

УДК 1(091)+141.821/822

**Константин Николаевич
Любутин**

доктор философских наук, профессор,
главный научный сотрудник
отдела философии
Учреждения Российской академии наук
Института философии и права
Уральского отделения РАН
г. Екатеринбург
(343) 358-18-19 enia@uralmail.com

**Андрей Александрович
Коряковцев**

кандидат философских наук, доцент,
докторант Учреждения
Российской академии наук
Института философии и права
Уральского отделения РАН
г. Екатеринбург
akoryakovtsev@yandex.ru

**ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ
В СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ К. МАРКСА**

В данной статье рассмотрены формы диалектического синтеза в социальной теории Маркса.

Диалектический синтез, конкретно-исторический анализ, методология общественных наук, социальная теория, классический марксизм, диалектическая интерпретация коммунистической теории, философская антропология, Фейербах.

К. Поппер упрекает диалектиков за «примирение с противоречиями» [14, с. 122] и на этом строит критику диалектического метода. Но он путает его с *антитетикой*, с тождеством, развернутым в противоположность. В рамках антитетики или «антитетического приема» (И. Фихте) действительно возможно только воспроизводство противоположностей. Но диалектика от антитетики тем и отличается, что приводит их к синтезу, к ликвидации конкретных противоречий, к конкретному тождеству. Впервые понял это Фихте: «Никакой антитезис невозможен без синтеза, – писал он еще в 1794 г. – ... Так же и наоборот, никакой синтез невозможен без антитезиса. Противоположности должны быть объединены. ... По содержанию вообще не существует чисто аналитических суждений» [16, с. 98]. (Сравните с этим рассуждением немецкого классика описание диалектического метода у Ильина: «сначала» анализ, а «потом» только – синтез [2, с. 115]. Не говорит ли это о том, что Ильин, так же, как и Поппер, принимает диалектику за антитетику, из чего следует, что тот и другой не понимают сути их обоих?) «Мы должны, значит, – делает вывод Фихте, – при каждом положении исходить из указания противоположностей, которые подлежат объединению» [16, с. 99]. Вот оно – действительное начало диалектики: противоположности, взятые вместе, их оппозиция в рамках единства, а не «одно», как у Лосева

или у того же Поппера [14, с. 120]. Благодаря этому подходу ему впервые удалось провести различие в тождестве (в единстве «трансцендентального Я» и «не-Я»). То есть развернуть единство противоположностей и дать, хотя бы в виде самой общей схемы, диалектику понятий, подхваченную и развитую затем Гегелем: «...само положение о тождестве, а еще больше положение о противоречии имеют не только *аналитическую*, но и *синтетическую* природу» [1, с. 38].

Давая критический очерк метода политической экономии (и исследуя метод социальных наук вообще), Маркс так описал суть своего исследовательского метода: «Конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собой *действительный исходный пункт* (Курсив наш – К.Л., А.К.) и вследствие этого так же исходный пункт созерцания и представления. На первом пути полное представление подверглось испарению путем превращения его в абстрактные определения, на втором пути абстрактные определения ведут к воспроизведению конкретного посредством мышления.

Гегель поэтому впал в иллюзию, понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь тот способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное. Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного» [11, с. 38].

И далее: для философского сознания «движение категорий выступает как действительный ... акт производства, результатом которого является мир; и это ... правильно, поскольку конкретная целостность, в качестве мысленной целостности, мысленной конкретности, действительно есть продукт мышления, понимания; но это ни в коем случае не есть продукт понятия, порождающего само себя и размышляющего вне созерцания и представления, а переработка созерцания и представления в понятия» [11, с. 38-39].

Не трудно в этих рассуждениях увидеть, насколько хорошо усвоил Маркс фейербахову критику гегелевской спекулятивной философии, критику, основанную на диалектическом различии мыслимого и действительного. Фейербаха она привела к отделению диалектики от спекуляции, к последовательному проведению различия в конкретном тождестве. За этим последовало учение о «сверхчувственной чувственности» и диалектико-антропологическая философия, в которой «абстрактные определения ведут к воспроизведению конкретного посредством мышления». Отталкиваясь от них (от абстрактных определений человеческой природы) и пользуясь *той же самой методологией* – по сути уже *материалистической*

диалектикой (только интерпретированной Фейербахом в антропологическом ключе), Маркс вычленил из фейербахова учения о творческой и разумной «чувственности» понятие чувственно-практической деятельности, а саму эту деятельность он истолковал в качестве специфической субстанции человеческого бытия. В результате он пришел к учению об общественно-исторической практике, осмысливаемой в конкретно-историческом контексте. Именно она, по мысли Маркса, является источником как противоречий человеческого существования, так и их синтеза. Это стало шагом вперед по развертыванию диалектики, начатого Фейербахом, и преобразовало его антропологическое учение в социальную теорию.

