

О. Ф. Оришева



**ПОЛИТИЧЕСКОЕ  
ИЗМЕРЕНИЕ  
СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ  
В ПОСТМАРКСИЗМЕ**

РЕПОЗИТОРИЙ БГПУ

РЕПОЗИТОРИЙ БГПУ

О. Ф. Оришева

# **П**ОЛИТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ В ПОСТМАРКСИЗМЕ

Минск  
«РИВШ»  
2007

УДК 32.001  
ББК 66.0  
О 63

Рекомендовано

кафедрой философии и права  
УО «Белорусский государственный технологический университет»  
(протокол № 2 от 18 октября 2007 г.)

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф. *А. И. Зеленков*;  
д-р филос. наук, проф. *В. Н. Фурс*

В оформлении обложки использована  
иллюстрация из сетевого журнала  
медиахудожника Р. Стрейтматтера-Трэна  
«Diacritic» ([www.diacritic.org](http://www.diacritic.org))

**Оришева, О. Ф.**

О 63 Политическое измерение социальной теории в постмарксизме /  
О. Ф. Оришева. — Минск : РИВШ, 2007. — 132 с.  
ISBN 978-985-500-144-8.

Почему марксизм, несмотря на ситуацию кризиса, остается источником вдохновения для тех, кто не считает всеобщую эмансипацию пустой абстракцией и стремится мыслить политику радикально? Что значит мыслить политику радикально? В книге предпринята попытка прояснить эти и другие вопросы через сопоставление классического марксизма и постмарксистской стратегии философствования, реконструируемой на основе текстов Э. Лакло, Ш. Муфф и К. Кастириадиса. Книга адресована студентам, аспирантам и преподавателям, интересующимся проблемами современной социальной теории.

УДК 32.001  
ББК 66.0

ISBN 978-985-500-144-8

© Оришева Н. В., 2007  
© Оформление. ГУО «Республиканский  
институт высшей школы», 2007

# ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие .....	5
<b>1. Политические аспекты классической марксистской теории общества .....</b>	<b>13</b>
1.1. Теория и политика: проблема практической релевантности социального знания .....	16
1.2. Марксизм в политической перспективе .....	24
1.2.1. Проблема доктринальной целостности марксизма .....	24
1.2.2. Общая характеристика классического марксизма: ситуативная отнесенность и критическая направленность как основные особенности марксистского теоретического проекта .....	28
1.2.3. «Системная» и «антисистемная» составляющие марксизма: основные теоретические «апории» .....	33
1.3. От Маркса к постмарксизму: перспектива «конца» и «начала» политического .....	48
<b>2. Социально-политическая теория постмарксизма .....</b>	<b>51</b>
2.1. Социальная онтология К. Касториадиса, Э. Лакло и Ш. Муфф .....	58
2.1.1. «Креативная онтология» К. Касториадиса .....	58
2.1.2. Социальный конструктивизм Э. Лакло и Ш. Муфф. «Антагонизм» как предел социального .....	62
2.1.3. Политические импликации социальной онтологии в постмарксизме .....	68
2.2. Концепция субъективности в постмарксизме: предпосылки формирования демократической идентичности .....	73
2.2.1. Инстанция «первичного воображения» и проект индивидуальной автономии (К. Касториадис) .....	73

2.2.2. Индивид как социальный конструкт и как «субъект Реального» (Э. Лакло и Ш. Муфф) .....	80
2.2.3. Проблема культивации демократической идентичности в постмарксизме: основные выводы .....	86
2.3. Концепция исторической динамики и идеал эмансипированного общества в постмарксизме .....	89
2.3.1. «Открытый» характер истории и идеал автономного общества (К. Касториadis) .....	89
2.3.2. История и политика: перспективы демократии в условиях «позднего капитализма» (Э. Лакло и Ш. Муфф) .....	98
2.3.3. Проблема общественной эмансипации в постмарксизме: оценки и выводы .....	112
<b>Заключение</b> .....	119
<b>Список литературы</b> .....	124

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Осмысление многообразия современного мира, характеризующегося чрезвычайным усложнением форм социальной организации и взаимодействия, появлением новых конфликтов, общим ускорением темпа жизни, возникновением целого ряда проблем глобального характера и др., представляет собой одну из важнейших задач, стоящих сегодня перед философским познанием. В этой связи можно говорить об определенной смене приоритетов, ориентирующей философский поиск не столько на постижение универсальных структур бытия и познания, сколько на осмысление актуальных социально-исторических процессов. С другой стороны, такого рода сдвиг во многом обусловлен трансформациями самой философской рациональности, истоки которых, по всей видимости, следует искать в постлегелевской философии, маркирующей переход от «классической» к «неклассической» парадигме. В общих чертах суть этих трансформаций заключается в усиливающемся осознании зависимости любых концептуальных построений от сложного комплекса внетеоретических факторов: позиции, занимаемой автором в социальной структуре, существующих практик воспроизводства материальной жизни, институциональных форм генерирования и передачи знания, культурно заданных способов репрезентации сущего и, наконец, конкретно-исторической констелляции событий. Сложившаяся ситуация позволяет, с одной стороны, рассматривать социально ориентированное мышление как основной способ реализации философской установки в современных условиях [49, с. 34–49] и, с другой стороны, выдвигает на передний план проблему поиска опосредований между теоретическими построениями и повседневной жизнью социума. Другими словами, речь идет о необ-

ходимости *практически релевантного социально-философского знания*, в рамках которого описание общества неразрывно связано с поиском направлений его трансформации. В своем предельном выражении принятие этой необходимости приводит ситуации, когда *политическая ангажированность* социальной теории не только осознается как неизбежная, но порой превращается в своего рода требование.

Призыв к выработке знания, прямо ориентированного на события и проблемы своего времени, претензия на то, чтобы превратить теорию в платформу для политического действия, конечно же не являются чем-то беспрецедентным. Такого рода призыв в первую очередь ассоциируется с *марксизмом*, внутренний нерв которого прекрасно передается в 11-м тезисе «Тезисов о Фейербахе»: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» [33, с. 3]. С момента возникновения марксизма минуло более полутора веков и за этот период он прошел через множество перипетий, как событийно-исторических, так и историко-философских. С одной стороны, он заявил о себе в длинной череде разноплановых политических проектов, самым грандиозным из которых по всей видимости является возникновение и существование СССР. С другой стороны, марксистская теория проделала очень сложный путь концептуальной трансформации и диверсификации от несколько упрощенных интерпретаций мыслителей Второго Интернационала через работы основателей «западного марксизма» Д. Лукача, А. Грамши и К. Корша к построениям более поздних мыслителей – «марксизму» Франкфуртской школы, Л. Альтюссера, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, Г. делла Вольпе, Л. Колетти и др. Распад СССР стал событием, которое, по мнению многих, окончательно дискредитировало марксизм не только в качестве политической стратегии, но и стратегии мыслительной. Пик обструкции приходится на рубеж 80-х и 90-х гг., когда на фоне жарких дебатов, где речь шла чуть ли не об «уголовной наказуемости» марксизма<sup>1</sup>, происходило массовое бегство интеллектуалов из «лагеря» левых.

Существует ли марксистская теория сегодня или же марксизм распался, превратившись (по меткому замечанию российского исто-

<sup>1</sup> Весьма показательным в этом отношении является сборник с характерным названием «Марксизм: pro et contra» [37].

рика Александра Дмитриева) в «фермент» современных социогуманитарных наук? Актуальна ли марксова критика капитализма сейчас, учитывая, что с середины XIX в. западное общество претерпело прямо-таки грандиозные изменения? Можно ли, памятуя о социальных катастрофах, которых немало было на протяжении 70-летней истории СССР, всерьез вдохновляться идеей социализма или же следует принять убеждение, что западные либеральные демократии в их нынешнем состоянии являются если не итогом общественного прогресса, то наиболее приемлемой формой коллективного существования? Другими словами, не следует ли рассматривать марксизм всего лишь как памятник культуры XIX в., как авторитетную, но устаревшую интерпретативную матрицу, которая уже не в состоянии объяснить происходящее в современном мире, и уж тем более не в состоянии предоставить ориентиры для действия? Вопросы эти отнюдь не тривиальны на постсоветском пространстве, для многих государств которого вопрос о политическом самоопределении, хочется верить, не является окончательно решенным.

На вопросы такого рода нельзя просто ответить «да» или «нет», для того, чтобы подобраться к ответу нужно проделать достаточно длинный путь размышлений и обоснований. За исходную точку этого пути можно, как нам кажется, взять позицию Жака Деррида, чья книга «Призраки Маркса» пронизана тревожным ощущением, что с уходом марксизма с исторической сцены уходит нечто больше чем просто идеология, а именно – возможность альтернативы существующему мировому порядку, возможность мыслить такую альтернативу. В этой работе «верность наследию определенного марксистского духа» [84, р. 87], другими словами, сохранение обостренной восприимчивости к проблемным сторонам существующего общественного уклада фактически становится синонимом ответственной политической и мыслительной позиции.

Возможно, утверждение мэтра деконструктивизма о том, что без памяти о Марксе, буквально, нет «никакого будущего», звучит слишком категорично. Однако, несмотря на то, что последние несколько десятилетий интеллектуальные и политические условия складывались явно не в пользу марксизма, а также на справедливый характер многочисленных претензий, предъявляемых его теории, «дух» Маркса, кажется, неискореним. Вслед за Деррида можно утверждать, что несвоевременный, казалось бы, марксов социальный критицизм имен-

но в силу своей несвоевременности актуален как противоядие против любых форм благодушия и убежденности, что «в целом все идет хорошо». Одним из индикаторов этой актуальности является, на наш взгляд, существование такого явления западной интеллектуальной жизни, как постмарксизм.

*Постмарксизм* – достаточно сложный интеллектуальный феномен, интересный в первую очередь тем, что его анализ позволяет продемонстрировать важные особенности современной социальной теории, в частности, особенность, которую, вслед за Владимиром Фурсом, можно обозначить как тенденцию «рефлексивной политизации» [49, с. 3–4]. Содержательная презентация этого феномена требует некоторых терминологических уточнений, так как среди исследователей обозначение «постмарксизм» используется неоднозначно.

Прежде всего, достаточно распространенным является употребление термина для характеристики концепций, возникновение которых хронологически связано с кризисом западного марксизма в 70-х гг. прошлого века. Применительно к данному случаю, заимствуя выражение Дэниэла Т. Макджи, постмарксизм следует определять как «риторически благозвучный субститут немарксизма» [103, р. 203]: приставка «пост-» приобретает главным образом значение смены парадигм, а сам термин превращается в абстрактную категорию, к которой в принципе можно отнести любого современного исследователя немарксистского толка. Сразу отметим, что этот способ употребления не имеет прямого отношения к теме предлагаемой читателю книги.

Нечто иное понимает под этим термином Стюарт Сим, автор книги «Постмарксизм: интеллектуальная история» [108], который квалифицирует постмарксизм как вполне определенную теоретическую позицию, вызревающую в недрах марксистской традиции и являющую собой ее закономерный итог. Несмотря на исключительную ценность книги как первой попытки развернутого исследования предмета, интерпретация, предложенная Симом, обладает рядом принципиальных недостатков. Прежде всего, определение, которое Сим дает постмарксизму, остается слишком расплывчатым, как следствие, в его книге враждебный по отношению к «классическому» наследию постмарксизм Лиотара и Бодрийара и *постмарксизм* Лакло и Муффа, стремящихся сохранить «дух» марксизма для современной культуры с помощью некоторых инноваций, едва ли различимы. При этом позитивное содержание феномена становится практически неуловимым,

принцип обретает свои очертания скорее негативно: посредством контраста между постмарксистской ориентацией на категории плюральности, различия, контингентности, незавершенности и др. и марксистской универсальностью детерминизмом, идеей контроля, монолитности и универсальности. Абстрактное восприятие марксизма как воплощения идеалистических устремлений (будь-то в политической или интеллектуальной сфере) приводит к тому, что фактически любые проявления в его рамках оригинального мышления<sup>2</sup> рассматриваются не как указания на реальную сложность парадигмы, а как моменты телеологического движения к постмарксизму, который призван разоблачить фундаментальную марксистской доктрине «волю к власти» и поставить ее на свои места.

Таким образом, недостатки трактовки Сима связаны с тем, что, во-первых, она явно недооценивает уникальность марковского проекта и в частности тот факт, что самокритика, требование пересмотра собственных оснований и границ является его фундаментальной особенностью. При таком подходе вряд ли можно адекватно позиционировать постмарксизм по отношению к классической традиции. Во-вторых, соглашаясь с Симом в том, что постмарксизм не образует целостного направления и является скорее «неустойчивой коалицией интеллектуалов» [107, р. 2], мы настаиваем, что его вполне можно «локализовать» на основании единого *систематического критерия*.

Для прояснения ситуации следует обратиться к работе, которая, объективно, и вызвала дискуссии вокруг постмарксизма. Речь идет о книге Эрнесто Лакло и Шанталь Муфф «Гегемония и социалистическая стратегия» (1985), в которой мы обнаруживаем прецедент употребления термина в качестве позитивного определения собственной теоретической стратегии. Как говорится во введении к работе, «мы должны совершенно четко заявить, что... занимаем постмарксистскую позицию. Сохранить разработанную в рамках марксизма концепцию субъективности и классов, его видение исторического развития капитализма и, конечно, понятие коммунизма как прозрачного общества, в котором искоренены антагонизмы, уже не представляется возможным. Но если наш интеллектуальный проект... является

<sup>2</sup> Набор персоналий, квалифицируемых как носители постмарксистского «импульса» в рамках марксизма, включает имена Р. Люксембург, Д. Лукача, Т. Адорно, М. Хоркхаймера, Г. Маркузе, Э. Блоха, Б. Брехта, Ж.-П. Сартра, Л. Альтоссера, В. Восторгаласа.

постмарксистским, то он несомненно является также и постмарксистским. Именно посредством развития некоторых интуиций и дискурсивных форм, кристаллизовавшихся в рамках марксизма, и ослабления или устранения ряда других, мы выстроили понятие гегемонии, которое, с нашей точки зрения, может стать полезным инструментом в борьбе за радикальную, основанную на принципах свободы мысли и плюрализма, демократию» [101, р. 4]. Это заявление имеет большое значение, так как в нем обозначены две особенности, которые можно считать ключевыми для постмарксистской установки. Речь идет, во-первых, о *парадоксальном отношении к традиции*, в котором верность этой традиции выражается в требовании ее радикального пересмотра, во-вторых, о *явном политическом крене* – как в содержательном плане, так и в плане прагматическом (теория общества рассматривается именно как инструмент политики всеобщей эмансипации).

Чтобы лучше уловить пафос постмарксистской установки, имеет смысл также обратиться к работе Алена Бадью «Как возможно мыслить политику?», вышедшей в том же 1985 г. Опираясь на его размышления, можно сказать, что постмарксист (в отличие как от явных противников марксизма, так и тех, кто пытается сохранить его любой ценой) – тот, кто всецело признает ситуацию кризиса, но оценивает ее не как внешнюю по отношению к себе, а занимает в ней субъективно и политически имманентную позицию. То есть воспринимает ее как вызов, настоятельную необходимость подхватить начинание Маркса и по-новому, на иных основаниях осмыслить возможность политики как таковой.<sup>3</sup> Парадоксальным образом, «радикальная мысль о разрушении марксизма по своей сути является не чем иным, как актуальной фигурой марксизма как политики. В этом и заключается активная позиция современного политического субъекта» [2, с. 44].

Такого рода установку можно в более или менее выраженном виде обнаружить в ряде других проектов: помимо концепций уже упомянутых Лакло, Муфф и Бадью [116] в западной литературе в качестве постмарксистских опознаются, как правило, концепции Корнелиуса Кастиориадиса [105; 112], Эндрю Арато и Джин Л. Коэн

<sup>3</sup> И, прежде всего, политики не-господства, освободительной политики, т. е. единственной, как подчеркивает Бадью, «которой может быть сопричастна философия» [2, с. 33].

[104; 112], Агнес Хеллер и Андрэ Горца [112] и др. Объединение этих имен в рамках одной синтагмы достаточно условно, так как речь идет об авторах разной степени интереса, масштаба, теоретического «происхождения», авторах, позиции, которых, как это обычно и случается, не являются монолитными. Поэтому определять их исключительно через отсылку к постмарксизму было бы некорректно<sup>4</sup>, тем более, что кроме Лакло и Муффа никто из них постмарксистом себя не называет. Другими словами, ситуация такая же сложная, как с практически любым другим «-измом»: рубрикация является тем неизбежным злом, ценой которого можно как-то упорядочить многообразие мысли. С нашей точки зрения, введение рубрики «постмарксизм» дает гуманитарии определенные возможности, чтобы осмыслить происходящее в современном социальном познании и побуждает задуматься о собственных способах самоопределения.

В центре внимания данной книги находятся две теоретические стратегии, представленные, с одной стороны, в работах уже упомянутых Эрнесто Лакло и Шанталь Муффа, а с другой – Корнелиуса Касториадиса, которые, по нашему мнению, наиболее полно реализуют последствия принятия постмарксистской установки. Унаследовав от марксистской традиции понимание общества как последнего, «нетрансцендируемого» горизонта человеческого бытия, а также общую критическую направленность, Лакло, Муфф и Касториадис отвергают марксов детерминизм, вследствие чего в их концепциях социум предстает как децентрированная и разомкнутая система, историческое движение которой не имеет предзаданной траектории и не подчиняется фиксированным законам. Размышления о социализме как о нормативном «благом обществе» уступают место размышлениям о хрупкой природе демократий. Политика рассматривается не как одна из сфер общественной жизни, но как активность исподволь формирующая саму «ткань» социального. Ставится и по-своему разрешается извечный вопрос о возможности человеческой свободы...

Подводя итог сказанному, имеет смысл вернуться к началу, то есть пояснить название этой книги. В нем зашифрована достаточно простая мысль: подобно тому, как индивидуальная картина мира не

---

<sup>4</sup> Чтобы пояснить это, возьмем следующий пример. Так, мы вполне можем говорить о постмарксизме Деррида как автора «Призраков Маркса», концепта *démocratie à venir*, но утверждение «Деррида – представитель постмарксизма» звучит если не абсурдно, то глупо.

только дает обобщенную картину реальности, но и указывает в ней место индивида, устанавливает пределы возможного и невозможного для него, теория общества не только *описывает*, но и *предписывает*, то есть сам образ общества имплицитно содержит представления о статусе и возможностях коллективного преобразующего действия. Эта взаимосвязь фундаментальных философов о «природе» социального и проецируемых ими представлений о политическом является исходной посылкой этого исследования, той «призмой», через которую будут последовательно рассматриваться сначала классический марксистский проект, а затем – постмарксизм. Как нам кажется, такой подход может быть плодотворным для ответа на ряд принципиальных вопросов. В силу каких причин марксизм, несмотря на ситуацию кризиса, остается источником вдохновения для тех, кто стремится мыслить политику радикально? Можно ли сохранить радикализм самого Маркса, подвергая пересмотру базовые постулаты его доктрины? Не последним в данном ряду оказывается вопрос о возможных формах философствования, которое, будучи социально ответственным, стремится быть социально действенным.

# 1. ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ КЛАССИЧЕСКОЙ МАРКСИСТСКОЙ ТЕОРИИ ОБЩЕСТВА

Марксизм принадлежит к разряду феноменов, целостное осмысление которых весьма затруднительно в силу длинного ряда причин как доктринального характера, то есть связанных с его реконструкцией в качестве единой и легко опознаваемой философской позиции, так и эмпирического, отсылающих к проблеме культурной и политической рецепции марксистских идей на протяжении его более чем полуторавековой истории. Во многом благодаря своей изначальной практической направленности, а также под влиянием исторических обстоятельств, марксизм вышел далеко за пределы теоретических изысканий, воплотившись в разного рода политических проектах, отличающихся друг от друга по своей географии, масштабам, практическим результатам, и зачастую совершенно не связанных между собой. Как следствие, уже на первых подступах к предмету исследователь сталкивается с проблемой выбора ракурса рассмотрения: следует ли трактовать марксизм как образование теоретического плана (философско-политическую концепцию) или же как определенного рода идеологию (в ее различных модификациях).

Действительно, как подчеркивает Виктор Макаренко, один из важнейших аспектов истории марксизма в XX в. – его универсализация как *идеологического средства*, способного снабжать теоретическим сырьем и политическими аргументами самые различные группы и образования: «Государственные интересы СССР и китайский национализм, экономические требования французских рабочих и задачи индустриализации Танзании, террористические акции движения освобождения Палестины и негритянский расизм в США – все эти интересы приобретают форму «марксистской» фразеологии» [24, с. 45–46]. В литературе последних десятилетий оценки, которые даются учению Маркса с точки зрения его политических импликаций и последствий, крайне неоднозначны, однако в целом можно говорить о преобладании в них оттенков темного спектра, которым соответствует образ марксизма как поборника тоталитарных режимов. Особенно такое восприятие характерно для бывших советских республик, где семидесятилетняя духовная гегемония «марксизма-ленинизма» была

залогом политической гегемонии партийной бюрократии, благодаря чему исторический материализм нередко напрямую ассоциируется с практикой массовых репрессий и подавления инакомыслия.

Дело, однако, заключается не в том, чтобы вынести марксизму оправдательный или обвинительный приговор. Во-первых, представляется, что вопрос о «прогрессивном» или «реакционном» характере марксова учения должен решаться применительно к каждому конкретному случаю его политического употребления, во-вторых, по всей очевидности, значение таких феноменов, как СССР или китайский «крестьянский социализм» не исчерпывается использованием марксистских идеологем, не говоря даже о многочисленных режимах и движениях более мелкого масштаба, чья связь с марксистской риторикой зачастую носит самый поверхностный характер. На данном этапе рассмотрения речь идет о том, чтобы поставить и дать ответ на вопрос о возможности и *необходимости отделить марксизм как теорию от его конкретных политических воплощений.*

Этот вопрос представляется весьма непростым, так как предполагает взаимоисключающие ответы, правомерность которых определяется выбором точки зрения на проблему. С одной стороны, всякого рода пуризм, ратующий за высвобождение «истинного» смысла теории и рассматривающий ее трансформации как историю внешних напластований и искажений, находится в противоречии с общим духом работ Маркса, для которого живая связь знания с конфликтами и противоречиями своей эпохи была своеобразным критерием его валидности. В этом смысле стремление абстрагироваться от реальных исторических перипетий во имя отделения «зерен от плевел» может квалифицироваться как попытка «заменить революцию откровением и рефлексией над фактами экзегезой» [74, р. 10], иначе говоря – как попытка насильственно оторвать марксизм от его конститутивной «революционно-критической» составляющей. Отделение практических аппликаций от доктрины в данном случае может быть оправдано только в рамках специальной, достаточно искусственной аналитической процедуры, так как императив целостности осмысления предписывает исследователю удерживать в поле своего внимания (по возможности) все многообразие культурных и социальных реалий, возникновение и само существование которых невозможно объяснить без отсылки к марксизму.

С другой стороны, применение этой процедуры представляется обоснованным и даже необходимым, если избранный способ воспри-

ития и, соответственно, вопросы, адресуемые объекту исследования, носят сугубо теоретический характер. *В рамках данной работы марксизм анализируется как обладающая условной целостностью концепция общества и истории, которая имплицитно предполагает или актуально продуцирует определенную политическую теорию.* Такой подход предписывает сознательное дистанцирование от вопросов, связанных с адекватностью или неадекватностью конкретных политических применений исходному учению и использует их скорее в качестве декоративного элемента, нежели элемента аргументации.

Далее, принципиальное значение имеет то, что в данном контексте политическое действие рассматривается не как феномен эмпирической действительности, а *нормативно*. Это предполагает не столько противопоставление идеализированной, бескорыстной политической активности и циничной политики, преследующей некие низменные цели, но нечто принципиально иное. Ответственная позиция, не позволяющая политическому актору быть слепым или сознательным орудием в игре тех или иных социальных сил, едва ли достижима и, что в данном случае важнее, остается за пределами теоретического рассмотрения, если трактовать ее как некую (противоположную неизбежной абстрактности социальных доктрин) решимость действовать «здесь и сейчас», в соответствии с актуальной расстановкой сил. *Нормативный аспект анализа предполагает, что политическое действие располагается не только в сфере исторически конкретного и контингентного, но представляет собой теоретически фундированную активность, опирающуюся на определенную трактовку социума, истории и регулятивный образ «благого общества», который задает ее основные ориентиры.* В соответствии с этим, вопросы, которые мы будем адресовать марксизму будут иметь примерно следующий вид: в какой мере его теория общества оставляет место для преобразовательной политической активности, как эта деятельность позиционируется ретроспективно, в отношении к прошлой истории, и проспективно, в направлении к желательному общественному состоянию?

В рамках такой постановки проблемы методологическое дистанцирование от конкретных практических преломлений марксизма представляется вполне оправданным, так как цель анализа связывается не с их позитивной или негативной оценкой, а с ответом на вопрос о возможном значении наследия Маркса для построения акту-

альной политической теории, способной обеспечить ориентиры для прогрессивной деятельности. Принципиально важно уточнить, что этот вопрос, который в рамках данного исследования будет рассматриваться как на материале «классического» проекта, так и на материале его постмарксистских интерпретаций, не носит сугубо локального, ограничивающего нас пределами конкретной парадигмы, характера. Образ теории, которая превращает собственную политическую ангажированность в сознательно проводимую стратегию, представляет собой одну из наиболее четких кристаллизаций проблемы, которая, начиная с последней трети XX в., приобретает фундаментальное значение в сфере социальных наук. Речь идет о *проблеме практической релевантности социальной теории*, рассмотрению которой будет посвящен следующий параграф.

### 1.1. ТЕОРИЯ И ПОЛИТИКА. ПРОБЛЕМА ПРАКТИЧЕСКОЙ РЕЛЕВАНТНОСТИ СОЦИАЛЬНОГО ЗНАНИЯ

На сегодняшний день одним из самых распространенных и продуктивных способов размышления об истоках, развитии и судьбах социальной теории является соотнесение с проблематикой *модерна*, которая концентрирует в себе весь комплекс вопросов, связанных со спецификой и историческим значением западноевропейской цивилизации, а также порожденного ею типа рациональности<sup>5</sup>. Прежде всего, именно в эпоху модерна, начало которой принято отождествлять с зарождением западных капиталистических обществ, социум начинает осознаваться как автономный домен реальности, соответственно, определяться как объект систематического изучения и как потенциальное поле применения технологий, «нацеленных на установление контроля над непредсказуемостью повседневной жизни» [109, р. 312]. В рамках такого подхода социальная теория рассматривается как порождение, органическая часть «проекта модерна», и – начиная с определенного этапа – рефлексия над ним.

---

<sup>5</sup> Типической в данном отношении является статья Дж. Диленти «Основания социальной теории: истоки и траектории», в которой этапы развития социологической мысли напрямую связываются с определенными фазами развертывания «проекта модерна» [83].

Фоном для выдвижения на передний план вопроса о практической релевантности социальной теории является общее осознание проблематичности «проекта модерна», одной из самых критикуемых установок которого является склонность к абсолютизации возможностей Разума и, соответственно, вера в то, что прогресс рационального знания неизбежно должен повлечь за собой улучшение нравов и совершенствование социального устройства. Катаклизмы и потрясения XX в., существенно подорвавшие доверие к классической мифологеме Прогресса и продемонстрировавшие неоднозначность современных социальных практик, вкупе с глобальными сдвигами, произошедшими в сфере социогуманитарного знания, в самом первом приближении представляют собой те условия, которые определяют нынешнюю культурную ситуацию как «постмодерную». Не претендуя на то, чтобы дать исчерпывающую содержательную характеристику этой ситуации, мы ограничимся тем, что подчеркнем принудительный характер ее «эпистемологических импликаций» для интеллектуала, который стремится работать в соответствии с требованиями своего времени. Так, вслед за Владимиром Фурсом, «постмодерн» можно определить как «то состояние культуры, в котором в последней трети века фактически оказывается агент культурных практик, независимо от того, какую рефлексивную позицию он занимает. Применительно к области интеллектуального труда постмодерное состояние – это сегодняшняя «фактичность разума», предпосылочная по отношению к той или иной сознательной установке» [50, с. 97].

Одним из важных аспектов современного состояния культуры является переосмысление *статуса интеллектуала* и производимой им интеллектуальной продукции, а также той роли, которую они призваны играть в обществе. Для экспликации этого момента мы обратимся к схеме Зигмунта Баумана, который рассматривает различия между «модернистскими» и «постмодернистскими» философскими и социологическими практиками через антитезу «законодательного» и «интерпретирующего» разума [3, с. 47]. Законодательная установка, самое последовательное выражение которой обнаруживается, пожалуй, у Канта, наделяет мыслителя особой привилегией репрезентировать знание в его наиболее чистых и систематических формах, противостоящих расплывчатости обыденных представлений. В социологической классике (Э. Дюркгейм, М. Вебер) такого рода установка и связанное с ней систематическое принижение обыденного опыта об-

наруживают себя в методологической предпосылке недоверия к очевидностям рядового социального агента, ибо он, в силу «дефектности» своей рациональности, не способен постичь «истинный» смысл собственных действий [3, с. 51–52].

Не будет большим преувеличением сказать, что на сегодняшний день просветительская установка, длительное время определявшая отношение мыслителя к публике, не занятой в сфере производства рационального знания, является скорее предметом ностальгии, нежели реально осуществимой стратегией мышления [49, с. 37–38; 50, с. 107–110; 66, р. 10–11]. Используя терминологию Баумана, мы можем описать сложившуюся ситуацию как переход от необоснованных амбиций «законодательного» разума к скромным притязаниям разума (всего лишь) «интерпретирующего», который «рождается вместе с примирением человека с внутренне плюралистичной природой мира и ее неизбежным следствием – амбивалентностью и непредзаданностью человеческого существования» [3, с. 55].

В ситуации, когда интелтуал лишается права на исключительное владение истиной, поиск опосредований между социальной теорией и социальной практикой рассматривается, с одной стороны, как этическая задача исследователя, с другой – как элементарное условие выживания теории и ее развития в будущем. Важно подчеркнуть, что проблема заключается не в том, чтобы противопоставить рафинированным построениям нечто, обладающее практичностью инструмента: социальная наука в лице прикладной социологии обладает богатым опытом эмпирических исследований, результаты которых успешно используются для обеспечения тех или иных проектов. Скорее, проблема практической релевантности формулируется в терминах *политической и этической отнесенности* социальной науки, а связь с социальной жизнью мыслится как возможность определенных форм участия и взаимодействия с ней. Так, Бауман, пытаясь обозначить контуры постмодернистской («интерпретирующей») социологии, делает акцент на частичной реабилитации обыденного опыта и представляет современную социальную теорию как «информированный, систематический комментарий к повседневной жизни, комментарий, расширяющий знание этой жизни и одновременно включающийся в нее и в ходе этого трансформирующийся» [3, с. 60]. Брайан С. Тернер в контексте критики декоративного характера исследований «культурной» парадигмы настаивает на необходимости выхода за

пределы «позиции нейтрального теоретизирования в направлении к социальной теории, которая одновременно аналитична и ангажированна, проводит различие между «социальным» и «культурным» и стремится понять масштабные исторические процессы» [113, р. 9].

Особого внимания, с нашей точки зрения, заслуживает подход такого авторитетного исследователя, как Крэг Колхаун, который выявляет практический потенциал социальных концепций со спецификой самого отношения между теорией и фактами. Колхаун подчеркивает, что в рамках социального знания конструкты и объяснительные схемы выполняют по отношению к фактам как формативную, так и «трансцендирующую» функции. С одной стороны, в социальных науках, «материя» которых неотделима от феноменологического опыта и рефлексивного суждения, теория обеспечивает ученому сам доступ к исследуемой реальности. С другой стороны, любая теория, претендующая на определенный уровень генерализации, выявляет несамодостаточность непосредственно данного (его зависимость от общих закономерностей, тенденций, подлежащих структур, объемлющего исторического контекста), лишает факты их самодовлеющей очевидности, и тем самым активизирует посылку, что *все могло (соответственно, может) сложиться иначе*. Именно в этом заключается ее специфическая практичность<sup>6</sup>.

Таким образом, практичность теории не обязательно исчерпывается ее возможным прикладным характером, связанным с технической деятельностью экспертов, например, со статистическим обеспечением различных социальных программ или предсказанием демографических тенденций. Существование концепции может быть оправдано, если она *способна обеспечить критическую дистанцию по отношению к настоящему*, дистанцию, которая может стать исходным пунктом работы, направленной на улучшение сложившейся си-

---

<sup>6</sup> «Теория не является руководством к действию в том смысле, в каком принципы инженерной науки являются руководством для конструирования мостов. Она помогает сделать мыслимыми новые обстоятельства и новые возможности. Она показывает агентам социального действия возможные социальные изменения, позволяя им заглянуть по ту сторону непосредственности того, что есть в любой конкретный момент, чтобы концептуализировать то, что может быть. Это верно не только в отношении утопического или любого другого нормативного теоретизирования, хотя это же свойство является определяющим также и для него. Скорее, следует вести речь о некоей ключевой аналитической способности, которая демонстрирует пределы абсолютного эмпиризма» [66, р. 9].

