

На правах рукописи

Шулико Георгий Андреевич

**Понятие «революционная практика»
в философии неомарксизма**

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Специальность 09.00.11 – Социальная философия

Москва

2019

Работа выполнена в секторе социальной философии Федерального государственного бюджетного учреждения науки Института философии Российской академии наук

Научный руководитель:

кандидат юридических наук, ведущий научный сотрудник, руководитель сектора социальной философии Института философии РАН
Павлов Александр Владимирович

Официальные оппоненты:

доктор философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных и общеправовых дисциплин Московского финансово-юридического университета (МФЮА)

Котельников Михаил Евгеньевич

кандидат политических наук, профессор Московской высшей школы социальных и экономических наук (МВШСЭН)

Кагарлицкий Борис Юльевич

Ведущая организация:

Государственный университет «Дубна», кафедра социологии и гуманитарных наук факультета социальных и гуманитарных наук

Защита диссертации состоится «22» октября 2019 г. в 15:00 часов на заседании Диссертационного Совета (шифр Д.002.015.02) при Институте философии РАН по адресу: 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. (к.313)
С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке и на сайте Института философии РАН (<https://iphras.ru/page24747527.htm>)

Автореферат разослан «_____» _____ 2019 г.

Ученый секретарь диссертационного совета,
кандидат философских наук

Б. В. Подорога

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ.

Актуальность темы исследования. В годы революционных юбилеев (170-летие «Весны народов» 1848 года, продолжающееся 100-летие русской революции 1917 года и последовавших за ней революционных событий в Европе, 50-летие «Красного мая» 1968-го года), а также 200-летнего юбилея Маркса, чрезвычайно актуальна тема философского осмысления революции.

Речь идет об осмыслении не только тех революционных выступлений, годовщина которых приходится на 2017 – 2018 годы, но и самой революции в качестве общественного явления. Прошедшие под этим знаменем последние годы были отмечены академическим сообществом в России и мире многочисленными конференциями, семинарами и научными изданиями. Есть все основания полагать, что тема революции будет не менее значима для мирового научного сообщества и в дальнейшем.

Каков характер философского обращения к теме революции сегодня? По мнению главных редакторов политико-философского журнала «Crisis and Critique» Ф. Руда и А. Хамза, высказанном ими в предисловии к номеру, посвященному юбилейной теме, исторически Октябрьская революция может быть рассмотрена как один из трех видов фантомов или призраков:

1) как призрак прошлого, тяготеющий «как кошмар, над умами живых» (речь идет об образе традиций мертвых поколений из «Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта»¹);

2) как призрак настоящего, бродящий по миру и тем самым побуждающий все консервативные и реформистские силы вновь и вновь объединяться для борьбы с

¹ См. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. С. 119. // Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч.: в 50-ти тт. М.: Политиздат, 1957. Т. 29. С. 119 – 217.

угрозой своему господству (имеется ввиду призрак коммунизма из предисловия к «Манифесту Коммунистической партии»¹);

3) как «третий призрак, тип который создается [самими] революциями, изменяющими наш горизонт ожиданий; нас, бывших свидетелями завершения последовательности породивших революцию политических событий [political sequences]»².

Третью разновидность призраков Руда и Хамза называют призраками будущего, которые «изменяют форму будущего и занимают надлежащее место в нем». Этот вид призраков представляется наиболее значимым для обоснования актуальности темы настоящего исследования. Имея ввиду прежде всего Октябрьскую революцию, авторы понимают под «призраками будущего» те образы грядущего, которые попеременно возникали по мере развития советского общества на протяжении всех 70 лет его существования). Каждый из этих образов привносил нечто новое в понимание революции как в советской России, так и за её пределами. Последним из этой череды стал «возникший из руин Октябрьской революции <...> призрак различного отношения к будущему (коллективной политической жизни, а также и революции как таковой)»³.

Революционная практика в социальной философии неомарксизма представляет собой один из тех «призраков» марксистского пантеона, к которому следует обратиться в эти дни. Неомарксистские понимания революции, которые, с одной стороны, очно или заочно были пробуждены к интеллектуальной жизни Октябрем 1917 года, а с другой, по тем или иным причинам не могли принять советскую официальную идеологическую доктрину в качестве своей собственной, необходимы сегодня. Причина этого кроется не столько в исторической историко-философской значимости неомарксистского понимания революционной

¹См. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. С. 423 // Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч.: в 50-ти тт. М.: Государственное Издательство Политической Литературы, 1955. Т. 4. С. 419 – 459.

² Ruda F., Hamza A. Introduction: The Bolshevik Revolution: One Hundred Years After // Crisis & Critique. 2017. Volume 4/Issue 2. P. 9.

³Тамже, p. 10.

практики, хотя и этот момент важен. Неомарксистское понимание революционной практики представляется необходимой составляющей вдумчивого и взвешенного взгляда на революцию. Того взгляда, о котором мечтают Руда, Хамза и многие другие современные социальные теоретики.

Тема данной работы, наглядно и многосторонне, с привлечением трудов современных историков, демонстрирующая тесную прослеживаемую на многих уровнях взаимосвязь между неомарксизмом и большевизмом как феноменами интеллектуальной истории XX века, представляется весьма актуальной сегодня, когда, перефразируя известное высказывание Э. Хобсбаума о Марсельезе, эхо «Интернационала» раздаётся особенно громко.

Объект и предмет. *Объектом* диссертационного исследования является философия неомарксизма. Многие современные западные исследователи, говорящие о революции и её философском осмыслении – П. Андерсон, А. Бадью, Э. Балибар, Т. Иглтон, С. Жижек, А. Негри и другие – исходят именно из неомарксистской традиции мышления о революции. Революционная практика именно в том виде, в каком она представлена в неомарксизме 1920-х – 70-х, позволяет продуктивно исследовать философское содержание темы революции.

В качестве *предмета* исследования выбрано неомарксистское понимание революционной практики. В представленной реконструкции неомарксизма как целостной философской концепции понятие революционной практики занимает ключевое место.