Источником диалектического синтеза, воплощенного в понятии, в предметном *понимании*, по Марксу является как можно более многосторонний конкретно-исторический анализ общества (и вовсе не исключительно политэкономический; политэкономия у Маркса, равно как и политика – *объект критики*). Этот анализ дает мышлению содержание, которое должно быть приведено к снятию в нем противоречий. Данное содержание составляет предметность мышления как единство антропологического, понимаемого как социально-историческое, и логического, взятого как диалектика. Связь мышления с этим содержанием исключает спекуляцию. Так развертывается диалектика, отражающая логику общественно-исторической практики, и диалектическое мышление становится ее необходимым моментом. Фейербаховская «чувственность», которая «мыслит» превращается в целесообразность, рационализм практики, преобразующей природу и общество.

Речь здесь идет о действительных общественных противоречиях. Поэтому дело заключается не только в том, чтобы их «снять» теоретически (по философски, понятийно объяснить мир), но и в том, чтобы разрешить их в действительности (изменить мир практически) [10, с. 263]. Практическое его изменение как раз и заключается в действительном синтезе противоположностей, в снятии конкретных (классовых) противоречий, в *разрешении конкретных социальных проблем*. «Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности, или самоизменения, может рассматриваться и быть рационально понято только как *революционная практика*» [10, с. 262]. Мы бы к этому добавили: и как последовательное выражение *материалистической диалектики*. Таким образом, если в учении Фейербаха становились едиными антропологизм как форма материализма и диалектика как форма рациональности, то у Маркса их тождество представляло собой единство преобразующей общество практики и диалектико-материалистического понимания истории.

Благодаря этому уточнялось и фейербаховское представление о человеческой сущности. Она бралась уже не *только* отвлеченно от

конкретно-исторической ситуации, не *только* как «родовая сущность» – абстрактное единство человеческих отношений, а двояко: «...мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху» [7, с. 623].

По большому счету, новация, предложенная Марксом, касалась понимания не столько диалектики самой по себе (в общих чертах это было сделано Фихте, Гегелем и Фейербахом), сколько того содержания, которое скрывается за словом «материализм» и которое касается как раз того, как природа человека «модифицируется в каждую исторически данную эпоху». Сам Маркс пояснил, что он открыл в общественной науке: «1) что *существование* классов связано лишь с *определенными историческими фазами развития производства*, 2) что классовая борьба необходимо ведет к *диктатуре пролетариата*, 3) что эта диктатура сама составляет лишь переход к *уничтожению всяких классов* и к *обществу без классов*» [8, с. 427].

Не вдаваясь в исторический аспект дела, отметим по этому поводу, что новаторство Маркса по его собственному признанию касалось главным образом содержания общественного развития. В процессе осмысления этого содержания разворачивался и преобразовался диалектический метод в духе историзма. Также отметим, что он отрицает свою заслугу в открытии классовой борьбы: «буржуазные историки задолго до меня изложили историческое развитие этой классовой борьбы классов, а буржуазные экономисты – экономическую анатомию классов» [8, 426-427]. Те, кто сводит марксизм к «учению о классовой борьбе», к постулированию примата экономики над всеми остальными сферами человеческой жизни, не поняли того, что эта редукция марксизма равнозначна отрицанию в нем диалектики. Действительно: сведение развития общества к противостоянию антагонистических сторон (классов) означает всего лишь антитетику. Уместно здесь вспомнить и то, что писал Энгельс по поводу «борьбы за существование» (задолго до знаменитых исследований П. Кропоткина о взаимопомощи животных): «Взаимодействие тел природы – как мертвых, так и живых – включает как гармонию, так и коллизию, как борьбу, так и сотрудничество». И далее: «Борьба за существование ... превращается ... в борьбу за наслаждения, в борьбу не за одни только средства *существования*, но и за средства *развития*, за *общественно-производимые* средства развития, а к этой ступени категории из животного царства уже не могут быть применены» [18, с. С. 137-138].