туации. Как пишет применительно к своей области российский социолог Юрий Качанов, «выявляя статистические законы-тенденции, социология тем самым создает субъективные условия для их преодоления. В этом ее внутреннее родство с политикой... Политики пытаются выражать законы-тенденции “социального мира”, а социологи – постигать их, и если первые стремятся эффективно действовать, то вторые – открывать условия эффективности действий» [16, с. 11].

Однако первичная дистанция по отношению к «непосредственно данному» может маскировать другую, куда более серьезную зависимость от «фактического», нежели зачарованность практического агента отдельными событиями. Здесь мы сталкиваемся с достаточно серьезной проблемой происхождения понятий социального знания, которая в свое время была поставлена у Лукача, а затем – в рамках Франкфуртской школы. В силу того, что эти понятия естественным образом генерируются не в безвоздушном пространстве чистого мышления, они на поверку рискуют оказаться кристаллизациями (политизированного) повседневного опыта или, в терминологии Качанова (несколько трансформировавшего понятие «габитуса» Пьера Бурдьё), воспроизведением на научном уровне «легитимных практических схем», которые, канализируя восприятие агентов в направлении одних возможностей, блокируют опознание других, и тем самым поддерживают существование конкретных форм политического господства [16, с. 24].

Коль скоро «внезаходимость» по отношению к контексту, в котором осуществляется мышление, признается невозможной, теория, указывающая на исторически преходящий характер существующих установлений, уже не в праве делать исключение в отношении себя самой. Соответственно, ее конструирование должно сопровождаться рефлексивной процедурой объективации предпосылок, обнажающей ее собственную историчность. Одним из возможных следствий подобной ситуации становится «рефлексивная политизация» социальной теории [49, с. 3–4]: в стремлении избежать косвенного участия в легитимации существующих режимов господства исследователь должен как минимум принимать свою включенность в политические процессы в качестве факта и делать ее предметом сознательного отношения. Несмотря на то, что формирование комплекса «власть – знание», по-видимому, совпадает с возникновением человеческих сообществ, пожалуй, только сейчас, в условиях осознания исторической, социальной, культурной и прочей укорененности разума и

направляющей его поиски истины, последовательная артикуляция этого отношения становится по-настоящему возможной и даже приобретает императивный характер. Как пишет по этому поводу российский философ и политолог Борис Капустин, «поскольку «истина» как возможность и действительность совместного бытия людей находится не в разуме, а в экспериментально устанавливаемом взаимодействии *между* разумами, постольку разум в современности, как она выступает сейчас, способен быть только *политическим разумом*» [14, с. 31]<sup>7</sup>. Выражением этой тенденции является, в частности, то, что на определенном этапе развития западной социальной науки (хронологически связанном с послевоенным периодом) прямое политическое профилирование концепций по принципу «левое» – «правое» (Т. Парсонс против Ч. Р. Миллса, Т. Адорно против К. Поппера, Ю. Хабермас против Н. Лумана и др.) становится не только правоммерным, но и методологически плодотворным [10, с. 247].

Принцип «рефлексивной политизации» не предполагает в обязательном порядке участия в деятельности той или иной партии, хотя и не исключает ее (здесь достаточно указать на связь таких маститых теоретиков, как Хабермас и Гидденс, с СДПГ и с партией лейбористов соответственно). В частности, Качанов подчеркивает, что практическая плодотворность социальной теории и, вместе с тем, эффективное противостояние символическому насилию со стороны институтов власти не могут быть достигнуты вне ее собственной познавательной плодотворности. Другими словами, вне работы по производству «качественного» рационального знания, работы, которая, переводя непознанные социальные закономерности в разряд познанных, тем самым может способствовать демаскировке претензий власти на универсальность. Поэтому нарочитая услужливость социальной науки, способная выразиться, скажем, в попытках «помогать» действующим политикам, формулируя для них цели и программы (то есть, предлагая то, в чем они едва ли нуждаются) чревата скорее ослаблением ее позиций, нежели повышением ее социальной значимости.

<sup>7</sup> В данном контексте как нельзя кстати оказывается цитата из Маркса: «До сих пор философы имели в своем письменном столе разрешение всех загадок, и глупому непосвященному миру оставалось только раскрыть рот, чтобы ловить жареных рыбчиков абсолютной науки. Теперь... само философское сознание не только внешним, но и внутренним образом втянуто в водоворот борьбы» [32, с. 379].

С другой стороны, одной из наиболее последовательных и закономерных проявлений общей тенденции политизации становится появление целого ряда концепций, в рамках которых политическая проблематика если не исчерпывает всего содержания, то явно доминирует и фактически оказывается тем звеном, которое связывает область философского умозрения и область повседневных практик. Видное место среди такого рода проектов принадлежит так называемому *постмарксизму*. Вопрос о статусе постмарксизма, относительная целостность которого определяется не столько общностью на уровне содержательных выкладок, сколько общностью на уровне установок, уже затрагивался в предисловии и будет рассматриваться во второй главе, однако уже сейчас нам хотелось бы выдвинуть гипотезу, что постмарксистские проекты представляют собой специфическую форму присутствия марксизма в современной культуре и являются не совсем обычным индикатором того, что, вопреки достаточно распространенному мнению о полном разложении марксистской традиции, она сохраняет свою значимость по сей день.

Подводя предварительные итоги, мы можем сформулировать некоторые выводы по проблеме практической релевантности социальной теории:

1. Практическое значение социальной теории не исчерпывается возможностями ее прямой аппликации: даже оставаясь в собственных границах и не совершая прямых интервенций в сферу социальной жизни, она обладает специфической практичностью в том смысле, что (прямо или косвенно) обеспечивает дистанцию по отношению к существующему в обществе порядку вещей<sup>8</sup>. При этом высвобождение «трансцендирующего» потенциала напрямую связано со способностью теории к критическому осознанию собственных границ, связанных с неизбежной включенностью концепции в социальный контекст. В данном случае мы имеем дело с широко трактуемой «критической теорией», которую, опираясь на дефиницию Крэга Колхау-

---

<sup>8</sup> Как уже было сказано выше, оборотной стороной этой потенциальной «критичности» теории является противоположная для нее возможность выполнять «консервирующую» функцию, связанную с легитимацией определенных режимов господства. В качестве примера, здесь можно указать на возможное истолкование универсалистских претензий структурного функционализма Т. Парсонса как академической формы утверждения политического и экономического доминирования США в послевоенный период [4, с. 62–63].

ния, можно определить как теорию, отдающую себе отчет в собственной историчности, несводимости к фактам, зависимости от традиции и вовлеченности в сферу практической жизни [66, p. 11].

2. С определенного момента развития социальной теории, хронологически соотнесенного с послевоенным капитализмом, с характерным для него противостоянием консервативно-либеральных и социал-демократических сил, политическая окрашенность теории, ее конформность той или иной идеологии становятся «объективно» неизбежными, что, в свою очередь, сопровождается нарастающим «субъективным» осознанием ответственности социального теоретика за политические импликации, которые содержатся в его построениях. Это, в свою очередь, накладывает на исследователя дополнительную обязанность постоянного рефлексивного усилия, направленного на то, чтобы сделать отношение между собственной теоретической позицией и политической конъюнктурой максимально прозрачными. Именно это подразумевается термином «рефлексивная политизация».

3. «Политика теории», как сознательно отстраиваемая позиция по отношению к действующим в обществе силам, не обязательно предполагает непосредственную публичную активность. И в этом смысле «политические» задачи теории могут формулироваться предельно широко: как производство рационального знания, максимально суверенного по отношению к «пожеланиям», исходящим со стороны властных структур или же (в соответствии с общим духом работ М. Фуко) как прояснение и углубление исторического самосознания эпохи.

4. Тем не менее, одним из наиболее последовательных выражений тенденции «рефлексивной политизации» в социальной теории, по всей видимости, следует считать усиление интереса к политической проблематике, одним из «локусов» концентрации которого является так называемый постмарксизм. Осуществляя ревизию классических положений исторического материализма, постмарксизм претендует на то, чтобы сохранить свойственный марксизму радикализм и интенцию на преобразования и облечь их в новые, более соответствующие современным социально-культурным реалиям, формы.

Содержательную развертку постмарксизма, как нам кажется, необходимо предварить обращением к политическим аспектам маркси-

стской теории в ее первоначальном варианте. В следующем параграфе на материале «классических» текстов будет предпринята попытка проследить связь между теоретическими постулатами относительно организации социального пространства и времени и проецируемым ими образом политической активности. Исследуя основные составляющие оригинального марксистского проекта, мы попытаемся вычленилть те его элементы, которые признаются значимыми в современных условиях и воспроизводятся в построениях постмарксистов (Касториадиса, Лакло и Муфф).

## 1.2. МАРКСИЗМ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

### 1.2.1. Проблема доктринальной целостности марксизма

Несмотря на ту привычную легкость, с которой мы апеллируем к понятию «марксизм», его употребление требует особой осмотрительности, так как по своей вместительности оно едва ли не в состоянии конкурировать с такими объемными концептами, как «христианство» (аналогия с которым усиливается за счет особой актуальности, которую имеет в рамках марксизма вопрос о соотношении «ортодоксии» и разнообразных «еретических» ответвлений). Нелишне напомнить, что сам термин приобрел универсальное признание далеко не сразу и на первых порах (начиная с 50-х гг. XIX в.) употреблялся главным образом операционально, в целях дискуссионного противопоставления «бакунизму», «лассализму» и др. Известный миф гласит, что сам Маркс отрицал свою связь с «марксизмом», как если бы простой негативный жест мог эту связь отменить. После того, как Энгельс впервые прямо связал проект Маркса с именем основателя в работе «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» [52, с. 300–301], попытки отыскать менее личностное наименование не прекращались на протяжении довольно длительного периода. В трудах Маркса и его последователей мы встречаем такие обозначения, как «материалистическое понимание истории», «научный социализм», «исторический материализм», «диалектический материализм» (Г. Плеханов и др.), «философия праксиса» (А. Грамши), «критический коммунизм» (А. Лабриола) и др. Примечательно, что эти сочетания, многие из которых стали для нас привычными, представляют

собой соединение взаимоисключающих (по крайней мере, с точки зрения эпохи своего возникновения, для которой, например, диалектика жестко ассоциировалась с идеализмом) терминов, представляя собой попытку объединить «герменевтику и революционный процесс» [94, р. 312]. В целом они соответствуют духу и букве одиннадцатого тезиса о Фейербахе, указывающего на необходимость соединения, казалось бы, несоединимого – материальной практики и философии, и тем самым хотя бы отчасти схватывают специфику такого необычного предприятия, как марксизм.

Особого внимания, на наш взгляд, заслуживает уже упомянутый факт, что сам Маркс не решился раз и навсегда дать фиксированное обозначение для собственного построения. Этому можно найти довольно много объяснений: нежелание отождествлять себя с возникающими упрощенными и откровенно искаженными толкованиями, «самоощущение» доктрины как беспрецедентной и уникальной настолько, что любое наименование, созданное на основе наличных терминологических ресурсов, выглядит неадекватным, и, наконец, ее принципиально незавершенный характер. Предваряя более детальный анализ, можно сказать, что *доктринальное единство марксизма представляет собой серьезную проблему, даже если ограничивать рассмотрение корпусом работ «классиков»; данная проблема приобретает иные масштабы и достаточно драматический характер, если включить в сферу своего внимания все многообразие концепций и толкований, идентифицирующих себя (идентифицируемых) в качестве «марксистских».*

На самом деле, представляется чрезвычайно трудным найти некую общую платформу, в пределах которой можно было бы разместить «спонтанеизм» Р. Люксембург, ортодоксию К. Каутского и Г. Плеханова, гегельянскую концепцию Д. Лукача, воинствующий марксизм Ж. Сореля, специфический неомарксизм представителей Франкфуртской школы, теорию гегемонии А. Грамши, экзистенциалистское прочтение Ж.-П. Сартра и структуралистскую версию Л. Альтюссера. Этот список персоналий, вполне репрезентативный с точки зрения реального разнообразия «марксизмов», является, конечно, далеко не полным, причем его расширение естественным образом влечет за собой нарастание неопределенности в вопросе о возможных критериях идентификации. Разнообразии

в большей или меньшей степени оригинальных, подчас несоизмеримых концепций, которые принято относить к марксистской парадигме, ставит нас перед проблемой *параметров их аутентичности* – вопрос, который является столь же закономерным, сколь в определенном смысле некорректным.

Используя интерпретативную модель, представленную в работе Мишеля Фуко «Что такое автор?» [46], плюральность проектов, образующих поле марксистской теории, можно объяснить через отсылку к масштабности фигуры Маркса, выступающего не просто как отдельный автор, исследователь, но как «учредитель дискурсивности». С точки зрения Фуко, специфика его текстов такова, что их позитивное содержание заключает в себе скрытое проективное измерение, посредством которого задается новая, ранее не существовавшая дискурсивная формация, в пределах которой могут генерироваться самые разнообразные тексты, нередко столь же непохожие друг на друга, как и на инспирировавший их возникновение оригинал.

В предложенной Фуко схеме есть несомненное *ratio*, поскольку она очень удачно схватывает такую фундаментальную, хотя далеко не всегда реализуемую фактически, характеристику марксизма, как стремление к критическому пересмотру собственных оснований. В рамках такого подхода вопрос об аутентичности той или иной концептуальной версии формулируется не столько в терминах верности «букве» ортодоксии, сколько в терминах верности «духу» самокритики и самотрансформации. Этот момент имеет исключительное значение, так как пролиферация марксизма далеко не всегда была связана с творческим переосмыслением. Напротив, уже начиная с 70-х гг. XIX в., когда марксизм значительно усиливает свои позиции в рабочем движении, успешно конкурируя с «утопическим социализмом», бакунизмом и прудонизмом, происходит его постепенная догматизация, которой в последние годы своей жизни безуспешно пытался противостоять Энгельс. Апогеем этого процесса, по всей видимости, можно считать возникновение сталинской версии марксизма, маркирующей его оформление в законченную, институционально закрепленную ортодоксию.

Так или иначе, многообразие теоретических построений, опирающихся на те или иные составляющие марксова наследия, следует рассматривать не только как симптом размывания и диффузии, приводя-

и утрате четких контуров традиции, но и как индикатор ее жизнеспособности. С другой стороны, это многообразие служит косвенным подтверждением значительности Маркса как фигуры, определившей целую сеть возможных траекторий и направлений социальной философской мысли<sup>9</sup>.

Представляется, что исходным пунктом размышления о возможности марксистской политической теории (именно как *теории*) должны, несомненно, стать работы самого Маркса. С учетом огромного количества посвященной Марксу отечественной и иностранной литературы, очередная попытка определиться по отношению к его наследию рискует вызвать недоумение, так как, казалось бы, все, что может быть сказано по этому поводу, уже сказано. В ответ можно возразить, что, во-первых, это не совсем так, и сам феномен постмарксизма провоцирует исследователя на то, чтобы вновь активизировать описанную у Фуко структуру «возвращения к...». Во-вторых, цель в данном случае состоит не в том, чтобы дать исчерпывающий анализ «классического» марксизма, как в силу сложности задачи, так и в силу ее нерелевантности теме этого исследования. Обращение к оригинальным текстам в данном случае подчинено стремлению ответить на вопрос о *возможности их использования для построения актуальной политической теории*.

В том, что касается конкретной стратегии анализа, марксово наследие будет рассматриваться с точки зрения обнаруживающихся в нем двух различных тенденций, которые в первом приближении можно обозначить как «системную» и «антисистемную». Вычленение этих тенденций в дальнейшем должно позволить нам лучше сориентироваться в исторических перипетиях марксистской теории и отчасти объяснить крайне неоднозначные результаты ее применения на практике. Таким образом, полная противоречий историческая судьба марксизма должна обнаружить свою связь с *противоречиями, имманентными самой теории*.

---

<sup>9</sup> Как пишет М. Мамардашвили, «Маркс входит в тот весьма немногочисленный круг мыслителей в истории человечества... которые поднимали мысль целые пласты реальности, обнажали целые массивы предметных переплетений и зависимостей. Отчетливо фиксируя условия и послышки подобного нового «геологического обнажения», они на столетия вперед определяли сам стиль познающего мышления, точки отсчета его движения, тип его рациональности» [25, с. 249].

### 1.2.2. Общая характеристика классического марксизма: ситуативная отнесенность и критическая направленность как основные особенности марксистского теоретического проекта

Первое, что обращает на себя внимание при попытке дать интегральную оценку марксова наследия, является его гетерогенность, в силу которой совокупность оставленных им текстов можно объединить в «доктрину» посредством значительных интерпретаторских усилий. Здесь можно сослаться на «черновиковый», незавершенный характер многих произведений, чье появление на свет стало возможным благодаря сложной работе по расшифровке и редактированию, львиная доля которой в свое время была проделана Энгельсом. С другой стороны, можно говорить о многообразии затрагиваемых тем, а также о глобальном сдвиге проблематики от философии к экономике, с которым принято связывать противопоставление «раннего» и «зрелого» Маркса. Было бы несомненной идеализацией представлять письменное наследие Маркса как последовательность хорошо отстроенных теоретических произведений, объединенных более-менее жесткой преемственностью с вкраплением вторичных материалов (например, работ сугубо публицистического характера и корреспонденции).

Подавляющее большинство текстов, вышедших из-под пера Маркса и Энгельса, независимо от их теоретической нагрузки, представляют собой ответ либо на текущие политические события, либо, на более высоком уровне генерализации, на общую социально-историческую ситуацию, предельным горизонтом осмысления которой становится проблематика капитализма. Наиболее яркой иллюстрацией этой особенности служат, безусловно, собственно исторические работы, такие как «Классовая борьба во Франции» [31], «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» [26], «Гражданская война во Франции» [27], где специфически марксистская понятийность вплавлена в обширный эмпирический материал. Однако, как будет показано ниже, данная тенденция оказывается не менее значимой, хотя и менее очевидной в экономических произведениях Маркса.

Обращение к конкретно-историческому анализу, по сути, представляет собой лишь одну из форм самообнаружения *ситуативного* характера марксистской теории, связанного с ее фундаментальной практической направленностью, стремлением уйти от созерцательности и превратить философию в вид социальной практики [28, с. 167–

168; 36, с. 22]. Вероятно, лучшей формулировкой, выражающей эту направленность, был и остается 11-й тезис «Тезисов о Фейербахе», чистота ссылок на который превратила его в своеобразную визитную карточку марксизма: «Философы лишь различным образом объяснили мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» [33, с. 3]. В соответствии с такой установкой, построение теории (философской, социальной, экономической), то есть создание определенной системы категорий, выявление и экспликация каузальных зависимостей и др., оказываются сопутствующим эффектом. В данном случае ценность теоретических построений определяется не в терминах полноты, внутренней когерентности, эвристической продуктивности, но как бы выносятся «вовне»: она связывается с эффективностью концепции как орудия общественной эмансипации, осуществление которой соотносится у Маркса и Энгельса с судьбами «универсального класса» – пролетариата [28, с. 174–175].

Выше уже говорилось о том, что даже наиболее завершенные в теоретическом отношении экономические произведения Маркса обнаруживают «ситуативный» характер. В первую очередь это относится к «Капиталу» (прежде всего к первому его тому – единственному, собственноручно отредактированному автором и вышедшему в свет при его жизни), который закономерно рассматривается как произведение, подводящее итог длительного становления Маркса-ученого и считается специфической «иконой» марксистской научности.

Следует обратить внимание на особое значение, которое в рамках данного труда придается анализу конкретных ситуаций и случаев. Эта черта проявляется в «Капитале» в объеме приводимого фактического материала, относящегося, в первую очередь, к условиям труда и быту рабочих. В ситуации, когда общенациональная статистика находилась в зачаточном состоянии, Марксу на основании сведений, почерпнутых из прессы, отчетов правительственных инспекторов, исследований отдельных аналитиков (всего порядка тысячи источников) удалось создать объемную картину реалий современного ему способа производства, по сути, – целой эпохи, взятой в ее экономическом срезе [41, с. 31]. Особое место в первом томе занимает двадцать четвертая глава «Так называемое первоначальное накопление капитала», которая придает исследованию, преимущественно синхроническому по своему характеру, диахроническое измерение.

Однако общая историческая нагруженность «Капитала» обнаруживает себя не только в большом удельном весе, который принадлежит истории политэкономических доктрин или анализу отдельных событий, но и в самом способе представления материала. Несмотря на нейтральную окраску и абстрактность заглавий и подзаголовков, исследование носит ярко выраженный «ангажированный» характер, так как организация фактических данных и их теоретическое обрамление указывают на совершенно определенную, четко осознаваемую социальную (и потенциально – политическую) позицию, с которой идентифицирует себя автор. Речь, безусловно, идет о позиции пролетариата как класса, исключительно угнетенное положение которого, делает его невольным персонифицированным воплощением противоречий и несправедливости своей эпохи и одновременно – возможным (и во многом столь же невольным) орудием их разрешения. По сути дела, среди семи отделов первого тома «Капитала», отделы с третьего по седьмой представляют собой анализ положения рабочих, где теория зачастую оттесняется на второй план, уступая место ужающей «фактичности»<sup>10</sup>.

Второй основной особенностью марксистской теории в ее классическом варианте является ярко выраженная *критическая направленность*, обнаруживаемая уже на уровне названий<sup>11</sup>. Эта особенность присутствует уже в первых полемических статьях Маркса («Дебаты по поводу закона о краже леса», «К еврейскому вопросу», «Запрещение *Leipziger allgemeine Zeitung*» и др.), а также в такой теорети-

---

<sup>10</sup> Маркс говорит о «волчьей жадности» и «непомерных злоупотреблениях» предпринимателей, подчиняющихся исключительно законам свободной конкуренции и практически не стесненным законодательными ограничениями, о применении “дохристианских способов производства”, о повсеместном использовании женского и детского труда, о существовании на грани выживания тысяч и тысяч людей, вынужденных почти без остатка отдавать свое время и силы для того, чтобы не умереть с голода. Капитализм предстает не просто как определенная социально-экономическая система, потенциальный предмет нейтрального рассмотрения, но как своего рода вампир, «высасывающий неоплаченный труд непосредственно из рабочих и фиксирующий его в товарах...» [30, с. 567].

<sup>11</sup> Прежде всего, имеются в виду названия таких работ, как «К критике гегелевской философии права», «К критике политической экономии», «Анти-Дюринг» Энгельса, а также красноречивые подзаголовки: «Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании» и «Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков».

чески значимой работе, как «К критике гегелевской философии права. Введение», где одним из главных объектов атаки становится немецкая политическая и духовная действительность. Со временем вырисовывается образ иного, гораздо более значимого «противника», масштабность которого требует систематического и теоретически зрелого подхода, – образ *капитализма*.

Критика капитализма в работах Маркса имеет поистине всеобъемлющий характер: фактически нет ни одной реалии, социально узаконенного представления, общепризнанной ценности, которая бы не стала ее объектом. Основной мишенью является основанный на экономической эксплуатации способ производства, порождающий парадоксальную ситуацию, в которой реальные производители оказываются наиболее угнетенной и материально стесненной частью населения. Дезавуируя порочность капиталистического общества в самом его средоточии (сфере производства и воспроизводства материальной жизни), Маркс закладывает основу для систематической критики любых его проявлений на самых разных уровнях, будь то уровень права, искусства, философии, обыденных человеческих взаимоотношений [35, с. 121–123; 34, с. 259].

Проект радикальной критики придает гетерономному, во многом фрагментарному наследию Маркса специфическую целостность. Например, в данном ракурсе рассмотрения такая работа, как «Экономическо-философские рукописи 1844 г.» (в виду имеется, прежде всего, раздел о частной собственности и отчужденном труде), антропоцентризм и гуманистическую направленность которой принято противопоставлять сциентизму и «теоретическому антигуманизму» (Л. Альтюссер) зрелого Маркса, органически соотносится с более поздними текстами: рассмотрение проблемы универсального отчуждения может расцениваться как философское предвосхищение последующего детального экономического анализа.

Позиция, с которой осуществляется эта универсальная критика, в свою очередь опознается как универсальная [94, р. 315]: зарождение коммунистического проекта оценивается Марксом как проявление реальной тенденции, формирующейся в недрах самой эпохи [32, с. 381]. В частности, в «Манифесте» утверждается, что теоретические положения коммунистов «являются лишь общим выражением действительных отношений происходящей классовой борьбы, выражением совершающегося на наших глазах исторического движения»

[35, с. 119]. Представляется, однако, что укорененность марксизма в своей эпохе, в частности – в реалиях капиталистического общества, имеет также иной, неотрефлексированный у «классиков» аспект, указывающий не столько на органическую включенность проекта в исторический контекст, сколько на имманентную зависимость от него.

Используя терминологию Дэвида Харви, специфическую сращенность марксизма с объектом своей критики можно представить как одно из его основных «практических противоречий». «Первое практическое противоречие марксизма обусловлено тем фактом, что он в той же мере является продуктом изначальной склонности буржуазного общества к самоизучению, в какой представляет собой орудие его устранения. С одной стороны, он воплощает собой революционную идеологию, стремящуюся понять капиталистическую систему с тем, чтобы ее ниспровергнуть. С другой стороны, он является производением этой же системы. Само существование марксизма парадоксальным образом зависит от системы, которую он пытается преодолеть» [89, с. 9].

Вопрос о том, в какой мере Марксу удалось выйти за социокультурные рамки своего времени, заслуживает специального обращения и будет достаточно подробно рассмотрен в последующей части этой главы. На данном этапе достаточно зафиксировать в качестве основополагающей характеристики марксизма его полемическую заостренность, чрезвычайную чувствительность к негативным сторонам капиталистического жизненного уклада и указать на особый статус марксизма в границах западноевропейской культуры как одного из непредвиденных результатов, к которым она приходит в поисках самодостоверности.

Итак, несмотря на обширность и граничащую с фрагментарностью разносторонность теоретического наследия Маркса и Энгельса, можно выделить его две основополагающие характеристики – ситуативный характер подавляющего числа работ и их критическую направленность<sup>12</sup>. *Ситуативность* проявляется не только в том особом месте, который принадлежит конкретно-историческому анализу, но и в открыто прокламируемой политической позиции (ориентации на максимальное содействие формированию и развитию рабочего дви-

<sup>12</sup> Выделяя эти характеристики, мы опираемся на небольшую, однако чрезвычайно информативную работу Ж. Лабика «Марксизм: ортодоксия и гетеродоксия» [94].

нения). Вследствие этого возникает образ теории как гибкого, подвижного и открытого для корректив, образования, ценность и необходимость которого определяется практикой. Осмысление второй фундаментальной – *критической* – составляющей марксистского проекта позволяет сделать вывод о парадоксальной природе того отношения, которое связывает его с капиталистической культурой. С одной стороны, она выступает как объект постоянно возобновляемых усилий по обличению, демаскировке, деконструированию, с другой стороны, во многом является источником тех форм, в которые облакаются эти усилия. Глубинная зависимость марксизма от объекта своей критики обуславливает, в частности, тот факт, что негативное самоопределение теоретического проекта становится положительным условием его существования. Это позволяет утверждать, что марксизм, как одна из наиболее развитых и авторитетных стратегий противостояния капиталистическому обществу, обладает значимостью до тех пор, пока существует это общество; он актуален как средство, позволяющее сохранить восприимчивость к его «теневым» сторонам и, тем самым, не поддаваться идеализирующему взгляду на либеральные демократии как венец социального прогресса [47].

### 1.2.3. «Системная» и «антисистемная» составляющие марксизма: основные теоретические «апории»

В предыдущем параграфе мы охарактеризовали марксизм как гибкий, «иконоборческий» и достаточно самокритичный проект, сознательно культивируемая историческая отнесенность которого отодвигает на второй план задачи самоутверждения и подчиняет их политико-практическим целям. Однако в результате анализа последующего развития марксистской мысли создается впечатление, что изначальная направленность теории на постоянную самотрансформацию практически сходит на нет.

Кульминационным и отчасти утрированным выражением этого процесса становятся превращения, которые претерпевает марксизм в послереволюционной России (особенно после смерти В. Ленина), когда между властью и тем, что уже безо всяких сомнений и оговорок можно назвать марксистской *доктриной*, устанавливается круговое отношение взаимной легитимации: она становится идеологическим обоснованием проводимой политики, власть, со своей сто-

роны, делает все возможное, чтобы представить марксизм в виде замкнутой, стройной системы устоявшихся и проверенных истин и внедрить его во все сферы социальной жизни, начиная с уровня повседневной жизни и заканчивая областью естественных наук<sup>13</sup>.

Однако «застывание» теории происходит задолго до того, как марксизм был провозглашен официальной идеологией советского государства, и в данной связи можно указать на ту роль, которую в этом процессе сыграла известная работа Энгельса «Анти-Дюринг», создававшаяся под пристальным вниманием Маркса. Как и в случае подавляющего числа остальных произведений, появление книги было связано с давлением обстоятельств, в данном случае – с необходимостью представить альтернативу той версии социализма, которая была разработана Евгением Дюрингом для нарождавшейся немецкой социал-демократической партии в конце 1870-х гг. Потребности полемики характера спровоцировали появление книги, представляющей собой первую сознательную систематизацию взглядов «основоположников», попытку дать максимально однозначные и четкие формулировки проповедуемого ими мировоззрения.

В итоге ситуация, требовавшая неотложного идеологического вмешательства, обернулась против теории, так как репрезентация марксизма в «Анти-Дюринге», благодаря своей простоте и напоминающей стиль учебников форме изложения, практически сразу вытеснила другие возможные (более нюансированные и чувствительные к двусмысленности) интерпретации. Одним из негативных следствий этого обстоятельства стало смешение марксизма с дарвинизмом, аналогия с которым, с одной стороны, придавала доктрине дополнительный вес и подкрепляла ее претензии на наукообразие и объективность, а с другой стороны, влекла за собой схематизацию и реальное обеднение содержания. Фактически, появление этой книги инициировало и стимулировало процесс превращения марксизма в

---

<sup>13</sup> В книге А. Гайды, Н. Любутина и С. Мошкина ситуация характеризуется следующим образом: «Политизация философии – прямое ее подавление политикой, подчинение господствующей власти и диктату. В свою очередь, политизированная философия имеет опору в политике и в поиске истины обращается не к диалогу, а к политическому давлению. Идея классового характера философии возвышается до требования и признания диктатуры «руководящей философии» [6, с. 4]. Детальный анализ формирования сталинской «тоталитарной духовности» представлен в книге И. Яхота «Подавление философии в СССР (20–30-ые годы)» [58, 59, 60].

предмет конструирования, приспособления доктрины к частным политическим потребностям.

Противоречие между первоначальным «иконоборческим» характером марксизма и стабилизацией теории в работах мыслителей Второго Интернационала, а также в ее советской версии можно объяснить посредством достаточно тривиального и в целом справедливого рассуждения о том, что самое рафинированное концептуальное построение, став достоянием широкой публики, неизбежно вульгаризируется. Однако нам представляется более плодотворным иной путь: объяснить противоречие между изначальным образом проекта и его историческими превращениями посредством *выявления и артикуляции противоречий, имманентных самой теории.*

*Дуальный, амбивалентный характер марксистского дискурса* представляется достаточно очевидным и в различной форме фиксируется у разных авторов, в том числе – у Этьена Балибара [64, р. 87–111], Корнелиуса Кастириадиса и Эрнесто Лакло. В поисках операционального языка, позволяющего обозначить эту двойственность, мы обратимся к терминологии Антонио Каллари и Давида Ф. Руччио. В своем введении к сборнику «Постмодерный материализм и будущее марксистской теории» [67] итальянские авторы выделяют две основополагающие и противостоящие друг другу тенденции – «системную» и «антисистемную» – попеременное доминирование которых, с их точки зрения, во многом определяет «неровную» историю марксизма. «Мы используем эти термины как обозначения двух различных, но взаимно отнесенных философских и теоретических установок: «система» ассоциируется с данностью, порядком, структурой и функционализмом; «антисистема» несет в себе импликации случайности (*conjuncture*), открытости, изменения и даже беспорядочности (*disorder*). Между этими измерениями существует внутреннее напряжение, и историю марксизма можно представить в виде серии неизбежно частичных и всегда незавершенных идентичностей, тяготеющих то к одному, то к другому полюсу, которые имплицитно задаются двумя различными сторонами дискурса» [67, с. 9].

С нашей точки зрения, указанная амбивалентность марксизма может быть детализирована и представлена в виде трех *«апорий»*. *Во-первых*, речь идет о самоощущении и саморепрезентации теории как исключительной и беспрецедентной притом, что фактически она оказывается укорененной в реалиях капиталистического общества (см. подроб-

нее пп. 1.2.3.1); *во-вторых*, – о противоречии между практической направленностью на преобразование действительности и созерцательным подходом к ней, во многом связанным со специфическим использованием гегелевской диалектики (см. подробнее пп. 1.2.3.2); *в-третьих*, – о соотношении детерминистской трактовки общества и истории и требования активного политического вмешательства в ее ход (см. подробнее пп. 1.2.3.3). Рассмотрим первую из выделенных оппозиций.

**1.2.3.1. «Апория первая».** Необходимо указать, что сознание исключительности своей теории, проявляющееся в текстах Маркса и Энгельса, не тождественно самовосхвалению. Напротив, многие работы «классиков» проникнуты духом самокритики, а личностное начало в них сведено к возможному минимуму, так как авторы стараются говорить не от своего имени, но репрезентировать позицию класса, с надеждами и миссией которого они себя отождествляют. Собственное ощущение уникальности проекта скорее проявляется на уровне контекстов, по отношению к которым марксизм, с одной стороны, заявляет свою оппозиционность, с другой – право наследования в том, что касается их наиболее «прогрессивных» моментов.