Степень разработанности проблемы. Тема революционной практики в неомарксистской философии недостаточно разработана. Так, существует много исследовательской литературы по философии неомарксизма, как отечественных, так и зарубежных авторов.¹ Вместе с тем, несмотря на обилие работ, вопрос о

¹ См. Баталов Э., Никитич Л., Фогелер Я. Поход Маркузе против марксизма. М.: «Мысль», 1970; Дмитриев А. Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа (1920 – 1930-е гг.). СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге; М.: Летний сад, 2004; Замошкин Ю., Мотрошилова Н. Критична ли «критическая теория общества» Герберта Маркузе? // Вопросы философии. 1968. № 10. С. 66 – 77; Земляной С. История, сознание, диалектика. Философско-политическая мысль молодого Лукача в контекстах XXI века // Лукач

теоретическом, концептуальном статусе революционной практики как один из существенных для марксистской и неомарксистской философии ставится нечасто и рассматривается, как правило, косвенно – при обсуждении таких традиционных для социальной философии неомарксизма проблем, как отчуждение, тотальность, идеология, общество потребления и так далее. Революционная практика рассматривается при таком подходе преимущественно политологически, социологически, экономически – иначе говоря, в качестве общественного явления, без определения её концептуальной роли в философии неомарксизма.

Цель и задачи. В исследовании предпринимается попытка реконструкции концептуальных оснований неомарксистского понимания революционной практики.

Неомарксистская философия исторически и концептуально предстает неоднородным образованием. С одной стороны, неомарксизм может считаться теорией общества и общественных процессов, в том числе процессов революционных, которые, в свою очередь, могут рассматриваться с точки зрения человеческой деятельности, практически. С другой стороны, неомарксизм является непосредственным продолжателем марксистской революционной традиции, и в этом своём качестве относится к революционной практике совсем по-иному – не умозрительно, а как к инструменту преобразования общества. Разумеется, существуют и такие области неомарксистской теории, где революционная практика выступает одновременно и как предмет, и как

Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. М.: «Логос-Альтера», 2003. С. 7 – 69; Кагарлицкий Б. Марксизм: Введение в социальную и политическую теорию. Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Книжный дом «Либроком», 2012. – 320 с.; Павлов А. Мечтают ли западные марксисты о революции сегодня? // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 466 – 478; Андерсон П. Размышления о западном марксизме. На путях исторического материализма. М.: Интер-Версо, 1991; Eagleton T. Ideology. An introduction. L.–N.Y., 1991; Gouldner A. W. The Two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the Development of Theory. L.: Palgrave Macmillan, 1980; Jacoby R. Dialectic of Defeat. Contours of Western Marxism. Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney: Cambridge University Press, 1981; Jay M. Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas. Berkeley, Los Angeles: University of California Press; Kellner D. Korsch's Revolutionary Marxism // Korsch K. Revolutionary Theory. Austin: University of Texas Press, 1977. Pp. 3 – 113; Therborn G. From Marxist to Post-Marxism. L.-N.Y.: Verso, 2008 и мн. др.

инструмент исследования – таковой, к примеру, является неомарксистская теория идеологии. Специфическая область социальной теории, неомарксистская теория идеологии исследует формы общественного сознания, рассматривая при этом свою теоретическую позицию как безусловно идеологическую. Когда исследователь совмещает свои теоретические изыскания с практической деятельностью революционера, которая находит своё отражение в теории (а история неомарксизма богата примерами подобного рода), он дает возможность говорить о социально-философской проблематике революционной практики в неомарксизме.

Обобщая вышесказанное, можно сформулировать следующие *задачи* в рамках данного исследования:

- 1) установить статус революционной практики в инструментарии неомарксистской теории идеологии;
- 2) определить место революционной практики в построении неомарксистской теории общества;
- 3) обозначить ту роль, которую неомарксистское понимание революционной практики гипотетически может играть в организации революционной практики.

Теоретико-методологическую базу исследования составляют труды классиков марксизма, философов-неомарксистов (Д. Лукача, А. Грамши, Г. Маркузе, Л. Гольдмана, и других), а также работы отечественных и зарубежных авторов, посвященные анализу этого направления в социальной философии.

В качестве основного метода в диссертации применяется сравнительно-исторический метод анализа текстов теоретиков марксизма и неомарксизма. Поскольку установка на историчность – это важная составляющая как марксистского, так и неомарксистского взгляда на философию, выбранный метод, с точки зрения автора, позволяет исследовать неомарксистское понимание революционной практики наиболее целостным образом. Вместе с тем, допущение наличия исторической целостности объекта – неомарксистской философии – не означает априорного признания концептуальной целостности предмета

исследования – соответствующего понимания революционной практики. По этой причине речь идет об историко-концептуальном сопоставлении не только неомарксизма и марксизма, но и различных вариаций неомарксизма между собой.

Научная новизна диссертационной работы состоит в следующем:

- 1) дана характеристика неомарксизма как теоретической формы восприятия и усвоения марксистской традицией нового революционного опыта;
- 2) показана историко-философская и концептуальная значимость вопроса о преодолении идеологии (метафизики) в классическом марксизме для раскрытия темы революционной практики в философии неомарксизма;
- 3) на примерах концепций Д. Лукача, А. Грамши, Г. Маркузе продемонстрирована глубокая внутренняя для неомарксистской философии взаимосвязь между темами преодоления идеологии (метафизики) и революционного преобразования общества.

Положения, выносимые на защиту:

- 1) основы неомарксистского понимания революционной практики сформулированы уже в работах К. Маркса. То осмысление, которое понятие революционной практики получило в философии неомарксизма, во многом представляет собой последовательное развитие взглядов Маркса на революцию периода 1840-х годов – начала 1850-х годов;
- 2) революционная практика представляет собой один из ключевых инструментов критики идеологии в арсенале неомарксистской социальной теории. Неомарксистская критика идеологии в самых разнообразных её формах («научной», философской, в обыденном мышлении) предстает необходимым элементом революционного преобразования общества;
- 3) революционная практика предстает в трудах философов-неомарксистов Д. Лукача, А. Грамши, Г. Маркузе как необходимое условие возможности построения марксистской теории общества. В работах неомарксистов революционная практика выступает не только в качестве средства продвижения к новому обществу, но и как инструмент познания настоящего и будущего общества;

- 4) неомарксистское понимание революционной практики может выступать в качестве социально-философского основания для развития и изменения самой революционной практики (пример концепции герильи Э. Гевары).