К. Маркса и Ф. Энгельса интересует главным образом не классовая борьба сама по себе, а как раз ее *преодоление*, не бесконечное нагнетание противоречий, что свойственно антитетике (которая, скорее, воплощена в сталинизме и тому подобных политических воззрениях), а их диалектический синтез. Таким образом, последний по своему философскому значению совпадает со специфической интерпретацией классиками *коммунистического учения*.

В результате политико-экономических исследований Маркс делает вывод, что искомое философами и богословами «всеобщее» (или «универсальное») *уже* существует, и не в представлении, а реально «в качестве взаимной зависимости индивидов, между которыми разделен труд» [4, с. 31]. Естественной человеческой связью в этом случае является товарообмен, в котором и реализуется эта всеобщность, правда, в отчужденной, опосредованной или в «превращенной» форме противостоящих друг другу частных интересов.

Оказывается, что фейербаховская теория универсальных человеческих связей (антропологическая теория коммунизма) представляет собой лишь самую общую, эмпирически данную, но не развитую предпосылку коммунизма, обуславливающую лишь его абстрактную возможность. Эту ограниченность фейербаховской концепции поняли Маркс и Энгельс в 1845 г., когда работали над «Немецкой идеологией». Фейербах, поясняют они, хочет «добиться только правильного осознания *существующего* факта, тогда как задача действительного коммуниста состоит в том, чтобы низвергнуть это существующее» [4, с. 41].

Дело в том, что условием существования фейербаховых лакун человеческой универсальности (свободных занятий наукой и искусством) является разделение труда. Иначе говоря, предпосылкой свободной деятельности одних людей служит *труд* других, обуславливающий одномерное, суженое, обедненное существование и сознание последних. Или, в другом случае, предпосылкой творческой деятельности индивида является его собственный подневольный *труд*, переживаемый им как самоутрата и раскалывающий его жизнь на две противостоящие друг другу части, но дающий ему необходимые средства к существованию. В обоих случаях формирование и развитие личностей невозможно или затруднено. Второй casus получил массовое распространение в XX в. в результате роста производительных сил, социальных реформ и увеличения доли свободного времени трудящихся. Первый же в большей степени свойствен как допромышленной эпохе, так и эпохе становления индустриального производства и был описан Марксом в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.».

«Всеобщее» в этих условиях, говоря словами Маркузе, «гипостазируется» «как философская реакция на исторический факт, согласно которому в обществе господствуют лишь частные интересы, а общий интерес утверждается лишь «за спиной» индивида» [12, с. 45].

Вот почему обозначенные Фейербахом «антропологические» предпосылки коммунизма должны быть развиты и расширены в ходе практики, революционизирующей общество и ликвидирующей классово-антагонистические противоречия. Отчужденным образом «модифицированное» существование человека должно быть приведено в согласие с его родовой сущностью. Расширение челове-

ских возможностей благодаря созданию условий свободной деятельности для каждого индивида (когда «свободное развитие каждого есть условие для свободного развития всех», как чеканно выразились Маркс и Энгельс в «Манифесте»), – вот цель этих преобразований. И она совпадает с *разумной* целью формирования личности, а *разумной* целью формирования личности (то есть совпадающей с ее родовой сущностью), как мы знаем из учения Фейербаха, является сама личность, полнота ее развития, ее *счастье*.

Так что цель революционного изменения общества растворена в процессе становления общественных индивидов, а не предпосылаема им и их разуму как нечто внешнее или только декларируемое. Становление личности как цель извращает себя, если качество личности мыслится как получаемое извне, от бога или от абстрактного «общества». Именно *этой*, а не какой-то другой личностью становятся, только пройдя весь путь личностного формирования.

То же самое можно сказать и о других свойствах человеческого бытия. Талант – это в действительности не «дар божий» и не только результат хитроумного воспитания, Талант – это итог борьбы творца со своей собственной бездарностью, итог саморазвития деятельных способностей индивида. Свобода тоже не подарок от властимущих небесного или земного происхождения. Она возникает как подлинная свобода только вследствие развития способности индивида быть свободным, развития, происходящим благодаря конфликту с враждебными людьми и обстоятельствами или с собственной неразвитостью.

