем «Историческом материализме», что исторический крах капитализма — вещь весьма маловероятная, потому что отсутствуют и, по-видимому, во все большей мере будут отсутствовать в дальнейшем экономические условия, требующиеся для этого, согласно марксистской теории. Следовательно, заключал Вольтман, построение социализма может зависеть единственно от нравственной воли масс и от социалистического движения, ведущего борьбу с несправедливостями капитализма<sup>2</sup>. Аналогично Туган-Барановский, разработавший куда более систематические, чем у Бернштейна, аргументы в поддержку тезиса о невозможности чисто экономического краха капитализма, в «Теоретических основах марксизма» (1905) настойчиво подчеркивал, что действительное противоречие капитализма — нравственное, а не экономическое. Поэтому социализм может стать лишь результатом сознательной нравственной деятельности человека<sup>3</sup>. Бернштейн, как известно, пришел к подобным выводам еще раньше, хотя неокантианцы справедливо отмечали, что из-за непонимания им кантианской этики, на которую он часто ссылался, нравственная идея у него носит чисто утилитарный характер<sup>4</sup>. С правомерно кантианской точки зрения наиболее ос-

<sup>1</sup> См.: *H. J. Steinberg. Sozialismus...*, p. 98—99.

<sup>2</sup> См.: *L. Woltmann. Der Historische Materialismus*. — In: «Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten». München, 1967, S. 255—257.

<sup>3</sup> *M. Tugan-Baranovskij. Theoretische Grundlagen des Marxismus*. — In: «Der Marxismus...». S. 253—254.

<sup>4</sup> См.: *K. Vorländer. Kant und Marx*, S. 189.

новательной аргументацией против детерминистской теории социализма была аргументация Вольтмана. Он подчеркивал, что, даже если бы капитализм рухнул в результате катастрофы, необходимо обусловленной как экономическим кризисом, так и классовой борьбой, за этим отнюдь не последовало бы с необходимостью создание социалистического общества. Естественно-объективное развитие может привести к смене форм порабощения (*Formwechsel der Knechtschaft*), но никогда не способно привести к ликвидации классового господства (*Abschaffung der Klassenherrschaft*). Лишь свободное нравственное действие пролетариата, выступающего сознательным представителем всего человечества, способно привести к построению того высшего сообщества, которое соответствует требованиям кантианской этики. Поскольку же пролетариат еще не подготовлен к своей свободе, задачей социалистического движения должно стать в первую голову его образование и нравственное воспитание. Экономическое развитие и порождаемые им возможности, по Вольтману, нельзя предавать забвению, однако лишь параллельное нравственное развитие людей может преобразить первичные экономические условия в подлинный прогресс человечества<sup>1</sup>.

Как отмечает Форлендер, аргументация Вольтмана стала наиболее последовательно сформулированной политической программой реформизма<sup>2</sup>. Но в отличие от Бернштейна большинство реформистов-неокантианцев старались выяснить свои отношения с марксистской теорией в ее совокупности. Если Бернштейн пытался обойти вопрос о самой возможности детерминистской науки об обществе, то Форлендер, Вольтман и Штаудингер разработали последовательную концепцию причинности и свободы, центральным в которой было то положение, что действительность можно изучать через призму причинности, но причинно построенный анализ не может вызвать к жизни социализм. В конечном счете сам этический компонент во всех этих попытках синтезировать Канта с Марксом превратился в спектр разнообразных мнений.

Начнем с того, в чем сходились все. Вольтман, Штаудингер и Форлендер (три социалиста, испытавшие на себе наибольшее влияние Когена и Марбургской школы), а также Конрад Шмидт, в меньшей степени являвшийся кантианистом, а в большей — ортодоксом, соглашались с Бернштейном в самом решающем пункте — в том, что существо социалистического идеала может рассматриваться как порождение традиции естественного права революционной буржуазии XVIII века. По их мнению, именно составляющие часть этой

<sup>1</sup> См.: *L. Woltmann. Der Historische Materialismus*, S. 257.

<sup>2</sup> *K. Vorländer. Kant und Marx*, S. 207.

традиции кантианский категорический императив и руссоистская идея народного суверенитета, гарантированного общественным договором, предполагают такое общество, в котором ни одно человеческое существо не принижается дорогами средства достижения чужой цели, а общественный договор не низводится до уловки на службе у частной собственности<sup>1</sup>. Когда Туган-Барановский попытался привлечь для обоснования социалистического будущего провидения великих социалистов-утопистов XIX века, Форлендер подверг его острой критике<sup>2</sup>. Даже Макс Адлер, занимавший еще более радикальные позиции, был склонен интерпретировать гражданское общество Канта как общество, где каждый является бюргером, то есть равноправным гражданином. Такой аспект действительно присутствует в кантианской концепции. Но в этой концепции есть и другой аспект, связывающий ее стипичными положениями естественного права, которые, обосновывая священный характер частной собственности, указывают на пользу конкуренции и на необходимость подавлять желания. Не уделив достаточно внимания этой двойкой природе кантовской теории, Адлер — вне всякого сомнения, против собственного намерения — сомкнулся с Бернштейном, который, будучи более последовательным ревизионистом, пытался изобразить пролетария и буржуа в равной мере бюргерами (гражданами), участвующими в политической борьбе за расширение пределов демократии<sup>3</sup>.

Естественно, что никто из кантианцев в рядах социал-демократии, как уже было сказано, не пытался вернуться к позиции Г. Когена, сводившейся к требованию построения социализма исключительно в соответствии с категорическим императивом (и предопределяемыми им социальными последствиями)<sup>4</sup>. Но согласно относительно кантианской этики (и теории естественного права) как краеугольного камня социалистического проекта сразу же приходил конец, как только дело касалось вопроса об отношениях с другим его краеугольным камнем — историческим материализмом. Бернштейн, по крайней мере в нескольких случаях, выступил с нападкамии на детерминизм исторического материализма как такового и пытался понемногу исправить его с помощью политики, вдохновляющейся этикой как некоей само-

<sup>1</sup> Соответствующие статьи Вольмана, Шмидта и Штаудингера см. в публикации: *H. J. Sandkühler, R. De La Vega (Hrsg.), Marxismus und Ethik*. Frankfurt am Main, 1970.

<sup>2</sup> См.: *K. Vorländer, Kant und Marx*, S. 207.

<sup>3</sup> Об этом см.: *A. Arato, Reexamining the Second International*. — In: "Telos", XVII, winter 1973/74, p. 11.

<sup>4</sup> См. об этом в книге Форлендера «Кант и Маркс» главы, посвященные Бернштейну, Туган-Барановскому, Вольману и Штаудингеру, а также заключение автора.

довлеющей ценностью. Туган-Барановский, который был довольно творчески мыслящим экономистом, утверждал, что детерминистская экономическая теория способна доказать лишь неодолимость капитализма и что ломка здесь зависит от сознательной, организованной воли пролетариата. Вольтман, судя по всему, был убежден, что исторический материализм в качестве детерминистской науки, может быть, и в состоянии доказать неотвратимость краха капитализма, но никак не способен доказать необходимость нового — социалистического — мирового порядка. Наконец, Штаудингер и Форлендер склонялись к последовательно дуалистической позиции, согласно которой ортодоксальный исторический материализм способен обосновать необходимость социализма как такового, но не в состоянии фундировать его нравственно-оценочную и соответственно нормативную сторону, принадлежащую кантианской этике. Особенно поучительно такая дуалистическая позиция вырисовывается у Форлендера. Насколько можно судить, в первоначальном варианте своей книги 1904 года о Канте и Марксе он ориентировался исключительно на этическое обоснование социализма<sup>1</sup>. Однако в дальнейшем, после критики со стороны Макса Адлера, который в этом споре отстаивал трактовку исторического материализма как науки о социализме, Форлендер выступил с критикой некоторых своих прежних союзников и перешел на уже упомянутую строго дуалистическую позицию с ее тезисом о детерминированности социализма комбинацией факторов, в которой методологически четко различаются этика и наука<sup>2</sup>. Одновременно сам Макс Адлер — вследствие спора с Каутским и Плехановым — пришел к признанию необходимости обращения к нормативной этике (необходимость социологически-описательной этики была ему всегда ясна)<sup>3</sup> для обоснования долженствования (Sollen) социализма с целью решительного разграничения между самим социализмом и другими возможными вариантами посткапиталистического общества. Как раз работы Макса Адлера особенно наглядно показывают, что последовательно и строго дуалистическая позиция представляла собой единственную альтернативу для марксистов-кантианцев, которые свое понимание Канта восприняли от когеновской Марбургской школы, а свое понимание Маркса — от Энгельса и Каутского.

Макс Адлер не считал, что Маркса следует исправлять Кантом, потому что «социология» Маркса, на его взгляд, была вершиной немецкой классической философии, основан-

<sup>1</sup> L. Goldmann. *Dialektische Untersuchungen*. Berlin, 1966, S. 216ff.

<sup>2</sup> См.: K. Vorländer. *Kant und Marx*, S. 287—288.

<sup>3</sup> См.: M. Adler. *Kant und der Sozialismus*. — In: "Marxismus und Ethik", S. 178ff.

нием которой служил сам Кант. Марксова критика политической экономии, заявлял в 1904 году Адлер, — это критика в кантианском смысле термина: она содержит кантианскую критику познания (*Erkenntniskritik*) и потому не нуждается в том, чтобы ее дополняли этой последней. Основопологающие понятия критической теории Маркса (стоимость, товар, абстрактный труд и т. д.) — это средства мышления (*Denkmittel*), с помощью которых бесконечно сложный и разнообразный мир явлений можно охватить в его закономерностях. Раскрыть обширное царство явлений с помощью какой-то комбинации индукции и дедукции нельзя: для этого требуется точный анализ заранее изолированных экономических «клеток» гражданского общества.

Здесь Форлендер (идя по стопам Вольтмана) провел даже параллель между методами Канта и Маркса, причем сделал это более четко, чем Адлер. По Форлендеру, и критика Канта, и критика Маркса имеют предметом законченные результаты наук: у Канта — ньютоновской физики, у Маркса — политической экономии. И тот и другой выводят или открывают свои абстрактные категории в ходе критики науки. Но сразу же вслед за этим Форлендер проявляет двойственность, роковую для своей позиции (и присутствующую, как мы увидим, также и у Адлера): Маркс, заявляет он, применял свой критический метод бессознательно; в общем и целом он был таким же исследователем общественных явлений, как другие, и его наука — исторический материализм — еще ждет своего Канта<sup>2</sup>.

Макс Адлер, впрочем, не ограничился ожиданием нового Канта, а попытался показать среди всего прочего, что теория Маркса — это шаг вперед в сравнении с кантианским вариантом критики, иначе говоря, с его историко-социологической метакритикой сознания в себе (*Bewusstsein überhaupt*), выведенной чисто трансцендентальным путем. Естественно, Адлер не мог игнорировать историю понятия категории от Канта до Маркса, но он понимал ее как историю понятия социального априори. Адлер стремился подчеркнуть субъективную сторону «трансцендентальной дедукции» Канта, делая особый упор на наличие категорий в сознании, которое само по себе было для Канта созерцательно-внеисторическим. В это сознание Фихте, согласно Адлеру, ввел прак-

---

<sup>1</sup> См.: *L. Goldmann. Dialektische Untersuchungen*, S. 224. Сама неспособность — или нежелание — Адлера видеть в различии между кантианским и марксистским смыслом термина «категория» что-то иное, кроме исторически обусловленной разницы содержания (а не функции), представляет собой шаг к истолкованию критики как социологии. По поводу проблемы категории см. ниже наш анализ диалектики Адлера.

<sup>2</sup> См.: *K. Vorländer. Kant und Marx*, S. 278, 291.

тику, Гегель — историчность, и только у Маркса сознание как таковое, или «сознание в себе», стало вполне социальным и историческим, опоспособным указывать с помощью своих только что обретенных категорий общественные закономерности данного периода истории. В этом контексте Адлер и называет Марксову социальную критику вершиной немецкой классической философии. Тем не менее почти тут же он определяет марксизм как детерминистскую науку об обществе, социологию, в результате чего невзгоды научного марксизма напоминают о себе в самый неподходящий момент, разваливая весь предыдущий анализ как картонный домик. Одним словом, Адлер никак не мог решить, был ли Маркс Кантом или Ньютоном социальной действительности.