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Теоретическая значимость работы состоит в том вкладе, который данное исследование вносит в определение концептуального статуса социальной философии (на материале социальной философии неомарксизма), в периодизацию новой и новейшей социально-философской мысли (на материале истории развития марксизма и неомарксизма).

Практическая значимость работы в том, что основное содержание данного исследования может лечь в основу для материалов соответствующего учебного курса для студентов и аспирантов, специализирующихся по социальной философии и/или истории современной марксистской мысли.

Апробация результатов исследования. Результаты данного диссертационного исследования были представлены в докладах и сообщениях на следующих конференциях и семинарах:

- Международная конференция "Человек vs отчуждение: возрождение диалектического метода исследования", Институт экономики РАН, Россия, 6 ноября 2015.
- Международная научная конференция «Мишель Фуко: субъект настоящего. К 90-летию со дня рождения М. Фуко (1926 - 1984)», философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, Россия, 28-29 октября 2016;
- Всероссийская научная конференция «Философия и общество», приуроченная к 20-тилетию журнала «Философия и общество», философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, Россия, 4-5 апреля 2017;
- Ежегодная конференция кафедры онтологии и теории познания Философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова «Актуальные проблемы онтологии и теории познания - 2017», Россия, 21 октября 2017;

- Международная научная конференция «Революция: историко-философское осмысление», Московский финансово-юридический университет МФЮА, Россия, 3-4 ноября 2017;
- Научная междисциплинарная конференция «Революции в современном мире: наука – культура – общество», Московский государственный университет. Философский факультет, Россия, 7-8 ноября 2017;
- Периодический семинар сектора социальной философии ИФ РАН «Социально-философский анализ феномена революции» 25 декабря 2017. Тема доклада: «Неомарксизм и восстание: к вопросу о концептуально-философских рамках революционной теории».

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **введении** формулируются цель и задачи исследования, обосновывается актуальность исследования, определяются основные положения, выносимые на защиту.

Как известно, марксизм всегда отличал интерес к истории, к истории идей и, в частности, к истории философии, обращение к которой является одной из привычных форм марксистского самоописания. Разумеется, такое отношение к истории философии накладывает свой отпечаток на методы марксистской работы с содержаниями тех или иных философских концепций.

Весьма показательно в этом плане то различие между философскими системами «в себе» и «в качестве осознанной системы», которое Маркс формулирует в одном из писем Лассалю на примере концепций Гераклита, Эпикура и Спинозы.¹ По Марксу, «действительное внутреннее строение» философской системы не всегда совпадает с её авторским пониманием. Это означает, что часто работа по созданию адекватного самосознания философской системы ложится на плечи той традиции, к которой принадлежал автор – в противном случае концепция может остаться без должного понимания, и тогда её судьба в качестве философской теории зависит от работ критиков и исследователей, уже не обязательно принадлежащих к традиции автора.

Неизвестно, предполагал ли Маркс, что предложенный им подход когда-нибудь может быть применен к самому марксизму и его собственной истории, но одной из характерных черт марксистской философской традиции давно стала ее самоприменимость. Так, Д. Лукач в предисловии к сборнику статей «История и классовое сознание» (ставшему впоследствии одним из знаковых текстов для нескольких поколений неомарксистских философов), говоря о методе Маркса, полагал очевидным, что тем, кто считает этот метод правильным, «его следует

¹ См. Маркс К. – Лассалю Ф., 31 мая 1858 года // Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч.: в 50-ти тт. М.: Политиздат, 1962. Т. 29. С. 456 – 458.

беспрерывно применять к самому себе»¹. С.Н. Земляной в своем предисловии к русскому изданию книги Лукача назвал такой подход «метамарксистской версией марксизма», в которой «марксизм выступает одновременно и как теория (теория истории, теория сознания), и как собственная метатеория»². Принимая эту характеристику марксизма раннего Лукача, представляется неправомерным рассматривать наличие метатеоретического уровня как исключительную особенность данного направления марксистской мысли. Как можно убедиться на примере принципа партийности – классического образца метафилософского понятия (причем представленного в марксистской традиции в различных его вариациях – Энгельса и Ленина) – «метамарксистская» проблематика не была чужда ни классическому, ни даже советскому марксизму.

Исходя из вышесказанного, становится понятным, насколько важной частью марксистской традиции является её самописание, особенно в рамках исследования, посвященного вопросу о философском понимании революционной практики – в контексте обращения к такому неоднородному интеллектуальному течению, как неомарксизм, которое, что интересно, так и не выработало собственного языка описания. Так, тот же Лукач всячески стремился подчеркнуть свою приверженность к марксистской ортодоксии, которую, впрочем, понимал весьма неортодоксально. По этой причине исследование революционной практики в неомарксистской философии до определенного момента должно рассматриваться из перспективы классического марксистского понимания революционной практики – и соответствующему данному пониманию революционной практики кругу концептуальных проблем. Поскольку самописание марксистского отношения к революционной практике представляет собой часть марксистского отношения к революции как такового, марксистское понимание революции «для себя» не может быть проигнорировано

¹Лукач Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. М: «Логос-Альтера», 2003. С. 100.

²Земляной С. История, сознание, диалектика. Философско-политическая мысль молодого Лукача в контекстах XXI века // Лукач Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. М: «Логос-Альтера», 2003. С. 30.

исследователем как нечто несущественное, (даже если исследователь считает данное понимание некорректным); то же самое касается понимания истории вопроса – что особенно важно отметить, поскольку обычно экскурс в историю считается чем-то внешним по отношению к концептуальному содержанию предмета.