Таким образом, цель деятельности есть сама деятельность, только представленная в свернутом виде. Этой диалектики человеческого существования не понял «диалектически-догматический» мыслитель (как он сам себя определяет) Лосев, в духе Платона толкующий о том, что «всякая личность как-то выполняет свое задание, лежащее в основе самого ее изначального бытия» [3, с. 147]. То есть: как я могу быть самим собой, не будучи самим собой изначально? Это, очевидно, означает, что сам Лосев родился сразу готовым, законченным античником и мифологом.

Таков смысл тезиса Маркса (хрестоматийного, но, к сожалению, мало кем понятого до сих пор) о том, что коммунизм – это «не *состояние*» общества, «не *идеал*, с которым должна соотноситься действительность», а «*действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние» [4, с. 34]. Иначе говоря, коммунизм – это «производство формы общения», имеющее «по существу экономический характер» [4, с. 70-71], чье историческое движение сбрасывает политическую форму. *Этот* коммунизм представляет собой именно диалектический синтез, разрешение классово-антагонистических противоречий, совершаемое на практике: «он есть *действительное* разрешение противоречия между человеком и приро-

дой, человеком и человеком, подлинное завершение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он – решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение» [9, с. 116]. И точно так же как диалектический синтез сам по себе не есть завершение и цель мыслительного процесса, так и коммунизм в представлении Маркса «не есть цель человеческого развития, форма человеческого общества» [9, с. 127].

При этом понимаемое подобным образом коммунистическое общественное движение не сводится к *партийному* движению. Оно означает революцию прежде всего в самой общественной практике, ибо способно развиваться на основе той особой общественной деятельности, противоположной труду как силе, «которая стоит *над* индивидами» [4, с. 50]. Противоположна она ему постольку, поскольку уничтожает ограниченность индивида, расширяет его потребности и обогащает его существование связями с другими людьми. Это свободная деятельность или «самодеятельность», как называл ее Маркс, непосредственно заимствовав это понятие у Фейербаха¹. Ибо пока существует труд, «до тех пор должна существовать и частная собственность» и основанная на ней любая другая социальная ограниченность [4, с. 50]. Следовательно, первым объектом коммунистического отрицания должны стать отнюдь не общественные формы, взятые отвлеченно от практики, а сама порождающая их общественная практика – труд как обособленная основа человеческой жизнедеятельности, противопоставленная всем другим ее проявлениям как их основа. Коммунизм в понимании Маркса представляет собой не только устранение частной собственности как столь же частной не-собственности, но главным образом он означает уничтожение труда [4, с. 54] как базовой формы отчуждения человека, то есть он является главным образом *преобразованием самой общественной практики*. Что само по себе подразумевает эмансипацию индивида в рамках его повседневности.

Эта марксова трактовка коммунизма самими коммунистами в советское и в нынешнее время отвергается именно потому, что они не понимали и не понимают заключенные в нем диалектико-антропологическое, идущее от Фейербаха содержание.

Коммунистическое учение Фейербаха не противоречит марксовой коммунистической теории, а скорее является непоследовательным его выражением, но также и *дополняет* его. Общий смысл здесь проясняется в общем идейно-логическом и ценностном кон-

¹ Ср.: «Человек становится тем, что он есть, не только в силу своей самодеятельности, но и благодаря природе, тем более что самодеятельность человека сама коренится в природе, именно в его природе» [17, с. 167]. Ранее этим понятием пользовались Фихте и Спиноза, но именно Фейербах перенес его в сферу антропологии.

тексте их мировоззрений. О чем Маркс сообразно своему революционному темпераменту говорит отрицательно, сущность того же Фейербах, по своему образу жизни кабинетный философ, освещает положительно. Антропологическое учение Фейербаха лишается своей абстрактности, обогащенное учением Маркса. В свою очередь, коммунизм Маркса сохраняет свои ценностные предпосылки, наполняется позитивным содержанием только в связи с антропологией Фейербаха.