В качестве таковых выступают, прежде всего, предшествующая философская традиция в ее идеалистической (Г. В. Ф. Гегель) и материалистической (Л. Фейербах) ипостасях, которая создала теоретические предпосылки материалистического понимания истории, однако не смогла вплотную подойти к его открытию. Во-вторых, контекст классической политической экономии (А. Смит, Д. Рикардо, Ж.-Б. Сэй), наработавшая значительный эмпирический материал и концептуальный инструментарий, но не сумевшая раскрыть тайну прибавочной стоимости и тем самым разоблачить механизм капиталистической эксплуатации. И, в-третьих, контекст предшествующей традиции социалистической мысли (в ее «реакционной», «консервативной» и «критически-утопической» формах), которая даже в своих наиболее значимых вариантах проявила неспособность поставить социалистический проект на научную основу.

На фоне несомненной новизны и оригинальности марксизма, однако, достаточно четко проступают признаки его негативной зависимости от социально-исторического контекста. Для того чтобы обосновать этот тезис, в первую очередь, необходимо обрисовать «жесткое ядро» марксизма, те идеи и положения, которые стали своего рода «общим местом» при попытках дать его характеристику.

Прежде всего, марксистская социальная теория выстраивается и организуется вокруг *двух базовых метафор* – пространственной и временной. Опорная для марксизма пространственная метафора базиса и надстройки проецирует образ общества как некой целостности, состоящей из уровней, значение и роль которых в функционировании общественного организма неодинакова. Так, в предисловии к работе «К критике политической экономии» говорится: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли независимые отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития его материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» [29, с. 4–5]. Эта ставшая классической формулировка достаточно выпукло демонстрирует так называемый марксов «экономизм»: только уровню материального воспроизводства можно приписать суверенное существование, только применительно к нему можно говорить о действии специфических законов развития. Если использовать вместо пространственного образа уровней метафору «центр – периферия», то в рамках марксистского дискурса экономика предстает в виде средоточия, притягивающего к себе, особым образом организующего и определяющего общий облик всех остальных сфер социальной жизни.

С другой стороны, понимание социального пространства как гомогенного, как единства манифестаций экономической «сущности», в свою очередь, тесно переплетено с определенной трактовкой социально-исторического времени, понимаемого как континуум, непрерывное и в принципе предвосхищаемое движение. Единая историческая схема, представляющая развитие социума как цепь переходов от одной формации к другой, становится возможной благодаря выделению одного – экономического – фактора в качестве решающего [29, с. 5].

*Экономизм* Маркса можно оценивать по-разному: одной стороны, интерпретация социума через призму экономики представляет собой несомненный парадигмальный сдвиг, с последствиями которого не

может не считаться последующая социальная теория [74, р. 19]. В данном контексте, однако, более важным является тот факт, что приоритет, приписываемый экономической сфере, обнажает социокультурную размерность сознания самого Маркса. Представляется достаточно очевидным, что именно капитализм как общественная целостность с *экономической* доминантой стал исходным образцом и точкой отсчета в понимании любого общества, в трактовке социального как такового. По сути, механизмом построения универсальной социальной теории, включающей в качестве важнейшего элемента всеобъемлющую историческую схему, является *аналогия* с современным Марксу обществом и историей его возникновения. Можно сказать, что в своих построениях Маркс в четкой и достаточно драматичной форме воплотил парадокс, который является определяющим для любых попыток концептуализации прошлого, парадокс мыслителя, «который полностью осознает историческую относительность капиталистических [другими словами, современных ему. – О. О.] категорий и в то же самое время проецирует (ретроецирует) их на всю человеческую историю» [74, р. 34; см. также 79, р. 62].

Другим значимым моментом, свидетельствующим об укорененности марксистского проекта в капиталистической культуре, является его специфическая трактовка будущего (социалистического) общества. Хотя основатели исторического материализма не дают рецептов как относительно конкретных механизмов перехода к новому типу общества, так и конкретных форм его организации, общие контуры социализма намечаются ими посредством уже описанной выше операции *аналогии* с тем отличием, что в данном случае она применяется не ретроспективно, но в проекции на будущее.

В завершение разговора о социокультурных детерминантах классической марксистской теории следует указать на то, что сама претензия на естественно-научную точность, которая спорадически заявляет о себе в текстах Маркса и находит последовательное выражение в систематизациях Энгельса, демонстрирует определенную зависимость от позитивистских идеалов и стандартов организации знания XIX в. Будучи рассмотрено в ракурсе эпистемологии, очевидное присутствие в марксизме элементов «классической рациональности» выглядит неизбежным и вполне естественным. Однако с точки зрения политико-практических импликаций стремление теории к тому, чтобы превратиться во всеохватывающую, внутренне когерентную

систему, можно оценивать как ослабление конститутивной для марксизма и наиболее притягательной в нем интенции на то, чтобы *изменить*, а не *объяснить* мир.

1.2.3.2. «Апория вторая», репрезентирующая амбивалентный характер марксизма, может быть детализирована и представлена как трудносочетаемость общей ориентации на работу с непосредственным материалом истории (будь то анализ конкретных ситуаций или же непосредственное участие в исторических начинаниях) и *диалектического метода*, трактовка и универсальное применение которого утверждают приоритет теории над действительностью.

Марксова интерпретация диалектики, несомненно, является новаторской и в целом согласуется с исходным требованием его проекта, состоящем в том, чтобы реинтегрировать философию в историческую практику и тем самым превратить нерелексированную включенность знания в социальный контекст в сознательно культивируемую позицию. В отличие от Гегеля, у Маркса диалектика перестает рассматриваться как способ самопродуцирования Абсолюта и, по крайней мере, первоначально, используется как орудие осмысления *реальности*. Инструмент, шадящий эмпирию и в то же самое время не позволяющий мыслителю «увязнуть» в хитросплетениях событий, инструмент, который дает аналитику возможность увидеть и артикулировать скрытую связь между «единичным и универсальным в истории, соотнести имплицитный и эксплицитный смысл человеческих поступков, раскрыть работу действующих в реальности противоречий, постоянно выходить за пределы непосредственно данного и при этом, не растворившись в неопределенности, уйти от того, чтобы превратить исследование в законченную систему» [74, р. 65].

Вместе с тем, несмотря на то, что в рамках марксизма гегелевский Дух уступает место Природе и материалистически трактуемой истории, диалектика сохраняет спиритуалистический характер даже в ее марксистской интерпретации. С одной стороны, она тяготеет к абсолютизации собственных понятий и к самозамыканию в универсальную объяснительную *систему*, с другой стороны, опирается на предпосылку, что мир по своей сути *рационален*.

В частности, как отмечает Кастириадис, в рамках диалектики, противопоставляющей целостный взгляд на сущее метафизическому представлению о мире как агрегате изолированных друг от друга объектов, притязания на постижение истины могут быть обеспечены

только в том случае, если она полагается в форме системы. Для того, чтобы диалектическое определение того или иного феномена не уводило в «дурную бесконечность» взаимных отсылок и отражений сущего, оно должно быть соотнесено с предполагаемой тотальностью всех возможных определений, «так как в противном случае каждый момент системы оставался бы произвольным и неопределенным» [74, р. 55]. В соответствии с этим имплицитно предполагается образ сущего как *тотализуемого*, организованного в рамках универсальной целостности, которая исключает саму возможность прерывности, лакун, травматических элементов непостижимого, то есть чего-то, что не может быть охвачено единым диалектическим движением разума и подчинено его законам.

В данном случае принципиальным является не то, что в качестве перводвигателя мирового процесса выступает не Дух, а Природа, саморазвитие которой на определенном этапе приводит к появлению человека и истории человеческих сообществ, а то, что диалектика «а priori и безо всякого обоснования рассматривается как ее фундаментальный закон» [Цит. по: 86, р. 283]. По замечанию Джонатана Дискина, для Энгельса «диалектика представляет собой чистую форму жизни, нечто, вписанное во все моменты бытия в качестве его основания. Именно этот аспект диалектики как всеобщего основания обеспечивает морфологическую связь между историей, политикой и субъективностью» [86, р. 283].

В данном пункте необходимо подчеркнуть, что в работах самого Маркса (имеются в виду, прежде всего, «Восемнадцатое брюмера» и «Гражданская война во Франции») сочетание диалектического метода и фактического материала является весьма гармоничным. Здесь уместно сослаться на тонкую оценку Жана-Поля Сартра, который в своей книге «Критика диалектического разума» противопоставляет механическое употребление гипостазированных понятий исторического материализма у «официальных» марксистов 1960-х и интерпретацию текущих политических событий у самого Маркса. Сартр делает акцент на том, что в оригинальных работах категории, посредством которых производится анализ (в частности – «классовые» категории) носят операциональный характер: они приобретают свой смысл, во-первых, в соотнесении друг с другом, во-вторых, через отсылку к общей ситуации, которая рассматривается как своеобразная (гипотетическая по своему характеру), конкретная то-

Фактность<sup>14</sup>. Таким образом, у Маркса диалектический императив, предписывающий рассматривать феномены в их целостности и взаимной обусловленности, не доминирует над фактами, благодаря чему в историческом анализе достигается равновесие между «эффе́ктом отстранения» и «эффе́ктом присутствия».

Однако, несмотря на то, что во многих классических текстах марксизма поддерживается баланс между теоретической *деятельностью* и *эмпирической системой*, это равновесие оказывается достаточно хрупким, и его поддержание является нелегкой задачей, решение которой требует большой осмотрительности. Если мы принимаем точку зрения, в соответствии с которой внутреннее поле марксистской теории во многом определяется действием двух сил – «центростремительной» (системной), то есть связанной с задачами самосохранения и самолегитимации, и «центробежной» (антисистемной), то есть абсолютизирующей практическую функцию теории, то сложная история марксизма действительно может быть представлена как поочередное преобладание одной из них. Так, в самом первом приближении, постепенная ригидификация проекта в рамках Второго Интернационала и в СССР может рассматриваться как результат доминирования «центробежной» тенденции, а филозофский ренессанс доктрины в «западном марксизме» – как высвобождение интенции на размывание жестких ортодоксальных форм.

**1.2.3.3. «Апория третья»** марксизма, которая указывает на определенное противоречие между детерминистской трактовкой социальной реальности и общей политико-преобразовательной окрашенностью доктрины, имеет особое значение, так как ее раскрытие фактически совпадает с ответом на вопрос о политических импликациях социальной теории марксизма.

В целях ее экспликации обратимся к понятию *классовой борьбы*, одному из базовых концептов, лежащих в основании как марксистской интерпретации истории, так и политической программы марксизма. Поляризирующий общество классовый антагонизм рассматривается как стержневой фактор социальной динамики и в качестве лейтмо-

<sup>14</sup> Как говорит Сартр, характеризуя «тотализующий» исторический метод Маркса, «он наделяет каждое событие, помимо его частного значения, раскрывающей функцией: поскольку руководящим принципом исследования являются поиски синтетической целостности, каждый установленный факт изучается и расшифровывается как часть целого: на основе данного факта, изучая обнаруживаемые в нем пробелы и его “сверхзначения”, Маркс определяет, в порядке гипотезы, тотальность, внутри которой он обретает свою истину» [42, с. 30–31].

тива пронизывает практически все произведения Маркса, начиная с «К критике гегелевской философии права. Введение» и заканчивая «Капиталом». Однако, несмотря на постоянные апелляции к классовой борьбе, при ближайшем рассмотрении она, по сути, оказывается второстепенным фактором, практически полностью абсорбируемым действием безличных экономических механизмов.

Выше уже говорилось, что конструируемый в марксизме образ социального пространства можно представить не только посредством метафоры уровней («базис – надстройка»), но и через метафору сферы, образованной в результате «эманации» центральной точки, положению которой соответствует основополагающее значение экономического фактора. Благодаря этому центру, как бы иррадирующему в направлении периферии, пространство социума приобретает однородность: фактически любой феномен, насколько бы он ни был удален от экономического «средоточия», может (используя излюбленное выражение Энгельса) «в конечном счете» быть объяснен через отсылку к производственным механизмам.

Общеизвестно, что в последние годы своей жизни Энгельс (главным образом в своей корреспонденции) предпринимал неоднократные попытки несколько смягчить марксов экономизм, ссылаясь на то, что его форсирование было в свое время обусловлено ситуацией дискуссии с многочисленными идеологическими противниками, требовавшей излагать собственную позицию с максимальной однозначностью. В своих письмах (в частности, к В. Боргиусу [53], К. Шмидту [55], Ф. Мерингу [54] и др.) он говорит об относительной автономии финансовой, политической и других сфер и их способности оказывать обратное влияние на базис, формулирует известное «правило параллелограмма», которое представляет конкретное событие в виде результирующей, получающейся вследствие сложения многих разнонаправленных волей и др. Однако, несмотря на множество оговорок и отсылок к реальному многообразию истории, изначальный детерминизм не претерпевает сколь либо существенных изменений<sup>15</sup>,

<sup>15</sup> Весьма примечательно в данном отношении рассуждение, которое Энгельс приводит в работе «Людвиг Фейербах», где он, с одной стороны, противопоставляет эволюцию природы и человеческую историю (как поле, где действуют *сознательные, обладающие волей* агенты), однако в конце концов приходит к выводу, что «столкновения бесчисленных отдельных стремлений и отдельных действий приводят в области истории к состоянию, совершенно аналогичному тому, которое господствует в лишенной сознания природе» [52, с. 306].

скорее, происходит своеобразное удвоение дискурса и связанное с ним удвоение реальности: область детерминируемого (стало быть, концептуально проницаемого) граничит, не пересекаясь, с областью контингентного и неподдающегося систематизации [74, р. 30]. По выражению Лакло и Муфф, в рамках марксизма часть дискурса, которая описывает законы и тенденции и та его часть, которая фиксирует спорадический и непредвидимый характер конкретных ситуаций, словно не замечают друг друга, и, будучи развиты до своего логического предела, они оказываются взаимоисключающими [101, р. 47–48].

То, что мы сказали относительно культивируемого в рамках марксизма образа социального пространства в целом, остается справедливым для уровня социетального взаимодействия. Любые локальные конфликты и столкновения (борьба рабочих за повышение заработной платы и сокращение рабочего дня, демократическая борьба за всеобщее избирательное право, движение женщин за эмансипацию, борьба за национальное самоопределение и др.) рассматриваются как проявления базового классового антагонизма, «опосредующего» их, определяющего их место и специфику. При этом сама сфера классового противостояния лишена какой бы то ни было суверенности: она рассматривается не как имеющее самостоятельное значение поле борьбы, в рамках которого принятие сознательных решений и коллективная мобилизация могут существенно повлиять на социальное целое, но ставится в зависимость от процессов, происходящих в экономическом «ядре» общества.

Так, в работе «Развитие социализма от утопии к науке» Энгельс, воспроизводя известный пассаж из «Манифеста», говорит, что «вся прежняя история, за исключением первобытного состояния, была историей классовой борьбы...». За этим его утверждением, однако, следует существенное дополнение, состоящее в том, что «борющиеся друг с другом общественные классы являются в каждый данный момент продуктом отношений производства и общения, словом – *экономических* отношений своей эпохи»<sup>16</sup> [57, с. 208]. В данной ра-

<sup>16</sup> См. также предисловие Энгельса к 3-му немецкому изданию «Восемнадцатое брюмера», где он говорит о том, что «всякая историческая борьба – совершается ли она в политической, религиозной, философской или в какой-либо иной идеологической области – в действительности является только более или менее ясным выражением борьбы общественных классов, а существование этих классов и вместе с тем их столкновение между собой в свою очередь обуславливается степенью развития их экономического положения, характером и способом производства и определяемого им обмена» [56, с. 421].

боте Энгельса (ранее – в «Анти-Дюринге») мысль о производности классовой позиции от экономических факторов конкретизируется в форме тезиса, что возникающее на определенной фазе общественного развития противостояние рабочих и буржуа является одной из манифестаций внутреннего противоречия капитализма, которому приписывается статус универсального. Речь идет о *противоречии между общественным характером производства и частным способом присвоения* [57, с. 213–214]. В рамках докапиталистических формаций орудия труда и продукция принадлежали отдельным индивидам, и, таким образом, частный характер производства находился в гармонии с частным характером присвоения продуктов труда. Используя наемный труд капиталисты, с одной стороны, превращают производство из совокупности разрозненных мелких локусов в масштабное, рационально организованное, социальное по своему характеру предприятие, с другой стороны, опираясь на институт частной собственности, оставляют за собой право распоряжаться результатами этого «социализированного» труда [51, с. 279]. Чтобы подчеркнуть фундаментальный характер несовместимости «частного» и «общественного», Энгельс пишет: «В этом противоречии, которое придает новому способу производства его капиталистический характер, уже содержатся в зародыше все коллизии современности» [51, с. 282].

Классовая позиция, как выражение определенного *экономического интереса*, осмысливается как нечто монолитное, стягивающее к себе все остальные формы социальной идентификации, но в то же время – как образование, сущность и специфика которого определяются на другом, определяющем для *любых* общественных феноменов уровне базиса. «Класс, таким образом, представляет собой нечто иное, как один из модусов функционирования логики производства, и именно это, а не его внутренний принцип конфликта и оппозиции, определяет его центральное положение в обществе. <...> [X]отя на первый взгляд классовая структура и классовые отношения указывают на то, что конструирование общества осуществляется в преимущественно политических и исторически открытых терминах, базовый нарратив классического марксизма превращает их во всего лишь средство, инструмент, проводник, посредством которых происходит развертывание трансцендентальных (в конечном счете, идеалистически понимаемых) сил» [67, р. 14].

В качестве предварительного вывода мы можем высказать утверждение, что, несмотря на живую и жизненно важную для него связь со сферой политической борьбы, классический марксизм в своей инстинктивной «большой теории», по сути, блокирует ее возможность, так как делает реальным двигателем исторического процесса не столько (используя термин А. Грамши) «коллективную волю», сколько действие анонимных экономических механизмов.

Помимо темы классовой борьбы, данная двусмысленность обнаруживает себя в проблематике социализма, альтернативного капитализму общества, образ которого является одним из центральных и наиболее значимых для марксизма, так как (по выражению Д. Дискина) именно он «объединяет историю и действие в единое дискурсивное поле» [86, р. 278].

У Энгельса, которому принадлежит классическая для марксистской традиции трактовка социализма, он понимается двояко. С одной стороны, речь идет об определенном типе общества, обладающем специфическими, хотя и достаточно абстрактными характеристиками, включающими экономическое планирование, общественное владение средствами производства и глубокие трансформации в сфере управления, итогом которых должно стать упразднение института государства. С другой стороны, социализм рассматривается как определенная, связанная с материалистическим пониманием истории и опирающаяся на диалектический метод теоретическая позиция, имеющая конкретную социальную локализацию, то есть представляющая позицию пролетариата как класса, наделенного исключительными историческими (и познавательными) полномочиями.

По сути, эти два на первый взгляд разноуровневых момента оказываются в тесном переплетении, так как, в отличие от предшествующих «незрелых» теорий (А. Сен-Симон, Ш. Фурье и др.), продуцировавших нравственно значимые, но неосуществимые утопии, «научный социализм» способен предоставить если не детальное изображение грядущего общественного состояния, то, по крайней мере, показать объективные предпосылки его возникновения. Это становится возможным именно благодаря использованию адекватного метода – гегелевской диалектики, поставленной «с головы на ноги» и освобожденной от идеалистической оболочки. Универсальность диалектического подхода к истории обнаруживается не только в том, что он позволяет систематизировать прошлое и представить предшествую-

щие фазы развития общества именно как *фазы*, необходимые моменты единого движения, но и достаточно четко обозначить его дальнейшую траекторию. Можно утверждать, что образ будущего «социалистического» состояния практически *дедуцируется* Энгельсом из личного *status quo* таким образом, что социализм, призванный разрешить фундаментальные противоречия капитализма, оказывается его перевернутым отражением.

В соответствии с позицией, которую Энгельс представляет в «Анти-Дюринге» (а затем воспроизводит в «Развитии социализма»), капиталистическая действительность содержит в готовом виде не только основные предпосылки собственного краха, но и основные формы грядущего социального устройства, переход к которому кажется тем более неизбежным, чем более драматичную форму принимает антитеза «социального» (характера производства) и «частного» (характера присвоения и обмена). Снятие данной антитезы мыслится как полное поглощение полюса «частного» полюсом «общественного» или, словами Энгельса, «[э]то разрешение может состоять лишь в том, что общественная природа современных производственных сил будет признана на деле и что, следовательно, способ производства, присвоения и обмена будут приведены в соответствие с общественным характером средств производства» [51, с. 290].

Парадоксальным образом особая роль в процессе приближения социализма приписывается именно *фигуре капиталиста*, который, вопреки собственному социальному инстинкту самосохранения, максимально способствует возникновению общества, где для него не предусмотрено места. Прежде всего, под давлением конкуренции он вынужден культивировать социальные формы труда (совершенствовать формы организации, задействовать наиболее прогрессивные технологии и приспособления, расширять производство и др.), другими словами – вынужден усиливать действие того исторического и теоретического принципа, которому он противостоит как представитель своего класса. Тем самым он форсирует вышеназванное базовое противоречие, развитие которого должно в конечном итоге разрушить капиталистическое общество. Кроме того, капиталист является невольным проводником социалистических по своему характеру методов хозяйствования.

Чтобы пояснить этот момент, необходимо обратиться ко второй основной манифестации фундаментального противоречия капитализ-

ма. «Противоречие между общественным производством и капиталистическим присвоением воспроизводится как *противоположность между организацией производства на отдельных фабриках и анархией производства во всем обществе*» [51, с. 285]. Результатом этой ситуации становятся периодически сотрясающие общественный организм экономические кризисы, для противостояния которым капиталисты должны использовать различные методы регулирования сбыта и производства. Организация промышленников в тресты, картели и др., практика ценовых соглашений, перевод отдельных сфер экономики в ведение государства и др. рассматриваются Энгельсом как своеобразное вторжение на территорию капиталистического общества социалистических принципов, предвещающих новое социальное устройство, где «общественная анархия в производстве заменится общественно-планомерным регулированием производства сообразно потребностям как общества в целом, так и каждого его члена в отдельности» [57, с. 224].

В данном случае основная проблема заключается в том, что реальной движущей силой исторического процесса оказывается не столько классовая борьба между обретающим сознание собственной миссии пролетариатом и буржуазией, сколько внутреннее соперничество между промышленниками, действия которых приводят к постепенному истощению «частного» полюса фундаментального противоречия и тем самым ускоряют его разрешение в рамках нового общественного строя [86, р. 291]. Классовая борьба, как динамическое противостояние различных социальных групп, приобретает маргинальный, в буквальном значении этого слова, статус, так как заявляет о себе только «на краях», в предельных – в историческом и логическом смыслах – точках существования формации: на этапе «первоначального накопления» и в момент пролетарской революции, маркирующей переход к новому состоянию. При этом, как уже отмечалось выше, фактор коллективного противостояния не имеет решающего значения, так как, по сути, «активное вмешательство классов в историю имеет предопределенный характер и не привносит от себя ничего, что не было бы предсказуемым в принципе» [74, р. 376].

### 1.3. ОТ МАРКСА К ПОСТМАРКСИЗМУ: ПЕРСПЕКТИВА «КОНЦА» И «НАЧАЛА» ПОЛИТИЧЕСКОГО

Представленная у Энгельса модель преодоления капиталистического общественного состояния уязвима для критики с различных сторон. Во-первых, само понятие социализма формируется посредством тех же аналитических принципов, которые использовались при анатомировании капиталистического общества. В частности, Каллари и Руччио категорично утверждают, что используемый Энгельсом теоретический инструментарий во многом обусловил его неспособность «аналитически сконструировать социализм в качестве альтернативной культуры, а не просто представить его как новый набор параметров рациональной организации производства» [67, р.14–15]. Во-вторых, можно указать на умозрительный характер фиксируемого Энгельсом «фундаментального противоречия», обуславливающий тот факт, что его разрешение ассоциируется не столько с деятельностью прогрессивно настроенных социальных агентов, сколько с имманентной логической необходимостью. Кроме того, особый статус противоречия между общественным характером производства и частным способом присвоения вызывает определенные сомнения еще и потому, что, учитывая исключительно богатый исторический опыт конфликтов и столкновений XX в., ему можно противопоставить в качестве альтернативных иные, не имеющие экономического характера, противоречия [86, р. 280; 11, с. 11–12]. Более того, при радикальной постановке проблемы под вопросом оказывается сама возможность вычленить некоторое центральное противоречие, сосредотачивающее в себе все коллизии эпохи и служащее своего рода магическим ключом для их устранения. В данном контексте достаточно убедительно выглядит трактовка общества, которая делает упор на «принципиальной множественности локальных противостояний» [11, с.12], каждое из которых обладает определенной значимостью, но не может рассматриваться в качестве ведущего.

Можно принимать или отвергать тот или иной пункт критики, но в целом необходимость пересмотра классического социалистического проекта вряд ли вызывает сомнения. Для постмарксизма, основная претензия которого состоит в том, чтобы придать новый импульс проекту эмансипации, основными концептуальными «дефектами» клас-

ической доктрины являются общая детерминистская установка и уже не раз упоминавшееся нами выше «жесткое» понимание (политической) идентичности, вследствие которого возможные формы борьбы редуцируются к ее классовой ипостаси, что существенно сужает политические возможности современных левых. Как показывают в своей книге «Гегемония и социалистическая стратегия» Лакло и Муфф, марксов детерминизм («экономический стадиализм») и акцент на классовой проблематике в дальнейшем приводят к позиции *эпигонизма* (К. Каутский) [101, р. 22], ориентированной на то, что научно описанные Марксом законы исторической тенденции рано или поздно должны взять верх над противоречащими его предсказаниям реалиями, либо к *милитаристскому пониманию политики* (В. Ленин, Л. Троцкий), связанному с форсированием интересов пролетариата и, как следствие, с отходом от идеи *универсальной* эмансипации [101, р. 57]. В рамках постмарксистской установки, напротив, возможность политики как «проясненной активности» (Касториadis) напрямую соотносится с таким пониманием общества и истории, в котором доминирует принцип *контингентности*, распространяющий свое действие в том числе и на формирование идентичности социального агента.

Подводя итоги этой главы, можно сказать, что ценой превращения марксизма в доктрину является «конец политического», причем в двояком смысле. Прежде всего, речь идет о трактовке социально-преобразовательной активности как преимущественно бессознательной, производной от объективной динамики истории. Кроме того, классический марксизм использует в качестве норматива образ социализма как «прозрачного», достигшего гармонии с самим собой и с природой общества, где любые антагонизмы устранены благодаря разрешению фундаментального, экономического по своей природе, противоречия, а потенциально возможные формы социетального противостояния нейтрализуются посредством глобального рационального администрирования производства.

Несмотря на значительный концептуальный разброс среди концепций, которые мы определили в качестве постмарксистских, общим для них является радикальный пересмотр двух обозначенных выше посылок. Прежде всего, возможность коллективной преобразовательной деятельности связывается не с объективной исторической функцией той или иной группы, а с выстраиванием собственной по-

литической идентичности, сознательным отождествлением с задачами всеобщей эмансипации. В данном отношении Лакло и Муфф, в частности, говорят о необходимости замещения «модели репрезентации» «моделью артикуляции», которая предполагает, что «единство между... [социальными] агентами не есть... выражение некоей общей, лежащей в основании сущности, но результат политического конструирования и борьбы» [101, р. 65]. Существенные трансформации претерпевает также трактовка «хорошего общества»: как мы постараемся показать в дальнейшем, используя материал построений Касториадиса, Лакло и Муфф, в рамках политической теории постмарксизма идеал «равновесного», свободного от противоречий общества не только перестает быть ценностным ориентиром, но соотносится с угрозой тоталитаризма. Социум интерпретируется как принципиально незамкнутое и нетотализируемое пространство, в рамках которого *антагонизм*, несовпадение позиций различных групп играют конститутивную роль. В результате, некое идеальное общественное состояние («социальная автономия» у Касториадиса, «радикальная и плюральная демократия» у Лакло и Муфф) рассматривается как эмпирически недостижимая, но этически и прагматически значимая цель, своего рода социально и исторически укорененная фикция, необходимая, чтобы придать локальным формам противостояния несправедливости универсальное измерение. Перспективе «конца политического» противопоставляется требование политизации повседневности, когда будущее не отдается на откуп анонимным историческим тенденциям, а ответственность за происходящее в обществе переносится с выразителей гипотетической «народной воли» на каждого конкретного индивида.

Вопрос о том, насколько обоснованными являются претензии постмарксистов, другими словами, возможно ли сохранить политический радикализм Маркса, отказываясь от его теоретического инструментария, станет предметом рассмотрения в рамках следующей главы.

## 2. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ПОСТМАРКСИЗМА

Одной из основных идей, которые обосновывались в предыдущей главе, является мысль о том, что марксизм не представляет собой целостного, гомогенного учения, замкнутой системы постулатов, сохраняющих свою непреложность независимо от социально-исторического контекста. Напротив, представляется, что целостное осмысление этого непростого феномена является возможным только в том случае, если мы всерьез принимаем в расчет его *имманентную противоречивость* и рассматриваем ее в качестве конститутивной характеристики. Эта противоречивость была концептуализирована в виде оппозиции «системной» и «антисистемной» составляющих марксова наследия, соотношение которых в рамках классической версии марксизма детализировалось в терминах его базовых «апорий». Как указывалось выше, представление о наличии в рамках марксистского дискурса двух разнонаправленных тенденций может послужить ключом к пониманию его непростой исторической судьбы и помочь осмыслить невероятное многообразие его различных версий — от ортодоксальных советских вариантов до «гибридных» форм, разработанных традицией западного марксизма. Одна из основных задач данной главы состоит в том, чтобы продемонстрировать, что возникновение такого феномена, как постмарксизм, связано с попытками *ре-активации антисистемного компонента*, которые предполагают радикализацию практико-политических интенций оригинального учения наряду со столь же радикальным пересмотром концептуального аппарата традиционного марксизма и философских допущений, лежащих в основе его понимания социума, субъективности и истории.

Но перед тем как приступить к изложению социально-политической теории постмарксизма необходимо еще раз подчеркнуть, что постмарксизм едва ли можно рассматривать как целостное направление. Сам термин «постмарксизм» практически никогда (за исключением, пожалуй, Лакло и Муфф) не выступает в качестве самоназвания и, как правило, используется для внешней идентификации интеллектуалов, которые в своем нонкомформизме по отношению к реалиям «позднего» капитализма воспроизводят одно из базовых умонаст-

роений классического марксизма. Как отмечает Саймон Торми, характеристика «течение» неприменима к постмарксизму как в политическом, так и интеллектуальном смыслах уже в силу того, что его представители «сознательно избегают «идеологических» и «модернистских» форм мысли и практики» [112, р. 120], предполагающих традиционные типы организации и четкое осознание единой цели. Далее, возникновение данного феномена, с нашей точки, зрения представляет собой не столько закономерное следствие развития традиции, сколько загадку – знак, указывающий упорное присутствие «духа» марксизма в современной культуре, объяснить которое не так уж просто<sup>17</sup>.

В целом, в аспекте тех изменений, которые постмарксизм привносит в современный интеллектуальный ландшафт, его можно охарактеризовать как *попытку разработать актуальную (постметафизическую) политическую теорию, исходной точкой построения которой становится радикальная переоценка классического марксизма.*

Отношение авторов, которых идентифицируют как постмарксистов, к наследию Маркса является достаточно парадоксальным: с одной стороны, оно используется как исходный пункт мыслительной работы, с другой стороны, теоретизирование выстраивается и обретает собственные контуры в процессе пересмотра и отрицания практически всех постулатов, которые принято считать своего рода сердцевинной классической теории. Под прицелом критики оказываются такие фундаментальные положения, как приоритет экономической сферы над остальными областями социальной жизни (а наряду с этим – само разделение на базис и надстройку), видение истории как целенаправленного, объективного процесса, подчиняющегося эндогенным закономерностям, рассмотрение классового противостояния как центрального социального конфликта и трактовка пролетариата как основного субъекта общественной эмансипации и др.

В данном пункте можно усмотреть принципиальное различие между *пост-* и *неомарксизмом*. Как известно, теоретические построения,

<sup>17</sup> Несмотря на то, что в XX в. кризисы марксизма были явлением вполне регулярным и даже нормальным [93, р. 3–4], ситуация, сложившаяся на рубеже 80-х и 90-х, отмечена особым драматизмом. Параметры кризиса и его глубина хорошо схватываются в интерпретации А. Бадью, который связывает его с разрушением «исторических референций» марксизма, гарантировавших его историческую уникальность (кризис социалистических государств, разрыв символической связи марксизма с народно-освободительным и рабочим движениями) [2, с. 21–39].