Другая трудность состоит в определении историко-философских оснований как марксистской, так и неомарксистской критики идеологии. Марксистское учение вошло в историю философии, в том числе, как критика идеологии в самых различных ее формах: религии, философии, науки (в частности, политической экономики и истории), наконец, и не в последнюю очередь, обыденного мышления. Так, рассуждая о понимании идеологии в классической работе Маркса и Энгельса «Немецкая идеология», британский философ Т. Иглтон приходит к выводу, что этот «текст <...> существенно колеблется между политическим и эпистемологическим пониманиями идеологии. Идеи можно назвать идеологическими, поскольку они отрицают собственную укорененность в общественной жизни и политически значимые последствия этого; или же они могут быть идеологическими ровно по обратной причине – поскольку они являются прямым выражением материальных интересов, реальным орудием классовой борьбы»¹.

Представляется продуктивным в рамках данного исследования обращение к метафизике как идеологии в её эпистемологическом понимании; как идеологии, взятой с точки зрения её особых форм: философии, науки, обыденного мышления. Такое, идеологическое понимание метафизики позволяет лучше оценить масштаб и накал той борьбы, которая велась многими поколениями сначала марксистов и неомарксистов (иногда эта была борьба марксистов и неомарксистов друг с другом) не только против метафизики в узком смысле этого слова (т.е. против философской метафизики, против которой выступали классики марксизма в «Немецкой идеологии»), но и против «научной» метафизики (например, Энгельс

¹Eagleton T. Ideology. An introduction. L.–N.Y., 1991. P. 79 – 80.

и его борьба с метафизикой в естествознании; Ленин и его борьба с метафизикой в философии науки; Маркузе и его критика позитивизма), а также против метафизики обыденного мышления. Обращение к неомарксистской критике метафизики обыденного мышления является ключевым для исследования того положения, которое занимает революционная практика в философии неомарксизма.

Первая глава исследования **«Философские и социально-исторические предпосылки неомарксистского понимания революционной практики»** посвящена историко-методологическим аспектам настоящей проблемы. В *первом параграфе «Неомарксизм как историко-философское явление: к постановке проблемы»* рассматриваются различные попытки дать определения неомарксизма. Критикуя такие подходы (С. Н. Земляной, П. Андерсон, Й. Тернборн), автор работы приходит к пониманию неомарксизма как органа восприятия и усвоения марксистской традицией нового революционного опыта – для неомарксизма первого поколения таким опытом стала волна революций 1917 – 1923 годов. Большевики во главе с Лениным в своей борьбе против теоретиков II Интернационала активно апеллировали к революционному опыту в качестве, по сути, ключевого гносеологического основания правоты своих взглядов, в качестве основания марксистской теории, связь с которой совершенно потеряли «эпигоны» (К. Каутский, Г. В. Плеханов и другие). Тем самым большевики, вероятно, во многом не по своей воле, вновь актуализировали тот пласт марксистской теории, в котором содержались концептуальные ресурсы традиции для осмысления философского статуса революционной практики. Осмыслением как нового теоретико-философского материала, так и того революционного опыта, который сделал новые содержания доступными, занялось новое поколение мыслителей, в практическом плане бывших, как и большевики, профессиональными революционерами: Д. Лукач, А. Грамши, К. Корш – чьи взгляды составили основу первого революционного неомарксизма.

Во *втором параграфе «Революционная практика как условие возможности материалистического понимания истории»* дан экскурс в предысторию,

рассматривается место революционной практики в философии классического марксизма. С античных времен неперенным условием любого познания в диалектике является специфическое понимание адекватности субъекта познания его предмету как необходимого условия возможности подлинного знания. Понимание адекватности присутствует и в марксистской диалектике, согласно которому рационально-материалистическое понимание тождества бытия и мышления, материалистическая теория познания может быть построена только на основании революционной практики, революционного опыта. Поскольку Маркс и Энгельс мыслили свою теорию как идеальную форму революционной практики (по крайней мере, стремились сделать её таковой), проблема философского осмысления революционной практики в классическом марксизме оказывается проблемой самоописания марксизма как особой формы сознания и познания.

Согласно точке зрения, к которой в конечном счете пришли классики марксизма, наука, в отличие от других форм общественного сознания, в частности, философии и религии, смогла стать производительной силой, идеальной формой производственной практики, и, как следствие, это должно сделать науку идеальной формой революционной практики. Такое обоснование «сциентизации» появилось в марксизме не сразу – в отличие от самого стремления классиков «онаучить» свою теорию, которое можно считать родовым пятном всей марксистской теории.

Для Маркса 1840-х годов сама по себе наука, как форма общественного сознания, как одна из форм «производства сознания», мало чем отличается от прочих особых форм социального. Маркс не проводит принципиального разграничения между идеальными и материальными видами производств, полагая, что «вся человеческая деятельность была до сих пор трудом, т.е. промышленностью, отчужденной от самой себя деятельностью». По мысли Маркса, упразднение частной собственности или, если говорить шире, коммунистическая революция должна упразднить все существовавшие до сих пор формы сознания и познания, в частности, философию и науку как несоответствующие потребностям нового, «гуманистического» общества. На их

место должна прийти «действительная наука», возможность возникновения которой Маркс напрямую связывает с успехом революционной практики, без чего ни специальные науки, ни философия не нашли бы в себе силы объединиться.

Далее в работе рассматривается опыт соприкосновения теории Маркса и Энгельса и революционной практики 1848 – 49 годов, – в конечном счете оказавшийся весьма травмирующим для прежних теоретических построений классиков. С точки зрения выявления статуса революционной практики в классической марксистской философии наиболее интересно проводимое в «Манифесте Коммунистической партии» различие между утопическим социализмом и собственно коммунизмом. Утопическими, с точки зрения классиков, являются те социалистические теории, создатели которых пытались строить свои концепции в отрыве от революционной практики; на этом основании классики отказывают утопистам в возможности выносить истинные суждения о будущем устройстве общества, в возможности рационального познания будущего общества. Однако же, поражение «Весны народов» и последующий за ней период реакции фактически означали, что марксистская теория не может отвечать собственному критерию адекватности. Фактически это означало, что к 1849 году марксизм потерял концептуальные аргументы в пользу того гносеологического оптимизма, которой Маркс и Энгельс прежде позволяли себе и, напротив, не позволяли утопистам.