Необходимо признать, что Фейербах и Маркс в понятие «коммунизм» вкладывали содержание, отличное от того, с которым это слово стали соотносить позднее как сторонники коммунизма, так и его противники. Утверждая это, свою задачу мы видим отнюдь не в том, чтобы реабилитировать десятилетиями дискредитируемое понятие перед современниками в пользу определенных политических сил и общественного устройства. Цель заключается в том, чтобы показать то, чего *оно не может означать и не означает* в рамках идейной традиции, в которой зародилось и в которой служило отнюдь не в целях общественной апологии, а как раз наоборот – стало инструментом социальной критики.

Итак, марксова концепция конкретно-исторической социальной реальности реализует в теории диалектический синтез в рамках философской антропологии. Именно в этом состоит его оригинальное открытие – материалистическое понимание истории, а не в том, чтобы постулировать зависимость человека от экономических факторов, как часто утверждают до сих пор [15, с. 700]. Сама по себе зависимость общества от экономики была известна и классикам английской политэкономии.

Содержательность конкретно-исторического анализа зависит от того, насколько полно раскрыл в своем развитии исследуемый социальный феномен все свои противоречивые свойства. «Ни одна общественно-экономическая формация не погибает раньше, чем разовьются производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества» [6, с. 7]. В этой связи сциентистский материализм, толкующий о «первичности материи», объекта, – позитивизм, в рассмотрении общества исходящий из изолированных «фактов», обнаруживает свою недостаточность и внутреннюю противоречивость. Он требует не выходить за рамки «объективной реальности» – данных форм общественной практики. Однако он не учитывает, что сама эта практика может иметь ограниченные, ложные воплощения, за толщей которых таятся не проявленные, но истинные процессы. Тогда оказывается, что материализм чреват инверсией, превращением в свое иное – в идеализм, в спекулятивный схематизм.

Такая его метаморфоза произошла в советскую эпоху. Несовпадение социальной природы (социально-классовой структуры, господствующей формы собственности, форм общественной практики и т.д.) советского общества и его «чувственной достоверности» – «видимости» и «слышимости» – стали очевидными только на более зрелых этапах общественного развития. Первоначально же современники, захваченные бурным процессом становления советской системы, могли видеть только их тождество. Поэтому в те годы научно-позитивное («сциентистско-материалистическое») описание способно было только скрыть (и скрывало) действительную сущность возникавшего строя. «Чувственная достоверность», «материализм» мощи новых социальных институтов и в то же время «авторитет факта» (выражение Маркузе) слабости или почти полного отсутствия политической оппозиции служили обоснованием позитивистскому или даже «научно-материалистическому» пафосу господствующей идеологии, на деле скрывавшей реальные общественные отношения. В данном случае этот «материализм» обосновывал политический и идеологический конформизм. Он позволял советскому режиму укреплять свой авторитет, имитируя верность идеям, унаследованным от пролетарского освободительного движения, от всей эпохи Модерна, – идеям Просвещения и западноевропейского Рационализма, идеям всей левой мыслительной традиции, включая классический марксизм.

На этом, кстати, основан механизм свертывания гражданского общества в первые десятилетия Советской власти. Оно приняло господство своей идеологии за собственное господство, что способствовало его полному подчинению государству. А это в свою очередь обусловило возможность экономического и политического террора «сверху», который длился в разных формах до тех пор, пока гражданское общество не отделило себя от господствующей идеологии и не противопоставило ей себя. Вначале это стало происходить в среде диссидентства и андеграунда, а потом вылилось в гражданское движение конца 1980-х гг., закономерно принявшего консервативные, «антимодернистские» идейные формы.

Таким образом, если социальный процесс еще не успел раскрыть все свои внутренние противоречия, но тем не менее объявлен завершившимся, то это просто означает, что его анализ был односторонним. В этом случае всякая попытка представить противоречия разрешенными (или уже годными к разрешению) в конечном итоге будет означать не действительный диалектический синтез противоречий, а рождение нового мифа и сведется к постулированию очередной «всемогущей» вертикали, упакованной либо в серые религиозные вериги, либо в цветастые одежды светской идеологии. И это может произойти вопреки субъективным убеждениям самого исследователя. Он, объективно обладая исторически ограниченным

кругозором, не позволяющим с исчерпывающей полнотой осветить современное ему общественное развитие, может лишь расчистить дорогу новым мифам, борясь со старыми. Таким образом, возможность реализации материалистической диалектики зависит не только от субъективности исследователя, не только от его интеллектуальных способностей или мировоззрения, но и от того материала, который предоставляет ему для осмысления сам естественноисторический процесс – от состояния самой общественной практики, в которой он укоренен как личность и как исследователь.