Такого рода двусмысленность присуща и Форлендеру. Однако полностью идейно-теоретические корни позиции Адлера проясняются благодаря другому представителю этого течения — эмпириомонисту Богданову, последователю Маха и Авенариуса (а также, естественно, Юма). Богданов определяет основы объективной действительности на базе коллективного, а конкретнее — «социально-согласованного... социально-организованного опыта»<sup>1</sup>. Доводы эти возвращают нас уже не к Канту, а к Юму и его «рутине» и «привычке» наблюдателя сопоставлять факты как к пусть случайному, но единственному основанию причинности. С той, впрочем, оговоркой, что у Богданова «социально-организованный опыт» современной науки рассматривается под строго причинным углом зрения<sup>2</sup>. В схеме Богданова Маркс выступает как «величайший социолог»<sup>3</sup>, но Ленина, конечно же, нельзя упрекнуть в неправоте, когда он вкладывает в уста «мляхистов» мнение эмпириокритиков (в данном случае Ф. Блея) о том, что Маркс в силу своего материализма не постиг гносеологической «критики понятий»<sup>4</sup>. Богданов всячески пытался утвердить собственное убеждение в социальной детерминации сознания *в противовес* тезису о детерминации сознания чем-то объективно существующим, внешним. И хотя он и старался привлечь для поддержки своих усилий авторитет Маркса, он не скрывал вместе с тем, что основателями «науки об обществе» на общепhilosophическом уровне считает Маха и Авенариуса<sup>5</sup>. Отношения между марксизмом и философией у него описываются с помощью аналогии между Ньютоном (или Оствальдом) и Махом, а не между Ньюто-

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 188, с. 1225).

<sup>2</sup> Там же, сс. 172, 174.

<sup>3</sup> Там же, сс. 342.

<sup>4</sup> Там же, сс. 337.

<sup>5</sup> См.: S. V. Utechin. Philosophy and Society: Alexander Bogdanov. — In: L. Labedz (ed.). Revisionism. New York, 1962, p. 118—119.

ном и Кантом. Но сама по себе роль аналогии и структура ее внутренней двусмысленности остаются в точности такими же.

Довольно серьезные последствия эти параллели имели и для Адлера. В своей полемике с Плехановым и Каутским, с одной стороны, и Форлендером — с другой, Адлер делал упор на том, что марксизм следует рассматривать как строго детерминистскую науку об обществе, а Маркса (в большей мере, чем Конта) — считать основателем этой науки, то есть социологии. Следуя в этом русле, он внес изменения в свою концепцию отношений Маркса с критикой познания. С этого момента социология Маркса превратилась у него в продолжение научного переворота XVII века, стала распространением этого переворота на мир социальных феноменов, а Маркс стал Ньютоном общественных явлений. В результате такой девальвации Маркса сама идея кантианской критики оказалась как бы отчасти обесцененной. Критика познания в этом случае преобразуется — на неопозитивистский лад — лишь в некое вспомогательное методологическое приложение к марксизму, принуждающее его к выяснению понятий, анализу содержания и пределов «инструментов» социологии. Другими словами, критика познания, выступая как нечто совершенно отличное от марксизма, не исправляющее и не выверяющее его, может, самое большее, создавать предпосылки для его более последовательного и гармоничного развития в будущем <sup>1</sup>.

И хотя между отставанием Адлером марксизма как критики и переходом к иной, в конечном счете сциентистской дефиниции марксизма прошло почти десять лет, элементы обоих этих толкований присутствуют во всех его работах. Забавно поэтому наблюдать, как интерпретаторы Адлера, например Гольдман и Лихтхайм, толкуют о двух его разных подходах к проблеме связи Маркс — Кант, не замечая серьезности затруднений, которые тому приходилось преодолевать. Когда к такому молчанию при изложении взглядов Адлера прибегает Форлендер, то здесь по крайней мере имеется весома причина: у них были общие трудности. Впрочем, будем откровенны: ни с кантианской точки зрения, ни с точки зрения проищательного марксиста критика и наука не могут быть представлены как одно и то же. У Канта «кри-

---

<sup>1</sup> *M. Adler. Marxistische Probleme. Stuttgart, 1913, S. 64—65.* Адлер не слишком последователен в этом вопросе. В других работах он зачастую говорит о кантианском учении как об эпистемологическом основании и философском дополнении марксизма. Он тоже имеет в виду отношение между Кантом и Ньютоном, но порой Маркс выступает у него как Кант, а порой — как Ньютон (*ibid.*, S. 136—139). Его отношение к Эрнсту Маху было вполне положительным, хотя он и ощущал, что неокантианцы включают вызов Маха в любую метафизику и обладают более прочными методологическими основами (*ibid.*, S. 255ff.).

тика» включает в себя трансцендентальную саморефлексию о построении науки, причем наука здесь является тем, что выстраивается и на что обращена рефлексия. У Маркса различие между критикой политической экономии и наукой политической экономии проводится столь же четко (хотя и не совсем аналогично кантовскому подходу). Тем не менее различие между критикой и наукой затушевывается, с одной стороны, любым неопозитивистским истолкованием Канта, сводящим важность трансцендентальной позиции к чисто методологической критике, а с другой — «научным социализмом». И то, что Адлер не в состоянии ясно видеть это различие, здесь выступает признаком его преемственности по отношению к вульгарному марксизму<sup>1</sup>.

Это не значит, что Адлер не критиковал материалистическую ортодоксию Каутского и Плеханова, причем с позиций, которые он разделял с Богдановым<sup>2</sup>. Он вполне последовательно доказывал, что марксизм не может иметь ничего общего с материалистическим мировоззрением, с материалистической метафизикой; что марксизм, иначе говоря, не нуждается в обосновании его каким бы то ни было всеохватывающим мировоззрением и уж, во всяком случае, менее всего — мировоззрением материалистическим. Материализм представляет собой ответ на онтологический вопрос о сущности мира — ответ, догматически утверждающий, что мир состоит из физической материи, предмета изучения естественных наук. Речь идет о последовательном мировоззрении, но узко ограниченном, сводящем все к находящейся в движении материи<sup>3</sup>. Но, рассуждает Адлер, так называемая материалистическая теория истории оперирует совсем иным понятием материи: под материальными условиями существования исторический материализм всегда имеет в виду человеческие и потому духовные (*geistige*) условия<sup>4</sup>. Маркс, по Адлеру, заимствует из естественных наук не их понятие материи, а их методологический позитивизм и их упор на причинности и закономерности. На этом основании Адлер утверждает, что Марксову теорию истории нужно переосмыслить и переиме-

<sup>1</sup> В статье раннего Маркузе, несущей на себе явный отпечаток влияния Лукача (*H. Markuse, Transzendentaler Marxismus?* — In: "Die Gesellschaft", VIII, 1931, S. 304ff. Перепечатано в: *H. Markuse, Kritische Theorie der Gesellschaft*, IV, Frankfurt am Main, o. d.), был окончательно продемонстрирован сциентистский характер и марксизма, и кантовства Адлера. С точки зрения диалектической теории Лукача, Корша и раннего Маркузе, критика была справедливой. Но мы должны придерживаться иного подхода к Адлеру в контексте II Интернационала. Впрочем, независимо от этого Маркузе первый автор, уловивший описанную выше двусмысленность связи Кант—Маркс.

<sup>2</sup> См.: *S. V. Utechin, Philosophy and Society*, p. 118—119.

<sup>3</sup> *M. Adler, Marxistische Probleme*, S. 66—67.

<sup>4</sup> *Ibid.*, S. 4.

новать в социально-экономический детерминизм. Новое наименование, казалось бы, не предвещает ничего хорошего, но Адлер, как мы сейчас увидим, пытается использовать его для разработки такого понимания духовного (*geistige*) и психического (*psychische*) начал, которое бы отличалось от редукционистских схем ортодоксов. Уже на уровне теории познания он (будучи кантианцем) чувствует необходимость разделаться с теориями, отводящими сознанию исключительно пассивную роль. Прежде всего, он доказывает, что если теория познания как копирования может быть вполне последовательно разработана таким мыслителем, как Спиноза, то материалист, вроде Плеханова, не может обращаться к подобной подпорке. Адлер правильно подчеркивает, что, по Спинозе, никакого взаимодействия между сознанием и материей не может быть, что, более того, в этом — предварительное условие любой последовательной теории поисков истины как копии действительности. Любая материалистическая философия, между тем, должна вести дело к причинному, или функциональному, сведению сознания к материи, однако с момента, когда подобная редукция вызывает к жизни некий «мозг», пассивно воспринимающий внешние явления, совершенно загадочной становится его способность осмысливать истинное устройство материи<sup>1</sup>. Материализм и спинозизм, по Адлеру, — это два последовательных, исключительных и догматических мировоззрения, смешение которых не может не быть внутренне противоречивым<sup>2</sup>. Следует поэтому игнорировать основанную на таком смешении энгельсовскую теорию познания как копирования. Но как быть со знаменитым материалистическим положением насчет детерминации мышления бытием? Адлер готов признать, что в качестве исследовательского принципа это положение способно облегчить поиск причинных объяснений общественных феноменов, связывая между собою, например, идеологию и экономику. Но какое бы то ни было расширительное эпистемологическое толкование этого положения Адлер третирует как допотопную эпистемологическую наивность<sup>3</sup>, причем, если учесть его кантианскую точку зрения, подобная оценка не нуждается в доказательстве. Тем не менее его рассуждения по поводу социальной психологии и антропологии ясно свидетельствуют о том, что указанный материалистический тезис фактически сохраняет свое значение — пусть даже весьма ограниченное, частичное — и для его теории общественного развития.

<sup>1</sup> В подкрепление этого тезиса Адлер мог бы призвать всю историю английского эмпиризма.

<sup>2</sup> M. Adler. *Marxistische Probleme*, S. 70.

<sup>3</sup> *Ibid.*, S. 82—83.

Среди марксистов Адлер был единственным, чья научная подготовка давала возможность участвовать в знаменитом «диспуте о методе» (Methodenstreit) — диспуте, который происходил в научном мире Германии. В этом споре Адлер противостоял гейдельбергским неокантианцам и Зиммелю, отстаивая идею единства всех наук, — единства, опирающегося на каузальность естественных наук. Наука об обществе среди своих тем может иметь гуманные цели, гуманные ценности, но это нисколько не меняет необходимости причинного, номологического рассмотрения ею своих предметов<sup>1</sup>. За решением Адлера в пользу такого всеохватывающего натурализма кроется его выбор психологии как основной среди наук об обществе. Опасность, связанную с этим выбором, онава лучше всего позволяет увидеть сравнение со взглядами эмпириомониста Богданова. По мнению Богданова, Марксов тезис о зависимости общественного сознания от общественного бытия следует пересмотреть в сторону тождества между ними, поскольку «*социальная жизнь во всех своих проявлениях есть сознательно психическая*»<sup>2</sup>. Но то, что под этим понимает Богданов, заключается попросту в требовании, чтобы на место иерархически понятого экономического детерминизма был поставлен монистически понятый психо-социальный детерминизм<sup>3</sup>, с той невыгодой, как показывает Ленин, что при этом теряется важная мысль об общественно-экономической системе, действующей за спиной сознательных индивидов. К тому же, если ограничиться психологическим анализом индивидуального сознания, то всю сумму изменений, вносимых этими индивидами в общественное бытие, «не могли бы охватить в капиталистическом мировом хозяйстве и 70 Марксов»<sup>4</sup>. Кантианство Адлера в этом отношении обнаруживает определенные преимущества перед махизмом Богданова. Адлер также относится ко всем общественным, политическим, культурным, экономическим или иным фактам как к психическим. Он опасается догматического оостенения термина «общество» и рассматривает индивида — социализированного индивида — как единственно-го носителя (Träger) общественной жизни. Разумеется, при этом он отдавал себе отчет в тех проблемах, которые индивидуалистическая психология ставит перед марксизмом. Чтобы оправиться с ними, он постулировал некую фундаментальную антропологическую характеристику человека — способность к оценкам и действиям в соответствии с нормами и целями. Основопологающая среди этих норм и ценностей — общественная жизнь (базирующаяся на признании других

<sup>1</sup> K. Vorländer. Kant und Marx, S. 253.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 342.

<sup>3</sup> S. V. Utechin. Philosophy and Society, p. 119.

<sup>4</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 345.

индивидов людьми), иначе говоря, единство с другими людьми. Восприятие общества как ценности ведет, однако, к глубинному антагонизму между индивидуальным и общественным, потому что исторические формы проявления стимула к единству (например, стремление к счастью) влекут за собой конфликты и борьбу с другими людьми!