возникшие в рамках «западного» марксизма, имеют достаточно выраженный гибридный характер<sup>18</sup>, во многом обусловленный идеологическим и творческим восприятием исходного учения. Однако здесь самобытное мышление нередко разворачивалось под знаком обращения к первоисточку и было связано со стремлением посредством нетрадиционных концептуальных средств раскрыть возможности марксизма как плодотворной *объяснительной теории* [90, р. 143]. Большая часть мыслителей, которых принято относить к неомарксизму, осознавали свою включенность в традицию, несмотря на то, что результаты их работы подчас трудно сопоставимы между собой<sup>19</sup>. Об этом, в частности, свидетельствуют многочисленные попытки построения генеалогий исторического материализма, связанных с установлением линий преемственности между Марксом и предшествующей философской традицией<sup>20</sup>. Ретроспективная составляющая постмарксизма имеет совершенно иную окраску, и дело здесь заключается не столько в изменении количественных соотношений между лояльностью и критическим отношением к оригиналу, сколько в том, что сам оригинал рассматривается в новой ценностной перспективе. Речь не идет о раскрытии или наращивании эвристического потенциала марксистской теории уже в силу того, что значимость концепции определяется в терминах ее «полезности» для создания новых проектов либерализации общества. С одной стороны, признается, что разработки и основная проблематика марксизма сохраняют актуальность даже в нынешних, постиндустриальных, условиях как «важный источник, позволяющий понять действия и “эффекты” капитала как на индивидуальном, так и на коллективном уровнях», с другой стороны, принципиальное значение имеет убежденность, что «для спасения и продвижения дела левого радикализма и широко понимаемого социализма необходимо отбросить те моменты, которые связаны с устаревшим, “модернистским” Марксом» [112, р. 121].

<sup>18</sup> Имеется в виду активное «амальгамирование» марксистской понятийности с элементами психоанализа и веберизма (Франкфуртцы), экзистенциально-феноменологической традиции (Ж.-П. Сартр), структурализма (Л. Альюссер).

<sup>19</sup> Достаточно вспомнить ту скромную – интерпретаторскую – позицию, которую занимали по отношению к классическим текстам два великих марксистских гетеродокса – Д. Лукач и Л. Альюссер [23, с. 100; 63, р. 38–39]

<sup>20</sup> В данном случае основным теоретическим источником является модель П. Андерсона, выделявшем в «западном» марксизме «вертикальную» генеалогическую ось и «горизонтальную» ось заимствований [1, с. 68–79].

Данная характеристика постмарксизма, основными моментами которой являются указание, с одной стороны, на специфику его отношений с марксистской традицией, а с другой, на значительный политический «крен» в теории, является, безусловно, предварительной и нуждается в содержательном наполнении. Для этого мы рассмотрим две авторские позиции, представленные тремя персоналиями – теорию «радикальной и плюральной демократии» Эрнесто Лакло и Шанталь Муфф и проект «социальной автономии» Корнелиуса Кастириадиса. Такой выбор представляется репрезентативным по крайней мере по следующим причинам: во-первых, вышеуказанные концепции являются, по-видимому, наиболее масштабными и систематическими на сегодняшний день попытками постмарксистского переосмысления «классики», во-вторых, в данном случае теоретическая работа осуществляется с использованием совершенно различных концептуальных ресурсов, что создает интересный контраст, на фоне которого можно более четко обозначить родство позиций и многих теоретических выводов. Остановимся более подробно на втором моменте.

Прежде всего, необходимо указать, что мыслители, позиции которых станут предметом сравнительного анализа, принадлежат к разным поколениям как в хронологическом, так и теоретическом планах. Кастириадис начинал свой интеллектуальный путь в послевоенной Франции. После разрыва с греческими коммунистами (еще на родине), а затем – с троцкистами он вместе с Клодом Лефором основал полуполегантную леворадикальную группу «Социализм или варварство» (1946–1967), издававшую одноименный журнал, который оказал впоследствии большое влияние на движение 1968 года. Одним из наиболее важных эпизодов его работы в рамках группы стала жесткая критика советского режима как «бюрократического капитализма», которая была в равной степени неудобна как для официальных марксистов, так и для тех, кто использовал пример СССР для дискредитации идеи социализма. После распада группы Кастириадис становится «воинствующим» философом-одиночкой, чья *политическая* приверженность мышлению на пределе возможной глубины, как говорит Питер Дьюз, делала обычные академические дебаты чем-то блеклым и малозначительным, а категоричный стиль свидетельствовал о том, что для него «философия *по-прежнему* была связана со стремлением изменить мир» [85, р. 516]. Чрезвычайно независимый человек и мыслитель, никогда не боявшийся интеллектуальной изо-

лиции, Касториadis сознательно избегал идентификации с какими бы то ни было направлениями и, подобно Хайдеггеру, без особых колебаний противопоставлял свою концепцию практически всей предшествующей философской традиции. Нет никаких сомнений, что ярлык «постмарксист» вызвал бы у него серьезный протест. Появление его фундаментального труда «Воображаемое установление общества» (1975) и выход в свет «Гегемонии» (1985) разделяет временной промежуток в десять лет, что отчасти объясняет огромный концептуальный разрыв между этими двумя работами при значительном совпадении их основных интенций.

Политическое и интеллектуальное становление авторов «Гегемонии» приходится на 1960-е гг. Формирование взглядов Муфф первоначально происходило под влиянием Луи Альтюссера<sup>21</sup>, ее непосредственного учителя, а затем, с появлением у нее интереса к политической философии – под влиянием Грамши, которому посвящена ее первая книга («Грамши и марксистская теория» (1979)). У Лакло, который приехал во Францию из Буэнос-Айреса только в 1969 г., к тому времени был за плечами немалый политический опыт: сначала как активиста студенческого движения, затем – в руководстве одной из фракций Аргентинской Социалистической партии. Участие в чрезвычайно сложной и напряженной аргентинской политической жизни 1960-х гг., с характерным для нее постоянным возникновением и распадом самых неожиданных альянсов и коалиций, сформировало у Лакло восприятие политики как борьбы, главным локусом которой является *символическое* пространство. Именно этот практический опыт «гегемонии» определил его теоретические предпочтения в пользу Грамши, постструктурализма и деконструктивизма [100, р. 197–200].

Таким образом формируется смешанный теоретический инструментарий «Гегемонии и социалистической стратегии». С одной стороны, в ней ассимилируется целый комплекс понятий Грамши («гегемония», «гегемоническая формация», «исторический блок», «организмический кризис» и др.), используется альтюссеровское понятие «сверхдетерминация». Однако основной удельный вес явно принадлежит немарксистской терминологии. Как говорят сами авторы, «в

---

<sup>21</sup> Лакло также отдает дань Альтюссеру в своей первой книге «Политика и идеология в марксистской теории: капитализм – фашизм – популизм» (1977), где он, в частности, пытается переформулировать классическую теорию идеологии на основании альтюссеровского понятия интерпелляции.

постструктурализме мы обнаружили основной источник нашей теоретической рефлексии, и в его рамках решающее влияние на формулировку нашего подхода к гегемонии оказали деконструкция и теория Лакана» [101, р. XI]. В дальнейшем, опираясь на замечательный анализ Славоя Жижека, мы попытаемся показать, что теория Лакло и Муфф выходит за пределы постструктурализма, однако преобладание в ее рамках таких категорий, как «артикуляция», «различие», «дискурсивная формация», «дискурсивные практики», «общее поле дискурсивности» и др., несомненно.

В отношении философского языка Касториадиса самым уместным определением является эпитет «идиосинкразический»: он разрабатывает ряд оригинальных понятий («социальное воображаемое», «первичное воображаемое», «социальная воображаемая сигнификация», «множествляюще-отождествляющее», «магма», «legein», «teukhein», «институированное/институирующее общество» и др.), которые указывают на несомненное влияние фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, идей З. Фрейда (и Ж. Лакана), М. Вебера, возможно, А. Бергсона, однако, специфическое содержательное наполнение этих понятий делает их перевод на другие концептуальные языки несколько затруднительным.

Несмотря на то, что идентификация проектов Касториадиса, Лакло и Муфф как постмарксистских представляется достаточно обоснованной, «постмарксизм» последнего нуждается в некотором уточнении. В отличие от Лакло и Муфф, он, фактически подхватывая марксистскую проблематику, оценивает кризисное состояние традиции как непреодолимое. Например, в контексте полемики с Лукачем, отстаивавшим универсальную значимость марксистской методологии, Касториадис констатирует, что «наше историческое настоящее уже не может быть схвачено посредством существующих марксистских категорий, «усовершенствованных», «расширенных» или еще каких бы то ни было» [74, р. 14]. «Отправляясь от революционного марксизма, мы пришли к необходимости выбирать между марксизмом и революционностью, между верностью учению, которое уже давно не побуждает ни к действию, ни к размышлению, – и верностью проекту радикального преобразования общества» [15, с. 21].

Выше, в обоснование репрезентативности избранных нами персоналий для характеристики постмарксизма, мы указали на масштаб-

мость их теоретических начинаний. Оставляя на время открытым содержательный вопрос о новшествах, которые они привносят в область социальной науки, следует указать на фундаментальный характер проектов: представленные у Лакло-Муфф и Касториадиса стратегии не уместаются в рамках политической теории, так как и в том, и в другом случае разработка политической проблематики самым непосредственным образом связана с разрешением ряда базовых философских вопросов, в частности, вопросов онтологии. Этот момент прекрасно выражен в следующем пассаже из «Гегемонии»: «Мы убеждены, что при переходе от марксизма к постмарксизму изменения носят не только онтический, но и онтологический характер. Проблемы глобализованного, информационного общества немислимы в рамках двух онтологических парадигм, определяющих поле марксистской дискурсивности: первоначально – гегельянской, а затем – натуралистической» [101, р. X]. Что касается Касториадиса, «бытийная» составляющая его текстов заслуживает того, чтобы стать предметом отдельного исследования, так как разработанная им «креативная онтология» представляет собой поистине глобальное предприятие, выходящее далеко за рамки задач, стоящих перед социальной теорией, и связанное с интервенцией в область таких наук, как физика и биология. Так или иначе, можно утверждать, что реполитизация социальной теории в постмарксизме непосредственно связана с коренным пересмотром допущений онтологического порядка.

В рамках данного исследования политическая теория постмарксизма будет рассмотрена через призму трех фундаментальных проблем, присутствие которых в работах Касториадиса, Лакло и Муфф связано: 1) с переосмыслением традиционной марксистской трактовки общества; 2) с построением оригинальных концепций субъективности; 3) с разработкой индетерминистской трактовки истории.

Необходимо оговориться, что это разделение носит условный характер, так как проблемы «социальной статики» и «социальной динамики» не могут быть адекватно представлены в отрыве друг от друга и, в свою очередь, соотносятся с определенным пониманием субъекта социального действия. В рамках рассматриваемых нами теорий эти концептуальные моменты взаимосвязаны между собой, так что значение одного из них проясняет и специфицирует значение остальных. Таким образом, предлагаемое членение проблематики имеет преимущественно дидактический смысл.

## 2.1. СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ

К. КАСТОРИАДИСА, Э. ЛАКЛО И Ш. МУФФ

### 2.1.1. «Креативная онтология» К. Касториадиса

Исходной точкой тематизации общества у Касториадиса является положение о том, что подлинная постановка вопроса о сущности и специфике социально-исторического требует радикальной ревизии онтологических предпосылок, лежащих в основании практически всей западноевропейской мыслительной традиции (от Гераклита до Гегеля и Маркса). С его точки зрения, «традиционная логико-онтология» характеризуется доминированием гиперкатегории *детерминации* (*peras, Bestimmtheit*) [15, с. 229; 69, р. 213], вследствие чего любой феномен признается существующим постольку, поскольку он *поддается определению*, другими словами, может быть наделен устойчивой идентичностью, представлен как элемент некоторой иерархии, звено в цепи причин и следствий, проявление тенденции, манифестация первообраза, воплощение принципа и др. В рамках подобной установки «генезис и развитие социально-исторических миров рассматриваются как саморазвертывание имманентной логики или закона, которые правят над миром и человеческими устремлениями. Новые и нарождающиеся формы, несмотря на их специфику и многообразие, предстают как адаптивные поверхностные вариации лежащего в их основании сущностного – биологического, экономического, логического – порядка» [88, р. 6]. Фактически речь идет о проблематичности, скорее даже о невозможности концептуализировать традиционными средствами *иное*, радикально *новое*, то, что, используя выражение Канта, не являлось бы «продолжением предшествующего ряда» [13, с. 284].

С точки зрения Касториадиса, в центре внимания которого находится проблема многообразия культур, исторических сдвигов, постоянной эрозии старых институтов и возникновения новых, всякого рода детерминизм в понимании социального оказывается неприемлемым: «Если мы решаемся рассматривать социально-историческое как таковое, если мы признаем, что его нужно анализировать и осмыслять исходя из него самого... то мы обязаны сделать вывод, что традиционные логика и онтология должны быть разрушены» [15, с. 221]. В данном случае путем модификации философского значения глагола «быть» становится разработка понятия *социального воображае-*

как онтологически укорененной инстанции, основной характеристикой которой является *абсолютная креативность*, способность бесконечного порождения новых, беспрецедентных социальных форм и образов. Тип бытия, присущий этому базовому, доинституциональному уровню общества обозначается с помощью термина «магма».

Выстраивая свою альтернативную – «креативную» – онтологию, Касториadis утверждает, что сущее («то, что есть») не может мыслиться ни как неупорядоченный хаос, которому теоретическое мышление, культура навязывают собственный искусственный порядок, ни как система или иерархия фиксированных сущностей. Способ бытия сущего представляет собой промежуточный вариант – «магму», определяемую как «то, из чего можно извлечь... бесконечное число способов организации по типу множества, но которое не может быть создано (идеально) посредством составления этих организаций в некое множество (конечное или бесконечное)» [74, р. 343]. Выражаясь метафорически, можно сказать, что «магма» – это маточный раствор, из которого могут выкристаллизоваться самые разнообразные структуры или «некий бесконечно перепутанный пучок соединительных тканей, сделанных из различной и, тем не менее, однородной материи, насквозь испещренных виртуальными и мимолетными в своем существовании единичностями» [74, р. 344].

В случае социального воображаемого в качестве такого рода единичностей выступают смысло-образы, формирующие между собой контингентные, легко образующиеся и распадающиеся связи, кристаллизующиеся в так называемых *социальных воображаемых сигнификациях*, особый набор которых определяет уникальный, неповторимый смысловой универсум конкретной культуры. Используя терминологию Славоя Жижека, можно сказать, что социальная воображаемая сигнификация представляет собой «идеологический фантазм» – специфическую, конструируемую по косвенным признакам, систему образов, которая функционирует как смысловая матрица, определяющая восприятие и способ действия социальных агентов. Классическим примером идеологического фантазма является феномен товарного фетишизма, виртуозно описанный Марксом в первом томе «Капитала». Как известно, суть фетишистской инверсии состоит в том, что цена товара, представляющая собой выражение существующих в обществе отношений обмена, ошибочно принимается за свойство самого предмета, в результате чего система связей между

людьми предстает в форме фантазмагорических отношений между самими вещами. Принципиально важным в данном случае является вопрос о статусе данной иллюзии и месте ее локализации. Как отмечает Жижек, она располагается не на уровне *сознания*, но на уровне *действия*: люди могут прекрасно осознавать, что цена определяется рыночной конъюнктурой, а покупательная способность денег конвенциональна, однако даже в этом случае они продолжают действовать, руководствуясь автоматической (не имеющей ничего общего с индивидуальной психологией) верой в то, что эти условности обладают объективной силой. Социальная «действительность поддерживается определенным *как если бы* (мы ведем себя так, *как если бы* верили во всемогущество бюрократии, *как если бы* президент воплощал волю народа, *как если бы* партия выражала объективные интересы рабочего класса...). Как только эта вера оказывается утраченной – распадается сама текстура социального поля» [11, с. 43]. Применительно к такого рода иллюзиям традиционная процедура идеологической критики (как «срывания масок», обнаружения подлинного измерения фактов и реалий за его перевернутыми отображениями) оказывается неэффективной, так как они обеспечивают условия онтологической устойчивости социальной реальности.

Таким образом, утверждение Касториадиса о существовании уровня социального воображаемого, продуцирующего коллективные фантазмы (социальные воображаемые сигнификации), – один из способов концептуализации того факта, что реальность, в которой действуют социальные агенты, насквозь пропитана *значением*: материальные практики, направленные на производство и воспроизводство общественной жизни, неотделимы от воображаемого компонента и могут успешно функционировать только в том случае, если опознаются их участниками как *наделенные смыслом* [15, с. 164].

Образ магмы как пространства индетерминации, где происходят постоянные процессы артикуляции и переартикуляции связей между элементами (трансформирующей сами эти элементы), предполагает специфический взгляд на социум, когда стабильность принятых в нем установлений, рутинный характер повседневных практик представляются чем-то чрезвычайно хрупким, испытывающим постоянный натиск со стороны порождающе-деструктивной силы социального воображаемого. Однако в рамках дискурса Касториадиса риторика творения *ex nihilo*, превращающая историю в рискованное и непред-

оказуемое предприятие, уравнивается серьезным анализом факторов, накладывающих на деятельность воображаемого ограничения. Речь идет, прежде всего, о существовании природного мира и инерции общественных институтов. Экстрасоциальная природная реальность («страта естественного»), с одной стороны, существует для нас тесно в переплетении с общественными практиками, как определенного рода фантазматический образ, с другой стороны, степень «податливости» природы по отношению к преобразовательной деятельности (возможность осуществить синтез водорода и невозможность создать вечный двигатель) ставит пределы человеческой креативности. Социальные институты, будучи по своему происхождению не чем иным, как материализациями («приведением к существованию») базовых социальных значений, обнаруживают постоянную тенденцию к автономизации и самовоспроизводству и, таким образом, выполняют консервирующую функцию [15, с. 125].

Для фиксации данного уровня социальной реальности Касториadis использует абстракции *legein* (отождествляюще-омножествляющего измерения социального представления/говорения) и *teukhein* (отождествляюще-омножествляющего измерения социального делания) – базовых общественных установлений, обуславливающих, соответственно, возможность коммуникации и согласованного действия, и связанных между собой отношениями круговой зависимости. Образ мира как определенной совокупности тех или иных объектов, принадлежащих к тем или иным типам и образ практики как поддающейся алгоритмизации, кодификации и др., являются результатом слаженной работы *legein* и *teukhein*, на фоне которой становится возможным появление институтов в привычном значении этого слова (религии, права, институтов власти и др.)

В идеале безупречная работа *legein* и *teukhein* должна была бы привести к «схлопыванию» социального пространства, в рамках которого существовала бы унифицированная система представлений, коммуникация была бы абсолютной прозрачной, общественная стратификация – неизменной, а практики, направленные на материальное воспроизводство социальной жизни – максимально стабильными. Относительная устойчивость социального пространства связана с наличием эффективных механизмов самовоспроизводства и, как показывает исторический опыт, любая жизнеспособная культура обладает значительными символическими ресурсами для того, чтобы про-

тивиться инновациям, ассимилировать и включить в собственной поле *иное*, казалось бы, немислимое в ее категориях. Однако само существование истории и многообразие обществ свидетельствует о том, что эффективность механизмов культурной репродукции имеет ощутимые пределы. С точки зрения Касториадиса, факторами, представляющими постоянную угрозу для стабильности смыслового универсума общества, являются:

1) *природный мир*, который, несмотря на наличие в его поверхностном слое регулярностей и законообразности (обуславливающих возможность категоризации, систематизации, исчислимости), на прочих своих уровнях обнаруживает лакуарность и прерывность;

2) сопротивление *индивида*, который способен сохранить собственное «ядро», несмотря на те радикальные изменения, которым подвергается его психика в процессе социализации, и, таким образом, выступает как потенциальный источник трансгрессии;

3) наличие *других обществ*, так как культура далеко не всегда может «замкнуть» исходящее от них *иное*, не претерпев существенных изменений;

4) наконец, неустранимое присутствие *институтирующего общества*, магматической подосновы, которая, по большому счету, обуславливает само существование *legein* и *teukhein* как инстанций, стабилизирующих социальное пространство [77, р. 462].

На данном моменте мы оставляем анализ концепции Касториадиса (с тем, чтобы возобновить его в последующих параграфах работы) и переходим к рассмотрению социальной теории Лакло и Муфф.

### 2.1.2. Социальный конструктивизм Э. Лакло и Ш. Муфф.

#### «Антагонизм» как предел социального

Как и в случае Касториадиса, в социальной теории Лакло и Муфф экспликация принимаемых в ее рамках онтологических допущений имеет большое значение. Их специфическая онтология выстраивается вокруг понятия *дискурса*, центральный статус которого напрямую соотносится авторами со стремлением «подчеркнуть сугубо исторический и ничем не гарантированный (contingent) характер бытия объектов» [102, р. 58]. Как утверждается в статье «Постмарксизм без извинений», само возникновение идеи, в соответствии с которой реальность конструируется тем или иным (характерным для определен-

ного общества) набором дискурсивных практик, обусловлено историческими реалиями «зрелого» капитализма: в отличие от менее динамичных обществ прошлого, в рамках которых воспроизводство материальной жизни опиралось на относительно устойчивые схемы деятельности, «дестабилизирующий (dislocating) ритм капиталистической трансформации форсирует смену дискурсивных последовательностей, конструирующих реальность объектов, и, таким образом, обнажает исторический характер существующего» [102, р. 58].

Такого рода десубстантивация действительности, связанная с установкой на преодоление «метафизики сущности», предполагает, во-первых, что социум образует предельную рамку возможного опыта индивида относительно мира («мир» – это всегда тот или иной социальный конструкт), во-вторых, что *социум представляет собой пространство, подчиняющееся законам и «логике» символического*. Концептуальным выражением второго момента в концепции Лакло и Муфф становится значительное смещение терминологии, вследствие которого общество начинает интерпретироваться не как экономическая, но как «дискурсивная» формация<sup>22</sup>.

Данная постановка вопроса, несомненно, является *постмарксистской*, так как фактически означает отказ от расшифровки социальных феноменов через отсылку к базовым, экономическим значениям и подвергает сомнению саму оппозицию инфра- и суперструктуры. С точки зрения Лакло и Муфф, противопоставление материальных процессов производства и форм их символической репрезентации в надстроечных образованиях лишено смысла в силу того, что само различие лингвистических и нелингвистических аспектов деятельности возможно только в рамках «социального производства значения» [101, р.107]. Другими словами, любой (независимо от уровня его сложности) объект, будь то орудие труда, институт, определенная организация производства и др., неотделим от способа его культурной репрезентации и присутствует в нашем опыте как объект дискурса. Как уточняют авторы, данное утверждение не связано с идеалистическим отрицанием реальности внеположенных сознанию

<sup>22</sup> Представление об обществе как о «дискурсивной формации» является результатом синтеза фукианской терминологии с грамшианским понятием «исторического блока» как такой конкретно-исторической целостности социально-культурной жизни, по отношению к которой разграничение материальных производственных процессов и способов их отражения в сознании «имеет лишь дидактическое значение» [8, с. 76].

объектов и указывает скорее на то, что в различных социальных формах активности символический и материальный аспекты практически неразличимы. Именно в данном ключе следует интерпретировать их положение о материальном характере дискурса [101, р.108–109].

Главным прообразом «дискурса», безусловно, является разработанная Фердинандом де Соссюром модель языка как системы элементов, значение которых определяется их дифференциальной позицией в рамках целого. Однако в концепции Лакло и Муфф присутствие этой модели опосредовано, в первую очередь, философствованием Жака Деррида, который в своих «еще-не-понятиях» *дифферанс, след, письмо* довел до логического предела сформулированные Соссюром принципы различия и произвольности связи означающего с означаемым, а также психоанализом Жака Лакана, в частности, его концепцией «точки пристегивания» (*point de capiton*) [17, с. 159–160; 11, с. 104–110]. Можно сказать, что в понятии дискурса осуществляется децентрирование, «размыкание» классической структуры, наиболее последовательное выражение которого представлено в критике «трансцендентального означаемого» у Деррида [9, с. 354]. Соответственно, в концепции Лакло и Муфф дискурс рассматривается как принципиально незамкнутое образование, в котором любая конкретная конфигурация элементов неустойчива и возникает в результате искусственной фиксации смысла, идеологической «расстановки акцентов».

При переводе на язык социальной теории это означает, что формы внутреннего устройства общества (социальная стратификация, возможные типы социальной идентичности, виды взаимодействия и др.) произвольны и не имеют объективных гарантий вне процессов символической артикуляции, которые не просто обозначают, но фактически конституируют те или иные социальные отношения. В определенном смысле *общество не существует*, точнее, оно существует только в постоянном усилии сконструировать себя как некий «невозможный» объект – целостную, прозрачную для самой себя систему. «Незавершенный характер всякой тотальности ставит нас перед необходимостью отказаться в своем анализе от установки рассматривать «общество» как безразрывную (*sutured*) и саму себя определяющую тотальность» [101, р. 111]. Подобно тому, как мы не в состоянии зафиксировать самотождественную сущность

любого объекта безотносительно процессов их социального конструирования, мы также не можем указать на некий референт, к которому отсылают общественные категории и, прежде всего, сама категория социума.

Для иллюстрации постструктуралистских теоретических пристрастий Лакло и Муфф важно указать, что то «внешнее», которое создает постоянную угрозу устойчивости той или иной дискурсивной практики и не позволяет ни одному из соперничающих дискурсов прочно утвердиться в качестве доминантной картины мира, не располагается «по ту сторону» уровня символических процессов и образований. Ситуацию неустрашимой избыточности значения они объясняют с помощью понятия *общего поля дискурсивности*, понимаемого как пространство неограниченной игры различий, в рамках которого любые попытки искусственной фиксации смысла имеют относительный и частичный статус<sup>23</sup>.

Все, что говорилось о концепции Лакло и Муфф до сих пор, в целом соответствует расширительной трактовке «текста» у Деррида, апплицируемого не только на сферу письменных документов и систем мысли, но и на область социальных институтов и политических практик. Однако, несмотря на нежелание авторов вводить в теорию позитивное описание экстралингвистических факторов, определяющих функционирование социального поля, в построениях Лакло и Муфф присутствует понятие, разработка которого фактически выводит их за пределы концептуальных рамок деконструктивизма. Речь идет о понятии *антагонизма*, указывающего на наличие у нас социального опыта некой фактичности, которая не может быть сведена к игре смыслозначения. Для пояснения этого момента сделаем небольшое отступление.

В рамках первой главы, характеризуя соотношение «системной» и «антисистемной» составляющей классического марксизма, мы говорили о проблеме совмещения двух теоретических перспектив: точки зрения классовой борьбы и (в конечном итоге возобладавшей) точки зрения, отдающей приоритет влиянию объективных экономических механизмов. В своей книге «Новые размышления о револю-

<sup>23</sup> В дефиниции Лакло и Муфф общее поле дискурсивности «определяет одновременно необходимо дискурсивный характер любого объекта и невозможность для каждого конкретного дискурса сделать собственное пространство гомогенным и безразрывным (to implement a final suture)» [101, p. 111].

ции нашего времени» (1990) Лакло настаивает на принципиальной несовместимости данных позиций, обусловленной тем, что они проецируют взаимоисключающие типы восприятия общества и его динамики. «Экономическая» позиция ориентирована на поиск «объективного значения исторического процесса и положительной логики формирования социального» [98, р. 21], она опирается на предпосылку, что социальные конфликты могут быть логически «сняты» как моменты проявления позитивности фундирующих их производственных процессов и фактически преодолены в рамках социалистического общества. Принцип антагонизма, напротив, радикально дестабилизирует социальное поле и вносит в историю неустранимый элемент случайности. Используя избранную нами терминологию, можно сказать, что постмарксистская позиция Лакло и Муфф (однозначно выбирающих сторону «классовой борьбы») актуализирует «антисистемную» составляющую марксова наследия: с их точки зрения, негативное и случайное не могут быть поглощены тотальностью более высокого уровня и начинают рассматриваться как конститутивные для существования социально-исторического факторы.

В концепции Лакло и Муфф опыт антагонизма наделяется экстраординарным значением и рассматривается как своего рода ключ, способный предоставить нам доступ к «истине» социального. «Антагонизм, не будучи ни в коем смысле объективным отношением, представляет собой отношение, которое указывает на границы любой объективности». Если «социальное существует только как частичная попытка сконструировать себя как объективную и закрытую систему различий, то антагонизм, как свидетельство невозможности окончательного устранения разрывов (*final suture*), представляет собой «опыт» границ социального» [101, р. 125].

Парадоксальный статус антагонизма как опыта чистой негативности, выводящего субъекта «по ту сторону» социального, может быть прояснен через отсылку к его непосредственному теоретическому источнику – понятию Реального в психоанализе Жака Лакана. В рамках знаменитой лакановской триады «Воображаемое – Символическое – Реальное» последнее занимает особое положение: если абстракции воображаемого и символического порядка исполняют в рамках психоаналитической процедуры вполне определенную инструментальную функцию, Реальное, обозначающее ту составляющую опыта субъекта, которая не поддается символизации, фактически ока-

ивается за пределами психоаналитического поля<sup>24</sup>. Однако, как показывает Жижек, его первоначальная трактовка как грубой пред-символической реальности, которую в силу ее недоступности можно «заклЮчить в скобки», со временем претерпевает существенные изменения. На определенном этапе развития концепции Реальное начинает пониматься как «химерическая» сущность, которая, оставаясь неуловимой для позитивных определений, тем не менее, постоянно присутствует в опыте субъекта и дает о себе знать, производя в нем вполне ощутимые эффекты [11, с. 164–167]. На субъективном уровне принудительная сила Реального обуславливает невозможность окончательного изживания травмы в попытках ее означивания, в результате чего травматическое событие, вносящее разлад во внутренний мир индивида, может быть реконструировано только задним числом, исходя из тех деформаций и смещений, которые оно производит в структурах субъективности. Парадокс Реального состоит в том, что оно, будучи «невозможным» (нерепрезентируемым доступными нам средствами), тем не менее, играет по отношению к нашему опыту конститутивную роль – роль обозначения границ, и именно эта парадоксальная логика берется Лакло и Муфф за основу при формулировке понятия социального антагонизма [11, с. 166]. В данной перспективе традиционное марксистское представление о «классовой борьбе» приобретает совершенно иное звучание: классовое противостояние перестает рассматриваться как устойчивый фактор, через отсылку к которому мы можем дать позитивное объяснение различных социальных процессов и, напротив, выступает как «отсутствующая причина» их нестабильности. «“Классовая борьба” представлена исключительно в своих последствиях, как тот факт,

<sup>24</sup> Классические определения воображаемой и символической функции в опыте субъекта можно, в частности, обнаружить в таких работах Ж. Лакана, как «Стадия зеркала и ее роль в функции Я», «Я в теории Фрейда и в технике психоанализа» [18, с. 241–245], «Четыре основных понятия психоанализа» [95, р. 53–56]. Достаточно подробный и, что немаловажно, доступный анализ лакановской триады представлен в работе Ф. Джемисона «Воображаемое и символическое у Лакана: марксизм, психоаналитическая критика и проблема субъекта» [91] и в книге С. Жижека «Возвышенный объект идеологии» [11, с. 163–167; см. также: 21, с. 111–112; 40]. Для понимания того, почему «реальное» трактуется столь непривычным образом, необходимо учитывать, что для Лакана психоанализ выступает прежде всего как *практика речи*, основанная на отказе от иллюзии непосредственного, внелингвистического проникновения в опыт пациента, который (опыт), добавим, не существует вне попыток его символической артикуляции [19, с. 18–19, 77; 43, с. 206].

что любые попытки сделать социальное поле сплошным, попытки наделить социальные формы раз и навсегда данным им местом в социальной структуре обречены на провал» [11, с. 166].

### 2.1.3. Политические импликации социальной онтологии в постмарксизме

Экспликация социальной онтологии Касториадиса, Лакло и Муффа не исчерпывает целей данного исследования, однако обладает исключительной важностью в силу того, что позволяет выявить философские предпосылки переосмысления феномена политического, которое предпринимается в рамках постмарксизма. Подобно тому, как на индивидуальном уровне поведение субъекта, его представления о возможностях и границах собственной деятельности во многом определяются его картиной мира, тот или иной образ общества не только блокирует/санкционирует определенные виды внутрисоциальной активности, но и содержит указание на степень ее эффективности. Соответственно, чем более подвижной и пластичной для возможных преобразований признается сфера социальных отношений, тем более высоким статусом наделяется целенаправленная коллективная деятельность, ориентированная на их реорганизацию. С другой стороны, анализ концепций социальной реальности вышеобозначенных авторов позволяет зафиксировать определенную общность в их подходах и, таким образом, очертить *специфику постмарксистской позиции* по отношению к «классической» парадигме.

Прежде всего, в своей трактовке социального данные мыслители разделяют фундаментальную теоретическую предпосылку, которую можно обозначить как постулат о *производительной силе символического* [49, с. 30–31]. Авторы сходятся в том, что вычленение некой «социальной субстанции» (в традиционной версии – области спонтанно складывающихся отношений производства и обмена), предшествующей и определяющей конкретные практики означивания, является невозможным в силу того, что механизмы воспроизводства материальной жизни общества (способы разделения труда, организации производства, конкретные технологии) пронизаны символизмом и эффективно работают только в том случае, если они органично вписываются в определенные смысловые матрицы, организующие жизнь общества. Как следствие, границы между экономическим ба-

... и областью образований надстройки, которые репрезентируют и легитимируют его, размываются вплоть до полного упразднения четкого разделения. Отказ рассматривать экономику как некое преддогочие, ядро общества, организующее вокруг себя и определяющее все остальные сферы общественной жизни, ставит под вопрос понятие социума как тотальности, как целостного, функционирующего в соответствии с определенными законами, объекта. Он начинает мыслиться как не имеющая четких контуров символическая система, которая, с одной стороны, стремится к самозамыканию, созданию унифицированного смыслового пространства, с другой стороны, – постоянно сталкивается с инородными по отношению к ней факторами, обозначающими предел развития этих процессов. Таким образом, само существование общества рассматривается не как устойчивая данность, но как непрерывный и в принципе незавершимый процесс самоустановления [98, p. 5; 73, p. 13].