Указав на посредника между мыслимым и чувственным – общественно-историческую практику, Маркс провел новое различие между превратной, отчужденной формой этой практики и революционной, преобразующей (творческой). Однако он не обладал еще таким историческим материалом, который бы давал возможность для последовательного *предметного* различения их. Он делал ставку на фабрично-заводской пролетариат, который, согласно ему, является не только субъектом отчужденного труда, но и объектом отчуждения, и как раз поэтому – субъектом революционной практики. В том и другом случае пролетариат предстает как преобразующая сила, но в своей революционной деятельности он должен преобразовать и самого себя. Для этого он должен уничтожить тождество с самим собой, встать не только над условиями своего невыносимого существования (что помогает ему совершить самое его бедственное положение), но и над своей классовой исключительностью. Только так он представит интерес своего освобождения как интерес *всеобщего* освобождения. Без этого пролетариат способен лишь воспроизвести свою ограниченность, угрожая обществу материализовать призрак своего классового эгоизма в форме «местного» или «грубого» коммунизма [4, с. 34]. Его природу Маркс описал в 1844 г.: «Грубый коммунизм есть лишь завершение этой зависти и этого нивелирования, исходящее из *представления* о некоем минимуме. У него – *определенная ограниченная мера*. Что такое упразднение частной собственности отнюдь не является подлинным освоением ее, видно как раз из абстрактного отрицания всего мира культуры и цивилизации, из возврата к *натуральной* [IV] простоте *бедного*, грубого и не имеющего потребностей человека, который не только не возвысился над уровнем частной собственности, но даже и не дорос еще до нее.

Для такого рода коммунизма общность есть лишь общность *труда* и равенство *заработной платы*, выплачиваемой общинным капиталом, *общинной* как всеобщим капиталистом. Обе стороны взаимоотношения подняты на ступень *представляемой* всеобщности: *труд* – как предназначение каждого, а *капитал* – как признанная всеобщность и сила всего общества» [9, с. 115].

В этом всеобщем обезличивании – суть неразвитого коммунизма, который на самом деле есть не более как «*всеобщая частная*

собственность» [9, с. 114] – собственность случайных индивидов, противостоящих друг другу в самом процессе общественного производства. Это – подлинное господство труда.

Чтобы избежать эксцессов, связанных с «местным» коммунизмом, сам пролетариат должен подвергнуться критике как субъект труда. Но откуда она возьмется? Причем необходимо, чтобы это была именно его *самокритика*, ибо только тогда произойдет его *саморазличение* и *самоопределение* как субъекта всеобщего освобождения. В этой самокритике по-новому выражает себя диалектический принцип различия, которое проводится в самом субъекте отчуждения (он же – субъект революционной практики). Таким способом разрабатывается методология исследования снятия самого отчуждения.

Но мог ли фабрично-заводской пролетариат стать субъектом отрицания себя как субъекта труда? Мог ли он стать субъектом *практической* критики труда? Позволяли ли ему это сделать сами производительные силы, частью которых он был?

Нет: разделение труда, соответствующее фабрично-заводскому производству, «антитетически» разносило отчужденный труд и «самодеятельность» по разным сторонам общественной иерархии. Это приводило к тому, что, как писали сами классики марксизма, «различие между индивидом как личностью и случайным индивидом» становилось «историческим фактом» [4, с. 71]. Конечно, отдельные персоны из ремесленной или фабрично-заводской среды могли подняться до высот социально-критической рефлексии (например Вейтлинг и Дицген), но суть дела заключается в том, что они в этом случае переставали быть рабочими и ремесленниками. Это понял Ленин, признавший в своей работе «Что делать?», что индустриальный пролетариат не способен самостоятельно выработать социально-критическое самосознание. На этом историческом факте зиждется его учение о политической партии рабочего класса. Точно так же, кстати, и выходцы из среды господствующих слоев неизбежно приходили к конфликту с ней, если осознавали ее ограниченность.

Поэтому можно говорить лишь об абстрактном различии практической деятельности человека и о содержательном тождестве ее в классическом марксизме. Это противоречие как раз и проявилось наиболее остро в марксовской трактовке субъекта революционных преобразований – промышленного пролетариата. Тем более это будет справедливо сказать о непосредственных последователях Маркса.