Нужно заметить, что вплоть до этого пункта мы обнаруживаем поразительное структурное сходство между биологической концепцией Каутского о человеческой природе (антагонизм между социальным инстинктом и историей) и психологическо-антропологической концепцией Адлера (антагонизм между общественными ценностями и историей). Но при их наложении адлеровское решение обнаруживает несколько большую тонкость. Если формальное созидание общественного начала, утверждает он, располагается в плоскости нормативности (Normmässigkeit), то реальное его созидание есть функция сознательного целенаправленного (zweckbewusste) труда. Посредством труда, отождествляемого у Адлера, как мы увидим, с практикой вообще, законы внутренней жизни становятся внешней причинностью и приводят к реализации ценностей. Таким образом, причинность в царстве общественной жизни не слепа: она руководствуется идеями и целями<sup>2</sup>. Однако, по Адлеру, нельзя игнорировать внешнюю причинность экономических отношений. Возможность реализации ценностей зависит от пределов, которые ставит свободе действий объективное развитие экономической жизни и институтов (даже если их объективное развитие есть не что иное, как развитие самих людей). Адлер резко подчеркивает, что само по себе экономическое развитие не реализует никаких ценностей, ничего не создает, ничего не уничтожает, ничего не меняет, а лишь определяет (здесь то и находится область бесспорной правоты исторического материализма) границы возможностей развития общественной жизни и дает средства для реализации этих возможностей. Процесс производства — это механизм общественной жизни, а целенаправленная сознательная деятельность — это мотор, сообщающий ему энергию и направление движения.

Таково в высшей степени двусмысленное толкование Адлером положения Маркса о том, что люди сами творят свою историю, но в обстоятельствах, которых они не выбирали. В этом отношении Адлер оказывается весьма близок к философии практики Лабриолы, за рамки которой он так и не выходит. И то, что в конечном счете он отождествляет «марксистский» смысл понятия «сознание в себе» (понятие

<sup>1</sup> M. Adler. Marxistische Probleme, S. 9—11.

<sup>2</sup> Ibid., S. 12—13.

критики) с детерминистской наукой об обществе, тесно переплетается с его анализом. Вместо выявления межсубъективной детерминации прахис (не являющейся лишь социальной *techne*) с помощью теории как момента самой этой прахис он останавливается у черты, обозначенной индивидуальными субъектами и детерминистской наукой. Тем самым он вынужден интерпретировать своего сознающего цели человека как существо, которое обуславливает, лишь когда само оказывается обусловленным, действует, когда само подвергается воздействию<sup>1</sup>. Иначе говоря, он запирает телеологию в клетку тесной системы причинности, в результате чего вынужден прибегнуть к серии звучных заявлений о практике, которые начинаются третьим тезисом Маркса о Фейербахе, а кульминируют в тезисе о соединении науки и политики в некоей *прикладной науке* (*angewandte Wissenschaft*), основывающейся на *осознании необходимости* общественных процессов<sup>2</sup>. Телеология, по Адлеру, представляет собой точку зрения индивидуально действующего человека, причинность — точку зрения социологии, а социальная технология, или *социальная инженерия*, — единство теории и практики<sup>3</sup>. Его толкование проблемы отношений марксизма и этики должно рассматриваться в этом контексте.

Общая философская позиция Адлера была, таким образом, последовательно дуалистической, поскольку предполагала четкую антиномию телеологии и причинности, этики и науки, *Sollen* (долженствование) и *Sein* (бытие). И каковы бы ни были заявления Адлера — довольно парадоксальные — на сей счет, он был противником как примата практики, так и примата теории, как этического обоснования учения о социализме, так и причинной редукции этики социализма. Он был убежден, что благодаря особой гибкости его позиция позволит интегрировать самое этику в выработанное им понятие науки об обществе, не порывая с дуализмом. Ведь этика в схеме Адлера в подавляющей своей части принадлежит прежде всего области социологии права и морали<sup>4</sup>. Нравственная жизнь, способность к моральным оценкам, этическая воля — все это были для Адлера причинные факторы, имманентные человеческой истории. Он считал, что в этих пределах строго причинная социология может трак-

<sup>1</sup> Ibid., S. 58ff. В немецком тексте прямо говорится, что человек есть существо, на которое можно воздействовать, если только оно само действует (*auf das nur gewirkt werden kann, indem es selber wirkt*). Но еще важнее здесь для нас то, что телеология оказывается исключительной принадлежностью индивида, который иначе будет скован неотвратимой целью причинности. В конечном счете телеология у Адлера почти столь же иллюзорна, как у Спинозы и Плеханова.

<sup>2</sup> Ibid., S. 58—59.

<sup>3</sup> L. Goldmann. *Dialektische Untersuchungen*, S. 223.

<sup>4</sup> См.: M. Adler. *Kant und der Sozialismus*, S. 178ff.

товать этику индивидов и индивидов, объединенных в группы, как одну из важнейших сил мировой истории. Более того, здесь он усматривал единственное различие между причинностью социологии и причинностью физики. Вместе с тем Адлер — по крайней мере после 1910 года — выдвигает положение, что никакая социология не может оценивать ценностное и нормативное содержание действий, что это задача практического и нормативного этического исследования. Разумеется, после того как оценка произведена и предприняты действия (во внешнем мире), направленные к достижению поставленных целей, мы вновь возвращаемся в область социологии<sup>1</sup>. Адлер на этом основании решительно выступает против представления (Германа Когена и молодых Форлендера и Вольтмана) о том, что социализм можно построить на этических основаниях. Социализм, утверждает он, никогда не будет осуществлен без индивидов, рассматривающих его как ценность. Само по себе признание исторической необходимости социализма не поведет никого на борьбу за его построение. Однако нравственная воля индивидов (действующая в причинном порядке и изучаемая причинной социологией) — лишь необходимое, но еще недостаточное условие социализма; общая цепь причинности включает в себя причинность не только психического развития, но и развития экономики и институтов. Кроме того, лишь когда объективные исторические условия делают необходимым слияние индивидуальных нравственных волей в некий единый массовый феномен, лишь тогда этика может приобрести характер исторически причинного фактора и лишь тогда Sollen может быть реализовано в мире и превратиться в Sein. Возникает впечатление, что, говоря о революции, Адлер выходит за пределы своей дуалистической схемы. Но это лишь впечатление: анализ проблемы революции в целом он вновь возлагает на причинную социологию. Конечно, саму причинную последовательность можно оценивать с точки зрения индивидуальных этик (положительно оцениваемых с позиции категорического императива), но таким путем мы рискуем вернуться к полностью разграниченному, дуалистическому способу «построения феноменов».

Так Адлер пытался создать синтез Канта и Маркса — синтез, который отличался бы значительно большей последовательностью, чем конструкции молодого Форлендера и особенно Вольтмана и Туган-Барановского, предпринимавших попытки разработать этические основания для учения о социализме в целом. Не считая необходимым отречься от детерминистских аспектов теории Маркса, Адлер вместе с тем стремился доказать важность этики внутри теории и,

<sup>1</sup> См.: *M. Adler. Marxistische Probleme*, S. 145—147.

следуя таким путем, смог подойти к постановке марксистской проблематики теории и практики. В то же время он неукоснительно придерживался ортодоксально кантовского разграничения (более «ортодоксального», как мы покажем далее, даже чем у самого Канта) между практическим и теоретическим. Подобного рода заведомо дуалистическая конструкция использовалась им также в полемике, которую вместе с Отто Бауэром он вел против каутскианского полного поглощения этики — в подчиненной роли — детерминистской теорией.

Критика Каутского Адлером была прямой противоположностью его критики в адрес Форлендера. Последний стремился построить часть теории социализма (то, что, по Адлеру, было явно наукой о причинном Sein) на моральном фундаменте, на теории Sollen, между тем как Каутский пытался свести всякое Sollen к причинной теории Sein, то есть к научно-естественному материализму. Адлер же считал, что натуралистическая этика может объяснить что угодно (следует помнить, что натуралистическая этика интегрирована в социологию Адлера), включая исторические истоки содержания любой этической системы, но не может объяснить действительность и обязательность нравственных максим, реальную форму этических законов, форму Sollen. Sollen, по Адлеру, предполагает усилия по переустройству мира, первоначально данного нам в причинном опыте, с точки зрения нашей субъективности, нашей оценочной деятельности. Sollen — это форма нашего нравственного чувства (совести) и одновременно нашего «нравственного идеала». Поэтому, утверждает Адлер, бессмысленно пытаться вывести его причинным путем — из эмпирической заинтересованности, пользы, инстинкта или потребностей борьбы<sup>1</sup>. Каутский между тем выводил нравственный смысл из социального инстинкта, а нравственный идеал — отчасти из классовой борьбы. Полемизируя с ним, Адлер доказывает, что, даже если бы удалось причинным порядком вывести мораль («нечто неизвестное») из социального инстинкта («нечто еще менее известное»), то перед нами оказалась бы лишь фактическая констатация наличия нравственного смысла, но отнюдь не его обязывающее действие, которое может возникнуть исключительно из сознательного осмысления целей действия как чего-то представляющего ценность<sup>2</sup>. Эта цель может быть осмыслена нами и как негативная ценность и тем самым также побуждать к борьбе, решительному действию. Но если источником осуждения любого другого инстинкта является социальный инстинкт, то остается необъяснимым, почему единственно этот инстинкт оценивается выше всех других.

<sup>1</sup> Ibid., S. 108—109.

<sup>2</sup> Ibid., S. 121.

Адлер, кроме того, доказывает, что точную параллель вышеописанному соотношению являет собой соотношение между классовой борьбой и нравственным идеалом (которое, по Каутскому, влечет за собой не столько биологическую, сколько историческую редукцию этики). Ни один классовый социологический анализ не может породить общезначимых ценностей и идеалов. Можем ли мы нравственно различить ценности одного класса и ценности другого? Если наш ответ опирается на гармоническое совпадение идеала с объективно понимаемым историческим развитием, то это означает, по Адлеру, что мы наделяем это развитие безусловно положительным нравственным смыслом. Но на каком основании? Почему то, что нравственно, обязательно должно быть осуществимым? Аргументы Адлера направлены на доказательство того, что шкалу приоритетов биологических, социологических и исторических фактов можно выработать только на основе Sollen.

Доводы Адлера против Каутского поддержал Отто Бауэр, который в дополнение еще доказал, что ни один индивид не может найти никаких нравственных указаний, руководствуясь исторической необходимостью<sup>1</sup>. Но здесь-то по крайней мере Каутский мог выдвинуть обоснованное встречное возражение: не менее трудно — в реальных ситуациях — извлечь нравственные указания из категорического императива<sup>2</sup>. В самом деле, странно, что, сокрушив Каутского, Бауэр и Адлер, по-видимому, довольствовались просто повторением принципов и концепций кантианской этики, понимаемой совершенно формально, хотя сам Кант не был удовлетворен жестким дуализмом теории и практики, и Гегель и другие философы принципиально критиковали его по этому вопросу.

Впрочем, в социальной этике Адлера есть шкала отсчета, вроде бы предполагающая выход за рамки формально понятого учения Канта. В известной мере ему удалось, как мы показали, сочетать воедино этическую сторону со своей социологической теорией и выдвинуть тезис о невозможности выведения нравственно позитивных общественных порядков из одного лишь экономического развития. Выдвигая доводы против Каутского, Адлер и Бауэр с их утверждением о том, что на руинах капитализма может возникнуть иной общественный строй, в конечном счете сближались со своими противниками-кантианцами, причем, как это ни парадоксально, с самым крайним вариантом этического социализма Вольмана и Туган-Барановского. Реализовать эту альтернативу

<sup>1</sup> O. Bauer. *Marxismus und Ethik*. — In: "Der Marxismus", S. 262—263.

<sup>2</sup> См.: K. Kautsky. *Leben, Wissenschaft und Ethik*. — In: "Der Marxismus", p. 270—271.

в старом споре о выборе между социализмом и одичанием (Адлер добавляет сюда еще представление об индустриальном феодализме) может только пролетариат, его нравственное решение в пользу социализма. В этом контексте Адлер, как может показаться, склоняется к частичному этическому обоснованию социализма<sup>1</sup>. Однако буквально на следующей странице, вновь касаясь этой темы, он возвращается к жесткой антиномии. Он задается вопросом о том, что может предложить этике материалистическая теория истории, и отвечает: «Все и ничего». Смысл этого ответа в том, что этическое начало, участвующее в причинном обусловливании общественной жизни, уже совсем не этическое, а составляет часть детерминистской социологии (поскольку эта последняя соответствует представлению Адлера об историческом материализме). Этическое измерение, нравственное, моральное начало, между тем не может иметь ничего общего с какой бы то ни было наукой, с каким бы то ни было причинным объяснением, научным понятием исторического развития или успеха. Лишь самопознание, критика практического разума, то есть кантианская этика, может дать понимание нравственной природы воли и индивидуального сознания — той нравственной природы, которая остается для Адлера несводимым атрибутом человеческого существования<sup>2</sup>. Философия Адлера, таким образом, сознательно остается на почве кантианской, или, точнее, неокантианской, антиномии теория (необходимость) — практика (свобода).