Наиболее отчетливым образом «эпистемологический разрыв» (термин Л. Альтюссера, заимствованный им у Г. Башляра) между дореволюционным и постреволюционным марксизмом можно отследить по тем изменениям, которые претерпели описания перспектив посткапиталистического общества: если ранее, до революции 1848 года, возможное решение подавляющей части вопросов – в том числе и социально-гносеологического порядка – переносилось Марксом в посткапиталистическую действительность (в частности, вопрос о возникновении «действительной науки»), то теперь, в условиях реакции, когда связь между коммунизмом как «действительным движением, которое уничтожает теперешнее состояние» и будущим обществом по меньшей мере неочевидна, Маркс

фактически отказывается от каких-либо суждений о посткапиталистическом обществе как, по сути, от утопических.

Столь разительная перемена в прогнозах не могла не отразиться на материалистическом понимании истории в целом. В новых условиях «сциентизация» марксизма, прежде бывшая скорее лишь общим пожеланием, унаследованным от немецкой классической философии, двинулась ускоренными темпами. Молодому Марксу наука представлялась лишь одной из ограниченных форм сознания, которая в скором времени неизбежно уйдет в прошлое перед лицом грядущей «действительной науки». Теперь же, когда рождение нового общества, а вместе с ним и позитивной науки нового общества перестало казаться делом ближайшего будущего, классики марксизма стали соотносить себя с научной формой сознания, возвращением человека (в том числе) из которой молодой Маркс полагал коммунистическую революцию.

В третьем параграфе «Революционная практика как основание классической марксистской критики идеологии» проводится краткий экскурс в историю метафизики и её места в традиционном философском мировоззрении, из которого предпринимается попытка рассмотреть постреволюционные работы уже зрелого Маркса на предмет антиметафизического (антиидеологического) осмысления революционной практики.

Философов с древнейших веков отличала специфическая претенциозность в определении собственного места в системе мироздания. Традиционное философское сознание (философии объективного разума по М. Хоркхаймеру, классической философии по М. Мамардашвили) видело себя «обусловленной структурой» бытия и в определенном смысле продолжением этой структуры. Метафизика, как базовая дисциплина традиционной философии, с этих позиций также предстает неотъемлемой частью мироздания – и даже более, метафизика получает привилегированный статус в мироздании: устанавливаемые ею принципы оказываются для мысли тем же, чем являются первоначала для действительного мира. Отдельно на примере философии Аристотеля рассматривается вопрос о человеке и человеческой природе, традиционно

занимающий одно из ключевых положений в обосновании значимости ремесла философа в целом и метафизики в частности. Завершается параграф обзором философии Декарта, в которой предпринимается попытка рационально представить теоретическую метафизику как естественное продолжение *cogito*, сущности человека, а поскольку *cogito* есть одно из мировых первоначал, то и всего мироустройства в целом.

Возникшее в концепциях Х. Вольфа и А. Баумгартена разделение естественной и искусственной (научной) метафизики фактически превратило теоретическую метафизику в продолжение естественной метафизики, понимаемой как обыденное применения разума. Впрочем, ни Вольф, ни Баумгартен не рассматривают естественную онтологию/метафизику как нечто сущностное ни для человеческой природы, ни для миропорядка в целом – выводы подобного характера появились в немецкой классической философии уже позднее – в частности, у Канта и Гегеля. Метафизика, по Канту, оказывается сущностью человека: подвергая радикальному сомнению возможность метафизики как науки, Кант с не меньшим радикализмом убежден в существовании метафизики как природной склонности. В свою очередь Гегель, по сути, согласен с кантовским пониманием естественной метафизики и разделяет его, позиционируя себя при этом лишь в качестве автора альтернативного проекта метафизики как философии и как науки, более адекватного потребности к самопознанию духа.

Отныне критикам метафизики необходимо не только рубить древо метафизики как дисциплины, но и выкорчевывать корни метафизики как природной склонности. В противном случае критика оказывается либо критикой одной искусственной метафизики с позиций другой искусственной метафизики за право выражать естественное стремление человеческого сознания к метафизике, либо просто поверхностной. Однако каким образом возможно преодоление естественной метафизики? С точки зрения ряда традиционных философских концепций этот вопрос в принципе не может быть поставлен – уже этот факт делает задачу нетривиальной; по меньшей мере таким же нетривиальным оказывается решение данной проблемы у Маркса.

Маркс вошел в историю философии, помимо всего прочего, как критик идеологии в различных ее формах, в частности, как автор развернутой программы критики политической экономии. Одно из ключевых философских положений этой программы состоит в разоблачении идеологических претензий буржуазных экономистов на естественность описываемых и защищаемых ими общественных отношений в противовес отношениям феодальным. Данная мысль Маркса о мнимости разделения отношений на естественные и искусственные оказывается непосредственно связанной с вопросом о естественной метафизике, если вспомнить одно из базовых положений марксовой антропологии, согласно которому сущность человека представляет собой совокупность общественных отношений. Иначе говоря, «естественная» метафизика, составляющая, согласно всей предшествующей немецкой философской традиции, сущность человека как разумного существа, оказывается, по Марксу, не менее «искусственной», чем «научная» метафизика. Важно отметить, что это не элиминативное отрицание идеальной сущности человека и его мировосприятия – речь идет о переосмыслении природы *metaphysica naturalis*. И эта метафизика, имеющая внешние основания в сложившейся системе общественных отношений, становится одним из предметов внимания Маркса в «Капитале».