Только сама революционная практика могла дать материал для самокритики промышленного пролетариата как субъекта труда. Этот материал появляется только во второй половине XX в. в результатах революционных и реформистских движений фабрично-заводского пролетариата. Но до сих пор эта практика остается не осмысленной в данном ключе – как материал для самокритики пролетариата, для *марксистской критики марксизма*. Исключение со-

ставляют только Маркузе и Фромм, попытавшиеся реализовать принцип различия практик с помощью теории психоанализа, переосмысленной в духе философской антропологии Фейербаха и Маркса. Однако их открытия не привели к практическим результатам. В условиях непрекращающейся классовой борьбы исторически почетное право критики рабочего класса монополизировали его политические конкуренты – буржуазия и государственная бюрократия.

Марксизм заявлял о себе как о «практическом материализме», но связал выполнение своих конечных целей (провозглашенных в Манифесте Коммунистической партии) с ограниченным социальным субъектом, который не мог осознать эти цели как свои собственные, а уж тем более реализовать их практически. Это заставляет сделать вывод: либо эти цели не верны, либо пролетариат «не тот», им не соответствующий. Но цели коммунизма в понимании Маркса не умозрительны, они укоренены в отчужденной жизнедеятельности *всего* общества и сводятся к снятию этого отчуждения, имеющего *всеобщий* характер [9, с. 99]. Они обладают всеобщим значением в том смысле, что необходимость их достижения воспроизводится (хоть и по-разному) в потребностях каждого человеческого индивида, безотносительно к его социально-классовой принадлежности и к тому, осознает он это или нет [9, с. 99]. Тогда как социальный субъект, воспроизводящий это отчуждение, но не осознающий его, сам производит свою частность, частность своих интересов, и по этой причине исторически преходящ. В конце концов, понятие «пролетариат» у Маркса описывает не технику и не технологию, не конкретно-исторические средства производства, и уж тем более не фабрично-заводскую технологию саму по себе, а особую ситуацию трудящегося индивида, связанную с тем, что он находится в отношении найма¹. Эти отношения (отношения отчуждения) воспроизводятся и в нашу эпоху уже в рамках иных, «постиндустриальных» средств производства. Что говорит не о том, что цели коммунизма не верны, а о том, что в данных условиях на смену прежнему приходит новый субъект отчуждения и следовательно отрицания. Другое дело, что процесс его формирования пока не завершен. Только этим можно объяснить парадокс, состоящий в том, что объект социальной критики ныне всем очевиден (это – разнообразные формы социальных патологий), а его субъект (он же и субъект его практической критики) представляется отсутствующим.

Сделав ставку на промышленный пролетариат, классики марксизма ожидали, что коммунистическая революция произойдет уже

¹ «Под “пролетарием” в экономическом смысле следует понимать исключительно наёмного рабочего, который производит и увеличивает “капитал” и выбрасывается на улицу как только он становится излишним для потребностей возрастания стоимости “господина капитала”» [7, с. 628; см. так же: 5, с. 427, 430.]

при их жизни. Именно с этим связано то, что Маркс, вопреки антропологической составляющей своего мировоззрения, *намеренно* не рефлегирует по поводу сущностных человеческих «экзистенциалов», а не с тем, что мир абстрактных понятий («мир сакрального») ему интереснее мира человека со всеми его жизненными проблемами (то есть интереснее «мира профанного»). Если это так, то резонно упрекнуть его в платонизме, а это – слишком смелое обвинение по адресу завязанного материалиста. Но какой смысл в этом, если за пределами общественного устройства, основанного на классовом антагонизме, человеческие индивиды *сами* определяют формы своей жизнедеятельности? Надо полагать, Энгельс выразил общую с Марксом точку зрения, написав в одном из писем: «Я не считаю себя призванным к тому, чтобы предлагать им (людям, живущим в посткапиталистическом обществе – К.Л., А.К.) соответствующие советы» [19, с. 124].

Если у вас болит зуб, что вы выберете: выслушивать по этому поводу чрезвычайно умную лекцию или начать лечение у стоматолога, пусть даже не обладающего совершенными средствами лечения? Очевидно, что выбор будет определен вами в соответствии с остротой боли и вашей способностью ее терпеть. Именно лечение болезни, а не умствование по поводу ее и является, по Марксу, «конкретным гуманизмом».