Проблематика синтеза Кант — Маркс в период II Интернационала заключалась отнюдь не в чрезмерной вере Канта в «Критике практического разума», как полагает Коллетти. Дело было, скорее, в тенденции обоих течений (а особенно их главных представителей, Форлендера и Адлера) занять дуалистическую, жестко антиномическую позицию, опирающуюся на «комбинацию» сциентистски истолкованной «Критики чистого разума» и более или менее формально истолкованной «Критики практического разума»<sup>3</sup>. Различные попытки Канта разрешить свою классическую антиномию свободы и необходимости, практики и теории при помощи разработанных им концепций природной — эстетической и исторической — телеологии были либо начисто забыты (как забыли «Критику способности суждения» авторы, о ко-

<sup>1</sup> M. Adler. *Marxistische Probleme*, S. 1134.

<sup>2</sup> *Ibid.*, S. 1136—1137.

<sup>3</sup> То, что столь жесткое истолкование не было неизбежным ни для одного из этих двух течений, показано в марксистских исследованиях — особенно самого последнего времени — о Канте. См. книгу: L. Goldmann. *Introduzione a Kant*. Milano, 1972, и значительно более строгий в научном отношении очерк: A. Heller. *Kant Etikái*. — In: "Portrévázlatok az Etika Történelméből" ("Очерки истории этики"). Budapest, 1976.

торых идет речь)), либо решительно переосмыслены в детерминистском ключе (как случилось с его философией истории). Между тем Кант был убежден, что при отсутствии формально закрепленного значения и до тех пор, пока эмпирический мир не создал условия для концептуализации возможности конечных целей, нравственная свобода осуждена на выхолащивание.

Это положение «Критики способности суждения» имплицитно и двусмысленно присутствует уже в «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», написанной в 1784 году, то есть задолго до упомянутой выше работы, но уже относящейся к «критическому» периоду творчества Канта. Центральным здесь выступает понятие природы, которое вначале понимается Кантом в смысле первой «Критики...», то есть необходимости под властью закономерности (*natura naturata* Спинозы), а затем как бы в результате внезапного поворота, но без всякого предупреждения — в смысле третьей «Критики...»: как царство, или источник, конечных целей (*natura naturans*). Кант стремится доказать, что если в истории (интерпретируемой с помощью конфликтной модели естественного права) никакой сознательный человеческий проект и не может быть эффективным, то замысел человеческой свободы предполагает тем не менее возможность скрытой конечной цели. Это та цель, которую он приписывает провиденциально и мифологически осмысленной природе, причем содержание этой цели раскрывается им как развитие человеческого рода вопреки принесению в жертву отдельных индивидов, а возникновение всемирного гражданского общества вопреки антагонизму между государствами (но отчасти и благодаря ему). Среди всего прочего в этой работе, как и во многих других «исторических» работах Канта, делается попытка связать в едином рассуждении об истории роль необходимости и культурного упадка из второго «Рассуждения» Руссо\* с проектом свободы и освященной законом политики из его же трактата «Об общественном договоре». Переход от первой из этих двух стадий ко второй, подразделяемых Кантом в терминах, которые могут вызвать в памяти Марксово разделение истории на «предысторию» и собственно историю человечества, отмечен все же внутренней двойственностью. С одной стороны, Кант вводит спекулятивное понятие, которое — предваряя Гегеля — можно было бы назвать телеологической «хитростью природы», с другой — дает понять, что это понятие — с точки зрения нашего практического действия — выполняет лишь функцию регулятивной идеи<sup>1</sup>. Вместе с тем эта новая антиномия от-

\* Имеется в виду «Рассуждение о начале и основании неравенства между людьми» (1755). — *Прим. ред.*

<sup>1</sup> См.: A. Heller. Kant Etikái, p. 223.

нюдь не выступает у Канта как непримиримо жесткая конструкция, ибо сам практический разум может находить подкрепление в виде присутствующих в эмпирической действительности следов, или знаков, выявляющих уже в самой сиюминутной действительности возможность (но не необходимость) развития в русле мораль — культура. Такими знаками служат просвещение умов, межгосударственные отношения в области культуры, политики и экономики и, следовательно, неизбежность того, что любая революция в будущем охватит все государства Европы. В знаменитом «Споре факультетов» Канта (1798) эта последняя возможность, реализовавшаяся к тому времени во Франции, предстает самым важным из знаков, наделяющих эмпирическую сутью практический проект прогресса человечества. Кант, однако, со всей ясностью подчеркивает, что обещание такого прогресса есть нечто неопределенное и подверженное воздействию случайных обстоятельств. В работе неукоснительно доказывається, что на уровне теории нельзя экстраполировать как необходимость ни прогресс, ни регресс, ни даже развитие критической способности человечества. Априорный синтез истории возможен лишь в том случае, если «сам прорицатель изобретает и творит события, о которых заранее возвещает». Таким образом, путь, проделанный Кантом (который для обозначения самотворения в самом средоточии отчуждения вовсе не прибегал к понятиям типа объективации или объективного духа), идет от спекулятивной квазипровиденциальной телеологии (упор на которую делался в 1784 году) к означенной выше позиции, основывавший практический проект в истории на признаках нового. Единственное, чего Кант — за исключением отдельных случаев — не делал, так это не применял свое теоретическо-научно-причинное понятие природы к истории.

Но как раз то, чего не делал Кант, столетием позже совершили Макс Адлер и Карл Форлендер. Их позиция по отношению к Канту в этом смысле точно та же, что позиция Каутского по отношению к Руссо. Макс Адлер не признает и тени присутствия телеологических элементов в исторических работах Канта. Такие кантовские понятия, как «цель природы» (*Naturabsicht*) и «сокровенный план» (*verborgener Plan*), воспринимаются им как временные гипотезы, призванные привести в дальнейшем к причинному объяснению явлений<sup>1</sup>. Цель кантовской философии истории, по Адлеру, — подвести все факты и события, прошлые, нынешние и будущие, под единый причинный закон и доказать необходимость антагонизма между людьми, ведущего к прогрессу человечества. Со своей стороны Форлендер, разумеется, признает сме-

<sup>1</sup> См.: *M. Adler. Kant und der Sozialismus*, Note 175—176, S. 166—169.

шение причинных и этико-телеологических объяснений в исторических работах Канта, но утверждает, что, основываясь на современной науке, неокантианцы устраняют эти объяснения из системы Канта как чисто метафизические. Под покровом телеологии неокантианцы открывают «историю человечества, концептуально построенную целиком на научно-природной основе»<sup>1</sup>. По Форлендеру, «этическая критика... не исключает строго причинной концепции истории», напротив, формализм первой предполагает свободную от ценностей природу второй.

В одной из работ 1900 года Л. Вольтман объявлял себя сторонником «старокантианства» в вопросах этики, то есть сторонником формального этического ригоризма. За это он подвергся резким нападкам неокантианца Марбургской школы Ф. Штаудингера, выступавшего за известную гибкость применения морального закона<sup>2</sup>. На деле же «старокантианцем» в этом отношении был не Кант — ими были главные теоретики синтеза Кант—Маркс, Форлендер и Адлер. Они смело отбросили наметки своего учителя, которые — уже у него — указывали на возможность преодоления жесткой антиномии теории: практика, причинность — телеология, необходимость — свобода. Способность разрешить и «опосредовать» эту антиномию они связывали естественным образом с самим смыслом понятия диалектики в гегелевской системе. Но целесообразность такого приложения метода Гегеля была упущена не только марксистами-кантианцами, но и сторонниками всех других направлений в социал-демократии.

#### 4. Судьба диалектики в рядах социал-демократии

До сих пор мы шли в нашем анализе от марксистских эквивалентов материализма XVIII века к различным крайне антиномичным вариантам попыток синтезировать Канта и Маркса. Обращение к Гегелю в рамках марксизма II Интернационала можно представить как стремление использовать некоторые положения гегельянской философии исключительно для того, чтобы сделать более привлекательными все те же детерминизм и антиномию. Естественно, в терминах логики в контексте Гегеля антиномия выглядит особенно внушительно: она указывает самое место рождения современной диалектики. С точки зрения гегелевской «Феноменологии духа» антиномию, особенно антиномию свобода — необходимость, следует развивать как опосредование в сторону самосознания.

<sup>1</sup> K. Vorländer. Kant und Marx, S. 7—8.

<sup>2</sup> См.: L. Weltmann. Die Begründung der Moral (1900); Sadi Gunter (F. Staudinger). Sozialismus und Ethik. — In: "Marxismus und Ethik", S. 118, 132—133.

Однако использование учения Гегеля во II Интернационале даже в тех случаях, когда оно вызывалось антиномическими последствиями догегелевской философии, вело к неправомерному и внутренне противоречивому разрешению антиномии: сведению ее к одному лишь детерминистскому полюсу (Плеханов) или новому воспроизведению той же антиномии (Адлер). Даже в «Философских тетрадах» Ленина, на которые зачастую указывают как на пробный камень возрождения гегелевской диалектики в марксистской теории, дело не пошло дальше разработки (пусть даже чрезвычайно насыщенной) объективистской диалектики. Несмотря на широко распространенный среди теоретиков II Интернационала интерес к философии, большинство их обнаруживает почти полное невежество в вопросах учения Гегеля. Убежденные, что благодаря Марксу и современной науке они уже оставили Гегеля позади, они в действительности отступили на догегелевские, а подчас докантианские теоретические позиции. Сам Энгельс, как мы видели, высказывал порой суждения, отдающие наивным эпистемологическим реализмом, а Каутский (который никогда и не претендовал на то, чтобы числиться компетентным в философии) в сравнении с Энгельсом еще более усугубил «науку о развитии». Форлендер, который, несмотря на свою репутацию ревизиониста и исследователя Канта, в этом вопросе шел за Каутским, утверждал, что единственное рациональное зерно диалектики — естественнонаучная теория развития, а все остальное у Гегеля можно и должно отбросить<sup>1</sup>. Он отрицал также, что «Капитал» имеет что-либо общее с гегелевскими понятиями, невзирая даже на прямо противоположные заявления Маркса<sup>2</sup>. В согласии с большинством своих современников-прогрессистов: марксистов, неокантианцев либо позитивистов — Форлендер был решительно убежден, что Гегель — реакционный философ «реставрации», автор самых безрассудных философских спекуляций. Бернштейн открыл у Гегеля прегрешения прямо противоположного свойства, обвинив его в том, что он посеял революционные иллюзии в работах ничего не подозревавших Маркса и Энгельса. Истолковывая гегелевскую диалектику самым вульгарным образом, Бернштейн утверждал, что диалектика требует насильственного приложения некоего комплекса взрывчатых саморазвивающихся противоречий к действительности, которая развивается, но только очень медленно, поэтому Маркс и Энгельс были склонны ожидать революционный взрыв на почве «исторического самовнушения, достойного политического мечтателя, полностью утратившего чувст-

<sup>1</sup> См.: *H. J. Steinberg. Sozialismus...*, S. 57; *I. Fetscher. Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel.*—In: «Marxismusstudien». Tübingen, 1960, S. 88ff.  
<sup>2</sup> *K. Vorländer. Kant und Marx*, S. 64.

во реальности». Подобное самовнушение выглядело бы совершенно непостижимым, «если в нем не проглядывали плоды пережитков гегельянской диалектики противоречий, от которой Маркс (как, впрочем, и Энгельс) так никогда полностью и не освободился»<sup>1</sup>. Во всем перечне деятелей германской социал-демократии мы находим, по-видимому, лишь двух мыслителей, о которых нельзя сказать, что у них, как у всех, «двойка по Гегелю»: русского Плеханова и австрийца Адлера.