Каждый товар, по сути – каждая из того множества вещей, что окружает человека в повседневном обиходе в их предметности, оказываются лишь оболочкой для призрачного мира отчужденного труда, что образует истину капиталистического общества. С точки зрения субстанции труда, «естественное осязаемое бытие» вещей оказывается чем-то случайным, сама их естественность оказывается подставленной под сомнение товарной формой, которая постепенно вытесняет из бытия и сознания человека чувственные проявления вещей, ставя на их место товарные, сверхчувственные характеристики; данное явление получило у Маркса имя товарного фетишизма. Так, в самых общих чертах, выглядит та «внешняя» по отношению к философской теории метафизика, которая в марксизме пришла на смену естественной метафизики немецкой классической философии; определяющая сущность человека, его мировоззрение и

мироощущение, по отношению к которым метафизика товарного мира представляется не менее естественной, чем Баумгартену и Канту представлялась *metaphysica naturalis*.

Отличие, которое не позволяет говорить о Марксе как об еще одном метафизике, состоит в вопросе о возможности преодоления метафизики: невозможная и немыслимая постановка вопроса для классической философии, преодоление метафизики товарного мира является ключевым пунктом теории Маркса. Покончить с существующей общественно-экономической формацией и соответствующей метафизикой должна грядущая коммунистическая революция, уничтожающая субстанцию абстрактного труда, которая царит над всеми «общественными» вещами, и, тем самым, возвращающая вещи человеку, а человека – вещам.

Между тем, поскольку такое, «революционное» понимание преодоления метафизики в философии Маркса весьма неортодоксально, в четвертом параграфе ***«Переосмысление роли революционной практики как основания критики метафизики и идеологии в работах Ф. Энгельса»*** рассматриваются основания преодоления метафизики в его традиционном понимании, а именно в трудах Энгельса. Именно Энгельс, а не Маркс был тем (мета)теоретиком, кому марксизм обязан пониманием метафизики «для себя» (то есть, по сути, тем пониманием метафизики, которое мы сегодня знаем как традиционное марксистское). Так, Энгельс дал определение метафизики как метода, противоположного диалектике, Энгельс сформулировал противоречие между диалектическим методом и метафизической системой в философии Гегеля. Можно сказать, что определение метафизики служит для Энгельса не самоцелью, а одним из фрагментов марксистской метатеории – в этом смысле противопоставление метафизики и диалектики играет для Энгельса ту же роль, что и противопоставление идеализма и материализма в форме основного вопроса философии, что и формулировка трех основных законов диалектики. Всё это можно рассматривать как моменты конструирования Энгельсом того историко-философского пространства, в

котором марксистская традиция могла бы распознать себя и занять свое место как «материалистическая диалектика».

Энгельс в своем отношении к истории философии в целом, к истории метафизики в частности занимает позицию, крайне схожую с той, общие положения которой были сформулированы Марксом в упоминавшемся письме Лассалю: существует «действительное внутреннее строение» философской системы, которое недоступно глазу автора, но доступно исследователю из его перспективы. По факту Энгельс был первым, кто применил этот подход к работам самого Маркса, тем самым войдя в марксистскую традицию как основной теоретик. Маркс же вошел в марксистскую традицию не как теоретик, но как практик диалектики, практик антиметафизики – в том смысле, в каком понимал диалектику и метафизику Энгельс.

Кроме того, в работах Энгельса достигает наибольшего размаха «сциентизация» классического марксизма; разумеется, этот процесс не мог не найти отражения как в понимании метафизики, так и в способах взаимодействия с ней. Преодоление метафизики стало рассматриваться у Энгельса лишь в качестве борьбы философии и науки, тогда как метафизика обыденного мышления, вопреки теории товарного фетишизма Маркса, полагалась чем-то не связанным с изменением общественного устройства, как нечто естественное (пусть и довольно ограниченное рамками быта). В результате преодоление метафизики обыденного мышления с подобных позиций в принципе не могло рассматриваться как нечто возможное; в лучшем случае «наивный» метафизический взгляд должен быть дополнен диалектическим видением мира там, где обыденное мышление уже не справляется. В свою очередь неизбежность поражения «научной» метафизики кроется, по Энгельсу, в диалектическом характере природы; тем самым Энгельс фактически пришел к утверждению естественной диалектики, *dialectica naturalis*, диалектики природы, которая, подобно субстанции Спинозы, лежит в основании всего.

Таким образом, в классическом марксизме существуют, по меньшей мере, два понимания метафизики и, соответственно, два проекта преодоления метафизики,

каждый из которых имеет право называться марксистским и вести свою генеалогию от классического марксизма.

С одной стороны, это понимание метафизики «для себя», то есть того понимания, которое традиционно считается классическим марксистским пониманием метафизики и ключевым автором которого является поздний Энгельс. Своего наибольшего признания и развития данное понимание нашло в традиции советского марксизма; с рядом оговорок, это справедливо для постсоветского марксизма и академического марксведения и сегодня. С другой стороны, это то понимание метафизики, которое получило распространение на Западе и основным теоретиком которого выступал Маркс образца середины 1840-х годов, тогда как Энгельс постепенно переставал играть роль привилегированного комментатора по философским и научно-философским вопросам марксистской теории. Основания позиции Маркса – социально-исторические. Как было показано, они основываются на специфическом понятии революционной практики. Основания позиции Энгельса – более традиционные в философском смысле, основываются на убежденности в прогрессе научной понятийной работы.

Разумеется, говорить об Энгельсе как человеке, «предавшем» Маркса или каким-то образом «извратившим» суть марксизма, некорректно. Во-первых, потому что Энгельс был тем мыслителем, кому марксистская философская традиция обязана своим возникновением «для себя», как осознанной традиции, не говоря уже о непосредственном вкладе Энгельса в марксизм как теоретика. Во-вторых, Энгельс в подходе к истории философии крайне близок к пониманию роли исследователя-систематика по Марксу. Представляется, что именно эта близость в подходах к истории философии и стала той концептуальной рамкой, сделавшей проект материалистической диалектики принципиально возможным. Вместе с тем, отказ от осуждения Энгельса как еретика и предателя не означает признание его версии марксистской метатеории, его версии историко-философской генеалогии марксизма, наконец, его видения марксистского понимания метафизики, единственно верными.