Далее, в концепциях Касториадиса, Лакло и Муфф особое внимание уделяется анализу феноменов, которые препятствуют стабилизации символического пространства социума. В случае Касториадиса речь, в первую очередь, идет о вычленении «воображаемой» подосновы общества – инстанции *социального воображаемого*, магматическая природа и креативность которого подрывают формализующую деятельность базовых общественных институций *legein* и *teukhein*. Лакло и Муфф тематизируют невозможность окончательной фиксации социальных значений посредством понятий *общего поля дискурсивности* и *антагонизма*. Данное представление о социальной реальности имеет ряд существенных импликаций.

1. Трактовка социума как пространства, в котором, наряду со структурными закономерностями, существует обширная область структурной неопределенности, создает предпосылки для того, чтобы мыслить политику не как вторичное и локальное (надстроечное) образование, но как *действенный механизм формирования самого социального поля*. Эта возможность отчасти реализуется Касториадисом посредством представлений, с одной стороны, об *изначальной институтирующей силе-власти* (англ. *primordial ground-power*) социального воображаемого, которая является прототипом любой формы доминирования и, с другой стороны, *эксплицитной власти*, то есть конкретной системы властных отношений и инстанций, связанной с господством той или иной социальной группы [77, p. 459].

Если благодаря действию архе-власти формируется сама сфера социально объективного, определяются контуры конкретной общественно-исторической ситуации, то функция эксплицитной власти состоит в том, чтобы поддерживать и воспроизводить установившееся состояние социального поля. Несмотря на то, что эта схема обладает рядом достоинств (в частности, позволяет противопоставить узкоспециальному пониманию политической деятельности образ радикальной, ориентированной на всеобщую эмансипацию, политики), анализ Касториадиса остается слишком абстрактным и философским, чрезмерное увлечение онтологической проблематикой во многом блокирует формирование более предметной и прагматически значимой политической теории. Основной недостаток его подхода состоит в том, что формирование социальных смысловых матриц объясняется исключительно через отсылку к некой безличной инстанции («социальному воображаемому»), и тем самым игнорируется связь между характерными для определенного общества коллективными представлениями и борьбой конкретных социальных групп за власть. В частности, как отмечает Такис Фотопулос, вне фокуса внимания Касториадиса остается тот факт, что господствующие элиты не просто поддерживают определенную картину мира, но, скорее, кристаллизуют ее в соответствии с собственными интересами [87, р. 389].

По нашему мнению, гораздо более радикальное переосмысление социальной функции политики предлагается Лакло и Муфф, выдвигающих на передний план понятие *гегемонии*. В предыдущем параграфе мы говорили о том, что с точки зрения данных авторов, социальное поле конституируется в сложном переплетении различных дискурсивных практик, ни одна из которых не обладает приоритетом, предоставляющим ей исключительное право на то, чтобы описывать (и тем самым – утверждать) социальную реальность в собственных терминах. Таким образом, общество не является чем-то единым изначально, по самой своей «природе», и постоянно находится перед угрозой распада, фрагментации. Унификация социального пространства (существование универсальных ценностей и норм, общепризнанных институтов, относительное единство мировоззренческих предпосылок и др.) достигается благодаря установлению политической гегемонии определенной группы (групп), важнейшим, если не главным, аспектом которой является *духовно-идеологическое доминирование*, доминирование в области символического. Из этого сле-

дует, что всякая социальная объективность квазинатуральна и представляет собой своеобразный экран, скрывающий сложные процессы противостояния различных социальных групп, выдвижения на передний план одних вариантов общественного устройства и вытеснения других [39, с. 193]. Свое предельное выражение данная идея находит в разрабатываемом у Лакло тезисе о примате *политического* (динамического противоборства представителей различных страт) над *социальным* (устоявшимися, «седиментированными» формами организации общественной жизни) [98, р. 193]. Таким образом, пересмотр классической схемы «базис – надстройка» и акцент на символической опосредованности любых социальных явлений приводят к тому, что политика начинает пониматься «не как надстройка, но как феномен, относящийся к *онтологии социального*» [101, р. XIV].

2. Разработанное в рамках постмарксизма понимание социума как нетотализируемого, нестабильного пространства, в рамках которого устойчивые формы организации, по сути, являются кристаллизациями сложных политических процессов, обосновывает представление о том, что политика потенциально является мощным орудием социальных преобразований. Авторы противопоставляют узкому представлению о ней (как административной практике или же как совокупности техник, нацеленных на достижение и удержание доминантной позиции в рамках сложившейся системы социальных отношений) образ *радикальной* политики как активности, по отношению к которой существующий порядок выступает как непосредственный объект преобразований. Касториадис характеризует подлинную политику (*la politique*) (в отличие от политического в нейтральном смысле (*le politique*)) как осознанную и этически нагруженную деятельность, которая эксплицитно ориентирована на коренную трансформацию институциональных основ общества [72, р. 87]. В целом, его социальная философия содержит мощный утопический импульс и акцентирует возможность и необходимость поиска альтернативы современным либеральным демократиям, хотя конкретные механизмы преодоления существующего общественного состояния остаются не прописанными. В отличие от Касториадиса, Лакло и Муфф считают, что институты и принципы, сложившиеся в рамках западных демократий, обладают определенным потенциалом и образуют тот необходимый культурно-исторический контекст, вне которого продвижение и само существование проекта эмансипации невозможно [101, р. 176;

102, р. 66]. При этом, однако, их оптимистическая оценка позднего капитализма связана исключительно с тем, что, по мнению авторов, он генерирует условия, которые могут стать исходной точкой кардинальных изменений общественной жизни по направлению к «радикальной и плюральной демократии». Как будет показано в дальнейшем, Лакло и Муфф предлагают собственную версию эффективной политической стратегии «левых», которая, с одной стороны, отчасти сохраняет антикапиталистическую направленность, с другой стороны, ориентирована не на одномоментное разрушение доминантной социальной парадигмы, но на затяжную «маневренную войну».

3. Одним из наиболее важных теоретических следствий концептуального сдвига, который постмарксизм осуществляет в области социальной онтологии, является новое, отличное от традиционной марксистской трактовки, понимание проекта всеобщей эмансипации. Нормативный идеал «автономного общества» Касториадиса и проект «радикальной и плюральной демократии» Лакло и Муфф возникают в результате переосмысления классического социалистического проекта и указывают на значительное тематическое смещение, в результате которого проблема эмансипации ставится в форме вопроса о том, что представляет собой и как возможна *подлинная демократия*. В данной связи необходимо подчеркнуть несколько моментов.

**Во-первых**, постмарксистская теория социума позволяет осмыслить историческую уникальность (западной) демократии как режима, в рамках которого внутренняя дисгармония и нестабильность социального поля впервые признается и отражается в определенных институциональных формах. В этом смысле предлагаемая авторами проблематизация понятия общества (отказ рассматривать его как органичную и устойчивую целостность) является не только продуктом умозрительной работы, но и теоретическим выражением опыта «современности», отмеченного значительными социально-политическими трансформациями и катаклизмами. **Во-вторых**, данная формулировка проекта эмансипации предполагает скорее критическую, нежели апологетическую позицию по отношению к реально существующим демократическим моделям и нацелена на поиск своего рода «эйдоса» демократии как нормативного ориентира радикальной политики. **В-третьих**, вышеуказанное смещение имеет не только терминологический характер и является глубоко мотивированным. Если одной из центральных идей социалистического проекта являет-

и представление о возможности построения гомогенного и прозрачного для себя общества, в котором общественные процессы предопределяемы и контролируемы, то с точки зрения постмарксистской теории демократии (учитывающей специфику для XX в. опыт тоталитаризма), установление и поддержание подобного искусственного состояния социального поля реально осуществимы только в рамках диктатуры, опирающейся на мощный аппарат подавления. С точки зрения Касториадиса, Лакло и Муфф, коллективный опыт свободы, напротив, базируется на общем признании разнородности и необозримости социума, историчности любых типов социальной организации, в силу чего поиск новых форм сосуществования рассматривается ими как тяжелый и никогда не достигающий завершения труд. **В-четвертых**, рассматривая демократию как динамичное, предельно историчное общество (общество, всецело осознающее собственную историчность), авторы связывают ее выживание не столько с жестким соблюдением некоторых фиксированных процедур или функционированием тех или иных институтов, сколько с культивацией определенной коллективной установки, которую можно обозначить как *радикально-демократический этос*. Проблема демократического этоса будет более подробно рассмотрена в последующих частях книги, и в данный момент достаточно указать, что одним из его качественных параметров является способность членов сообщества рассматривать отсутствие окончательных гарантий коллективного существования как позитивную возможность для эффективной реализации *индивидуальной свободы*.

## 2.2. КОНЦЕПЦИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ В ПОСТМАРКСИЗМЕ: ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

### 2.2.1. Инстанция «первичного воображения» и проект индивидуальной автономии (К. Касториадис)

Образ *автономного* (то есть *демократического* в радикальном смысле этого слова) общества, размышления о котором образуют центральный нерв философствования Касториадиса, непосредственно связан с его попытками обосновать феномен человеческой свободы. Результатом этих попыток становится «оригинальная теория децентрализованной, социально-исторически локализованной субъектив-

ности, которая благодаря способности воображения может дистанцироваться от существующего общественного порядка и наделена ниспровергающей силой ставить под сомнение собственные предпосылки, пересматривать свою эмоциональную организацию, формулировать новые программы действия» [92, р. 168].

В определенных аспектах своей концепции Касториадис солидарен с позицией конструктивизма, в соответствии с которой человек в первую очередь является *социальным индивидом*, чье мировосприятие, склад мышления, способ действия и самоощущение определяются специфическими для данного общества дискурсами, практиками, нормами, системой intersубъективно признанных ролей [70, р. 111]. Однако, несмотря на невозможность игнорировать социальную размерность человеческого существования, полный и последовательный конструктивизм неприемлем не только потому, что он противоречит повседневному и историческому опыту, но также по соображениям этического и политического плана: образ человека как своеобразного культурного «иероглифа» предполагает квиетизм по отношению к сложившемуся общественному *status quo*, ибо при отсутствии собственной «территории» субъекта обосновать возможность критической дистанции по отношению к существующему положению дел и, соответственно, сознательную установку на его трансформацию крайне затруднительно. Трактовка субъективности, которую разрабатывает Касториадис, интересна именно тем, что, рассматривая человека как существо социально-историческое, он в то же самое время не растворяет индивида в потоке внешних детерминаций, сохраняя за ним уникальность и право (скорее даже обязанность) думать и действовать свободно (насколько это вообще осуществимо в рамках социума). Мы рассмотрим данную концепцию через призму понятийной триады «*психе*» – *социальный индивид* – *субъект* [См. 81].

Прежде необходимо сказать, что возможность выйти за рамки собственных социальных определений тематизируется у Касториадиса с помощью понятия (индивидуального) *первичного воображения*, которое понимается как ничем не ограниченная способность порождения образов, неподконтрольный никаким детерминациям, в том числе «объективному миру», поток представлений/аффектов/намерений [15, с. 144]. Утверждая приоритет и первичность воображения по отношению к восприятию [81, р. 151], Касториадис исходит из того, что человеческое сознание не является нейтральным медиумом меж-

ду субъектом и объектом, но обладает собственной «плотностью», в силу которой события и факты внешнего мира оказываются для индивида реальными постольку, поскольку они тем или иным способом репрезентированы, вписаны в субъективный мир образов и значений [74, р. 301; 81, р. 150–151; 82, р. 20–21]. Мир безграничного фантазирования представляет собой одновременно скрытую сцену жизни сознательного индивида (и в этом смысле «первичное воображение» коэкстенсивно фрейдовскому понятию бессознательного) и является исходной точкой *социализации*, в процессе которой «психе» превращается в социального индивида.

Остановимся подробнее на рассмотрении процесса социализации индивидуальной психики. По Касториадису, на первой стадии существования индивида собственная активность репрезентации является для него единственной реальностью. Опираясь на работы Пьеры Оланье о ранних психозах [См. 68], а также на несколько спорное фрейдовское понятие «первичного нарциссизма» [21, с. 246–248], он утверждает, что новорожденный представляет собой психическую «монаду», восприятие которой лишено «окон» вовне и целиком обращено на самое себя. Еще нет «Я» и «не-Я», по сути, есть только нерасчлененное, не знающее своего и чужого, абсолютно самодостаточное «варево», в котором образ, эмоция и намерение не отделены друг от друга. Первоначальное состояние полноты и самодостаточности психики в дальнейшем становится прототипом *значения* как субъективного переживания смысловой наполненности (отделение значения от аффекта происходит позднее и, по сути, вторично).

Естественно, всевластие монады является мнимым, так как организм, чтобы сохранить себя, должен удовлетворять определенные потребности, прежде всего, потребность в пище, но телесная потребность и ее удовлетворение значимы для «психе» постольку, поскольку они нарушают/восстанавливают изначальное воображаемое единство. Именно в сложной диалектике *проекции* (попыток «монады» исторгнуть за свои пределы то, что угрожает ее целостности) и *инт-роекции* (инкорпорации, ассимиляции влияний окружающего мира) постепенно формируется основная схема фантазии (мировосприятия) — *триада*, элементами которой являются *субъект, объект и другой*.

Далее, важнейшим событием на пути ребенка к социуму является *вхождение в язык*, означающие механизмы которого предоставляют огромные возможности для того, чтобы определить существую-

шие вещи как «такие-то», дифференцировать и структурировать сущее. Освоение языка является решающим моментом, поскольку его публичный, универсальный характер размыкает границы ближайшего окружения и ставит «психе» перед фактом существования *анонимной и неопределенной коллективности*, которая отныне должна стать горизонтом его активности, сферой, в соответствии с принудительными законами которой он должен формулировать свои желания и выстраивать собственную жизнь<sup>25</sup>.

Важнейшим результатом сложных процессов противостояния/взаимодействия «монады» и мира социума становится *социальный индивид* как радикально невозможное, но при этом постоянно осуществляемое и наблюдаемое сосуществование *kosmos idios* (внутреннего мира) и мира публичного [74, р. 300].

Возвращаясь к проблеме индивидуальной свободы, необходимо указать, что ни один из представленных полюсов человеческого существования, будучи рассмотрен сам по себе, не обеспечивает возможность *критической инстанции*, способной сознательно дистанцироваться как от собственных данностей, так и фактичностей общества. *Первичное воображение*, как чистая, индетерминированная спонтанность, ориентированная на абсолютную экспансию, является этически нерелевантным и в силу этого не способно служить источником нормативных критериев свободного, ответственного действия. Рассматривать его как «ядро», содержащее в себе некий аутентичный досоциальный опыт, было бы несомненной ошибкой [74, р. 300; 92, р. 172]. С другой стороны, человеческое существо в своей ипостаси *социального индивида* предельно деперсонифицировано, может быть представлено как своеобразное вместилище социальных норм, предписаний и определено через готовность действовать в соответствии с существующими правилами игры [81, р. 155]. Используя терминологический инструментарий, разработанный Луи Альтюссером в работе «Идеология и идеологические государственные аппараты» [62], можно сказать, что социальный индивид – это субъект интерпелляции, единство

<sup>25</sup> Конкретным «психоаналитическим» механизмом этого размыкания является формирование эдипова комплекса, сексуальные коннотации которого ослабляются, и на передний план выходят его «социализирующие» функции. Соперничество с отцом является определяющим для превращения «монады» в существо социального порядка постольку, поскольку отец, нарушая замкнутое бинарное отношение «мать – ребенок», вводит в присутствие реальность социальных отношений, становится Другим с большой буквы [74, р. 308–311].

и внутренняя когерентность которого поддерживаются теми или иными общественно вмененными ролями [81, p. 156].

Возможность *автономного*<sup>26</sup> мышления и действия, которую Касториадис тематизирует в понятии *субъекта*, не связана с инстанцией, которую можно четко локализовать, и реализуется в своеобразном «зазоре» между произволом индивидуального воображения и intersубъективной реальностью социальных норм. Другими словами, у субъективности нет своего «места», она существует в перманентном лавировании между индетерминированным и социально заданным: в процессе постоянного пересмотра и преодоления общественных определений посредством ресурсов воображения. *Рефлексивность* и *способность к осознанному действию (воля)* как основные характеристики автономного измерения человеческого существования реализуются посредством специфического саморасщепления субъекта, которое, в свою очередь, основывается на тетиической функции воображения. Так, рефлексия становится возможной в силу того, что воображение позволяет субъекту представить в качестве объекта то, что изначально объектом не является (собственную деятельность сознания), то есть воспринимать то, чего, по сути, нет, «удваивать видение, видеть себя в двух измерениях, видеть себя и в то же время видеть себя как другого» [81, p. 159]. Способность к самоудвоению позволяет субъекту быть одновременно вопрошающим и вопрошаемым, то есть подвергать критическому пересмотру свои предпосылки, превращать результаты этого пересмотра в основание для принятия решений, чтобы реализовывать их в определенных поступках.

Для понимания специфики концепции индивидуальной автономии Касториадиса принципиально важно указать, что его трактовка воли как фундамента ответственного действия не основывается на модели самоконтроля, предполагающей господство высшей инстанции (сознания) над низменными проявлениями человеческой природы. В частности, речь не идет о подчинении страстей разуму, который принимает на себя функции надзора, ограничивает и в пределе сводит на

<sup>26</sup> Разрабатывая свою концепцию индивидуальной автономии, Касториадис несомненно опирается на кантовский принцип самозакондательности воли, однако, в данном случае автономия подразумевает совершенно иную – антитетичную по отношению к установкам Просвещения – этику. В частности, А. Каливас подчеркивает, что, в отличие от кантовской трактовки, понятие автономии у Касториадиса предполагает детрансцендентализацию, децентрацию критической инстанции и инкорпорацию эмпирического существования индивида [92, p. 163].

нет действия желаний, эмоций, иррациональных порывов и др. «Осознанное действие» проецирует иную парадигму отношения человека к самому себе, подразумевающую гибкую присоединенность сознания к собственному потоку репрезентаций и определенную работу, заключающуюся в нерепрессивном упорядочивании, направлении и сублимации внутренней жизни сознания [92, р. 179; 15, с. 118–120]. Такое «мягкое» понимание рациональности, в частности, предполагает, что *человеческий субъект* не может быть схвачен в жестких характеристиках, так как, по сути, представляет собой *процесс* постоянного пересмотра границ и содержания собственного «Я».

Подводя итог рассмотрению концепции субъективности у Касториадиса, необходимо указать, что она проецирует определенную этику – *этику автономии*, – специфика которой связана, *во-первых*, с отказом от морального универсализма; *во-вторых*, с политизацией сферы индивидуальных мотиваций и поступков.

1. Как уже отмечалось выше, указание на наличие двух взаимно несводимых полюсов человеческого существования (креативности первичного воображения и принудительной силы социальных императивов) позволяет выявить предпосылки индивидуальной свободы как постоянного маневрирования между «внутренним» и «внешним» индивида. Режим автономного существования предполагает как постоянную *саморефлексию*, так и способность задаваться вопросом о предельных основаниях *внешнего* Закона, независимо от того, идет ли речь о юридических, моральных нормах или других формах социальной регламентации. Требование самозаконодательности воли, в соответствии, с которым общепризнанные предписания и принципы принимаются субъектом только в результате критической переработки, связано с *признанием трагичности человеческого существования*. По сути, акцент на том, что любые универсальные принципы представляют собой «пустые» образования, которые становятся значимыми благодаря индивидуальным инвестициям смысла, означает, что человек не может обрести прочные гарантии своего существования вовне, фактически, – не может обрести подобных гарантий где бы то ни было. Касториадис соотносит *универсализм* традиционной философской и религиозной этики, ориентированной на поиск незыблемых ценностей и всеобщих правил, со стремлением замаскировать эту трагичность, искусственно устранить из индивидуального опыта элементы катастрофичности и настаивает на актуальности аристоте-

левского понятия «фронесис» как способности выносить суждения и действовать в конкретных обстоятельствах, когда возможность опереться на какие-либо правила и предписания неочевидна [70, р. 114]. Необходимо подчеркнуть, что данная концепция балансирует на грани морального релятивизма, так как Касториадис не предлагает каких-либо *позитивных* нормативных критериев, которые можно было заложить в фундамент «демократической этики» [87, р. 390]. Однако трудно отрицать, что в современной культурной ситуации ценностного плюрализма разработка положительной этики представляет собой действительную проблему, и несомненная заслуга Касториадиса состоит в том, что позиции тотального морального скепсиса он противопоставляет установку *абсолютной ответственности* индивида за ценности, которые он опознает в качестве собственных.

2. Психоаналитическая перспектива, в рамках которой разрабатывается концепция субъективности у Касториадиса, указывает на несводимость человека к его социальным ипостасям, однако из этого не следует, что практика субъективной свободы заключается в стратегии ускользания от вменяемых обществом ролей и функций. Парадокс человеческой ситуации состоит в том, что социальные формы символической идентификации, будучи в некотором смысле «ущербными» (в силу своей неспособности придать целостность опыту субъекта), тем не менее, представляют собой единственный ресурс самореализации. Человек, как существо социально-историческое, формирующееся и живущее в определенном культурном контексте, не может осуществить свою свободу, оставаясь в «монастыре собственного духа», вне интерсубъективного пространства взаимодействия<sup>27</sup>. Как пишет Касториадис, «“Я” автономии – отнюдь не абсолютное “Я-сам”, не монада, постоянно чистящая и полирующая свою внешне-внутреннюю поверхность в желании устранить всякую нечистоту, привнесенную контактом с другими. <...> Собственная истина субъекта – это всегда причастность к превосходящей его истине, в конце концов, обретающей свои корни и укореняющей его в обществе и в истории, в тот самый момент, когда он реализует свою автономию» [15, с. 122]. Традиционная этика, как правило, игнорирует экс-центрическое измерение субъективности, неявно опираясь на

<sup>27</sup> В лаконичной формулировке Л. Зерилли этот момент обозначается так: «Для Касториадиса суверенный индивид ни в коем случае не является автономным» [114, р. 542].

жесткое противопоставление публичного и частного, и один из ее существенных недостатков состоит в том, что она оставляет вне поля своего внимания неизбежную *политическую ангажированность* субъекта этического суждения и действия. С точки зрения Касториадиса, напротив, подлинная этическая установка предполагает сильную гражданскую позицию и характеризуется способностью индивида соотносить собственные поступки не только с областью внутренних императивов или ближайшим окружением, но рассматривать их в общем социальном контексте. В рамках подобного подхода предельным выражением внутренней свободы становится политическая деятельность, направленная на создание *институциональных условий*, способствующих расширению сферы индивидуальных прав и свобод, то есть на «установление режима, который является подлинно демократическим» [70, р. 122]. О конкретном содержании подобной деятельности можно только строить предположения, так как Касториадис не предлагает каких-либо четких политических программ. Однако в теоретическом плане обоснование взаимной зависимости проектов индивидуальной и общественной эмансипации само по себе является достаточно плодотворным, так как показывает, что наипервейшей задачей, которую должна ставить перед собой демократическая политика, является воспитание автономных индивидов.

### 2.2.2. Индивид как социальный конструкт и как «субъект Реального» (Э. Лакло и Ш. Муфф)

Приступая к рассмотрению концепции субъективности у Лакло и Муфф, необходимо отметить, что основным противником, в критическом противостоянии которому они выстраивают собственную версию, является субстанциальный, «эссенциалистский» подход к человеку, одну из разновидностей которого они усматривают в классовой теории марксизма<sup>28</sup>. В рамках второй главы данной работы, в

<sup>28</sup> В своей статье «Анализ сознания в работах К. Маркса» М. Мамардашвили убедительно показывает, что марксова трактовка человека как «ансамбля производственных отношений» представляет собой своего рода философскую революцию, «эпистемный сдвиг» по отношению к классической (картезианской) модели сознания [25]. Однако в данном случае за рамками рассмотрения остался тот факт, что концепция Маркса неявно опирается на абстракцию *homo oeconomicus* и, таким образом, в модифицированной форме сохраняет классическую предпосылку существования «человеческой природы».

контексте разговора о политических импликациях экономического детерминизма, мы уже обращали внимание на тот момент, что в классических версиях марксизма классовая позиция понимается как достаточно монолитное, стягивающее к себе любые возможные формы социальной идентичности, образование, целостность которого обеспечивается устойчивым экономическим интересом. В противовес данной точке зрения Лакло и Муфф утверждают, что социальная идентичность представляет собой сочетание различных «субъективных позиций» (христианин, рабочий, гражданин, представитель белой расы, человек, отец и др.), значение каждой из которых принципиально разомкнуто, ситуативно и определяется только в рамках конкретной серии идентификаций. Таким образом, речь идет не о детерминации (внесимволическим, объективным экономическим интересом), но о сверхдетерминированности, взаимном определении символических протоэлементов, конкретная конфигурация которых образует единство социального субъекта.

Трактовка идентичности как совмещения отдельных субъективных позиций является достаточно интересной с точки зрения социального анализа. Кроме того, по сравнению с классовой перспективой она обладает тем преимуществом, что позволяет рассматривать политическую волю, способность к сопротивлению как самостоятельный фактор общественной динамики. Так, в своей работе «Новые размышления о революции нашего времени» Лакло демонстрирует, что противостояние наемного рабочего и предпринимателя не может быть логически дедуцировано из капиталистических производственных отношений: с формальной точки зрения, и тот и другой являются воплощениями безличных экономических категорий, и в этой плоскости рассмотрения их отношения действительно выглядят как свободная договоренность между покупателем рабочей силы и ее продавцом. Факт извлечения прибавочной стоимости также не является достаточным условием для конфликта: последний возникает только в том случае, если рабочий оказывает сознательное сопротивление, возможность которого связана с наличием у пролетария внеэкономической идентичности [98, р. 9]. Речь идет, прежде всего, о том, что он воспринимает себя в качестве человека, обладающего определенными, несводимыми к условиям физического выживания, «естественными правами», степень осознания которых напрямую связана с состоянием «политического воображаемого» общества,

уровнем развития и распространения эгалитарных и демократических дискурсов [102, р. 64]. Данная концепция субъективности ориентирована на обоснование тезиса о том, что политическая борьба не является эпифеноменом базиса, но пронизывает саму сферу производственных отношений. Как утверждается в «Гегемонии», эволюцию производительных сил, поиск новых форм организации труда правомерно рассматривать как результат капиталистической «политики производства», нацеленной на то, чтобы любыми средствами «извлечь» из трудящихся оплаченную рабочую силу [101, р. 77–82].

Подводя промежуточный итог, можно сказать, что концепция субъективности Лакло и Муфф включает в себя два основных момента: с одной стороны, она трактует индивидуальность как социальный конструкт, набор тех или иных социальных ролей, с другой стороны, предполагает наличие «вменяемого» субъекта, способного к переосмыслению собственной идентичности. Однако если первый момент обозначен достаточно четко, вопрос о том, что обеспечивает запуск механизма переопределения собственного «Я» в рамках «Гегемонии и социалистической стратегии» остается не вполне проясненным. В данной связи релевантным является утверждение Славоя Жижека о том, что уровень разработанности проблемы субъекта в «Гегемонии» не соответствует радикальному характеру того прорыва, который Лакло и Муфф осуществляют, вводя в пространство социальной теории понятие антагонизма. Как нам кажется, позиция, высказываемая Жижекком, очень точно схватывает существо вопроса, и в данной связи весьма значимой оказывается предпринятая им попытка реконструкции, предметом которой выступает *субъект антагонизма*.

В соответствии с базовым определением Лакло и Муфф, социальный антагонизм представляет собой «невозможное» отношение, в рамках которого идентичность (то есть задействованная в отношении «субъективная позиция») его участников подвергается взаимному отрицанию. В данном случае речь идет о взаимодействии субъектов идеологической интерпелляции (в терминологии Касториадиса – «социальных индивидов»), те или иные общественные определения которых вступают между собой в конфликт. Идеологической иллюзией, соответствующей данному уровню рассмотрения антагонизма, является убежденность, что именно присутствие противника образует основное препятствие для достижения целей агента, которые можно интерпретировать как стремление *достичь полной самореализации*,

*совпасть с самим собой*. На данном уровне анализа, антагонизм не обнаруживает никаких качеств, позволяющих увидеть в нем некий «предел» общества, но предстает как интересубъективное отношение между идеологическими субъектами, целиком локализованное в плоскости символической артикуляции и характеризующее «нормальное» функционирование социального поля [115, p. 251].

Как считает Жижек, для того, «чтобы ухватить понятие антагонизма в его наиболее радикальном измерении, необходимо радикально поменять акценты: достигнуть самоидентичности мне мешает отнюдь не внешний противник, но всякая идентичность уже сама по себе блокирована, отмечена печатью невозможности, и внешний противник представляет собой лишь небольшой кусочек, остаток реальности (*the rest of reality*), на которую мы «проецируем», посредством которой мы «выносим вовне» эту сущностную, имманентную невозможность» [115, p. 251–252]. Иными словами, фигура репрессивного Другого маскирует нашу собственную *принципиальную* неполноту. Предлагаемая постановка вопроса является более глубокой, так как указывает на «тщетность» социализации, в ходе которой человеческое существо начинает опознавать себя как носителя тех или иных типовых ролей. В интерпретации Жижека опыт чистого антагонизма — это именно опыт провала символизации, свидетельствующий о частичном и, в конечном итоге, неэффективном характере субъективации, невозможности достичь полноты собственного существования посредством предоставляемых обществом символических ресурсов.

Однако опыт антагонизма может быть истолкован позитивно, представлен как точка, в которой мы входим в контакт с иным измерением человеческой субъективности, несовпадающим с уровнем идеологических очевидностей социального индивида [115, p. 254]. Фактически речь идет о версии субъективности, разработанной Жаком Лаканом, в соответствии с концепцией которого полное включение субстрата человеческой психики в символическое пространство неосуществимо. Другими словами, в опыте индивида всегда присутствует некий несимволизируемый «остаток», и субъект (в подлинном значении этого слова) коррелятивен именно этому остатку. Важно подчеркнуть, что этот «субъект до субъективации» не может рассматриваться как некая аутентичная форма человеческого существования: прежде всего, он безвозвратно утрачен и репрезентирован в нашем опыте исключительно в форме нехватки, пустоты, как факт

невозможности придать внутреннему миру целостность закрытой символической системы. Однако наличие зазора между субъектом Реального и социально сконструированной субъективностью указывает на существование пространства индетерминации: с точки зрения Лакана, именно невозможность раз и навсегда установить символическую траекторию собственной судьбы обуславливает человеческое творчество и позволяет индивиду задействовать социальные способы выражения, чтобы «на свой страх и риск» переопределять границы собственного «Я» [115, p. 536].

В работе «Новые размышления о революции нашего времени», во многом под влиянием психоаналитической критики Жижека, Лакло формулирует более последовательную версию субъективности, организованную вокруг понятия *дислокации* (*dislocation*), которое обозначает присутствие «чистой фактичности», не позволяющей символической системе достичь полной когерентности и устойчивости. Именно нестабильность, внутренняя рассогласованность, в той или иной мере присущая любой социальной структуре, дает, с точки зрения Лакло, возможность, установить дистанцию между индивидом как носителем «субъективных позиций» и субъектом в полном смысле этого слова. «Свобода, отвоеванная... у структуры, изначально представляет собой травматический факт: я обречен быть свободным не потому, как утверждают экзистенциалисты, что, у меня отсутствует структурная идентичность, но потому, что моя структурная идентичность *дефектна* (*failed*). Это означает, что субъект частично самоопределяется, однако в силу того, что это самоопределение не есть выражение того, чем субъект *уже* является, но результат нехватки бытия, самодетерминация может осуществляться только в процессе идентификации» [98, p. 44].

В концепции Лакло и Муфф признание субъектом условного характера социальных императивов и норм, способность активно переопределять границы собственного «Я» рассматриваются как кульминация индивидуального опыта и предписывают определенную этическую позицию. Разделяя базовую идею лакановского психоанализа о неполноте символического Другого, авторы настаивают на невозможности универсального этического кодекса и подчеркивают, что выдвижение тех или иных ценностей неотделимо от исторической судьбы конкретной социальной общности. Утверждение исторического характера ценностей означает, что «границы моральных предпочтений являются принципиально разомкнутыми, и их окончатель-

ное обоснование не может быть обеспечено в рамках какого бы то ни было этического дискурса» [100, р. 243].