В 1896 году Каутский писал Бернштейну о Плеханове: «Это наш философ, более того, это единственный среди нас, кто изучил Гегеля»<sup>2</sup>. Это изучение, однако, не помешало ему превратить диалектику Гегеля в доггелевскую детерминистскую философию субстанции. Правда, Плеханов прямо и открыто связал постановку проблемы антиномии с диалектикой: «Диалектика... умеет соглашать прямо противоположные отвлеченные положения»<sup>3</sup>. По Плеханову, как мы отмечали, основным недостатком материализма XVIII века, классического позитивизма и утопического социализма была их неспособность преодолеть кантианскую антиномию свободы и необходимости в ее различных формах: распространения знания и среды, человеческой природы и истории, сознательного творчества и технологии, психологии и социального окружения. Добавим, что, по Плеханову, теория взаимодействия двух (антиномических) факторов может дать не разрешение, а только объяснение антиномии и ее противоположных полюсов (и их взаимодействия) с помощью некоего третьего, более глубинного уровня анализа. В этом смысле Плеханов — вопреки даже настойчивому подчеркиванию Энгельсом важности гегелевского метода (от которого, кстати, сам Энгельс отошел) — был, в сущности, заинтересован в использовании детерминистских и общелогических аспектов гегелевской системы<sup>4</sup>.

В очерке 1891 года «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля» Плеханов повторил энгельсовскую интерпретацию диалектики Гегеля как учения, в основе которого лежит прин-

---

<sup>1</sup> E. Bernstein. I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia. Bari, 1974, p. 54.

<sup>2</sup> Цит. по: H. J. Steinberg. Sozialismus..., S. 58. Сам Штейнберг, по-видимому, разделяет это мнение, хотя и не приводит в поддержку его сколько-нибудь веских доводов.

<sup>3</sup> Г. В. Плеханов. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю (Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. I, с. 566).

<sup>4</sup> Легко заметить, что Плеханов был против сравнительно гибкой позиции Энгельса, автора писем об историческом материализме, и за позицию Энгельса, автора «Диалектики природы», объективиста и строгого логика.

цип растворения всего прочного и законченного в процессах становления и развития. Единственное крупное исключение из этого принципа связано с понятием «абсолютного духа» (этим краеугольным камнем всей гегелевской системы), представляющим собой (во всяком случае, так казалось Плеханову) некое единое и неизменное начало, к которому с необходимостью приводится всякое изменение и разнообразие. Плеханов, разумеется, не желал иметь дела ни с какими «духами» и предлагал поставить на место гегелевского абсолюта необходимые законы экономики (или экономическую эволюцию) <sup>1</sup>.

Как мы видели, в 1895 году Плеханов, объясняя развитие экономики, то есть там, где Энгельс указывал на лежащее в основе всего взаимодействие «базиса» и «надстройки», обращался к еще более глубокому уровню: технологической необходимости. Легко заметить, что, предлагая такое решение, Плеханов, в сущности, лишь ограничивался повторением того, что сам описывал как «заколдованный круг» Сен-Симона: если производство и совершенствование его техники суть основные движущие силы развития человечества, то не составляет ли сознательная работа ученого или конструктора (а также работа по научному воспитанию и распространению знаний) еще более глубокий уровень, по крайней мере на самых недавних стадиях развития человечества? Каутский, с его технологическим детерминизмом, выражает этот парадокс еще отчетливее: ведь если изменения в технологии всегда носят сознательный характер, то происходящие из них последствия неизменно оказываются непреднамеренными. Плеханов же здесь явно занимает оборонительные позиции, и его конечное решение заключается попросту в упразднении проблемы. Прийдя к заключению, что антиномия автоматически разрешается с выходом к третьему, более фундаментальному уровню, он довольствуется тем, что просто рассматривает диалектику в терминах разъяснения закономерностей развития этого третьего уровня, то есть в терминах перехода количества в качество, единства противоположностей, отрицания отрицания — одним словом, пользуясь остатками гегелевской системы.

Уже из плехановских рассуждений 1891 года ясно видно, что, даже воздавая почести Гегелю, он на самом деле думал о Спинозе: то, что он именовал абсолютным субъектом, правильнее было бы назвать абсолютной субстанцией. Диалектика у Плеханова в конечном счете становилась просто другим

<sup>1</sup> Содержание этого очерка дано в общем виде в: *L. Colletti. The Marxism of the Second International.*

<sup>2</sup> Г. В. Плеханов. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю (Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. I, с. 538 и след.).

названием философского материализма, выстроенного по модели, сходной с моделью Спинозовской субстанции. Плехановская работа «Основные вопросы марксизма» (1908) представляет собой настоящий триумф полностью детерминистской философии и содержит, пожалуй, не имеющее равных переосмысление некоторых категорий диалектики в духе вульгарного материализма. Достаточно напомнить, например, что в этой работе «единство» субъекта и объекта означает для Плеханова, что вне человеческого тела нет никакого мыслящего (субъекта) и что, если «я» — субъект для самого себя, то же самое «я» выступает объектом для других<sup>1</sup>. Такого рода аргументация — даже без учета того, что она оперирует психологическим (то есть впрямь «иллюзорным») и безнадежно атомистичным понятием субъективности, — выдает поразительное незнание всей проблематики субъект — объект в современной философии, иначе говоря, того контекста, который составлял подлинный ключевой вопрос (Problemstellung) большей части посткартезианской философии, включая монистические попытки Спинозы и материалистов. Не задерживаясь больше на это теме, отметим лишь, что в работах Плеханова нет ни малейшего намерения возродить диалектическую теорию. Более сложную и интересную ситуацию мы находим только у Макса Адлера, пытавшегося спасти некоторые аспекты диалектики от полного крушения, причем сделал он это в контексте критики того систематического или расширительного толкования, которое придали им Энгельс и Плеханов, а в дальнейшем их советские последователи.

Макс Адлер был первым марксистом, который, защищая диалектическую теорию, выступил с критикой ее «расширительной» интерпретации, появившейся под вывесками диалектики природы и диалектического материализма. Он воспринял различие между методом и системой у Гегеля настолько серьезно, что применил это различие против самой энгельсовской системы. Более того, он отметил, что система Гегеля, основывающаяся на онтологизации понятий диалектической «логики», имела очевидную параллель в уже описанной нами объективистской системе Энгельса (несмотря на критику, которой подвергали метафизический панлогизм Гегеля Маркс и Энгельс). В глазах Адлера диалектика природы Энгельса была «материалистической» имитацией гегелевской системы, а его теория познания как копирования представляла собой всего-навсего грубую подделку под «абсолютное познание» Гегеля. Разницу между так называемым абсолютным идеализмом и диалектическим материализмом Адлер видел единственно в том, что они уходят корнями в два разных вида ме-

---

<sup>1</sup> Г. В. Плеханов. Основные вопросы марксизма (Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. 3, с. 137—143).

тафизики. Оба они, на его взгляд, являлись формами философии тождества, которая постулирует — догматически, с кантианской точки зрения, — тождество мышления и бытия<sup>1</sup>. Адлер утверждал, что диалектика представляет собой крайне двусмысленный термин как у Гегеля, так и у Энгельса. В качестве метода она занимается формами мышления, в качестве же метафизики тождества накладывает формы мышления на бытие (Гегель) либо формы общественного существования на мышление, а в конечном счете и на бытие во всей его глобальности (Энгельс). Выделяя методологический аспект (а диалектикой Адлер называл только это), он надеялся избежать сползания к догматической философии тождества. Основанием этой критической перестройки диалектики еще раз незаметно стала критическая философия Канта.

Великий вклад Гегеля в философию состоял, по Адлеру, в его понимании того, что реальные процессы мышления и открытия действительности не следуют правилам формальной логики. Не будем забывать, что категории кантианской философии выведены из форм, восходящих к положениям аристотелевской логики. На этой почве в области критической саморефлексии мышления Адлер рассматривает философию Гегеля как следующий шаг после философии Канта. Гегель, утверждает он, понял, что реальный поток сознания движется непрерывно через противоречия, встречая и преодолевая любое логическое ограничение, наложенное им на себя, так же как и любую односторонность, и развиваясь под знаком категории всеобщности. В этом плане Адлер восстанавливает изначальное гегельянское значение противоречия, состоящее не в абстрактном схематическом отрицании типа  $A - \text{не } A$ , а в детерминированном отрицании (детерминация и отрицание) содержания эмпирического факта — иначе говоря, в сохранении и исключении одновременно<sup>2</sup>. Тем самым Адлер возвращает известную тонкость категориям целостности и противоречия. Вместе с тем его новое понимание этих категорий намеренно ограничивается мышлением; противоречия, конфликты и борьбу в мире социальной действительности он предпочитает суммировать под названием «антагонизм» (а не диалектика). В конечном счете понятие диалектики у Адлера сохраняет характер структуры, антиномически противопоставляющей мышление бытию, хотя и по причине, противоположной той, по которой они противостоят в концепции Энгельса. Адлеровская диалектика оказывается чисто «мыслительно диалектическим» (*Gedankendialektik*) обращением как к историчности категорий априорного (то же, что адлеров-

<sup>1</sup> См.: *M. Adler. Marxistische Probleme*, S. 20—21, 37—39.

<sup>2</sup> *Ibid.*, S. 23—25, 30—33. Адлер сталкивает «мышление» с точки зрения психологизма, а не с трансцендентальной точки зрения; но, разумеется, здесь нет возможности рассмотреть этот вопрос.

ская теория истории социального а priori), так и к логическому движению этого априорного в качестве «исследовательского принципа» (Forschungsprinzip).

Одновременные сила и слабость подобной позиции обнаруживаются при интерпретации Адлером метода политической экономии Маркса. Сосредоточив внимание на понятии категории, Адлер в поисках марксистского понимания диалектики обращается к одной важной, но, как правило, оставлявшейся марксистами в стороне работе Маркса — «Метод политической экономии»<sup>1</sup>, где выявляется смысл экономических категорий. Адлер считал эту работу вершиной развития понятия социального априори. И Маркс действительно говорит здесь о рассмотрении абстрактных категорий как процессе, кульминирующем в синтезе «мысленной целостности» (Gedankentotalität) и «мысленной конкретности» (Gedankenkonkretum)<sup>2</sup>. Адлер верно понимает этот методологический прием как разрыв с фетишистскими иллюзиями (sachlichen Scheine) политической экономии и обнаружение их «человечески-социальных» оснований<sup>3</sup>. Однако Адлер совершенно игнорирует другие части работы Маркса, не согласующиеся с таким взглядом. Маркс пишет, например:

«Конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собой действительный исходный пункт и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления»<sup>4</sup>.

Стремясь последовательно истолковать мысль Маркса, Адлер сосредоточивается всецело на первом из этих двух предложений, полагая, вероятно, что второе есть пережиток философии тождества. Но Лукач, хорошо знавший работы Адлера, впоследствии покажет, что возможно и совершенно иное истолкование этого отрывка и что это возвращено-гегельянское истолкование (противостоящее как кантианским, так и реалистическим истолкованиям) действительно может дать основу отношениям теория—практика в критике политической экономии<sup>5</sup>. Здесь для нас важно отметить, что Адлер своим

<sup>1</sup> К. Маркс. Введение (Из экономических рукописей 1857—1858 годов), разд. 3 (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 12, с. 709—738). Эта работа впервые была опубликована Каутским в журнале «Нойе цайт», XXI, № 1 за 1903 год, а затем перепечатана в виде приложения к работе: К. Маркс К критике политической экономии. Штутгарт, 1907.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 12, с. 727; М. Адлер. Marxistische Probleme, S. 43ff.

<sup>3</sup> М. Адлер. Marxistische Probleme, S. 44.

<sup>4</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 12, с. 727.

<sup>5</sup> А. Арато. Lukacs's Theory of Reification; J. Cohen. A. Arato. The Whole is False: on the Dialectic of the Abstract and the Concrete. — In: "Dialectical Anthropology", 1979.

замечанием о том, что Маркс, критикуя Гегеля за проекцию синтеза умственно конкретного в структуру бытия, отодвигает себя на позицию восприятия конкретного как *исключительно* умственного, то есть на позицию, которая для Маркса была невозможной. Верной в этом случае была бы интерпретация умственного синтеза конкретного как шага к *высвобождению* синтезирующих возможностей действительности, способной опосредовать самое себя как уже целостность «в себе» (an sich), но еще не целостность «для себя» (für sich) — например, класс «для себя». Но на такую позицию Адлер встать не мог, в частности потому, что не располагал гегельянской категорией опосредствования. А без этой категории (каковы бы ни были в конечном счете ее пределы) наука об обществе, в которой теория действительно могла бы стать моментом практики, не получала обоснования. В результате социальному априори Адлера суждено было оставаться созерцательным перед лицом общественной действительности. Такая позиция способна была обеспечить «понимание» этой действительности лишь в таком же смысле, в каком абстрактные, идеализирующие понятия математической физики продуцируют теорию перед лицом бесконечно сложной вселенной. Маркс для Адлера, как уже говорилось, становится Ньютоном социальной действительности, причем Адлер утверждает также — вполне последовательно, впрочем, с точки зрения своей интерпретации, — что диалектика как «мысленная диалектика» (Gedankendialektik) «приложима и к общественным, и к естественным наукам»<sup>1</sup>.