В *заключении* к **первой главе** дается краткий обзор судеб наследия классиков марксизма, их понимания революции и метафизики в советском и западном марксизме.

Вторая глава «Революционная практика в философии “первого неомарксизма”» посвящена неомарксизму конца 1920-х – начала 1930-х годов соответствующему пониманию революционной практики, а также метафизики и её критики. *Первый параграф* «Революционная практика как основание критики идеологии в первом неомарксизме» посвящен неомарксизму как переосмыслению того понимания метафизики и диалектики, которое было предложено Энгельсом в рамках его проекта материалистической диалектики, и которое впоследствии получило в советском марксизме форму диамата. В истории марксистской философии XX в. отмечен тем, что условно можно обозначить как «гносеологический» («эпистемологический») или «методологический» поворот. С одной стороны, очевидно, что сам по себе подобный способ размышления о диалектике – заслуга Энгельса как первого автора марксистского самоописания и его учеников, сделавших это описание традиционным, с другой – та метатеория, которую предлагали Энгельс и его ученики, зачастую представлялась недостаточной новому поколению марксистских теоретиков. Именно поэтому самые известные работы первого поколения неомарксистских теоретиков носили по преимуществу историко-метатеоретический характер («История и классовое сознание» Лукача, «Марксизм и философия» Корша), задуманные если и не в качестве альтернативы материалистической диалектике по Энгельса, то, по крайней мере, как существенное дополнение к нему.

Так, Корш, говоря о соотношении теории и революционной практики, фактически отказывает марксистской теории в существовании вне революционного опыта. Трудно переоценить то значение, которое бы приобрел данный тезис – вполне в духе Маркса времен 1840-х гг. – если бы на его основе была предпринята целостная ревизия всех тех изменений, которые претерпела марксистская теория, начиная с поражения «Весны народов», когда исторический процесс сподвиг Маркса и Энгельса создавать научное измерение своей теории,

напрямую с революционной практикой никак не связанное. Впрочем, Корш в 1920-х гг. был в принципе далек от того, чтобы критиковать непосредственно классиков, и поэтому его требование редукции марксизма к основаниям революционной теории принимает форму призыва вернуться к тому пониманию «действительной науки», которое развивалось классиками, к примеру, в «Немецкой идеологии» и рукописях 1844 года (которые в 1920-е гг. еще не были известны).

Более отчетливое теоретическое значение революционной практики и еще более критическое отношение к классикам, в частности, к Энгельсу, можно обнаружить в «Истории и классовом сознании». Для Лукача «материалистическая диалектика – это революционная диалектика», которая «по своей сути <...> есть не что иное, как мыслительное выражение самого революционного процесса»¹. Лукач апеллирует к тому образу теории, которое дал Маркс в третьем тезисе о Фейербахе: воспитатель сам должен быть воспитан; человеческая деятельность может быть рационально осознана только в тождестве и единстве («совпадении») с изменяющейся действительностью, как её составная часть. Примененный к самому марксизму, данный тезис может быть понят как требование к значительному расширению дисциплинарных прав и обязанностей диалектики как теории познания марксизма, которая должна стать методом – необходимо присущим теоретическим «довеском» к каждому суждению и действию марксиста; «довеска», в котором бы каждый раз раскрывалась специфика взаимосвязей между различными фрагментами деятельности, – прежде всего, между субъектом и объектом – совокупность которых Лукач в гегелевском духе именуется «конкретной тотальностью». Из перспективы такого понимания диалектики недостаток как «самой» метафизики, так и той «метафизики», которую критикует Энгельс, заключается в игнорировании конкретной тотальности, связи между субъектом и объектом. Важно понимать, что для

¹Лукач Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. М: «Логос-Альтера», 2003. С. 106.

Лукача тотальность – это не гносеологическая, а социально-онтологическая категория, постижению которой препятствует овеществление (осмысление феномена которой составляет важную часть концепции молодого Лукача). В понятии овеществления Лукач фактически связывает естественную метафизику обыденного мышления и товарный фетишизм, тем самым по факту осуществляя синтез, виртуально присутствовавший в «Капитале».

Во втором параграфе *«Революционная практика как условие возможности теории общества в первом неомарксизме»* неомарксизм рассмотрен как развитие марксистской теории общества, а также во многом как оппонент тех форм, которые марксистская теория общества получила в советском марксизме, т.е. как критика истмата. Как и в 1848 – 49 гг., европейская социалистическая революция 1917 – 23 гг. потерпела поражение, на смену «революционному» развитию теории пришел «реакционный» период её систематизации. Символически с этого момента начинается история советского марксизма не как первого среди равных идейного знамени мирового коммунизма, а теоретическим выражением единственного верного пути, альтернативы которому оказались не в состоянии предложить европейцы. Следующий из этого факта характер отношений между большевиками и зарубежными коммунистами неизбежно придавал привилегированный статус большевистским теоретикам, в частности, Н. Бухарину, автору первого советского учебника по историческому материализму. Как систематическое изложение основ советского марксизма, этот учебник привлек к себе внимание зарубежных коммунистов, в частности, Лукача и Грамши.

Основная претензия Лукача к Бухарину состоит в том, что Бухарин слишком много заигрывает с «буржуазной» классификацией наук. Это обвинение отчасти верно, поскольку Бухарин рассматривает истмат как пролетарскую социологию. Между тем, специальные науки – в том числе и социология – представляются Лукачу ограниченными как формы овеществления мысли, которые по определению не могут охватить конкретную тотальность – в отличие от диалектики. Лукач пытается через «объективное качественное несходство самих

предметов» обосновать особый гносеологический статус диалектики. Для Лукача этот статус выражает не только специфику предмета диалектики, – исторической тотальности общественных отношений – но служит своеобразным теоретическим напоминанием о революционной практике как о приводном ремне теории к исторической тотальности. Лишь благодаря революционной практике, по Лукачу, марксистская теория может оставаться истинной. Превращая истмат в «созерцательную» науку об обществе, Бухарин, на взгляд Лукача, перерезает этот «ремень».