Однако, по мнению Лакло и Муфф, опознание исторической относительности этических принципов отнюдь не предполагает тотального нигилизма, но указывает на необходимость иного способа субъективного самоотнесения с ценностями: акцент переносится с когнитивного, созерцательного принятия на установление *аффективной связи*, непосредственным выражением которой является интенция на материализацию этических принципов в сфере социального взаимодействия, готовность активно отстаивать определенные «формы жизни». Как утверждает в контексте дискуссии о статусе гуманистических нравственных идеалов, «отрицание того, что “человеческое” имеет статус сущности, предполагает особое внимание к историческим условиям, которые привели к его появлению, что делает возможным более реалистичный подход к борьбе за полную реализацию этих ценностей» [102, р. 63]. Другими словами, гуманизм должен проявляться в борьбе с конкретными, «осязаемыми» формами дискриминации. Таким образом, подлинная этическая позиция с необходимостью перерастает в позицию политическую.

Другим важным моментом постмарксистской этики Лакло и Муфф является акцент на необходимости сохранения дистанции по отношению к собственным моральным убеждениям: аффективная приверженность определенным принципам должна уравниваться признанием возможности и правомерности *иных* ценностных перспектив. Предвосхищая выводы, которые будут сделаны в дальнейшем, следует отметить, что активистская установка на политическую материализацию собственных ценностей и терпимость к предпочтениям других социальных групп являются важнейшими составляющими *радикально-демократического этоса* – коллективной этико-мировоззренческой установки, которая, по мнению авторов, определяет специфику эмансипированного общества. Лакло и Муфф настаивают, что политика эмансипации не может опираться на однозначные, незыблемые ценностные критерии в силу того, что подлинно демократическое общество строится на признании множественности «социальных логик» и ориентировано не на достижение всеобщего согласия, но на культивацию соперничества различных этических установок и связанных с ними политических программ. Как утверждает в работе «Постмарксизм без извинений», «первое условие су-

существования радикально демократического общества состоит в необходимости принять случайный и радикально открытый характер всех его ценностей, и в этом смысле – отказаться от стремления отыскать единое [нормативное] основание» [102, р. 63].

### *2.2.3. Проблема культивации демократической идентичности в постмарксизме: основные выводы*

Предпринятый анализ концепций субъективности Касториадиса, Лакло и Муфф позволяет сделать вывод о том, что содержательные особенности постмарксистской трактовки во многом обусловлены использованием ресурсов двух интеллектуальных парадигм. С одной стороны, речь идет о сохранении традиционной марксистской перспективы, предполагающей последовательный отказ от методологического и субстанциального индивидуализма, с другой стороны, о концептуальных наработках психоанализа (в его лакановской или близкой к ней версии<sup>29</sup>), позволяющих обосновать способность индивида к преодолению собственной социальной заданности.

Обращение к психоанализу в данном случае является далеко не случайным: как отмечают многие исследователи [7; 11; 43], лакановский подход к субъекту обозначает контуры нетрадиционной этической позиции, которая глубоко созвучна демократии. Как уже отмечалось в различных контекстах, с точки зрения Лакана, человеческий опыт как опыт «культурного», символического существа содержит в себе травматическое измерение, связанное с тем, что стремление субъекта полностью означить свой внутренний мир, сделать его максимально прозрачным и осмысленным наталкивается на непреодолимый предел, который обозначается с помощью термина «Реальное». Наличие пределов символизации (ее хрупкость по отношению к нерепрезентируемой, неантропоморфной «фактичности») делает попытки субъекта обрести устойчивые гарантии собственного существования безнадежными, и в этом смысле «идеал», представление об абсолютной норме являются компенсаторными образованиями, функция которых заключается в том, чтобы замаскировать эту фундаментальную невозможность. В данной перспективе извечные философские поиски «блага», безусловных нормативных ориентиров рас-

<sup>29</sup> О сходстве и различиях между вариантами психоанализа Лакана и Касториадиса см. подробнее в работе Я. Ставракакиса «Креативность и ее пределы» [110].

сматриваются как предприятие, которое нацелено на «фантазматическое уменьшение всего невозможного, на предотвращение вмешательства случайности в человеческую жизнь» [43, с. 205]. Психоаналитическая «этика без идеала», напротив, предполагает готовность жить и действовать в экстремальном потоке изменений с осознанием, что идентификация с той или иной ценностью в конечном итоге не может быть обоснована ничем, кроме самого акта выбора. Как указывает Янис Ставракакис, подобная ориентация оказывается близкой к «сократической позиции радикального, но плодотворного невежества, или к антиутопической науке Геделя и Гейзенберга» [43, с. 210] и, будучи спроецирована на коллективный уровень, отражает опыт сообщества, постоянно задающего вопросом о правомерности собственного жизненного уклада.

Не вызывает сомнений, что сама процедура психоанализа в ее подлинном измерении представляет собой достаточно действенную «практику свободы», однако значимость психоанализа в данном контексте обусловлена, скорее, тем, что он позволяет свести воедино социально-политическую проблематику и проблематику субъективности. Выявляя субъективные предпосылки существования демократического общества, психоанализ акцентирует тот факт, что борьба за эмансипацию – это, прежде всего, борьба за эмансипированного индивида: поддержание и продвижение различных гражданских инициатив, борьба в области искусства, средств массовой информации, образования и др. Таким образом, в данных координатах анализа важнейшей задачей политики эмансипации становится выработка стратегий, направленных на культивацию *демократической идентичности*.

Авторы, работающие в русле постмарксизма, не предлагают конкретных рецептов, однако разработанная ими теоретическая основа задает достаточно четкие ориентиры для самостоятельного поиска стратегий формирования демократических индивидов. Так, не вызывает сомнений, что одним из приоритетов политики эмансипации должны быть реформы в области образования. В частности, если вопрос ставится о «демократизации» сферы высшего образования, необходимым представляется введение различных гуманитарных курсов, например, (спец)курсов рассматривающих историю политических партий и движений, основные идеологии современности, различные теории демократии и др. Кроме того, коль скоро речь в данном случае идет не столько о достижении определенного уровня осведом-

ленности или рациональном убеждении, сколько о выстраивании достаточно глубоких ценностных мотиваций<sup>30</sup>, особое значение, по всей видимости, имеют:

1. *Модальность преподавания*, ориентирующая его не на формирование конкретной политической позиции, но на повышение общей политической культуры учащихся. В данной связи важную роль играет само многообразие представляемых вниманию студентов концепций и точек зрения. При этом, приоритет, возможно, должен отдаваться преподаванию исторических дисциплин, которые, акцентируя плюральность существовавших и существующих ныне форм культуры и социальной организации, формировали бы «обостренное чувство истории», осознание того, что любая данная социально-политическая ситуация разомкнута и является не столько внешним фоном жизнедеятельности, сколько потенциальным объектом преобразований.

2. Подобные новшества, по всей видимости, будут мало эффективными, если преобразования не затронут *организационный уровень*. Речь может вестись, в первую очередь, о создании органов внутреннего самоуправления, обладающих реальными властными полномочиями, работа которых нацелена не только на принятие конкретных решений, но также на внедрение и стимуляцию самой *практики* публичных обсуждений и дискуссий. Существование подобных органов, в свою очередь, предполагает определенную степень автономии институтов образования.

Здесь мы сталкиваемся с целым рядом сложных вопросов, рассмотрение и, тем более, разрешение которых не входит в задачи нашего исследования. В данном случае важным было продемонстрировать, что *постмарксистская теория и, в частности, предлагаемая ею концепция субъективности содержит в себе определенный прагматический потенциал и может служить основой для выработки повседневных стратегий эмансипации.*

---

<sup>30</sup> «Необходимо понять, что демократические ценности нельзя создать, выдвигая изощренные рациональные доводы. <...> Создание демократических форм индивидуальности – это вопрос идентификации с демократическими ценностями, и это сложный процесс, который происходит при посредничестве многочисленных практик, дискурсов, языковых игр» (Ш. Муфф) [38, с. 159–160].

## 2.3. КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКИ И ИДЕАЛ ЭМАНСИПИРОВАННОГО ОБЩЕСТВА В ПОСТМАРКСИЗМЕ

### 2.3.1. «Открытый» характер истории и идеал автономного общества (К. Кастириадис)

Специфика исторической концепции Кастириадиса очень точно схватывается в принадлежащей ему формуле: «История есть в той же мере сознательное творение, насколько бессознательное повторение» [74, р. 21]. История для него является, прежде всего, движением масс, которые активно преобразуют пространство социальной жизни на основе коллективных решений. По своей сути, это исконно марксова интуиция, разработка которой, с точки зрения Кастириадиса, представляет собой один из моментов, обуславливающих непреходящую ценность марксизма.

В первой главе достаточно подробно рассматривалась проблема амбивалентности марксизма, связанная с наличием в его рамках двух противоположенных тенденций – «системной» и «антисистемной». Аналогом (и важным источником) предложенного терминологического противопоставления является фиксируемая Кастириадисом оппозиция между «революционной» и «догматической» составляющими марксова наследия, вычленение которой определяет его двойственное отношение к традиции. Он признает уникальность сформулированного в рамках марксистского проекта требования конфронтации с исторической реальностью<sup>31</sup> и воспринимает это требование как императив собственного философствования, однако формулирует вывод о том, что революционный импульс проекта был впоследствии без остатка поглощен догматическим стремлением утвердить теорию в качестве таковой, которое, в частности, обнаруживает себя в попытках свести историческую динамику к действию объективных (устанавливаемых с естественно-научной точностью) закономерностей. Кастириадис выдвигает по отношению к марксизму целый ряд принципиальных претензий, важнейшая из которых заключается в том, что предлагаемая им универсальная схема всемирно-исторического процесса (как необходимой смены общественно-экономичес-

<sup>31</sup> «Марксизм Маркса не желал и не мог быть теорией, подобной всем остальным, – теорией, пренебрегающей своими корнями и историческим резонансом. Речь больше не идет о том, чтобы “объяснять мир, а о том, чтобы изменять его”» [15, с. 16].

ких формаций) конструируется в результате проекции «универсалий» и конкретного механизма зарождения капиталистической культуры на прошлое (и будущее) всего человечества. Выявление механизма проекции не отрицает исключительной герменевтической плодотворности марксова анализа: в конечном итоге использование современных исследователю категорий при интерпретации иных обществ – это своего рода неизбежность и, более того, один из важнейших способов исторического самоосмысления эпохи [74, р. 34–35]. Однако, с точки зрения Касториадиса, марксов подход содержит импликации, которые позволяют квалифицировать его теорию как «политически реакционную»: глобальная историческая схема предполагает почти автоматический социальный прогресс и практически игнорирует преобразовательную активность масс. Это позволяет Касториадису сформулировать вывод о том, что, несмотря на собственную живую заинтересованность в преодолении капиталистического состояния, Маркс в конечном итоге «заново утверждает и расширяет поле капиталистической культуры и общества, даже несмотря на то, что он делает это посредством негации целого ряда по видимости (и по существу) важных аспектов капитализма; он сплетает воедино социальную логику капитализма и позитивизм науки девятнадцатого столетия» [74, р. 57].

Принципиально важным является тот момент, что в данном случае под вопрос ставится не столько конкретная схема, сколько сам способ теоретизирования, претендующий на открытие универсального алгоритма истории. По мнению Касториадиса, иной, более адекватный своему объекту, тип исторической рефлексии должен выстраиваться на основании допущения, что глобальные генерализации исторического материала невозможны в принципе, и универсальность знания в данном случае должна обнаруживать себя не в создании построений, истинность которых не зависит от специфического контекста, но в способности вдохновлять и ориентировать определенные виды социального делания<sup>32</sup>. Базовым допущением такого рода знания должно стать положение о том, что любая отдельно взятая культура представляет собой беспрецедентный феномен, зарождение, спо-

<sup>32</sup> Очерчивая контуры «революционной», не основанной на техниках манипуляции, политики, Касториадис говорит о ней как о *praxis'e*, то есть такой деятельности, которая ставит своей целью внешнее и внутреннее раскрепощение других людей и опирается при этом на *контекстуально отнесенное, следовательно, неизбежно фрагментарное, неполное и постоянно изменяющееся социально-историческое знание* [15, с. 81–92].

соб существования и трансформации которого не могут быть выведены и объяснены исключительно на основании предшествующего исторического опыта [15, с. 235–236].

В данном пункте историческая концепция Касториадиса, исходящая из предпосылки плюральности и уникальности обществ, смыкается с его социальной онтологией, в соответствии с которой общество всякий раз возникает как конкретная магма социальных значений, которые определяют его ценностный горизонт и воплощаются в тех или иных институтах (идеологии, религии, типах властных отношений и структур, языке). «Социальное воображаемое» как источник общественных сигнификаций, представляет собой область индетерминации, поэтому то, какой именно набор сигнификаций «выйдет на поверхность» и кристаллизуется в той или иной организации социальной жизни, является *принципиально непредсказуемым*. Темпоральность (способ проживания времени) также определяется уникальной констелляцией воображаемых сигнификаций и всякий раз (в «момент» самоинституирования общества) устанавливается заново [15, с. 263]. Однако если перейти на более высокий уровень генерализации и попытаться вычленивать некий абстрактный образ времени, адекватный бытию социально-исторического, то таковым будет образ перманентного взрыва-порождения, абсолютного *panta rei* [15, с. 250]. При этом необходимо постоянно удерживать в сознании тот факт, что абстракция «воображаемого» времени имеет сугубо операциональный характер [15, с. 248] и не должна рассматриваться в отрыве от общественной динамики: «Социальное – это самоизменение, и если оно им не является, оно ничто. Социальное самоорганизуется как история, как темпоральность, и в каждом отдельном случае как специфический способ темпоральности, оно имплицитно институционализируется как особое качество темпоральности» [15, с. 273]. Другими словами, концепт «воображаемого» времени играет в данном контексте роль инструмента, позволяющего выразить мысль о том, что *изменение образует саму основу социальной «ткани», история имеет принципиально разомкнутый характер* и в случае конкретного общества она складывается в результате обусловленного, но недетерминированного выбора определенных возможностей-вызовов и игнорирования других, реально присутствующих возможностей.

Разработка исторической проблематики в рамках постмарксизма играет огромную роль при переосмыслении проекта всеобщей эман-

сипации, так как одной из базовых характеристик коллективного опыта свободы становится острое переживание сообществом собственной *историчности*. Данное состояние коллективного воображаемого связывается с особым *модусом восприятия* и оценки действующих в рамках социального пространства институтов и регламентаций. С точки зрения Касториадиса, в эмансипированном – *автономном* – обществе обнажается тот факт, что существующие формы социальной организации имеют *произвольный характер*, так как их легитимность базируется на достаточно хрупких основаниях – на конкретных исторических событиях их установления и последующем intersубъективном признании. Далее, убеждение в произвольности социального порядка актуализирует возможность *иного* порядка и стимулирует восприятие общественных фактичностей как динамических, открытых для трансформации образований. В терминологии Касториадиса идеал социальной автономии предполагает коренное изменение соотношения «институирующего» и «институируемого» общества: специфическое отличие демократии от *гетерономных* (традиционных иерархизированных) обществ состоит в том, что действие институирующих механизмов становится, насколько это возможно, во-первых, прозрачным; во-вторых, контролируемым, коль скоро сообщество равноправных граждан осознает себя в качестве единственного легитимного источника законов и норм.

В работе «Phusis и автономия» Касториадис говорит о том, что практически всегда процесс самоинституирования осуществляется в рамках жестких ограничений, связанных с неявным, но практически непреложным запретом на артикуляцию оснований Закона (рефлексию над основаниями социальных норм). Этот запрет соблюдается не столько по причине страха репрессий или внешнего принуждения, но в силу самой невозможности сомнения: возникновение вопроса о правомерности общепринятых регламентаций блокируется на уровне ментальной и психической конституции социальных индивидов, «сфабрированных» таким образом, что возможность *иного* Закона не возникает в их сознании [76, р. 339]. Гетерономия, предполагающая подчинение внешнему (сформулированному анонимным Другим) закону, рассматривается как самый распространенный и «экономичный» способ существования общества, так как сокрытие институирующих механизмов, соответственно, экранирование конкретно-исторического происхождения норм и принципов социальной жизни

максимально способствует стабильности социального поля. Не считая локальных трансгрессий, в истории известно только два случая последовательной, коллективной попытки преодолеть состояние гетерономии: Касториадис связывает зарождение проекта автономии с «изобретением» демократии и философии в классической Греции и возникновением культуры западноевропейских городов, которое маркирует начало формирования современного «политического воображаемого» [72; 73, р. 17; 76, р. 339–340].

Осознавая исторически ограниченный характер древнегреческого проекта полисной демократии (выражающийся, в частности, в последовательном исключении рабов, женщин и метеков из числа полноправных граждан, а также в непроницаемости сферы индивидуального хозяйства – «ойкоса» – для коллективных решений), Касториадис рассматривает его как своего рода ностальгический идеал, основные параметры которого могут служить ориентирами для современных форм политики эмансипации. С его точки зрения, возникновение «греческого чуда» представляет собой разрыв континуума гетерономных обществ, фундаментальный характер которого проявляется в создании в рамках древнегреческой культуры, по крайней мере, двух беспрецедентных социально-исторических феноменов. Прежде всего, речь идет о возникновении рациональной философии, которая «вводит в присутствие» инстанцию истины как предмета человеческого поиска и вопрошания в противовес ее пониманию в терминах установленного традицией знания, закрепленного в сакральных текстах и практиках. Далее, по мнению Касториадиса, за греками следует признать право открытия *политики* в подлинном и сохраняющем актуальность для современности смысле этого слова. Для прояснения специфики древнегреческой политики мы обратимся к уже упоминавшемуся различению «эксплицитной власти» и «изначальной силы/власти» или «архе-власти» (англ. *ground-power, primordial power*). «Эксплицитная власть», связанная с деятельностью конкретных властных институтов, представляет собой один из сегментов социального поля и может в конечном итоге быть сведена к совокупности индивидуальных и коллективных стратегий, нацеленных на удержание привилегированной структурной позиции, в то время как «изначальная власть» отсылает нас к диалектике институтированного и институтирующего общества, то есть относится к уровню смыслопорождающих социальных механизмов, обеспечивающих легитимность

существующих норм и правил. *Радикальный характер политики в том виде, в каком она существовала в рамках полиса, обусловлен тем, что она предполагала не только момент борьбы за расстановку сил в рамках данного социального пространства, но претендовала на пересмотр и трансформацию самих его оснований.* Так, в случае древнегреческой культуры мы впервые сталкиваемся с феноменом десакрализации Закона, признанием, с одной стороны, произвольности *nomos'a*, с другой стороны, его конститутивного характера для человеческого существования, признанием, которое становится началом «бесконечной дискуссии о “хорошей” и “плохой” справедливости и “правильной *politeia*”» [77, р. 470]. Полисная демократия создает исторический прецедент автономного общества, то есть такого общества, «которое не только явно знает, что оно создало свои собственные законы, но институировало себя таким образом, чтобы высвободить свое первичное восбражаемое и уполномочило себя на то, чтобы менять свои установления посредством коллективной, саморефлексивной и целенаправленной (*deliberate*) активности» [78, р. 132].

Итак, в соответствии с концепцией Касториадиса, демократическое (в радикальном смысле этого слова) общество мы можем определить как общество, которое осознает себя в качестве источника собственных установлений и, опираясь на это осознание, задействует креативный потенциал «социального воображаемого» в целях самотрансформации. При этом существенным является тот момент, что эффективное использование институирующей архе-силы социального воображаемого напрямую соотносится со способностью общества действовать совместно и согласованно, что, в свою очередь, подразумевает его солидаризацию на основании единой «демократической воли»<sup>33</sup>. «Именно социальное установление демократической идентичности, структурированной вокруг общих политических ценностей, образует первую материализацию политической автономии. Проект автономии с необходимостью предполагает конституирование коллективной идентичности, способной артикулировать связь между многообразными воображаемыми сигнификациями, реализованными в различных коллективных агентах и отдельных политических программах» [92, р. 174].

<sup>33</sup> По определению А. Каливаса, «демократия по сути представляет собой такой режим, который наделяет деятельную (*expansive*) коллективность возрастающей творческой силой» [92, р. 173].

Проблема коллективной демократической идентичности является одной из ключевых для современных теорий демократии как в силу причин философского порядка, так и причин, связанных со спецификой современных обществ. Так, общепризнанный кризис спекулятивной философии сознания не позволяет запросто апеллировать к некому трансцендентальному корреляту общественного воображаемого и, в частности, делает проблематичными концепты наподобие «народного суверенитета». С другой стороны, в рамках современных культур многообразии локальных (статусных, политических, этнических, религиозных, вкусовых и др.) сообществ столь велико, что возможность трансгрупповых типов солидарности, формирования единой «коллективной воли» вызывает серьезные сомнения.

Позиция Касториадиса в данном вопросе является не вполне удовлетворительной уже в силу того, что «разрастающаяся патология групп в современном капиталистическом обществе» [71, р. 195] рассматривается им не столько как исходная ситуация, ставящая перед проектом эмансипации *конкретные проблемы*, ответом на которые могут стать *конкретные стратегии*, сколько в качестве повода для констатации кризиса, проявляющегося в феноменах «коллективной амнезии» и «политического агностицизма» [80, р. 39–43]. Например, сравнивая современные и полисные формы «политического воображения» (и отдавая предпочтение последним), Касториадис резко критикует институты представительской демократии, профессионализацию политики и чрезмерное усложнение права, делающее его недоступным для основной массы граждан, при этом, однако, за рамками его внимания остается тот факт, что данные феномены нельзя списать исключительно на неверный коллективный выбор. Так или иначе, они отражают *реальную* сложность и мозаичность современных обществ. Он квалифицирует западные демократические модели как «либеральные олигархии», противопоставляя им достаточно абстрактные рассуждения о необходимости поиска «новых форм совместного существования, совместного обсуждения и совместного принятия решений по поводу политической организации» [80, р. 35].

Проблема оснований социального единства в рамках автономного общества не получает у Касториадиса детального развития, более того, в рамках предлагаемой им системы координат она на первый взгляд кажется неразрешимой, так как это единство не может мыслиться ни как «естественное», изначально данное, ни как искусственно конструируемое. Поясним вышесказанное.

В соответствии с социальной онтологией Касториадиса когерентность социального поля обеспечивается конкретной магмой социальных воображаемых сигнификаций, благодаря которой «индивиды образуются как индивиды общественные, могущие соучаствовать в социальном делании и в социальном представлении-говоре-нии, могущие представлять, действовать и думать совместно, слаженно, направленно, даже если и антагонистически» [15, с. 448]. Однако магма социальных значений не может рассматриваться как некий квазисубъект, гарантирующий монолитность общества, так как подразумеваемые этой абстракцией процессы смыслообразования случайны и децентрированы. На онтическом уровне данное обстоятельство проявляется в неустранимой плюральности ценностных установок и перспектив восприятия. С другой стороны, Касториадис подчеркивает, что состояние социальной автономии исключает возможность даже искусственной и условной саморепрезентации общества через «универсалии» Государства, Нации, Партии, Государя и др., так как идентификация с ними противоречит последовательному принятию обществом своей историчности, другими словами, «принятию, *sans phrase*, смертности человека, сообщества и... их творений» [78, р. 136].

Конкретные механизмы установления солидарности между членами эмансипированного общества остаются в тени рассмотрения, однако подобное умолчание имеет определенную концептуальную основу: с точки зрения Касториадиса, демократия в первую очередь является функцией коллективного этоса, образующего единое мировоззренческое и ценностное пространство, в рамках которого становится возможным поиск точек соприкосновения и компромиссов. В данной связи можно утверждать, что социальная онтология Касториадиса представляет собой достаточно успешную попытку ухватить *специфику демократического опыта* в его предельном, бытийном измерении.

Как говорится в одной из его работ, «установление общества есть установление социальных воображаемых сигнификаций. <...> Однако, эта работа означивания постоянно испытывает угрозу... со стороны Хаоса, на который она наталкивается, с Хаосом, который сама генерирует» [75, р. 313]. Другими словами, выстраиваемая в рамках социума символическая реальность занимает в общем «порядке бытия» скромную онтологическую нишу, пределы которой становятся

очевидными в момент столкновения культуры с реальностью Иного, невозможного и не представимого в ее рамках: природными катаклизмами, индивидуальными трансгрессиями, чуждыми и враждебными культурами и др. Отсутствие экстрасоциальных гарантий коллективного существования (будем ли мы понимать под такого рода гарантиями божественный Закон, необходимое саморазвертывание Абсолютного духа, закономерности экономического, биологического порядка или что-то иное) является фактом, который так или иначе присутствует в опыте *любого* общества, однако только в рамках демократии оно становится фактом общественного сознания. С точки зрения Касториадиса, *превращение подобной онтологической перспективы в мировоззренческую доминанту является достаточным основанием для солидаризации сообщества*, которое, осознавая себя в качестве единственного авторитетного источника установлений, создает публичное политическое пространство обсуждения насущных проблем и принятия глобальных решений с тем, чтобы сделать функционирование социальных механизмов максимально прозрачным и осмысленным.

Систематизируя вышесказанное, можно констатировать, что важнейшими составляющими радикально демократического этоса являются, с одной стороны, *ценность самоопределения*, с другой стороны, признание *неустойчивости и неопределенности* в качестве фундаментальных характеристик человеческой деятельности. Необходимо отметить, что, по сравнению с проектом социализма, образ автономного общества является достаточно странным идеалом, так как не подразумевает возможности окончательного изживания социальных язв и противоречий, а вместо перспективы окончательной гармонии предлагает постоянное усилие гармонизации. «Если под коммунистическим... понимать общество, в котором отсутствует какое-либо сопротивление, плотность, неясность; общество, которое является для самого себя вполне прозрачным; в котором желания всех согласуются сами по себе или, чтобы прийти к согласию, нуждаются лишь в легком, неотягощенном путами символизма диалоге... это – внутренне непоследовательная фантазия, нереальное и нереализуемое состояние, образ которого должен быть изжит. Это мифическое образование, эквивалентное и аналогичное абсолютному знанию или образу индивида, чье сознание вобрало в себя все бытие» [15, с. 127].

Таким образом, в концепции Каториадаса подлинно демократическое общество – это такое общество, для которого кризисное, промежуточное состояние является нормальным, так как любые решения, связанные с поиском более справедливых форм организации, опознаются сообществом как частичные и временные.

*2.3.2. История и политика: перспективы демократии  
в условиях «позднего капитализма»  
(Э. Лакло и Ш. Муфф)*

Приступая к рассмотрению исторической концепции Лакло и Муфф, прежде всего, необходимо подчеркнуть, что в рамках их подхода способ тематизации исторического процесса напрямую связан с представлениями авторов об общей «логике» функционирования социального поля, которая конкретизируется ими в понятии гегемонии. *Гегемония* в данном случае выступает как базовый механизм институирования общества. В основе данного механизма – столкновение политических волей, стремящихся к тому, чтобы утвердить в качестве доминирующего определенный образ и структуру общества, в терминологии Лакло и Муфф, – к тому, чтобы *зафиксировать значение основных социальных означающих*, артикулировав их вокруг определенных «узловых точек», и, таким образом, установить жесткие границы дискурсивной формации. В понятии гегемонии имплицитруется «посюсторонний», несовместимый со всякого рода провиденциализмом, характер истории, область которой совпадает с областью актуального соприсутствия различных сценариев развития событий, их борьбы, сокрытия и вытеснения одних возможностей в пользу других. Как говорит Дэниэл Макджи, «в противоположность неверно ориентированным, “объективистским” попыткам понять развитие истории в соответствии с “концептуально постижимыми законами”, *гегемония* отсылает к исторической работе “контингентного”, присутствие которого указывает на полное отсутствие такого рода законов... История, таким образом, открывается навстречу радикальной непредсказуемости и выносится за рамки поля дискурсивного или научного знания, а социальное размыкается в направлении возможности бесконечной пролиферации различных типов борьбы между условно устойчивыми субъективными позициями, которые, вследствие кризиса экономического класса как сущностной и фиксированной фор-

мы коллективной идентичности, вовлекаются в процесс постоянного образования и преобразования, возникновения и исчезновения»<sup>34</sup> [103, р. 202–203].

Последовательное теоретическое развертывание интуиции «непреднамеренного» характера истории представлено в книге Эрнесто Лакло «Новые размышления о революции нашего времени», уже не раз упоминавшейся в процессе изложения. Прежде всего, подвергая критическому пересмотру классическую трактовку исторического процесса, которую Маркс формулирует во введении к «К критике политической экономии», он апеллирует к разработанной в рамках «Гегемонии и социалистической стратегии» проблематике *антагонизма*. Подобно Кастиориадису, указывавшему на наличие в рамках марксизма «революционного» и «догматического» компонента, Лакло четко улавливает присутствие напряжения внутри марксистского дискурса, связанное с очевидной разноплановостью феноменов, выдвигаемых в качестве основных факторов исторической динамики – «классовой борьбы», с одной стороны, и противоречия между производительными силами и производственными отношениями – с другой. Лакло показывает, что возможность мыслить историю как рациональный (рационально постижимый) процесс напрямую зависит от возможности тем или иным образом интегрировать социальный конфликт в сферу закономерностей базиса, представить его как «внутренний момент его эндогенного развития» [98, р. 7]. В процессе анализа он приходит к заключению, что введение *ad hoc* гипотез и разного рода теоретические маневры, связанные с попытками осуществить подобную интеграцию, в конечном итоге оказываются неэффективными [98, р. 7–17]. Абстрагируясь от эмпирического (социетального, экономического) наполнения понятий, можно сформулировать вывод о том, что *антагонизм*, как отношение, в рамках которого негативность имеет самостоятельный статус, не может быть сведен к *противоречию*, классическая трактовка которого предполагает, что негация является моментом перехода к позитивности более высокого порядка. Другими словами, антагонизм не может быть (ло-

<sup>34</sup> Как говорит сам Лакло, с появлением в марксистской традиции концепта *гегемонии* («...История (с большой буквы) переставала быть объектом дискурса, так как она не соответствовала никакому априорно единому объекту. Оставалась лишь прерывистая последовательность гегемонистских блоков, которая не определялась ни одной рационально постижимой логикой – ни идеологической, ни диалектической, ни причинной» [20, с. 110].

гически) снят благодаря действию естественных исторических закономерностей<sup>35</sup> и вносит в социальную динамику травматическое измерение *события*, которое не может быть однозначно предугадано и выведено на основании внутренних трансформаций структуры.

Другим способом концептуализации незамкнутого характера истории у Лакло становится разработка понятия *дислокации* или *смещения* (*dislocation*), указывающего на постоянное присутствие радикально *внешних* по отношению к символическому порядку факторов, нарушающих его нормальное функционирование. Выше уже говорилось о том, что теоретизирование Лакло и Муфф во многом соотносится с постструктуралистским «опрокидыванием структур», и если в свете данного тезиса *антагонизм* можно рассматривать как эмпирическое подтверждение децентрированности социальной структуры, то *дислокация* характеризует само действие механизма, который не позволяет ей артикулироваться вокруг некоего устойчивого центра.

Выдвижение на передний теоретический план эффектов смещения связывается с необходимостью переосмысления философской категории *времени*, адекватное определение которого подразумевает исключение пространственных аналогий и метафор. Лакло подчеркивает, что представление времени как последовательности отдельных моментов неявно опирается на пространственную абстракцию замкнутой синхронической системы, предусматривающей для любых конкретных событий некоторое «место» в рамках предзаданного структурного целого [98, р. 41–42], в то время как «только дислокация структуры, только пространственно нерепрезентируемое рассогласование есть событие» в полном смысле слова [98, р. 42]. Введение запрета на «опространствливание» приводит к десубстантивации времени, которое мыслится автором не как самостоятельное «измерение», но как трансгрессия, нарушение непрерывности пространственного континуума, «чистый эффект дислокации» [98, р. 42]. Итак, время интерпретируется в социальных категориях, как позитивное присутствие негативного, обнаруживающее себя в неспособности социальной структуры обеспечить принципы собственной трансформации. В рамках подобной позиции любое данное состояние социального поля предстает как ситуация «открытых возможностей» [98, р. 42], набор и конфигурация которых, несомненно, ограничены контекстом,

<sup>35</sup> «Разрешение (или неразрешение) конкретного антагонизма всецело зависит от фактуальной и контингентной истории» (Э. Лакло) [98, р. 8].

однако то, какое именно из наличных направлений трансформации будет реализовано, является изначально непредсказуемым и определяется как случайным стечением обстоятельств, так и способностью одной из действующих социальных сил сосредоточить в своих руках политическую инициативу. Во многом воспроизводя риторику Касториадиса, говорящего о «сокрытии» акта институирования социального (в гетерономных обществах) как о существенной составляющей самого акта, Лакло пишет о том, что осуществлению одной из возможностей исторического развития сопутствует «истирание следов», «вытеснение» факта бывшего присутствия альтернатив, в результате чего установившаяся ситуация ретроспективно опознается как *единственно* возможная, закономерно вытекающая из предшествующего развития. «Момент первоначального установления социального есть точка, в которой раскрывается его контингентный характер, коль скоро это установление... осуществимо только посредством подавления других, столь же открытых возможностей. Раскрыть исходный смысл того или иного акта [общественного установления] означает, таким образом, обнаружить его радикально контингентный характер, другими словами – вновь включить его в систему исторических возможностей, которые были отброшены...» [98, р. 34].