С точки зрения применения диалектики к истории любая связь между природой и диалектикой создает серьезную ограниченность<sup>2</sup>. Как бы ни демонстрировал Адлер довольно тонкое искусство применения диалектических положений к решению вопросов исторического развития (например, вопроса реформы и революции), как бы ни старался связать диалектику мысли — хотя бы в качестве «исследовательского принципа» (Forschungsprinzip) — с изучением форм социального антагонизма, как бы ни склонялся в сторону теории практики, в конечном счете присущее ему натуралистически-созерцательное представление о теории разбивает все его замыслы. Историческое развитие в его работах — это всегда исторический детерминизм, действующий под знаком катего-

<sup>1</sup> M. Adler. *Marxistische Probleme*, S. 36.

<sup>2</sup> Как мы отмечали, Кант никогда не пытался толковать историю — более того, противился ее истолкованию — с помощью категорий, обобщающих опыт наблюдения природы: причинности, субстанции и т. д. (см. его работы о проблемах истории). Об истолковании Кантом «трансцендентальной диалектики» как критики натурализма см. его «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» (*Н. Кант. Сочинения*. В 6 т. М., 1965, т. 4, ч. 1, § 60, с. 186—189).

рии причинности, социальный антагонизм — это особый случай антропологического противодействия индивида обществу, а практика — это социальная технология. Такое толкование трех разных понятий природы — природного детерминизма, человеческой природы и технологии — полностью разрушает в трудах Адлера его замысел последовательного развития положений диалектической теории общества. Особенно большую роль здесь сыграла интерпретация практики как социальной технологии, преградившая путь к пониманию Гегеля во II Интернационале. Иначе говоря, философия Гегеля не особенно преуспела, имея дело с такими мыслителями, как Адлер или Плеханов, ибо они истолковывали теорию как естественную науку, а практику — как науку прикладную. Написанные Лениным в 1914—1916 годах, то есть в конце рассматриваемого периода, «Философские тетради» о логике Гегеля отражали ту же трудность, хотя и представляли собой, пожалуй, самую серьезную марксистскую попытку «померяться силами» с Гегелем на протяжении всего периода до появления работ Лукача.

Ценность открытий Ленина, достигнутых в процессе глубоко самостоятельного изучения Гегеля, неоспорима. В первую очередь она заключалась в самокритике, то есть критике материалистической метафизики. Тем самым Ленин приходил к пониманию той перспективы, в которой Плеханов, да и он сам, вели борьбу с Кантом и эмпириокритицизмом, точно так же как и с «вульгарным материализмом», противостоящим диалектике, которую все же нужно изучать «по-гегелевски»<sup>1</sup>. Во-вторых, Ленин стоял теперь на пороге нового прочтения «Капитала» Маркса на основе «Логики» Гегеля<sup>2</sup>. В-третьих, он вновь ввел в оборот многочисленные понятия диалектики (опосредствование, понятие самополагания, взаимоперехода категорий и т. д.), результатом чего явилась несравненно более богатая идеями разработка объективной диалектики, нежели та, которая вытекает из соответствующих формулировок Энгельса и Плеханова. В-четвертых, он пришел к выделению значения практики и сознания в конституировании объективной действительности. Но по третьему и четвертому пунктам прежний Ленин «Материализма и эмпириокритицизма» оказался непреодолимым. Субъективное дополнение объективной диалектики вновь оказалось представленным в терминах сциентистского варианта теории копирования, а практика, участвующая в создании объекта, по-прежнему понималась как технология, развивающаяся под эгидой внешней, причинной необходимости. Здесь мы и сосредоточим внимание на этих двух пунктах.

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Философские тетради (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 161).

<sup>2</sup> См. там же, с. 160.

Вслед за Гегелем Ленин рассматривал антиномию как главного врага и главный вызов диалектической теории. Впервые в истории марксизма он попытался найти решение как с одной, так и с другой стороны: опосредствования объективной действительности в себе самой и практического проекта сознания. С одной стороны, независимое движение вещей опосредует любую абстрактную противоположность, любую односторонность, любую редукцию и количественную абстракцию, порождая «всемирную, всестороннюю, живую, связь всего со всем»<sup>1</sup>. Движущей силой этого движения, или самодвижения, является противоречие, благодаря которому во всех ячейках действительности осуществляется и самодифференциация, и единство противоположностей<sup>2</sup>. На один вопрос — на вопрос о соотношении сознания, субъективности и объективной целостности. Отнюдь не расположенный расстаться со своей прежней теорией копирования, он продолжал, таким образом, трактовать материалистическое «перевертывание» Гегеля как отражение совокупности объективного мира силою действия понятий, «которые должны быть также обтесаны, обломаны, гибки, подвижны, релятивны, взаимосвязаны, едины в противоположностях»<sup>3</sup>. Если объективная действительность выступает как многообразие связей между всеми вещами и как переходы каждого определения, качества, черты, стороны, свойства в каждое другое, то познание предстает как бесконечный процесс открытия и воспроизводства (отражения, или копирования) этих самых связей и переходов<sup>4</sup>. Такой возврат к учению Спинозы о единой и всеобщей субстанции, проявляющей себя двумя соответствующими способами, особенно парадоксален, если учесть согласие Ленина с гегельянской критикой системы Спинозы, в которой «нет субъекта свободного, самостоятельного, сознательного (недостает «свободы и самостоятельности самосознающего субъекта»)»<sup>5</sup>.

С другой стороны, и, пожалуй, непоследовательно, Ленин готов был пойти на уступку Гегелю в отношении «логики сущности» (Wesenslogik) и «логики понятия» (Begriffslogik) и Марксу «Тезисов о Фейербахе» и признать, что сознание и самосознание находятся в активном и даже конституирующем отношении с объективностью. Более того, по мере продвижения комментария Ленина от «логики бытия» к «логике сущности» и «логике понятия» его акцент, похоже, смещается с наиболее бесхитростной формы объективизма в

<sup>1</sup> Там же, с. 131.

<sup>2</sup> См. там же, с. 202—203.

<sup>3</sup> Там же, с. 131.

<sup>4</sup> См. там же, с. 164.

<sup>5</sup> Там же, с. 149—150.

сторону теории познания, основывающейся на понятии практики. Он проводит различие между практическим познанием и познанием теоретическим, причем указывает, что лишь это последнее соответствует теперь его Спинозианской теории копирования, воспроизводя «объект в его необходимости, в его всесторонних отношениях, в его противоречивом движении *an und für sich*». Практическое познание, возможное в силу преобразования действительности в «для себя бытие», «окончательно» ухватывает, уловляет, овладевает «объективной истиной познания»<sup>1</sup>. Признав это, Ленин может теперь сформулировать свое знаменитое утверждение, которое для многих его интерпретаторов знаменует окончательный разрыв с теорией копирования: «Сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его»<sup>2</sup>.

Что же понимает Ленин под «творением»? 1. Человек как субъективное снова предполагает «само-в-себе сущее и необытие», то есть независимую от человека природу. 2. Человеческое сознание тем не менее стремится «реализировать себя, дать себе через себя самого объективность в объективном мире и осуществить (выполнить) себя»<sup>3</sup>. 3. В теоретическом плане субъективное сознание противостоит этому (объективному) миру, но стремится почерпнуть определенное содержание и наполнение, «реализировать себя» в соответствии со структурой и движением объекта. 4. В практическом плане объект, мир, «не удовлетворяет человека, и человек своим действием решает изменить его»<sup>4</sup>.

Ясно, что здесь не только «наука логики» Гегеля, но и «Тезисы о Фейербахе» оказывают решающее влияние на автора. Для нового Ленина «*практика выше (теоретического) познания*», ибо она стремится «посредством уничтожения определенных (сторон, черт, явлений) *внешнего мира дать себе реализоваться в форме внешней действительности*»<sup>5</sup>. Несмотря на это, нельзя пренебрегать и теоретическим познанием вследствие независимости внешнего мира, и препятствий с его стороны на пути осуществления практических замыслов. Следовательно, лишь «*саожидание познания и практики*» может уберечь практику от опасности превращения просто в «добро», или «субъективное должествование», внешнее, неспособное пронизать собой действительность и обеспечить свое подлинное самоосуществление<sup>6</sup>. Тем не менее остается открытым важный вопрос о том, что понимает Ленин под терминами «практика» и «единство теории и практики».

<sup>1</sup> Там же, с. 193.

<sup>2</sup> Там же, с. 194.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, с. 195.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же, с. 196—198.

Классическое представление о философии практики, начиная с Аристотеля, содержало двойное отличие *praxis*: от *epistème* (или теории) и от *technè* (или поэзии) <sup>1</sup>. *Praxis* отлична от *technè* тем, что включает в себя идею самопреобразования, самотворения, телеологически приведенного в соответствие с межсубъектно признанными нормами, ценностями, традициями, нравами. *Technè* включает в себя идею преобразования внешних объектов соответственно на основе куда более ограниченных критериев: прежде всего, путем их использования. Средством *praxis* является политика, средством *technè* — труд <sup>2</sup>. В марксистской традиции это различие проводится редко, но в той мере, в какой Маркс обращался к идеализму как источнику «активного элемента», он применял кантианские и особенно гегельянские понятия, которые давали глубокие корни идее межсубъектно обоснованной нормативности. Разумеется, кантианское понятие практики есть индивидуалистически определяемое понятие. Тем не менее параметры морали были для Канта постулатами, императивами, которые ясно выражали и идеально, регулятивно предполагали некое будущее сообщество. Естественно, Кант основывал возможность такого сообщества на почве истории, интерпретированной провиденциально, даже отчасти мифологично. Гегель со своей стороны стремился положить в основу межсубъектности понятие духа, которое призвано было выразить одновременно отчуждение и взаимодействие. Маркс перевел гегелевское понятие духа с его пусть поверхностными, но все же мифологическими оттенками в свое телеологическое понятие «опредмечивания» (*Vergegenständlichung*), возможно чересчур близкое по смыслу к понятию труда. Понятие объективации, во всяком случае, позволило Марксу философски обосновать свой политический проект самореализации — символической и материальной — человека в условиях отчуждения <sup>3</sup>. Однако для Энгельса, Лабриолы, Плеханова, Каутского и Ленина практика означает просто труд, *praxis* сводится к *technè*. У Ленина первым свидетельством тому служит превратное истолкование гегелевской идеи духа просто как мыслицизма <sup>4</sup>. Вторым же свидетельством является его понятие задач и целей: «На деле цели человека порождены объективным миром и предшлагают его, — находят его как данное, наличное. Но *кажется* че-

<sup>1</sup> Искусства, умения. — *Прим. ред.*

<sup>2</sup> См. по этому вопросу работы Ю. Хабермаса, К. О. Апеля, А. Вельмера, а также Ханны Арендт (несмотря на совершенно неверное истолкование ею Маркса).

<sup>3</sup> По этому поводу см. работы Агнеш Хеллер, Ференца Фехера и Дьердя Маркуса.

<sup>4</sup> В. И. Ленин. Философские тетради (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 186).

ловеку, что его цели вне мира взяты, от мира независимы («свобода»)<sup>1</sup>. Так все возвращается к Спинозе, к Плеханову. Отбрасывая понятие целеполагания, отталкиваясь от гегельянского описания «техники механической и химической», Ленин сводит всякую телеологию к каузальности и отступает назад, к своему определению практики времен «Материализма и эмпириокритицизма»: «практикой своей доказывает человек объективную правильность своих идей, понятий, знаний, науки»<sup>2</sup>. Теперь понятие практики поглощено некоей всеобщей каузальностью, а активное измерение практики представлено исключительно в терминах технологического предварения причинной обусловленности и приспособления к ней.

Дело, однако, в том, что позиция Ленина по вопросу о практике была изначально двусмысленной. Его политический волюнтаризм явно плохо соотносился с всеобъемлющим детерминизмом (отсюда и его уступки творческой стороне сознания). Вместе с тем его централистские наклонности мешали ему принять понятие практики как чего-то межсубъектно обоснованного (отсюда его подозрительность к телеологии и понятию свободы). Единственным конечным решением проблемы для Ленина оставалась социальная технология, но на такой выбор влияла очевидная привлекательность для него в этом вопросе существенно иных доводов Гегеля. Так, вслед за Гегелем он — в противоположность всей социал-демократической традиции — считал «закон» самым непосредственным, «спокойным» (*ruhige*) отображением мира явлений, а абсолютизацию закона — его фетишизацией<sup>3</sup>. Но, переиначивая аргументацию Гегеля, для которого это спокойное отражение есть «существенное явление», Ленин сразу же идет дальше и утверждает, что «закон и сущность понятия однородные (однопорядковые) или вернее, одностепенные, выражающие углубление познания человеком явлений, мира etc.». В то время как Гегель хочет сказать, что закон односторонен и что момент самодвижущейся формы представляет собой более глубокий уровень действительности, Ленин настойчиво проводит мысль о всеохватывающей природе закона<sup>4</sup>. Аналогично комментируя выдержку из Гегеля об «отрицании», определяемом как внутренний, динамичный источник субъективности, и об «отрицании этого отрицания» как о «сокровеннейшем, объективнейшем моменте жизни и духа, благодаря которому имеет бытие субъект, лицо, свободное», Ленин приходит к самому странному заключению, характе-

<sup>1</sup> Там же, с. 171.