Если Лукач, несмотря на достаточно легко устанавливаемый антиметафизический характер критики бухаринской теории истмата, напрямую Бухарина метафизиком не называет, ограничиваясь концептуальными эвфемизмами вроде обвинения в созерцательности, то Грамши, напротив, ставит в вину Бухарину то, «что от автора ускользает само понятие метафизики». С точки зрения Грамши, краткий курс истмата по сути должен начинаться с критики «естественной метафизики» обыденного сознания – и что особенно интересно, Грамши дает этому практическое, исходящее из целей революционной агитации, обоснование. Для Грамши первый просчет Бухарина состоит в том, что тот, уделяя слишком много внимания академической истории философии и борьбе философов различных взглядов, фактически не оставляет места критике «естественных» взглядов тех, для кого этот учебник предназначен. Кроме того, Грамши в целом не может принять советского различения на истмат и диамат, приходя по итогам своих размышлений к выводу, что «философия, отделенная от теории истории и политики, не может быть не чем иным, как метафизикой».

В **заключении второй главы** кратко описываются судьбы первого поколения неомарксистов из перспективы судеб III Интернационала как порождения революционной волны 1917 – 1923 годов.

Третья глава «Революционная практика в философии “второго неомарксизма”» посвящена осмыслению революционной практики во «втором» неомарксизме (1950-е – 1970-е годы). **Первый параграф** «Революционная практика в философии Г. Маркузе» посвящен развитию взглядов Г. Маркузе на

революцию, метафизику и её критику. Начиная с 1930-х гг. Маркузе демонстрирует неортодоксальные подходы к текстам различных мыслителей, включая Лукача. В работах 1950-х – 70-х гг. Маркузе фактически приходит к оригинальной версии революционной антиметафизики, сформулированной под влиянием М. Хайдеггера и его учения о технике, в ряде положений оказавшемся на удивление созвучным пониманию отчуждения в «Парижских рукописях» Маркса. Видя в отчужденном труде источник метафизики товарного фетишизма, Маркузе в духе молодого Маркса полагает, что только с упразднением труда в ходе коммунистической революции станет возможна победа над метафизикой. В свою очередь упразднение труда – и в этом состоит, по мысли Маркузе, величайшая диалектика современного способа производства – оказывается возможным только при помощи возведения принципа власти техники в абсолют. Тем самым можно сказать, что Маркузе, несмотря на свою интеллектуальную биографию (а, возможно, и благодаря ей) актуализирует антиметафизические содержания марксистской традиции наиболее целостным образом. Точно также, как упразднение труда дало бы рождение принципиально новой человеческой деятельности, оно лишило бы предметы их идеальной товарной формы, возвращая человеческим чувствам их вещи, а разуму – даруя возможность получить свободу, которую ни один философ на протяжении всего существования метафизики и представить себе не мог.

Во *втором параграфе* «Практическое воплощение неомарксистского понимания революционной практики в геваризме» рассматривается вклад в развитие марксистского понимания революционной практики, сделанный Э. Геварой в рамках его концепции партизанской герильи; фактически в тех же оборотах, что и Грамши примерно за полвека до этого, Гевара приходит к выводу об особом гносеологическом статусе революционной практики, превалирующим над любым её теоретическим изложением. Данное понимание находит свое непосредственное выражение в геваристской организации революционного «очага», в котором на смену городским подпольщикам во главе с теоретиками

приходят партизаны сельской местности; эмпирики, для которых теория вторична перед опытом революционной практики.

В *третьем параграфе «Мишель Фуко и конец новой марксистской философии»*, на примере столь «пограничного» и неоднозначного для марксистской философской традиции мыслителя как Мишель Фуко рассматриваются судьбы неомарксистского понимания революционной практики. По итогам этого рассмотрения Фуко предстает оппонентом Ленина, противником большевизма – но это явно не тот антимарксизм презрительного замалчивания, образ которого может возникнуть после прочтения «Слов и вещей» или «Археологии знания», но попытка своего рода имманентной критики революционного марксизма, вне всякого сомнения, испытавшей на себе влияние классического неомарксизма (в частности, А. Грамши).

В **заключении** подводятся итоги исследования. Неомарксизм как философская концепция, «живущая» философским осмыслением актуального революционного опыта, не смогла пережить спада революционных настроений и краха системы «реального социализма» в 1980-х – 90-х годах. Всегда опиравшиеся на внешний революционный опыт (большевиков, кубинцев, маоистов и т.д.) и с позиции осмысления данного опыта критиковавшие окружающую действительность западные марксисты оказались неспособными выработать собственную революционную стратегию в тех новых исторических условиях, когда прежний опыт переставал быть релевантным и нуждался в обновлении. Разумеется, вместе с прекращением неомарксизма перестало развиваться и неомарксистское понимание революционной практики. Автор формулирует осторожный прогноз – в случае появления нового глобального революционного проекта, не исключено, что появятся новые марксистские философы, готовые способствовать дальнейшему развитию революционной практики в духе неомарксистской философии.

Основные результаты исследования опубликованы в рецензируемых журналах из Перечня ВАК:

- Шулико Г. А. Неомарксизм как концептуальная проблема // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. — 2017. — Т. 6, № 4А. — С. 150–161.
- Шулико Г. А. Герберт Маркузе как критик метафизики // *Alma mater. Вестник высшей школы.* – 2017. – № 5. – С. 111–116;
- Шулико Г.А. Понимание метафизики и проекты её преодоления в классическом марксизме // *Вестник МГУ. Серия 7. Философия* – 2017. – № 5. – С. 119 –139;
- Шулико Г.А. Классический марксизм как попытка учения о категориях «естественной метафизики» (*metaphysica naturalis*) // *Философия и общество* – 2018. – № 2. – С. 106 –109.
- Шулико Г. А. Фуко, Ленин и западный марксизм // *Логос* – 2019. – Том 29, № 2. – С. 251 –267.