Таким образом, история предстает не как единый континуум, но как последовательность «неравновесных» ситуаций, реальный исход которых во многом зависит от конкретной расстановки политических сил<sup>36</sup>. Подобная интерпретация исторической динамики проблематизирует представление о политике как одном из регионов надстройки и наделяет процессы борьбы и подавления *онтологическим статусом*. Как подчеркивает Шанталь Муфф, «социальная объективность образуется благодаря действиям власти. Это означает, что всякая социальная объективность в конечном итоге является политической и что она должна обнаруживать следы исключения, определяющего ее устройство» [39, с. 193]. Лакло, в свою очередь, настаивает, что *политическое*, то есть антагонистическое противостояние различных групп является первичным по отношению к *социальному*, то есть к конкрет-

<sup>36</sup> Аппелируя к некоторым текстам Маркса, а также ссылаясь на анализ особенностей революционного процесса в России у Л. Троцкого [45], в центре которого находится предпосылка о «неравномерном и комбинированном» характере развертывания исторических тенденций [98, р. 45–51], Лакло подчеркивает, что в рамках самого марксистского дискурса несомненно присутствует иной, альтернативный по отношению к стадийной концепции, образ истории.

ным, устоявшимся формам социальной организации [98, р. 33–35]. Данная позиция указывает на особые возможности политики как инструмента кардинальных общественных преобразований и, в частности, может рассматриваться как теоретическое обоснование возможности *действенной политики эмансипации*. «[Е]сли социальные отношения контингентны, это означает, что они могут быть коренным образом трансформированы посредством борьбы, вместо того, чтобы понимать под трансформацией самоизменение объективного характера; если власть неискоренима, то лишь в силу того, что существует радикальная свобода, не связанная какой бы то ни было сущностью...» [98, р. 36]. Оставляя на время вопрос о стратегических и тактических ориентирах радикальной политики, обратимся к проблеме специфики эмансипированного общества.

Определение параметров *эмансипированного общества* у Лакло и Муфф непосредственным образом связано с разработкой общей теории становления и развития западных современных обществ. Как настаивает Лакло в «Новых размышлениях о революции нашего времени», ориентация на поиск исторических предпосылок эмансипации делает данный подход конгениальным исследованиям Маркса, так как предполагает «полное осознание инициированных капитализмом трансформаций и создание альтернативного проекта, который формулируется не в *оппозиции*, но на основании этих трансформаций» [98, р. 55–56]. Однако объектом внимания в данном случае становятся не экономические процессы, но мутации в сфере «политического воображаемого», которые можно совокупно обозначить как «демократическую революцию». Специфику эмансипированного общества – радикальной и плюральной демократии – авторы связывают именно с особым состоянием общественного сознания, и в основе их исторических изысканий лежит стремление выкристаллизовать некую воображаемую матрицу, аутентичную «демократическую логику», которая находит лишь частичное воплощение в современных западных моделях.

В первом приближении понятие *демократической революции*, позаимствованное у классика традиции либерализма Алексиса де Токвиля [44, с. 27–36], отсылает к сложной совокупности институциональных и экономических изменений, которые претерпели западноевропейские общества, начиная примерно с середины XVIII в. Главной исторической точкой отсчета данных изменений является Великая Французская революция, обозначившая момент разрыва со «ста-

рым порядком». Внешним проявлением этих процессов является зарождение и распространение демократических дискурсов, в частности, появление таких эпохальных документов, как «Декларация прав человека» и «Декларация независимости». В свою очередь, трансформация общего идеологического фона, связанная с утверждением и закреплением понятий свободы и равенства в качестве универсальных ценностей, приводит к тому, что «естественные» формы *субординации* в различных регионах и на различных уровнях общественной жизни начинают восприниматься как «противоестественные» формы *принуждения* и *угнетения*. Как следствие, существующие формы социальной дифференциации утрачивают легитимность и становятся фактором борьбы и конфликта.

Опираясь на анализ демократии, в свое время проделанный Клодом Лефором, Лакло и Муфф связывают ее уникальность с тем, что в ее рамках происходит *институционализация политического конфликта*. В отличие от иерархизированных средневековых обществ, где власть олицетворялась фигурой государя и носила сакральный характер, в новых условиях место власти оказывается пустым, она перестает рассматриваться как атрибут определенной фигуры или социальной страты и становится объектом регулируемого соперничества. Тем самым обнажается факт, что общество по природе неоднородно и плюрално, становится очевидной зыбкость любых конкретных форм социального единства. «Легитимация чисто политического конфликта содержит принцип легитимности социального конфликта во всех его формах. <...> [Д]емократическое общество устанавливается как общество без тела, как общество, которое разрушает представление об органической тотальности» [22, с. 28]. Данное обстоятельство обуславливает неустранимую двойственность демократии: с одной стороны, она представляла собой попытку организовать социальное пространство вокруг идеи универсальности сообщества, без иерархий и различий, с другой стороны, ее существование связано с «распространением логики равенства на все новые области общественных отношений – социальное и экономическое равенство, этническое равенство, равенство полов и др. С этой точки зрения, демократия изначально предполагает уважение к различиям» [96, р. 4]. В политическом плане данная двусмысленность может быть представлена в виде противоречия, во-первых, между потребностью во властном центре, политической силе, которая бы олицетворяла общество в це-

лом и выступала гарантом его единства и, во-вторых, между признанием, что ни одна социальная группа или конкретная фигура не могут претендовать на консубстанциальность власти и всякая форма гегемонии имеет относительный и временный характер.

Свойственные демократическому порядку внутренняя неустойчивость и неопределенность будущего (наиболее явно обнаруживающие себя в период выборов, представляющих собой момент приостановки/распада политической действительности) обуславливают постоянно наличную возможность «расстройства демократической логики» [22, с. 29]. С точки зрения Лефора, основную опасность для демократии представляет тоталитаризм, опирающийся на стремление искусственно вернуть утраченное единство и стабильность посредством установления жесткого порядка; Лакло и Муфф указывают также на противоположную возможность – нарастание в обществе тенденций партикуляризма, которые в пределе могут привести к полной «имплозии социального», состоянию гражданских войн и раздора [101, р. 88]. Рассматривая демократию как ситуацию хрупкого баланса, опосредующую два крайних состояния социального поля, Лакло и Муфф видят задачу современных левых не в радикальном сломе существующей парадигмы, чреватым возвратом к «жестким», досовременным типам воспроизводства социальной достоверности, но в том, чтобы *институализировать* разомкнутость, неполноту и внутреннюю напряженность социального поля, которые так или иначе присущи любому обществу, однако впервые становятся очевидными в период «демократической революции» [101, р. 90]. «Возможность развития гегемонической стратегии левых заключается не в том, чтобы оставить демократическую почву, но, напротив, в расширении поля демократической борьбы с тем, чтобы охватить всю сферу гражданского общества и государство» [101, р. 176].

Одной из наиболее существенных характеристик исходной ситуации, в которой приходится действовать современным «левым», является *кризис пролетарской политики*, исторически связанный с целым рядом «поражений рабочего движения в оплотах передового капитализма континентальной Европы после первого прорыва большевиков в 1917 г.» [1, с. 160]. В теоретическом плане состояние кризиса обусловлено утратой доверия как к идее универсального исторического субъекта, так и к классовой парадигме интерпретации социально-политических конфликтов: тенденции социокультурной дина-

мики в XX в. и особенно второй его половине опровергают сформулированный в «Капитале» прогноз о неизбежной поляризации и упрощении структуры общества. Напротив, чрезвычайное усложнение форм общественной жизни и взаимодействия стимулирует понимание, что социальное неравенство и политические различия нельзя плодотворно осмыслить исключительно в терминах класса [65, р. 255]. В данной связи Лакло и Муфф указывают на ограниченный характер теоретического предприятия Маркса, который, оставаясь в рамках конкретно-исторического контекста XIX в., не смог адекватно оценить масштаб, соответственно, радикальный характер последствий, порождаемых дислоцирующими эффектами капитализма, и охватывает в своем рассмотрении только *один* (один из *важнейших*) эпизод экспансии капитала и противостояния этой экспансии [101, р. 67]. С их точки зрения, глобальный характер и нарастающий ритм вызываемых развитием капитализма смещений, разрушающих привычные связи между людьми, делает предельно очевидной шаткость и неустойчивый характер любой социальной позиции и, тем более, не позволяет апеллировать к идее монолитного рабочего класса, обладающего структурными преимуществами, которые превращают его в исключительного носителя инициативы эмансипации. Одним из главных концептуальных мотивов первых двух глав «Гегемонии» является обоснование тезиса о том, что исторический процесс фрагментации рабочего класса и связанное с ним поражение революционного движения на Западе обусловлены тем, что позиция пролетариата никогда не была абсолютно единой [101, р. 84]. По мнению Лакло и Муфф, реальное выдвижение пролетариата в качестве мощной исторической силы в XIX в. было обусловлено не его структурной привилегией, но политической мобильностью, выразившейся в способности интегрировать вокруг себя определенное число демократических требований и, таким образом, стать представителем наиболее прогрессивных сил общества.

Констатация кризиса пролетарской политики не равнозначна утверждению, что радикальные формы борьбы остались в прошлом [101, р. 158], так как одним из важнейших следствий развития капитализма в XX в., и, в особенности, во второй его половине, стало появление *новых политических субъектов*, потенциально представляющих собой серьезную угрозу для существования системы. В фокусе внимания Лакло и Муфф оказываются так называемые *новые*

*общественные движения*<sup>37</sup>, активизация которых происходит на фоне становления кейнсианского «государства благосостояния» и бурного экономического роста первых десятилетий после Второй мировой войны. Авторы рассматривают послевоенную ситуацию через призму изменений в сфере экономики (глобальная коммодификация социальных отношений вследствие перехода от «экстенсивного» к «интенсивному» режиму капиталистического накопления), *государственного регулирования* (активное вмешательство государства в область повседневных практик, результатом которого становится общее повышение уровня социальной защищенности ценой тотальной бюрократизации) и *культуры* (унифицирующее и одновременно раскрепощающее действие «массовой культуры»), которые, обеспечивая определенную стабильность капиталистического общества, парадоксальным образом создают условия для возникновения новых очагов недовольства [101, р. 160–164]. Лакло и Муфф настаивают на том, что успешная экспансия капитала, проникшего в самые глубокие слои общественной жизни, имеет свою обратную сторону, так как, породив новые, «мягкие» *формы подчинения*, она одновременно спровоцировала появление определенных *форм сопротивления*, привела к активизации разнородных и разномасштабных общественных движений, которые, несмотря на специфический характер их требований, по крайней мере, *в принципе* являются антисистемными. При этом авторы отрицают мысль о том, что существует некое «онтологическое различие» между требованиями новых общественных движений и борьбой против экономической эксплуатации [101, р. 167–168]. Нельзя отдавать предпочтение той или иной форме протеста, так как *любой* антагонизм изначально полисемичен

<sup>37</sup> «Новые общественные движения» по сути представляет собой не вполне строгое, совокупное обозначение самых разных видов публичной активности, которые отличаются между собой не только по содержанию выдвигаемых их требований, но также по формам и степени организации, профессионализации, стратегиям и др. Это понятие сводит воедино активность феминисток, требования борцов за мир и за чистоту окружающей среды, микронационалистов и регионалистов, сексуальных и этнических меньшинств, различные движения за альтернативные формы экономики и образования и др. Сомнения также вызывает «новизна» новых движений [61; 66, р. 215–216; 101, р. 159–160]. Однако в данном случае главным является вопрос, носит ли политика, проводимая общественными организациями, преимущественно *защитный* (борьба за собственную культурную идентичность, свое «место» в рамках наличного общества) или *наступательный* (связанный с пересмотром самих оснований общества) характер.

и амбивалентен и его конкретное значение («прогрессивный» или «реакционный» характер) определяется принадлежностью к тому или иному идеологическому полю [101, р. 171]<sup>38</sup>.

Признание того, что все типы борьбы, независимо от того, идет ли речь о рабочих или других политических субъектах, во-первых, являются равноценными, во-вторых, будучи изолированными друг от друга, носят частичный характер, обуславливает необходимость пересмотра социалистического проекта. По мнению Лакло и Муфф, стратегическим приоритетом политики «левых» должны стать масштабная идеологическая работа, направленная на то, чтобы присоединить локальные формы сопротивления к собственному идеологическому полю и превратиться в силу, выступающую от лица всех групп, испытывающих притеснения. Другими словами, «левые» должны взять на себя роль носителя демократического требования *всеобщего* равенства, которое становится особенно актуальным перед лицом усиливающей свои позиции «либерально-консервативной» идеологии, нацеленной на «глубокую трансформацию политического дискурса и на утверждение нового “определения реальности”, которые, под вывеской защиты “индивидуальной свободы”, призваны легитимировать социальное неравенство и реставрировать иерархические отношения, разрушенные на протяжении предшествующих десятилетий борьбу» [101, р. 176].

Создание действенной гегемонической альтернативы «левых», способной воспрепятствовать «либерально-консервативному» сценарию исторического развития, связывается как с пересмотром *теоретических* допущений относительно устройства и логики функционирования общества, на которых базируются традиционные версии социализма<sup>39</sup>, так и новой, расширительной трактовкой собственных задач. Прежде всего, необходимо отказаться от постулата, в соответствии с которым, уничтожение капиталистических производственных отношений (в первую очередь – отношений частной собственности) автоматически повлечет за собой элиминацию всех остальных форм

<sup>38</sup> Например, трудно однозначно утверждать, что требования рабочих, протестующих против закрытия предприятия, представляющего реальную экологическую угрозу, являются справедливыми.

<sup>39</sup> В данном случае под новой, альтернативной по отношению к классическим интерпретациям, картиной социальной реальности несомненно подразумевается социальная онтология Лакло и Муфф.

социальной несправедливости и подчинения. Другими словами, антикапиталистическая установка должна быть помещена в общий горизонт борьбы за равенство *во всех областях социальной жизни*, независимо от того, идет ли речь о правах женщин, этнокультурных, религиозных и сексуальных меньшинств, требованиях экологов и др. Подобная «радикальная» переформулировка целей борьбы предполагает признание множественности субъектов политики и ставит перед «левыми» сложную стратегическую задачу, суть которой состоит в *целенаправленном, искусственном конструировании связей*, или, как говорят авторы «Гегемонии», в установлении «демократической эквивалентности», между различными, относительно автономными друг от друга политическими локусами.

По сути дела эффективность социалистической стратегии ставится в зависимость от способности «левых» создать нечто наподобие *альянса* прогрессивных общественных сил. Специфика такого рода альянса состоит в том, что в данном случае речь не идет о временном перемирии разнородных политических агентов, но подразумевает такое объединение усилий, в процессе которого сама идентичность вовлекаемых в горизонт общей борьбы сил активно изменяется и приобретает новое значение. С одной стороны, политическая программа «левых»<sup>40</sup> должна постоянно перестраиваться за счет ассимиляции потребностей остальных социальных групп, с другой стороны, локальные формы борьбы против культурных форм принуждения, вовлекаясь в орбиту движения левых должны приобретать радикальную окраску и идентифицировать себя как антикапиталистические.

Таким образом, на кону борьбы «левых» за установление новой гегемонической формации (плюральной и радикальной демократии) становится формирование определенного рода *коллективной идентичности*. Однако как можно выполнить подобную задачу, если мы уже признали, что в обществе нет и не может быть центра, а есть

---

<sup>40</sup> Как уточняет Лакло в интервью, опубликованном под названием «Теория, демократия, социализм», поляризация политического поля с помощью оппозиции «левого» и «правого» не универсальна, возникает и является эффективной только в определенных исторических условиях и в нынешней ситуации становится достаточно проблематичной. «Сегодня сфера социальных конфликтов настолько разрослась и приняла настолько новые формы, что стала несоизмеримой с гегемоническими возможностями традиционных левых» [100, р. 228]. Адаптация левых сил к современной политической ситуации, таким образом, требует от них столь серьезных внутренних трансформаций, что само наименование во многом становится условным.

лишь разнородные, относительно автономные и нередко конфликтующие между собой социальные и политические пространства, иерархический статус которых неопределен? Другими словами, на каком основании возможна *универсализация* равноценных и противоречащих друг другу запросов социальных групп, без которой невозможно эффективно противостоять тенденциям дезинтеграции?

Указывая на отсутствие гарантированных универсальных оснований, спланивающих общество в единое целое, Лакло и Муфф делают акцент на том, что «даже будучи невозможным... [единство] остается горизонтом, который, учитывая отсутствие сочленений между социальными отношениями, необходим, чтобы не допустить имплозии социального и ситуацию отсутствия каких-либо общих точек соотнесения» [101, р. 188]. На концептуальном уровне проблема тотализации сообщества разрешается через переосмысление статуса *универсального* как «пустого, но неустрашимого места» [99, р. 157]: не существует а priori данных всеобщих ценностей, ни одна политическая программа не может репрезентировать мнения всех, однако общество всякий раз должно совершать выбор в пользу тех или иных *конкретных* ориентиров и стратегий развития, придавая им общезначимый статус и одновременно осознавая временный характер подобного решения. Лакло обозначает соотношение всеобщего и особенного как отношение «временного и случайного *воплощения*» [96, р. 5] и подчеркивает, что «момент тотализации или универсализации сообщества – момент его полноты – является невозможным объектом, обретающим... существование только посредством особенного (*particular*) содержания, которое утрачивает свой частичный характер, чтобы репрезентировать эту полноту» [99, р. 154]. В данных координатах анализа суть политики определяется как борьба различных программ за символический статус общезначимых, а специфика демократии (как подлинно политического режима) состоит в том, что она институционально поддерживает ситуацию соперничества, подчеркивая условный характер любых притязаний на власть. «Для демократии нужны конкретные силы, которые занимают пустое место власти, но не отождествляются с ней. Это значит, что демократия существует постольку, поскольку разрыв между универсальным и особенным никогда не сокращается, но, напротив, постоянно воспроизводится» [96, р. 7].

Подводя итог вышесказанному, можно сделать вывод, что одной из основных проблем демократии как режима, при котором стано-

вятся очевидными множественность социальных сил и частичный характер их притязаний на власть, является проблема *социального единства*. Конститутивная для демократического общества двойственность (потребность в единстве при сохранении многообразия) делает ее неразрешимой, если под разрешением подразумевать окончательное устранение внутренней дисгармонии и раздоров посредством установления неких идеальных, устраивающих каждого, форм социальной организации. Правильней, однако, будет сказать, что условием возможности подлинно демократического сообщества является его готовность всякий раз *решать вопрос о единстве заново*, посредством временных тактических решений, направленных на нахождение компромиссов и точек соприкосновения. Парадокс радикальной демократии состоит в том, что в фокусе, обеспечивающим социальную интеграцию, находится образ общества как «не существующего», то есть как постоянно испытывающего угрозу распада феномена, позитивная данность которого может обеспечиваться только благодаря неустанной, по сути, никогда не достигающей своего результата работе политического конструирования<sup>41</sup>.

Утверждение об основополагающем статусе антагонизма проецирует образ эмансипированного общества («радикальной и плюральной демократии»), который является контрастным как по отношению к идеалу социализма (как общества, в котором внутренняя однородность достигается благодаря всеобъемлющему рациональному планированию экономики), так и к делиберативным моделям в духе Хабермаса, настаивающим на возможности общего публичного пространства обсуждения, свободного от властных эффектов. Как пишет в своей работе «Демократический парадокс» Муфф, в силу того, что конфликт представляет собой не помеху, но исходное условие существования (демократического) общества, единственное, что можно противопоставить ситуации плюрализма ценностей и интересов – это попытаться подчинить конфликт определенным правилам игры, превратить *антагонизм в агонизм*. Вражду можно смягчить, связав ее с определенными формами политического соперничества, представляющего (в своем идеальном варианте) противоборство «вокруг различных концепций гражданства, которые соответствуют

<sup>41</sup> По остроумному замечанию Жижека, радикализм, заявленный в понятии «радикальной демократии», «подразумевает, что мы можем сохранить демократию, только принимая в расчет ее радикальную недостижимость» [11, с. 14].

различным интерпретациям этико-политических принципов: либерально-консервативной, социал-демократической, нелиберальной, радикально-демократической и так далее» [39, с. 196].

Таким образом, важнейшим приоритетом демократической политики является создание общего публичного пространства как *пространства для разногласий*, возможность которого Лакло и Муфф связывают с поддержанием/внедрением специфической мировоззренческой и этической ориентации – *демократического этоса*. Основными его характеристиками являются, *во-первых*, установка на преодоление партикуляризма интересов и индивидуалистической трактовки гражданских прав, *во-вторых*, на денатурализацию принципов и ценностей, регулирующих жизнь социума.

1. Так, в «Гегемонии и социалистической стратегии» подчеркивается, что поддержание целостности демократического общества – установление «демократической эквивалентности» между различными социальными группами – возможно, если в обществе преобладает определенный *тип индивида*, осознающего, что соблюдение его демократических свобод не имеет надежных гарантий и может обеспечиваться лишь в том случае, если данные свободы являются всеобщим достоянием. Другими словами, демократические права по своему определению могут осуществляться только коллективно, в силу чего защита «моих» прав с необходимостью должна быть связана с защитой прав «других», независимо от степени совпадения или несовпадения интересов [101, р. 183–185]. Как пишет в данной связи Муфф, важнейшим аспектом демократической самоидентификации является способность воспринимать политического противника как «легитимного врага», с чьими идеями и притязаниями мы боремся, но в чьем праве отстаивать их мы не сомневаемся [39, с. 194]. Таким образом, демократический этос включает в себя специфическое чувство коллективизма, обуславливающее ориентацию на поиск форм согласия в основополагающем контексте конфликта и несходства.

2. Гарантом целостности общества является наличие более или менее единого ценностного пространства, однако специфика демократии состоит в том, что ценности (прежде всего, базовый принцип «свободы и равенства») не наделяются каким-либо устойчивым, не зависящим от контекста значением. Демократический «конфликтный консенсус» опирается на согласие по поводу принципов и несогласие по поводу их конкретных толкований. Для демократии жизненно

важным является поддержание самого процесса полемики, необходимым условием которого является способность социальных агентов воспринимать основополагающие принципы как «пустые означающие», не имеющие метафизических корней и не существующие вне самих интерпретаций и политических идентификаций. Подобная денатурализация сферы ценностей и регулятивов проецирует не вполне обычное, форсированное представление о долге, свободе и ответственности. Как говорит Лакло, «в наше время шаткость и случайность тех ценностей и форм социальной организации, которые... оптимизм прежних эпох считал обеспеченными некоей имманентной потребностью истории, осознается как никогда более отчетливо. Однако именно переживание этой конститутивной случайности парадоксальным образом ведет к более глубокому пониманию свободы и человеческого достоинства, то есть к признанию того, что только мы — единственные творцы нашего мира и несем радикальную и неизбежную ответственность перед ним» [97, р. 172–173]. Отсутствие однозначных ориентиров, признание неустранимости ценностного плюрализма придает демократическому опыту трагическую окраску, так как полное принятие данной ситуации исключает надежду на достижение устойчивой гармонии и оттесняет образ прозрачного общества в область утопий. Используя психоаналитическую терминологию, можно сказать, что важнейшее достижение концепции радикальной и плюральной демократии Лакло и Муфф «состоит в том, что, возможно, впервые она обозначает контуры политического проекта, основанного на этике Реального, на “переходе через фантазм” ...этике противостояния невозможному, травматическому ядру, неприкрытому никаким *идеалом* (непрерывной коммуникации, изобретением самости (self))» [115, р. 259].

### 2.3.3. Проблема общественной эмансипации в постмарксизме: оценки и выводы

Итак, на основании анализа концепций Кастиориадиса, Лакло и Муфф можно утверждать, что специфика постмарксистского подхода к исторической проблематике заключается, прежде всего, в отказе от понимания истории как телеологического движения, которое предполагает последовательное прохождение определенных, необходимых стадий развития, наличие устойчивых и рационально постижи-

мых законов, а также представление о некой финальной точке, совпадающей с установлением гармоничного, справедливого и прозрачного для себя общества.

В противовес представлению о едином, гомогенном историческом континууме, авторы выдвигают трактовку истории как прерывного процесса. С их точки зрения, общественные трансформации не могут быть выведены на основании предшествующего развития и обусловлены действием не поддающихся тотальной рациональной калькуляции факторов, реализуемых в конкретных действиях конкретных индивидов (групп). В постмарксистской перспективе история выступает не столько как синоним устойчивой траектории общественного развития, сколько как обозначение преходящего характера социальных практик и институтов. Это связано со специфическим представлением об исторической темпоральности, трактуемой как перманентное «порождение-инаковость» (Касториadis) или, в случае Лакло, в терминах постоянно наличной возможности «дислокации», рассогласования социальных структур, актуализирующего измерение «события». Используя достаточно известную формулу Фредерика Джеймсона «История – это просто Реальное»<sup>42</sup> [91, р. 384], можно сказать, что в рамках постмарксизма историчность общественных феноменов представляет собой указание на неустранимое присутствие Иного, инстанции радикально «внешнего» по отношению к символическому пространству общества, некоего гипотетического источника травмирующего воздействия на социальную систему, которое препятствует замыканию социальных процессов в фигуре повторения.

Данный способ понимания истории правомерно рассматривать как одну из теоретических проекций исторического опыта современных обществ и, в особенности, XX в. – столетия, отмеченного двумя мировыми войнами, многочисленными революциями, глобальными экономическими кризисами, породившего феномены ГУЛАГа и Холокоста. По выражению Яниса Ставракакиса, «опыт современности,

---

<sup>42</sup> Эта формулировка приводится Джеймсоном в контексте его попытки установить точки конвергенции и возможного взаимопроникновения исторического материализма и психоанализа. Соответственно, Реальное берется в лакановском смысле, как индикатор невозможности ассимилировать реальность посредством тех или иных ее концептуализаций, в данном случае – невозможности сделать процессы общественной трансформации полностью прозрачными для сознания.

смерть Бога, иными словами, дислокация внешних универсальных признаков достоверности, выдвигают на передний план чувство истории, лишенной гарантированного эсхатологического или иного смысла, и делают зримой случайность существования в ее голом ужасе» [43, с. 213].

Пересмотр классических марксистских представлений об исторической динамике задает новые координаты для разработки проекта эмансипации: постмарксистские размышления о «благом» обществе во многом утрачивают антикапиталистическую направленность и могут быть представлены как попытка ответить вопрос о том, какой тип социальной организации наиболее адекватно воплощает (правильней сказать – порождает) современный опыт истории. С точки зрения Касториадиса, Лакло и Муфф подобной институциональной формой следует считать *демократию*, конкретные исторические прецеденты которой (древнегреческий полис и современные западные модели) лишь отчасти воплощают присущую ей «логику». Примечательно, что экономическая проблематика практически полностью исключается из рассмотрения и анализ осуществляется в надстроечных категориях «социального воображаемого», «политического воображаемого», «общественного мнения» и др. Концепция «автономного общества» Касториадиса и проект «радикальной и плюральной демократии» Лакло и Муфф нацелены на то, чтобы выявить некую «воображаемую матрицу», образующую средоточие демократического опыта, выявление которой, с точки зрения авторов, позволяет наметить ориентиры политики эмансипации в нынешних условиях.

На основании изложенного в двух предыдущих параграфах можно резюмировать, что специфика демократии связывается с *десакрализацией оснований социального порядка*. Касториадис делает акцент на всеобщем признании условности и историчности общественных норм и установлений, которое представляет собой идеальную предпосылку бесконечной коллективной дискуссии по поводу того, что следует считать «благим» и «справедливым», и предполагает нескончаемую коллективную работу по реорганизации социального пространства. Лакло и Муфф создают менее идиллическую картину и усматривают специфику демократии в институционализации политического конфликта, выявляющую внутреннюю разнородность общества – множественность соперничающих «социальных логик» и политических программ, ни одна из которых не может претендовать на

универсальный статус. Таким образом, демократия (как идеальный тип) представляет собой режим, в котором, во-первых, вопрос о легитимности существующего социального порядка и его возможных альтернативах всегда остается открытым; во-вторых, социальное единство проблематизируется и приобретает характер временного компромисса между самыми разными силами общества.

Внутренняя неустойчивость и неопределенность будущего являются конститутивными характеристиками демократии и делают ее уязвимой для двух равновероятных угроз: с одной стороны, перспективы искусственной унификации общества в рамках авторитарного порядка и, с другой стороны, полной фрагментации социального тела, чреватой состоянием «войны всех против всех». Специфика подхода Касториадиса, Лакло и Муффа состоит в том, что они разрабатывают *субстантивное* понимание демократии и связывают гарантии ее выживания не с функционированием тех или иных институтов или неуклонным соблюдением определенных формализованных процедур, но с культивацией мировоззренческой и ценностной установки, которую мы определили как *радикально-демократический этос*<sup>43</sup>.

Касториадис развивает онтологическую интерпретацию данного понятия: он рассматривает социально-символическую реальность как «тонкую пленку», экранирующую негативное измерение бытия («Хаос», «Безосновность», «порождающе-деструктивную Пропасть»), сферу невозможного и нерепрезентируемого, которая, тем не менее, постоянно присутствует в коллективном и индивидуальном опыте, проявляясь в исторических сдвигах, процессах разложения и возникновения социальных институтов, личных травмах, в факте человеческой смертности. С его точки зрения, принятие данной мировоззренческой перспективы представляет собой необходимое условие подлинной эмансипации: «[Д]емократия требует, чтобы человеческие существа приняли и воплотили в своем актуальном образе действий то, что до сих пор они никогда по-настоящему не хотели принять... то, что они смертны. Только на основании этого предельного – и почти что невозможного – осознания смертности

<sup>43</sup> Как подчеркивает Шанталь Муфф, «демократия – это не проблема установления правильных процедур независимо от практик, которые делают возможными демократические формы индивидуальности. <...> Процедуры всегда связаны с субстанциальными этическими обязательствами. Поэтому они не могут действовать должным образом, если они не опираются при этом на демократический этос» [38, с. 59].

каждого из нас и всего того, что мы делаем, люди могут жить как автономные существа, признавать автономию других и превратить возможность автономного общества в реальность» [76, р. 341]. Разработка проблемы демократического этоса у Лакло и Муфф также включает онтологическую составляющую, и в данной связи необходимо указать на ту роль, которую в их концепции играет понятие *антагонизма*, трактуемого внутренний «предел социального». Однако их построения в большей степени ориентированы на практику, и положение о конститутивном значении социального конфликта становится основой для разработки проблемы *коллективной демократической идентичности*, вопроса о формировании единого нормативного горизонта в ситуации плюрализма ценностей и интересов. Попытку разрешения данной проблемы мы обнаруживаем в предлагаемой Муфф модели «агонистического плюрализма», указывающей на возможность преобразовать противоборство социальных групп в регулируемое соперничество политических программ, в основе которых находятся различные интерпретации единых демократических принципов.

Обобщая и синтезируя представления Касториадиса, Лакло и Муфф о специфике радикально-демократического этоса, можно сказать, что данная установка предполагает:

1. Изменение коллективных представлений о соотношении публичного и частного, результатом которого должна стать политизация сферы мотиваций и поступков этического субъекта. В постмарксистской перспективе этика, не имеющая политического измерения, то есть не учитывающая связь между действиями индивида и областью социальных практик, по определению является ущербной. С этим связано определенное, «активистское» понимание человеческой свободы: быть свободным в подлинном смысле слова – значит участвовать в практиках, нацеленных на организацию внешних, институциональных условий индивидуальной свободы. В самом общем плане размывание границ между частным и публичным указывает на «расширенное» состояние сознания, приоритет позиции гражданина по отношению к другим формам самоидентификации<sup>44</sup>. В плане политической прагматики радикально-демократический этос предпола-

<sup>44</sup> По словам Лакло, «радикально-демократическое общество – общество, в котором множество публичных пространств, образованных вокруг определенных проблем, исподволь внушает своим представителям гражданское чувство – основную составляющую их идентичности как индивидов» [20, с. 113].

гает преодоление партикуляризма интересов различных социальных групп, связанное с осознанием, что их право на самоопределение не может эффективно отстаиваться в изоляции, без признания аналогичного права за другими социальными группами.

2. Специфический модус восприятия универсалий, независимо от того, идет ли речь о моральных ценностях, политических принципах или формах коллективной идентификации («нация», «государство», «культура» и др.). В рамках радикально-демократической установки универсальное рассматривается как необходимая функция, однако его конкретное наполнение опознается как случайное. Это, в частности, означает, что при демократии универсальное и необходимое «место» властного центра всегда остается пустым: властные полномочия определенной социальной группы, занявшей данное место в результате политического соперничества, рассматриваются обществом лишь как относительно легитимные и потенциально (или реально) оспариваемые. Таким образом, условием сохранения демократии является поддержание и организация ситуации соперничества, в котором ни одна социальная сила не обладает окончательным правом на то, чтобы выступать от имени всего общества. Используя высказывание Дэвида Кемпбелла, можно резюмировать, что демократический опыт должен воплощать в себе «темпоральность, колебание, критику, беспокойство, денатурализацию, проблематизацию. <...> Для демократического этоса застой – это смерть; антагонизм и конфликт – источник его жизненной силы» [Цит. по: 7, с. 89].