<sup>2</sup> Там же, с. 173.

<sup>3</sup> См. там же, с. 136.

<sup>4</sup> Там же.

ризуя диалектику отрицания как «1)... самодвижение, источник деятельности, движение жизни и духа; совладение понятий субъекта (человека) с реальностью; 2) объективизм в высшей степени»<sup>1</sup>. В том самом месте, где Гегель пытался охарактеризовать самое объективную межсубъектность как колыбель свободной, самоопределяющейся личности, Ленин говорит об «объективизме в высшей степени». И все же это не мешает ему чуть ниже восторженно подчеркнуть утверждение Гегеля о том, что «богаче всего самое конкретное и самое субъективное»<sup>2</sup>.

Двусмысленная интерпретация Лениным понятия практики — столь же двусмысленная, как грядущая большевистская революция, — решительно ставит его взгляды в один ряд с концепциями от механического материализма Плеханова до философии воли Сореля, так и оставившими антиномию неразрешенной. Ибо, кроме Плеханова, один лишь Сорель предложил вполне монистическое «решение» проблемы, поставленной перед мыслителями соотношением «марксизм и философия».

## 5. Сорель и антиномии марксистской мысли

Жорж Сорель воплощает альтернативный полюс традиции, которую мы рассматривали до сих пор. Он не только дальше всех отстоит от материалистической метафизики — этой точки отсчета, от которой мы ведем наш обзор, — но и в некоторых отношениях противостоит II Интернационалу в целом, со всем его спектром философских теорий. Духовные истоки Сореля лежат не в диалектической философии, они связаны с его предшественниками-романтиками и с его последователями-неоромантиками. Яростный противник материализма просветителей (с которыми марксисты всех других направлений, напротив, были тесно связаны), Сорель в последний и наиболее значительный период своего творчества враждебно относился к самой идее науки об обществе<sup>3</sup>. И все же разработанная им проблема «романтического антикапитализма»<sup>4</sup>, и особенно многие ее составные части, принадлежит к проблематике того богатого и противоречивого учения, которое Маркс создавал всю свою жизнь, что-

<sup>1</sup> Там же, с. 210.

<sup>2</sup> Там же, с. 212.

<sup>3</sup> Порой Сорель высказывается против всякой науки об обществе, порой же — только против такой науки в узком, прогностическом, детерминистском смысле.

<sup>4</sup> Специально «романтическому антикапитализму» посвящен содержательный очерк Ф. Фехера (*F. Fehér. A. Romantikus Kapitalizmus Választám*), частично опубликованный в: "New German Critique", 1979.

бы завещать его своим наследникам. Сверх того, открыто мифологическое разрешение Сорелем антиномий марксизма проливает особенно яркий свет на глубину проблем и масштабы опасности, стоящей перед теми, кто так или иначе посвятил себя делу Маркса в XX столетии.

Сорель противопоставил своим противникам не только философскую критику, но и — главным образом — весьма основательно разработанный вариант критики идеологии<sup>1</sup>. Исторический материализм он намеренно интерпретирует не в ключе экономического детерминизма, а как теорию идеологии, обосновывающую функции идей и их влияние (но не их происхождение!) на классовые интересы, в частности политические. В этом смысле он так или иначе связывает все интеллектуальные традиции просветительства с политическими интересами либо абсолютистской бюрократии, либо набирающих экономическую силу средних слоев, тех, кто обладал государственной властью, контролировал ее в XVIII и XIX веках<sup>2</sup>.

Уже само представление просветителей о прогрессе содержало, по Сорелю, одновременно идею науки «как рецепта по добыванию известных выгод»<sup>3</sup> и проекцию так называемых естествоиспытательских методов на социальную действительность. Но наука как таковая есть познание в виде самоцели. К тому же в социальной действительности отсутствует сама предпосылка естественных и точных наук, то есть возможность построения подлинно всеобщих законов. Из этого следует, что предвидение, то есть экстраполяция прошлого и настоящего в будущее, невозможно. Сорель исходит из прямо противоположной идеи о том, что прошлое приобретает рациональную структуру в ретроспекции, настоящее текуче и беспорядочно, будущее же есть предмет действия, а не познания. Только такого рода представление, по Сорелю, соответствует революционным и антиэтатистским чаяниям пролетариата (в лице синдикалистского движения).

Достаточно прочное обоснование своей радикальной критике любых концепций исторического процесса как необходимости Сорель надеялся найти в антипросветительской и в известной мере антирационалистской философии Бергсона. Связь Сореля с Бергсоном выступает особенно рельефно в свете двух обстоятельств: специфичности той культурной орды во Франции, в которой Бергсон выступал в роли защитника гуманности против пагубного наступления «машинной»

<sup>1</sup> Лучшей англоязычной монографией о Сореле является: J. J. Horowitz. *Radicalism and the Revolt Against Reason*. Southern (Ill.), 1968. Автор верно рассматривает сорельянскую критику идеологии как политическую социологию познания.

<sup>2</sup> G. Sorel. *Les illusions du progrès*. Paris, 1908.

<sup>3</sup> G. Sorel. *Considerazioni sulla violenza*. Bari, 1970, p. 199.

цивилизации, и стремления Сореля найти опору синдикализму в «прямом действии». Целью его поисков была не столько новая — и, возможно, дуалистическая — теория науки, сколько новая теория действия<sup>1</sup>.

Теология позитивистского культа науки знаменовала, по мнению Сореля, конец философии: спасти ее способно было только движение в прямо противоположном — от науки — направлении<sup>2</sup>. Эту необходимую антинауку содержали работы молодого Бергсона. На Сореля произвели впечатление три элемента философии Бергсона: понимание опыта как чего-то целостно-нерасчленимого, выдвигание на первый план интуиции как способа познания самых существенных компонентов действительности и понимания действия как целиком творческого акта. Эта философия учила, что нужно отбросить ординарный, фрагментарный опыт повседневного существования «я» и его приложение в виде чисто аналитического знания, смешивающего самопознание человека с механическим познанием, то есть познанием внешних объектов. Подобные психология и эпистемология не позволяют постигать творческие основы нового в глубинах опыта, в его целостно-неделимом оредоточии. В одном отношении, однако, Сорель должен был почти сразу же пойти дальше своего философского учителя: в центре его интереса находился в конечном счете не индивид, а коллективный субъект действия. Бергсоновские психология, эпистемология и этика действия переносились вследствие этого в совершенно новый контекст: в политические планы революционного синдикализма. Сорельянская концепция мифа была открыто направлена к этой цели. Как для Бергсона, так и для Сореля будущее не поддавалось предвидению ни индивидов, ни групп. Тем не менее невозможно действовать без воображения, без вообразенных целей. Лишь предварение будущего в форме мифа способно обеспечить такого рода образцы цели без ложной и опасной надежды на научную экстраполяцию и предсказание<sup>3</sup>.

Было бы чрезвычайно легко истолковать связь сорельянства с философией Бергсона и особенно его категорию мифа — таким образом, что, мол, оно совершенно чуждо марксизму. Но достаточно присмотреться к наиболее существенным компонентам сорельянской теории общества и сопоставить их с важнейшими воззрениями марксистов-ортодоксов и самого Маркса, чтобы избавиться от подобного соблазна. Такое сопоставление покажет, что, если марксизм и Сорель сталкиваются почти по всем стержневым вопросам, то пото-

<sup>1</sup> Об этом см.: *I. I. Horowitz. Radicalism*, ch. II, p. 21—52.

<sup>2</sup> См.: *G. Sorel. Considerazioni sulla violenza*, p. 202.

<sup>3</sup> См.: *Ibid.*, p. 177.

му, что эти противоречия заложены в основе учения самого Маркса<sup>1</sup>.

Уже говорилось, например, что Сорель придерживается антипросветительской точки зрения, выступает с позиции отрицания понятия прогресса. Казалось бы, нет ничего более чуждого марксистскому мировоззрению. Следует, однако, избегать риска неверного истолкования позиции Сореля. Он разделял представление о техническом прогрессе. Отвергал же он традиционные для XVIII века и для исторического материализма утверждения о позитивной корреляции между прогрессом производства и культурно-политическим прогрессом. Таким образом, дистанция между Сорелем и ортодоксальностью Каутского, Плеханова и др. видна со всей ясностью. Куда сложнее выглядит та же проблема в применении к самому Марксу. Разумеется, метатеоретические утверждения Маркса об историческом материализме и особенно введение 1857 года к «Критике политической экономии» явились определяющими источниками для последующих ортодоксальных интерпретаций марксизма. Однако Марксова теория отчуждения, восходящая к романтическим истокам, вела к несколько иной расстановке акцентов. Согласно его «Экономическим рукописям 1857—1858 годов», капитализм знаменует высшую точку отчуждения индивидов в условиях неслыханно мощного развития человеческого общества в целом. Приход капитализма на смену предшествующим формациям с этой точки зрения вряд ли можно считать прогрессом, если только не рассматривать весь этот вопрос через призму гармонически развитого общественного индивида коммунистического общества, которого пока не существует<sup>2</sup>. Рассматривая категории отчуждения, коммунизма и экономической необходимости отдельно от других категорий, мы увидим, что Сорель в конечном счете представляет тот срез учения Маркса в его совокупности, который был утерян в ортодоксальных теориях исторического материализма. Поскольку же Сорель, разумеется, не знал «Экономических рукописей 1857—1858 годов», нельзя не признать любопытным то, что колебания его по вопросу о значении смысла будущего коммунистического способа производства совпадают с колебаниями Маркса. С одной стороны, Сорель — в точности как Маркс в «Экономических рукописях» — усматривал в современном ему художественном творчестве и естественно-

<sup>1</sup> О фундаментально антиномическом характере учения Маркса в целом см.: *A. Heller. La teoria marxiana dei bisogni in Marx. Milano, 1978; C. Castoriadis. On the history of the working movement. — In: "Telos", XXX, 1976—1977. Об антиномиях и крупнейших последователях Маркса, Розе Люксембург и Дьерде Лукаче, см.: A. Arata. Reexamining the Second International; A. Arata. Lukacs's Theory of Reification.*

<sup>2</sup> См.: *К. Маркс. Экономические рукописи 1857—1858 годов (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. II, с. 346—348; см. также с. 203—207).*

научной деятельности прообраз будущего способа труда, опирающегося на развитие технологии, которое капитализм отчасти стимулирует, а отчасти тормозит<sup>1</sup>. С другой стороны, он подчеркивал возможность, уже имеющуюся в скрытом виде на некоторых «прогрессивных капиталистических предприятиях», свести до минимума иерархическую структуру работников и максимально расширить их поливалентность в условиях разделения труда — особенно с помощью всеобщего политехнического обучения<sup>2</sup>.

Коммунизм, по Сорелю, выступает как совершенно новая культура, основывающаяся на упразднении государства и преобразовании труда. Он был убежден, однако, что этот новый строй нельзя создать на основе научной, детерминистской экстраполяции прошлого и настоящего в будущее. Поэтому он видел стержень учения Маркса скорее в классовой борьбе, чем в примате экономики, смысл социалистической политики — в этике, чем в науке, а принцип социалистической организации — скорее в спонтанности трудовых масс, чем в бюрократии, таящей в себе зародыш будущего государства. Что касается первой из этих трех позиций, то и сам Маркс в своих работах занимает здесь как бы пограничное положение<sup>3</sup>. Можно найти такие его произведения, где классовая борьба представлена как двигатель истории, и можно указать другие, где классовая борьба и политическая борьба сведены просто к выражению динамических отношений между производительными силами и производственными отношениями. Даже в «Капитале» классовая борьба сохраняет кое-какие «творческие» функции, особенно когда речь идет о переходе от присвоения абсолютной прибавочной стоимости к присвоению относительной прибавочной стоимости и от машинного производства к крупной промышленности. Однако такого рода места сравнительно редки в наиболее систематических работах Маркса.

По второму вопросу прямые высказывания Маркса свидетельствуют против Сореля: свое учение Маркс понимал как детерминистскую науку об обществе. И все же нельзя не считаться с тем, что в последних работах Сореля воссозданы этические предпосылки Марксовой пауки<sup>4</sup>. Да и социалысты-кантианцы тоже приложили немало сил, чтобы восполнить

<sup>1</sup> G. Sorel. Considerazioni sulla violenza, p. 321—327.

<sup>2</sup> G. Sorel. Les illusions du progrès. По вопросу о затруднениях самого Маркса при подходе к проблемам организации труда при коммунизме отсылаю читателя к моему очерку в книге: J. Cohen, D. Howard, A. Arato. Marx and the Social Theory. Telos Press, 1979.

<sup>3</sup> О противоречиях теории классов Маркса и антиномической природе его учения об обществе в целом см.: J. Cohen. Class Analysis and Late Capitalism. — In: "New School for Social Research". Telos Press, 1979.

<sup>4</sup> См.: A. Heller. Toward a Marxist Theory of Value.

упущения ортодоксальных марксистов в этом отношении. Но при всем том в поисках этического обоснования социализма никто не пошел так далеко, как Сорель, полностью отвергнувший значение науки об обществе как науки. Точнее говоря, он использовал историческую социологию политики лишь для изучения и критики прошлого. Задачу настоящего он рассматривал исключительно (но дуалистически) в терминах «этики насилия» и «этики производителей» как необходимых стадий самоорганизации, самовоспитания и самомобилизации пролетариата. «Этика насилия» (с ее нищенскими обертками) восходит к понятию «мифа», который необходим для мобилизации группы на действие, между тем как «этика производителей» призвана вызывать к жизни прообраз будущего, служащий цементom солидарности той социальной группы, которая желает видеть в себе провозвестника и творца грядущего строя.

Первым и главным объектом сорелевской критики было современное государство. Маркс, как известно, занимал по этому вопросу двойственную позицию. В его трудах можно найти равным образом как тезис о временном усилении государства после революции, так и мысль о необходимости почти немедленного отмирания его «государственного характера»<sup>1</sup>. Ту же двойственность выражают два его разных идеала: централизованное планирование и свободная кооперация ассоциированных производителей. И если социал-демократия стремилась двигаться по этактистскому направлению Марксовой мысли, то Сорель отчетливо олицетворял ее анархизирующее направление. Сорель был убежден, что переход на научные — в строгом смысле слова — позиции заведомо предрешит вопрос об организации общества будущего, направив ее в государственно-бюрократическое русло. Кстати, в марксистской традиции Сорель был не одинок в своих опасениях по поводу «бюрократического централизма»: достаточно вспомнить критику Ленина по этому вопросу Розой Люксембург. Более того, признаком антиномичности концепции Люксембург было как раз то, что она признавала идею науки об обществе в строгом, прогностическом, детерминистском смысле (что явно предполагало обращение к средствам социальной технологии) и вместе с тем выше всех других ценностей ставила самовоспитание, самоорганизацию и самостоятельную деятельность пролетариата. Можно добавить, что недолгое — слишком недолгое — время, когда Ленин разделял идею «государства-коммуны», он предавал забве-

---

<sup>1</sup> Следует сравнить, например, «Манифест Коммунистической партии» и «Гражданскую войну во Франции». Нападки Бакунина на Маркса имеют смысл только применительно к одной из этих двух позиций. О сравнении этатизма «Манифеста» и антиэтатизма молодого Маркса см.: J. Cohen. Class Analysis.

нию и политическую роль централизованной партии, и даже самое науку управления обществом, которая неизбежно проводит различие между бюрократами и кухарками. В этом контексте преувеличения Сореля состояли лишь в том, что он воплощал антиэлитаристский аспект Маркса и марксизма с мифологической последовательностью.

В действительности Сорель прекрасно сознавал антиномическую природу теорий Маркса, особенно теории классовой борьбы<sup>1</sup>. Он считал, что требование признать за марксистским классовым анализом роль эмпирико-аналитического инструмента исследования неизбежно влечет за собой следующие открытия: 1) модель двух классов ложна; 2) трудящиеся обычно ведут борьбу за реформы, а не за революцию; 3) трудящиеся подвержены влиянию демагогов и типично буржуазных методов организации; 4) тезис о растущем обнищании рабочих слоев и т. п.<sup>2</sup> Признавая, что этими открытиями он обязан Бернштейну, Сорель вместе с тем делал из них выводы, прямо противоположные бернштейнскому реформизму. По Сорелю, все эмпирически не подтверждающиеся гипотезы Маркса могут и должны быть сохранены как аспекты мифа («всеобщей забастовки»), призванного сплотить трудящихся в борьбе. Сореля не беспокоило то, что идея самоорганизации явно опровергается тезисом о том, что именно развитие капитализма, с его периодическими кризисами и уничтожением созданного богатства, концентрирует, сплачивает и организует рабочий класс. Хотя Марксов тезис о кризисе (и особенно о «крахе») капитализма, считал он, не находит эмпирического подтверждения, все же этот тезис также составляет часть мифа, предназначенного организовать трудящихся и разрушить иллюзию непобедимости системы. Иначе говоря, если на уровне эмпирической науки об обществе теория развития капитализма и теория пролетарской революции антиномичны, то на уровне мифа они не только совместимы, но и взаимно усиливают одна другую. Единственная проблема заключается в том, что само понятие мифа у Сореля распадается на два антиномичных аспекта: миф как символический параметр межсубъективности и миф как иррациональная мобилизация к действию. Оставив в стороне весьма пронизательное понимание Сорелем важности проблемы иррационального, нельзя не видеть, что его антиномия воспроизводит антиномию Маркса: самоформирование революционной субъективности и утилитарно-инструментальное использование творцов революции в историческом процессе<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Обо всех важнейших аспектах этой проблемы — лишь некоторые из них были поняты Сорелем — см.: *J. Cohen. Class Analysis.*

<sup>2</sup> *G. Sorel. Considerazioni sulla violenza*, p. 192—195.

<sup>3</sup> См.: *A. Heller. La teoria dei bisogni in Marx.* Особенно главу данной работы «Радикальные потребности».

Если у Маркса, как понимал Сорель, мифологизация науки имеет тенденцию к маскировке антиномии, то у самого Сореля ту же роль выполняет мифологизация мифа. Здесь-то и кроется разгадка поддержки Сорелем Ленина, а вовсе не в каких-то иллюзиях насчет синдикалистского характера Советов. Миф в его глазах означал одновременно межсубъектное самоформирование и действие как самоцель. Перед необходимостью выбирать он выбрал второе и, таким образом, под прикрытием мифа смог избежать необходимости признаться самому себе в том, что он отрекся от «этики производителей» в пользу «этики насилия», от диалогической, межсубъективной модели политической практики в пользу использования масс как простого инструмента революции.

## 6. Неустрашимый дуализм

На Сореле завершается наш обзор антиномии классического марксизма. Оправданно ли в действительности применение этой строгой философской категории немецкого идеализма к разнородной совокупности рассмотренных нами дуалистических воззрений? Я думаю, что да. Все кантианские антиномии чистого разума выражают внутренний конфликт рассудка, устремленного на поиски целокупности. В особенности третья антиномия — существует «свободная причинность» против «нет никакой свободы, все в мире совершается только по законам природы» — представляет собой импульс к синтезированию «идеи абсолютной целокупности» в условиях «противоречия, обусловленного видимостью». Марксистский вариант этой антиномии как раз и является в точности попыткой вывести социализм-коммунизм из самоопределяющейся деятельности субъекта и одновременно из квази-природной законосообразности исторического объекта. Из этой основополагающей антиномии могут быть легко выведены все остальные двойственности: телеология против каузальности, наука против этики, коммунизм как разрыв с прошлым против коммунизма как экстраполяции капитализма, классовая борьба, а также антиэтатизм (основанный на свободе, на ломке прошлого и на новой этике) против этатизма (основанного на экстраполяции, на необходимости и на науке). Но разве смыслом марксистской (и гегельянской) диалектики не является именно разрешение, опосредствование всех антиномий? Более того, с точки зрения марксистско-гегельянской теории гражданского общества можно за-

1 И. Кант. Критика чистого разума (И. Кант. Соч. в 6 т. М., 1964, т. 3, с. 418, 419, 461).

2 По этому вопросу см.: M. Vajda. The Myth and the Reality of Mediation. — In: "Telos", 1979.

ново теоретически осмыслить обоснование антиномии свобода—необходимость. В гражданском обществе, характеризующемся конкурентной системой всеобщего товарного производства, отдельный индивид рождается одновременно свободным и несвободным<sup>1</sup>: свободным от отношений личной зависимости, но интегрированным в комплекс фетишизированных, овеществленных потребностей, превратившихся во вторую природу. Свободная деятельность человека отныне возможна только на коллективной основе, но индивиды в гражданском обществе (при отсутствии общности) встречаются друг с другом лишь через посредство фетишизированных отношений. В гражданском обществе все представители частного и особого, и в том числе классов, действуют на основе необходимости, поскольку социальное мироздание остается непреднамеренным следствием всей суммы их действий. Как Гегель, так и Маркс пытались противоборствовать этой тенденции к гетерономии соответственно либо с помощью обобщений, направленных на интеграцию гражданского общества в некую этическую общность (Гегель), либо с помощью синтеза представления и деятеля будущей всемирной этической общности, грядущей на смену гражданскому обществу (Маркс). У Маркса этим представителем и деятелем выступал пролетариат, по его мнению являющийся классом, выражающим интересы всего общества. Однако в реальности эмпирически выявляемый пролетариат не обладал теми радикальными потребностями, которые могли бы сделать его представителем человечества в целом. Он имел лишь свои партикулярные интересы, привязывающие его к насущным условиям<sup>2</sup>. Обобщение было изначально двусмысленным и вело к возрождению антиномии. В плане осуществления своего философского замысла Маркс всю жизнь оперировал теми категориями отчуждения, овеществления, классовых потребностей и классового сознания, которые требовали, чтобы им предшествовала возможность действительного самоформирования субъекта. В плане практически успешного осуществления своего замысла, задуманного в терминах XIX века, он стремился обосновать тезис о нарастании революционных сил анализом почти природной законосообразности развития своего «научного» объекта — капиталистического общества. В этом-то и заключалась главная антиномия Маркса. Лукач в своей книге «История и классовое сознание» очень хорошо показал, что синтез целокупности, преодолевающий антиномию субъекта и объекта на основании некоего мифологического субъекта, ведет к непрерывному воспроизведению все

<sup>1</sup> *L. Heller. La teoria dei bisogni.* По этому вопросу см. характеристики эпохи либерализма в классических работах авторов Франкфуртской школы, и особенно в домарксистских и раннемарксистских работах Лукача.

<sup>2</sup> См.: *A. Heller. La teoria dei bisogni; J. Cohen. Class Analysis.*

тех же антиномий. Теория самого Лукача тоже вела к антиномичному исходу<sup>1</sup>, и это должно было бы открыть ему глаза на то, что «понятийная мифология» («Begriffsmythologie») выполняет в его концепции пролетариата и в еще большей мере в его «мифе» о ленинской партии роль отождествления субъекта и объекта. Будучи освобождена от мифов, теория Лукача об овеществлении распадается на философию практики, занятую поисками субъективности, и теорию общества, в которой можно отыскать лишь скудные следы объективной возможности для борьбы, самосознания и межсубъективности.

Практический опыт отношения между «марксизмом и философией» в период II Интернационала свидетельствует о происхождении социалистических теорий либо от одного из двух полюсов антиномии, либо даже от статической, механической комбинации этих двух полюсов. Между тем опосредствование, проходящее через крайности, не сулит надежд на самоопосредствование действительности, на ее самосинтезирование в соответствии с ожиданиями философии тождества<sup>2</sup>. Поэтому единственное возможное для нашего времени опосредствование антиномии состоит в осознанно дуалистическом противопоставлении, с одной стороны, некой философии истории с заключенным в ней практическим намерением искать субъектность и освобождение во всех эпохах истории и во всех сферах действительности, а с другой — критической теории, анализирующей скрытую динамику всего того, что овеществлено и превращено в естественное в современных общественных системах.

<sup>1</sup> A. Arato. *La ricerca del soggetto rivoluzionario*. — In: D. Howard, K. Klare (eds.). *The Unknown Dimension*. New York, 1971.

<sup>2</sup> T. W. Adorno. *Filosofia della musica moderna*. Torino, 1973, p. 29sgg.