Как неоднократно подчеркивалось в процессе изложения, терминологическое и тематическое смещение от «социализма» к «демократии», которое характерно для постмарксистского подхода, связано с отказом от перспективы глобального освобождения. Если социализм по своей идее представляет свободное от эффектов господства и подчинения общество, в котором политика («управление людьми») заменяется «управлением вещами», то радикальная демократия, напротив, представляет собой предельно политизированное общество, где идеал свободы никогда не осуществляется полностью и реализуется в частичных, «локальных» формах борьбы конкретных индивидов с конкретными проявлениями несправедливости. Опираясь на терминологию Владимира Фурса, можно сказать, что постмарксизм воплощает такую особенность современной критической теории, как *актуализм*: «речь идет вовсе не о разоблачении некоего всеобъем-

лющего режима общественного господства во имя столь же универсального освобождения... В этом смысле идеал “эмансипации”, ориентирующий критику, здесь не сулит полного и окончательного освобождения, но вмещает “не знающий завершения труд свободы”» [48, с. 137–138].

Подводя итог, нужно заметить, что постмарксизм остается на сегодняшний день явлением скорее академическим, а не практическим: ни проект «социальной автономии» Касториадиса, ни переосмысление программы левых у Лакло и Муффа не породили широкого политического резонанса. Но, с нашей точки зрения, сам призыв к «не знающему завершения труду свободы», внятно сформулированный и концептуально обоснованный в текстах постмарксизма, обладает практической силой уже потому, что способствует формированию автономных индивидов, если не в массовом масштабе, то среди тех, кто читает эти тексты.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

До сих пор мы говорили главным образом на языке наших протагонистов, теперь самое время сделать шаг назад и попытаться оценить постмарксистские конструкции с точки зрения их основной претензии – определения новых горизонтов проекта всеобщей эмансипации.

Постмарксистская концепция эмансипации имеет ряд неоспоримых достоинств. Прежде всего, она несет в себе мощный, побуждающий к размышлениям и действиям позитивный пафос, суть которого можно выразить с помощью знаменитой формулы Грамши – сочетание *пессимизма интеллекта* (невозможность универсальной политической программы, базирующейся на исчерпывающем знании объективных закономерностей общества и истории) и *оптимизма воли* (отказ от глобальных претензий в политике не исключает эффективной борьбы «здесь и сейчас»). Кроме того, рассмотрение проблемы эмансипированного общества через призму этоса задает вполне определенные ориентиры политики эмансипации: если мы воспринимаем демократию и предоставляемые ею возможности самоопределения как ценность, то важнейшей задачей становится создание институтов и «форм жизни», способствующих культивации демократической идентичности. Выражаясь иначе, политика эмансипации – это, в первую очередь, борьба за эмансипированных индивидов, разворачивающаяся в средствах массовой информации, сфере образования, искусства и др.

Однако, акцент на проблемах этоса способствует возникновению иллюзии, что коренную трансформацию социальных отношений можно проделать исключительно за счет ценностной «революции в умах», определенных образовательных, медийных и прочих технологий. Такис Фотопулос справедливо отмечает: «В том, что касается социальных преобразований, изменение ценностей может иметь общественное значение только в том случае, если оно осуществляется в ходе коллективной борьбы, опирающейся на широкую политическую программу, которая эксплицитно ставит под вопрос существующую систему институтов и господствующую социальную парадигму» [87, р. 390]. Данное обстоятельство заслуживает особого внимания, так как высвечивает внутреннюю парадоксальность постмарксистской установки. Пытаясь дать общую характеристику постмарксизма, мы указывали на то, что одной из его основных особенностей является интенция на высвобождение критически-преобразователь-

ного потенциала классического марксизма за счет усиления его «антисистемной» составляющей и последовательного преодоления экономического детерминизма. Эта интенция связана со стремлением обосновать возможность «чистой» политики как самостоятельной сферы, обладающей собственными возможностями и несводимой к закономерностям базиса<sup>45</sup>. Однако отказ рассматривать экономику как основополагающую матрицу, порождающую всю полноту социальных и политических отношений, фактически приводит к ослаблению радикальной (антикапиталистической) перспективы, что особенно очевидно в случае Лакло и Муфф. Если Касториадису удается выдержать критическую дистанцию по отношению к реалиям современных западных обществ благодаря их соотнесению с «греческим чудом», то в концепции Лакло и Муфф граница между критикой и апологетикой либеральных демократий является достаточно размытой. Авторы «Гегемонии» предпочитают говорить не о кардинальном сломе господствующей парадигмы, но о «консолидации и демократической реформе либерального государства» [102, р. 66] и настаивают на неэффективности прямой атаки на существующие государственные аппараты [101, р. 176], которые в своем функционировании опираются и, в свою очередь, поддерживают существование таких прогрессивных принципов, как принцип многопартийности и разделения властей, понятие гражданских прав и др.

Одной из особенностей постмарксизма является убеждение, что историческая связь между динамикой капитализма и зарождением современного «политического воображаемого» не носит абсолютного характера: на определенном этапе демократическая инициатива автономизируется и может быть откреплена от капиталистического способа производства. Однако сегодня, когда представители самых различных частей политического спектра признают актуальным давний тезис Маркса, что западные правительства выступают агентами ми-

---

<sup>45</sup> В свою очередь, важнейшим побудительным мотивом для переосмысления статуса политического является убежденность, что установление эмансипированного («автономного», «радикально демократического») общества не выводимо из безличных исторических законов, и представляет собой скорее результат коллективного выбора, совершаемого вопреки историческим тенденциям. В рамках постмарксизма если и допустимо рассматривать историю как единый континуум, то речь, скорее, следует вести о последовательной смене гетерономных, опирающихся на подчинение внешнему авторитету, обществ, на фоне которой появление демократических форм социальной жизни проявляется как разрыв [87, р. 372].

рового капитала [111, р. 59]<sup>46</sup>, апелляция к возможностям «чистой» политики выглядит как нежелание принимать в расчет реальную детерминирующую силу и инерцию экономических механизмов. Как настаивает Славой Жижек, постмарксистские концепции, оттесняющие экономическую проблематику на периферию теории, в целом соответствуют логике глобализирующегося капитала: перенос акцента с экономических на «культурные» формы принуждения вовсе не означает действительного исчезновения первых, но, скорее, является одним из индикаторов общей тенденции, в рамках которой сфера материального производства все больше вытесняется за пределы «капиталистической вселенной» в страны третьего мира, где условия труда и уровень защищенности рабочих во многом воспроизводят ситуацию эпохи индустриализма [12, с. 164–166].

В данной связи можно выдвинуть предположение, что внутренняя амбивалентность классического марксизма, обусловленная присутствием в его рамках двух самостоятельных теоретических планов (точки зрения «классовой борьбы» и «экономического детерминизма»), указывает не на непоследовательность основоположников, но на саму специфику отношений между экономикой и политикой – их относительную автономию и глубинную взаимозависимость. Жижек характеризует данную ситуацию с помощью известного парадокса «фигуры и фона» и говорит о том, что предпочтение одной из двух перспектив неизбежно ведет к редукционизму: «[Л]ибо мы фокусируемся на политическом, и область экономики сводится к эмпирическому “движению товаров”, либо сосредотачиваемся на экономике, а политика сводится к театру видимостей, к преходящему феномену, который исчезнет с приходом развитого коммунистического (или технократического) общества...» [12, с. 129–130]. Мы не обладаем метаязыком, позволяющим в полной мере учитывать детерминирующие эффекты инфраструктуры и при этом сохранить открытость и случайность, свойственные политическому полю.

Подобные размышления проецируют достаточно мрачную перспективу, внутри которой капитализм предстает как действительно

---

<sup>46</sup> Пытаясь дать оценку экономическим последствиям «нового мирового порядка», Д. Харви отмечает, что ирония современной ситуации состоит в том, что «именно в момент дискредитации советского марксизма истины “Капитала” вновь становятся действительными, так как глобализация в своем разрушительном движении воспроизводит преступления капитализма девятнадцатого века» [89, р. 8].

универсальное общество, где различные формы протеста оказываются той необходимой порцией самокритики, которая порождает иллюзию возможности альтернатив, но не угрожает самим основаниям порядка. Наличие оппозиционно настроенных интеллектуалов, уверенных в своей способности генерировать политические идеи, которые могут эффективно работать за пределами академической среды, достаточно органично вписывается в господствующие идеологические координаты. В данной связи, например, Ричард Рорти говорит о возникновении типа «занятого самим собой университетского левого, который становится все более неуместным в действительных политических дискуссиях» [Цит. по: 43, с. 214]. Если мы соглашаемся с утверждением Жижека о том, что последовательная критика западных обществ невозможна без проблематизации демократии как «политической формы» капитализма<sup>47</sup>, то отсылка к Марксу (особенно актуальная в построениях Лакло и Муфф) приобретает характер пустого символического жеста и превращается в форму культурной самоидентификации [103, р. 209, 214, 216], значимой постольку, поскольку она позволяет претендовать на определенную степень интеллектуальной автономии.

С другой стороны, указание на пределы практической эффективности теории не делает избыточной задачу интеллектуалов критически осмысливать происходящее и, если не формировать, то, по крайней мере, оказывать воздействие на общественное мнение. Социальное познание может послужить основанием того, что Пьер Бурдьё называл «реалистическим утопизмом», – повседневной установки, в равной мере удаленной как от безответственного волюнтаризма, так и сциентистской покорности существующему порядку [5, с. 122]. С нашей точки зрения, постмарксистская политическая теория является актуальной и значимой именно потому, что в ней обозначается этическая позиция, которая, с одной стороны, базируется на трезвом признании кризиса абсолютных рациональных и ценностных оснований, с другой стороны, дистанцируется от беспринципного релятивизма. Как считает Саймон Торми, внутренний пафос постмарксизма во многом созвучен максиме антиглобалистов «Думать глобально,

<sup>47</sup> По мнению Жижека, который в своих последних работах склоняется к позициям левого радикализма, сегодня демократия становится «все более ложной проблемой, понятием, настолько дискредитированным его преобладающим употреблением, что, быть может, стоит пойти на риск и оставить его врагу» [Цит. по: 7, с. 95]

действовать локально», где призыв к локальным формам активности является «антитотализующей формулой, которая переносит ответственность с самочинных представителей “наших” интересов на индивидов, действующих совместно с другими индивидами. Она требует от нас ответственности за то, что мы делаем, за то, что мы покупаем и выбрасываем, за что голосуем» [112, р. 134]. В данном смысле образ «автономного общества» (Касториadis) или «радикальной и плюральной демократии» (Лакло и Муфф) следует рассматривать как нормативный идеал, «универсальное», которое никогда не дано в потоке конкретных исторических событий, но которое мы должны постоянно «интерпретировать, осмысливать, “вообразать” заново как “горизонт” возможного – горизонт, который никогда не будет достигнут, но может воодушевлять тех, кто ставит перед собой глобальные задачи» [112, р. 134].

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Андерсон, П.* Размышления о западном марксизме. На путях исторического материализма / П. Андерсон; пер. с англ. – М.: Интер-Версо, 1991. – 272 с.
2. *Бадью, А.* Мета/Политика. Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике / А. Бадью; пер. с фр. Б. Скуратова, К. Голубовича. – М.: Логос, 2005. – 240 с.
3. *Бауман, З.* Философия и постмодернистская социология / З. Бауман // *Вопр. философии.* – 1993. – № 3. – С. 46–61.
4. *Бурдье, П.* Начала. Choses dites / П. Бурдье; пер. с фр. Н. А. Шматко. – М.: Socio-Logos, 1994. – 285 с.
5. *Бурдье, П.* Социология и демократия / П. Бурдье // *Поэтика и политика: альм. Рос.-фр. центра социологии и философии ИС РАН* / отв. ред. Н. А. Шматко. – М.: Ин-т эксперимент. социологии; СПб.: Алетейа, 1999. – С. 119–124.
6. *Гайда, А. В.* Марксизм Иосифа Сталина: философско-политологические этюды / А. В. Гайда, К. Н. Любутин, С. В. Мошкин // *РАН Урал. отд-ние, Ин-т философии и права [и др.]*. – Екатеринбург: УрО РАН, 2001 – 288 с.
7. *Глинос, Дж.* Радикальный демократический этос, или Что такое подлинное политическое действие? / Дж. Глинос // *Логос.* – 2003. – № 4–5. – С. 82–104.
8. *Граммши, А.* Тюремные тетради: в 3 ч. / А. Граммши; пер. с итал. Г. П. Смирнова [и др.]; под общ. ред. М. Н. Грецкого, Л. А. Никитич. – М.: Политиздат, 1991. – Ч. 1. – 1991. – 560 с.
9. *Деррида, Ж.* Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук / Ж. Деррида // *Письмо и различие* / пер. с фр. А. Гараджи, В. Лапицкого, С. Фокина; сост. и общ. ред. В. Лапицкого. – СПб.: Академ. проект, 2000. – с. 352–368.
10. *Дмитриев, А. Н.* Политика теории: «левое» и «правое» в социологической классике и современности / А. Н. Дмитриев // *Поэтика и политика: альм. Рос.-фр. центра социологии и философии ИС РАН* / отв. ред. Н. А. Шматко – М.: Ин-т эксперимент. социологии; СПб.: Алетейа, 1999. – С. 229–270.
11. *Жижек, С.* Возвышенный объект идеологии / С. Жижек; пер. с англ. В. Софронова – М.: Худож. журн, 1999. – 238 с.
12. *Жижек, С.* 13 опытов о Ленине / С. Жижек; пер. с англ. А. Смирнова. – М.: Ad Marginem, 2003. – 254 с.
13. *Кант, И.* Критика чистого разума / И. Кант; пер. с нем. Н. Лосского. – М.: Мысль, 1994. – 592 с.

14. Капустин, Б. Г. Современность – как принуждение и как свобода / Б. Г. Капустин // *Вопр. философии.* – 1998. – № 4. – С. 19–39.
15. Касториадис, К. Воображаемое установление общества / К. Касториадис; пер. с фр. Г. Волковой, С. Офертаса. – М.: Гнозис: Логос, 2003. – 480 с.
16. Качанов, Ю. Л. Начало социологии / Ю. Л. Качанов. – М.: Ин-т эксперимент. социологии; СПб.: Алетейя, 2000. – 256 с.
17. Лакан, Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда / Ж. Лакан // *Инстанция буквы, или Судьба разума после Фрейда* / пер. с фр. А. К. Черноглазова, М. А. Титовой. – М.: Русское феноменол. о-во: Логос, 1997. – С. 148–183.
18. Лакан, Ж. Семинары / Ж. Лакан; пер. с фр.; под ред. Ж.-А. Миллера. – М.: Гнозис: Логос. – Кн. 2: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/1955) / пер. А. Черноглазова. – 1999. – 520 с.
19. Лакан, Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Ж. Лакан; пер. с фр. А. К. Черноглазова. – М.: Гнозис, 1995. – 192 с.
20. Лаклау, Э. Сообщество и его парадоксы: «либеральная утопия» Ричарда Рорти / Э. Лаклау // *Логос.* – 2004. – № 6. – С. 100–115.
21. Лаплани, Ж. Словарь по психоанализу / Ж. Лапланиш, Ж.-Б. Понталис; пер. с фр. Н. С. Автономовой. – М.: Высш. шк., 1996. – 623 с.
22. Лефор, К. Политические очерки (XIX–XX века) / К. Лефор; пер. с фр. Е. А. Самарской. – М.: РОССПЭН, 2000. – 368 с.
23. Лукач, Д. Предисловие (1922 г.) / Д. Лукач // *История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике* / пер. с нем., предисл. С. Н. Земляного. – М.: Логос–Альтера, 2003. – С. 98–103.
24. Макаренко, В. П. Марксизм: идея и власть / В. П. Макаренко. – Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 1992. – 476 с.
25. Мамардашвили, М. К. Анализ сознания в работах К. Маркса / М. К. Мамардашвили // *Как я понимаю философию* / сост. и общ. ред. Ю. П. Сенокосова. – 2-е изд., изм. и доп. – М.: Прогресс: Культура, 1992. – С. 249–268.
26. Маркс, К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта / К. Маркс // *Избранные произведения: в 3 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс; Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС.* – М.: Изд-во полит. лит., 1986. – Т. 1. – 1986. – С. 418–516.
27. Маркс, К. Гражданская война во Франции. Воззвание генерального Совета Международного Товарищества Рабочих / К. Маркс // *Соч.: в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс.* – 2-е изд. – М.: Изд-во полит. лит., 1960. – Т. 17. – С. 317–370.
28. Маркс, К. К критике гегелевской философии права. Введение / К. Маркс // *Социология: сб. / Ин-т социологии РАН; пер. с нем.* – М.: КАНОН-пресс-Ц: Кучково поле, 2000. – С. 157–176.

29. *Маркс, К.* К критике политической экономии / К. Маркс. – М.: Изд-во полит. лит., 1990. – 206 с.
30. *Маркс, К.* Капитал. Критика политической экономии: в 3 т. / К. Маркс. – М.: Изд-во полит. лит., 1988. – Т. 1, кн. 1: Процесс производства капитала. – 891 с.
31. *Маркс, К.* Классовая борьба во Франции с 1448 по 1850 г. / К. Маркс // Избранные произведения: в 3 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс; Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. – М.: Изд-во полит. лит., 1986. – Т. 1. – 1986. – С. 193–312.
32. *Маркс, К.* Письмо к Руге (сентябрь 1843 г.) / К. Маркс // Соч.: в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М.: Изд-во полит. лит., 1955. – Т. 1. – С. 378–381.
33. *Маркс, К.* Тезисы о Фейербахе / К. Маркс // Избранные произведения: в 3 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс; Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. – М.: Изд-во полит. лит., 1986. – Т. 1. – 1986. – С. 1–3.
34. *Маркс, К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. / К. Маркс // Социология: сб. / Ин-т социологии РАН; пер. с нем. – М.: КАНОН-пресс-Ц: Кучково поле, 2000. – 177–324 с.
35. *Маркс, К.* Манифест коммунистической партии / К. Маркс // Избранные произведения: в 3 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс; Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. – М.: Изд-во полит. лит., 1986. – Т. 1. – 1986. – С. 95–138.
36. *Маркс, К.* Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1988. – 574 с.
37. Марксизм: pro et contra: сб. – М.: Республика, 1992. – 333 с.
38. *Муфф, Ш.* Витгенштейн, политическая теория и демократия / Ш. Муфф // Логос. – 2003. – № 4–5. – С. 153–165.
39. *Муфф, Ш.* К агонистической модели демократии / Ш. Муфф // Логос. – 2004. – № 2. – С. 180–197.
40. *Оришева, О. Ф.* Проблема «буквы» и «духа» открытий Зигмунда Фрейда в структурном психоанализе Жака Лакана / О. Ф. Оришева, Е. М. Князева // Ноумен: сб. науч. работ аспирантов факультета философии и соц. наук БГУ / сост. Д. В. Майборода; редкол.: А. И. Зеленков [и др.]. – Минск: БГУ, – 2000. – С. 36–56.
41. *Певзнер, Я. А.* Экономическое учение Карла Маркса перед судом двадцатого столетия / Я. А. Певзнер; РАН, Ин-т мировой экономики и междунар. отношений; отв. ред. В. Я. Росин. – М.: ИМЭМО РАН, 1996. – 162 с.
42. *Сартр, Ж.-П.* Проблемы метода / Ж.-П. Сартр; пер. с фр. В. П. Гайдамака. – М.: Прогресс, 1993. – 237 с.
43. *Ставракакис, Я.* Двусмысленная демократия и этика психоанализа / Я. Ставракакис // Логос. – 2004. – № 2. – С. 198–216.

44. *Токвиль, А.* Демократия в Америке / А. Токвиль; пер. с фр. – М.: Весь мир: Инфра-М, 2000. – 560с.
45. *Троцкий, Л. Д.* История русской революции: в 2 т. / Л. Д. Троцкий; под общ. ред. Н. Васецкого. – М.: ТЕРРА: Республика, 1997. – Т. 1: Февральская революция, 1997. – 464 с.
46. Фуко, М. Что такое автор? / М. Фуко // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с фр. и сост. С. Табачниковой; под общ. ред. А. Пузыря. – М.: Касталь, 1996. – С. 7–46.
47. *Фукуяма, Ф.* Конец истории? / Ф. Фукуяма // Вопр. философии. – 1990. – № 3. – С. 134–155.
48. *Фурс, В. Н.* К вопросу об использовании выражения «критическая теория» / В. Н. Фурс // Философско-культурологический журнал «Топос». – 2002. – № 2. – С. 128–144.
49. *Фурс, В. Н.* Контуры современной критической теории / В. Н. Фурс // ЕГУ. – Минск: ЕГУ, 2002. – 164 с.
50. *Фурс, В. Н.* Эпистемологические импликации постмодерного состояния / В. Н. Фурс // Философско-культурологический журнал «Топос». – 2000. – № 1. – С. 97–113.
51. *Энгельс, Ф.* Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом / Ф. Энгельс // Соч.: в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Изд-во полит. лит., 1961. – Т. 20. – С. 1–338.
52. *Энгельс, Ф.* Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии / Ф. Энгельс // Соч.: в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Изд-во полит. лит., 1961. – Т. 21. – С. 269–317.
53. *Энгельс, Ф.* Письмо В. Боргиусу (25 января 1894 г.) / Ф. Энгельс // Соч.: в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Изд-во полит. лит., 1966. – Т. 39. – С. 174–177.
54. *Энгельс, Ф.* Письмо Ф. Мерингу (14 июля 1893 г.) / Ф. Энгельс // Соч.: в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Изд-во полит. лит., 1966. – Т. 39. – С. 82–86.
55. *Энгельс, Ф.* Письмо К. Шмидту (27 октября 1890 г.) / Ф. Энгельс // Соч.: в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Изд-во полит. лит., 1965. – Т. 37. – С. 414–417.
56. *Энгельс, Ф.* Предисловие к третьему немецкому изданию «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» / Ф. Энгельс // Избранные произведения: в 3 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Изд-во полит. лит., 1986. – Т. 1. – С. 420–421.
57. *Энгельс, Ф.* Развитие социализма от утопии к науке / Ф. Энгельс // Соч.: в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Изд-во полит. лит., 1961. – Т. 19. – С. 185–230.
58. *Яхот, И.* Подавление философии в СССР (20–30-ые) годы / И. Яхот // Вопр. философии. – 1991. – № 9. – С. 44–68.

59. Яхот, И. Подавление философии в СССР (20–30-ые) годы / И. Яхот // *Вопр. философии*. – 1991. – № 10. – С. 72–138.
60. Яхот, И. Подавление философии в СССР (20–30-ые) годы / И. Яхот // *Вопр. философии*. – 1991. – № 11. – С. 72–115.
61. Adam, B. Post-Marxism and the New Social Movements / B. Adam // *Canadian Review of Sociology & Anthropology*. – 1993. – Vol. 30, № 3. – P. 316–331.
62. Althusser, L. Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards Investigation) / L. Althusser // *Mapping Ideology* / ed. by S. Zizek – L.: Verso, 1996. – P. 100–140.
63. Althusser, L. Introduction... Today / L. Althusser // *For Marx*. – L.: Verso, 1986. – P. 21–39.
64. Balibar, E. Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx / E. Balibar. – L.; N.-Y.: Routledge, 1994. – 251 p.
65. Barrett, M. Ideology, Politics, Hegemony: from Gramsci to Laclau and Mouffe / M. Barrett // *Mapping Ideology* / ed. by S. Zizek. – L.; N.-Y.: Verso, 1997. – P. 235–264.
66. Calhoun, C. Critical Social Theory: Culture, History and the Challenge of Difference / C. Calhoun. – Malden; Ox.: Blackwell Publishers, 1995. – 326 p.
67. Callari, A. Introduction: Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory / A. Callari, D. F. Ruccio // *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory: Essays in Althusserian Tradition* / ed. by A. Callari, D. F. Ruccio. – Hanover; L.: Wesleyan Univ. Press, 1996. – 372 p.
68. Castoriadis, C. The Construction of the World in Psychosis / C. Castoriadis // *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination* / ed. and transl. by D. A. Curtis. – Stanford (CA): Stanford Univ. Press, 1997. – P. 196–210.
69. Castoriadis, C. The Discovery of the Imagination / C. Castoriadis // *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination* / ed. and transl. by D. A. Curtis. – Stanford (CA): Stanford Univ. Press, 1997. – P. 213–245.
70. Castoriadis, C. The Ethicists' New Clothes / C. Castoriadis // *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination* / ed. and transl. by D. A. Curtis. – Stanford (CA): Stanford Univ. Press, 1997. – P. 108–122.
71. Castoriadis, C. From the Monad to Autonomy / C. Castoriadis // *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination* / ed. and transl. by D. A. Curtis. – Stanford (CA): Stanford Univ. Press, 1997. – P. 172–195.
72. Castoriadis, C. The Greek and the Modern Political Imaginary / C. Castoriadis // *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination* / ed. and transl. by D. A. Curtis. – Stanford (CA): Stanford Univ. Press, 1997. – P. 84–107.

73. *Castoriadis, C. The Imaginary: Creation in the Social-Historical Domain / C. Castoriadis // World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination / ed. and transl. by D. A. Curtis. – Stanford (CA): Stanford Univ. Press, 1997. – P. 3–18.*
74. *Castoriadis, C. Imaginary Institution of Society / C. Castoriadis. – Camb.: Polity, 1987. – 390 p.*
75. *Castoriadis, C. Institution of Society and Religion / C. Castoriadis // World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination / ed. and transl. by D. A. Curtis. – Stanford (CA): Stanford Univ. Press, 1997. – P. 311–330.*
76. *Castoriadis, C. Physis and Autonomy / C. Castoriadis // World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination / ed. by D. A. Curtis. – Stanford (CA): Stanford Univ. Press, 1997. – P. 331–341.*
77. *Castoriadis, C. Power, Politics, Autonomy / C. Castoriadis // Philosophy, Politics, Autonomy / ed. by D. A. Curtis. – N.-Y.: Ox. Univ. Press, 1991. – P. 453–481.*
78. *Castoriadis, C. Psychoanalysis and Politics / C. Castoriadis // World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination / ed. and transl. by D. A. Curtis. – Stanford (CA): Stanford Univ. Press, 1997. – P. 125–136.*
79. *Castoriadis, C. The Pulverization of Marxism-Leninism / C. Castoriadis // World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination / ed. by D. A. Curtis. – Stanford (CA): Stanford Univ. Press, 1997. – P. 58–69.*
80. *Castoriadis, C. The Retreat from Autonomy: Postmodernism as Generalized Conformism / C. Castoriadis // World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination / ed. and transl. by D. A. Curtis. – Stanford (CA): Stanford Univ. Press, 1997. – P. 32–43.*
81. *Castoriadis, C. The State of the Subject Today / C. Castoriadis // World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination / ed. and transl. by D. A. Curtis. – Stanford (CA): Stanford Univ. Press, 1997. – P. 137–171.*
82. *Castoriadis, C. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986–1987 (La création humaine, 1) / C. Castoriadis. – P.: Seuil, 2002. – 496 p.*
83. *Delanty, G. The Foundations of Social Theory: Origins and Foundations / G. Delanty // The Blackwell Companion to Social Theory / ed. by S. Turner. – Ox.: Blackwell Publishers, 2000. – P. 24–41.*
84. *Derrida, J. Spectres of Marx: the State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International / J. Derrida. – N.-Y.; L.: Routledge, 1994. – 198 p.*
85. *Dews, P. Imagination and the Symbolic: Castoriadis and Lacan / P. Dews // Constellations. – 1998. – Vol. 9, № 4. – P. 516–521.*

86. *Diskin, J.* Rethinking Socialism: What's in a Name? / J. Diskin // Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory: Essays in Althusserian Tradition / ed. by A. Callari, D. F. Ruccio. – Hanover, L.: Wesleyan Univ. Press, 1996. – P. 278–299.
87. *Fotopulous, T.* Towards a Democratic Liberatory Ethics / T. Fotopulous // Democracy & Nature. – 2002. – Vol. 8, № 3. – P. 361–395.
88. *Gaonkar, D. P.* Toward New Imaginaries: An Introduction / D. P. Gaonkar // Public Culture. – 2002. – Vol. 14, № 1. – P. 1–19.
89. *Harvey, D.* Practical Contradictions of Marxism / D. Harvey // Critical Sociology. – 1998. – Vol. 24, № 1/2 – P. 1–36.
90. *James, S.* Louis Althusser / S. James // The Return of Grand Theory in the Human Sciences / ed. by Q. Skinner. – Camb., 1994. – P. 143–157.
91. *Jameson, F.* Imaginary and Symbolic in Lacan: Marxism, Psychoanalytic Criticism, and the Problem of the Subject / F. Jameson // Literature and Psychoanalysis. – Balt.-L.: The Jhon Hopkins Univ. Press, 1982. – P. 338–395.
92. *Kalyvas, A.* Norm and Critique in Castoriadis' Theory of Autonomy / A. Kalyvas // Constellations. – 1998. – Vol. 5, № 2. – P. 161–182.
93. *Kellner, D.* The Obsolescence of Marxism? / D. Kellner // Whither Marxism?: Global Crisis in International Perspective / ed. by B. Magnus, S. Cullenberg. – N.-Y.; L.: Routledge, 1995. – P. 3–30.
94. *Labica, G.* Le marxisme: orthodoxie et hétérodoxie / G. Labica // Encyclopédie philosophique universelle. – P: Presses Universitaires de France, 1997. – Vol. 1: l'Universe philosophique. – 1997. – P. 311–318.
95. *Lacan, J.* Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis / J. Lacan. – N.-Y., L.: W. W. Norton & Company, 1981. – 290 p.
96. *Laclau, E.* Democracy and the Question of Power / E. Laclau // Constellations. – 2001. – Vol. 8, № 1. – P. 3–14.
97. *Laclau, E.* Letter to Aletta / E. Laclau // New Reflections on the Revolution of Our Times. – L.; N.-Y.: Verso, 1990. – P. 159–176.
98. *Laclau, E.* New Reflections on the Revolution of Our Times / E. Laclau // New Reflections on the Revolution of Our Times. – L.; N.-Y.: Verso, 1990. – P. 3–85.
99. *Laclau, E.* Subject of Politics, Politics of the Subject / E. Laclau // Differences. – 1995. – Vol. 7, № 1. – P. 146–165.
100. *Laclau, E.* Theory, Democracy and Socialism / E. Laclau // New Reflections on the Revolution of Our Times. – L.; N.-Y.: Verso, 1990. – P. 197–245.
101. *Laclau, E.* Hegemony and Socialist Strategy / E. Laclau, Ch. Mouffe. – L.; N.-Y.; Verso, 1985. – 201 p.
102. *Laclau, E.* Post-Marxism without Apologies / E. Laclau, Ch. Mouffe // Post-Marxism: a Reader / ed. by S. Sim. – Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1998. – P. 56–68.

103. *McGee, D. T.* Post-Marxism: The opiate of the intellectuals / D. T. McGee // *Modern Language Quarterly*. – 1997. – Vol. 58, № 2. – P. 201–226.
104. *Noonan, J.* Subjecthood and Self-determination: the Limitations of Post-modernism as Democratic Theory / J. Noonan // *Canadian Journal of Philosophy*. – 1999. – Vol. 25, suppl. Civilization and Oppression. – P. 147–169.
105. *Ojeily, Ch.* Post-Marxism with Substance: Castoriadis and the Autonomy Project / Ch. Ojeily // *New political Science*. – 2001. – Vol. 23, № 2. – P. 225–233.
106. *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory: Essays in Althusserian Tradition* / ed. by A. Callari, D. F. Ruccio. – Hanover; L.: Wesleyan Univ. Press, 1996. – 372 p.
107. *Sim, S.* Introduction: Spectres and Nostalgia: *Post-Marxism* / *Post-Marxism* / S. Sim // *Post-Marxism: a Reader* / ed. by S. Sim. – Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1998. – P. 7–11.
108. *Sim, S.* *Post-Marxism: an Intellectual History* / S. Sim. – L.; N.-Y.: Routledge, 2000. – 198 p.
109. *Smart, B.* Post-modern Social Theory / B. Smart // *The Blackwell Companion to Social Theory* / ed. by S. Turner. – Ox.: Blackwell Publishers, 2000. – P. 312–333.
110. *Stavrakakis, Y.* Creativity and Its Limits: Encounters with Social Constructionism and the Political in Castoriadis and Lacan / Y. Stavrakakis // *Constellations*. – 2002. – Vol. 9, № 4. – P. 522–539.
111. *Stavrakakis, Y.* Re-activating the Democratic Revolution: the Politics of Transformation Beyond Reoccupation and Conformism / Y. Stavrakakis // *Parallax*. – 2003. – Vol. 9, № 2. – P. 56–71.
112. *Tormey, S.* Post-Marxism, Democracy and the Future of Radical Politics / S. Tormey // *Democracy & Nature*. – 2001. – Vol. 7, № 1. – P. 119–135.
113. *Turner, B. S.* Introduction / B. S. Turner // *The Blackwell Companion to Social Theory* / ed. by B. S. Turner. – Ox.: Blackwell Publishers, 2000. – P. 11–22.
114. *Zerilly, L. M. G.* Castoriadis, Arendt, and the Problem of the New / L. M. G. Zerilly // *Constellations*. – 2002. – Vol. 9, № 4. – P. 540–553.
115. *Zizek, S.* Beyond Discourse-Analysis / S. Zizek // *Laclau E. New Reflections on the Revolution of Our Time*. – L.; N.-Y., 1990. – P. 249–260.
116. *Zizek, S.* Psychoanalysis in Post-Marxism: The Case of Alain Badiou / S. Zizek // *The South Atlantic Quarterly*. – 1998. – Vol. 97, № 2. – P. 235–261.