Таким образом, он предпочел рефлексии над житейскими проблемами (тому, что называется «мудростью») борьбу за устранение предпосылок этих проблем. (Смысл заключается в том, чтобы «изменить» социальный мир, – пишет он на заре своей революционной деятельности.)

Однако общество эволюционировало не в таких формах и не так быстро, как рассчитывали Маркс и Энгельс. Они вынужденно становились заложниками ограниченных социальных предпосылок своей теории, зависимость от которых декларировали в силу своей материалистической установки. По этой причине содержание их учения выворачивалось наизнанку, и на первый план выступала сциентистская схема, обосновывавшая конкретный политический проект, что в реальности оборачивалось вариантом метафизики. Философская антропология в этом случае становилась ненужной, что последовательно выражалось в советском официальном «марксизме-ленинизме», а на Западе – Альтюссером и его учениками.

Не давая критику *труда* (явленную в результатах деятельности фабрично-заводского рабочего класса), марксисты по необходимости были вынуждены «человеческую чувственную деятельность, практику» рассматривать абстрактно, без различения на труд и творчество (самодеятельность), без их последовательного противопоставления. Сводя по существу человеческую практику к труду, марксисты так же, как и домарксовские материалисты, *объективиро-*

вали практику, лишали ее подлинной субъективности и субъектности. В результате и действительность лишалась своей субъектной и субъективной формы. Маркс ограничился абстрактным выявлением противоречивых сторон человеческой практики как ее *внутренних противоречий*. Марксистами же практика «бралась и фиксировалась» только в отчужденной «форме проявления». Поэтому они не вскрыли природу творческой деятельности как реализующей адекватно человеческую родовую сущность, приписав эту функцию производительной деятельности вообще, «труду». Тогда как для того, чтобы предмет был рассмотрен «субъективно», «субъективно» нужно рассмотреть и самую практику, необходимо взять ее в ее *творческой действительности*. Но таковой во времена становления индустриального производства не было. Творчество (в частности научное) не играло в общественном производстве определяющей роли. Эту роль выполнял труд – «бездушный, неверующий, рационалистический» [17, с. 130]. И не было даже просвета в этом царстве труда.

В итоге антропологическая направленность учения Маркса и его принцип различия практик превосходили познавательный горизонт его исторической эпохи. Научная критика труда, основу которой он заложил в своих ранних сочинениях, так и осталась неразвитой и не понятой его современниками. Она неизбежно приходила в противоречие с его собственной апелляцией к промышленному пролетариату как к силе, преобразующей отчужденный мир. Это противоречие взрывало изнутри всю, казалось бы, такую филигранную и устойчивую архитектуру марксизма. Новая социальная предметность, родившаяся в результате революционной деятельности фабрично-заводского пролетариата, не стала предметом критического конкретно-исторического анализа именно как революционная деятельность субъекта отчужденного труда. В итоге принцип различия практик не перерос в целостную теорию снятия отчуждения, в теорию *неотчужденной деятельности*. Что она такое, так и осталось не ясным, чем воспользовалось спекулятивное мышление, утопившее человеческое творчество в мистифицированной «духовности». Социальная теория Маркса сама стала нуждаться в научной критике и диалектическом синтезе своих противоречий.

Поэтому своими непосредственными последователями марксизм развивался односторонне, без связи с философско-антропологическими предпосылками, как революционно-политическое и политэкономическое учение. Вместе с антропологической составляющей утрачивалась и диалектика. Возникшие теоретические конструкции вырождались либо в чисто политологическое учение о классовой борьбе и захвате власти, а потом в государственническую идеологию вроде «марксизма-ленинизма», либо в социал-демократический реформизм в духе Э. Бернштейна, отражавший обуржуа-

зивание широких слоев населения промышленно развитых стран. Все эти «марксизмы», претендующие на «творческое развитие наследия Маркса», лишались присущей ему методологической целостности и часто питались за счет иных философских традиций: кантианства, позитивизма и прочих. Все они были порождены уже иными общественными условиями, чем те, в которых жили создатели их исходного теоретического материала. Все они явились продуктами разложения этого материала, разложения, неизбежного в новых исторических обстоятельствах. «Аутентичное», исходное учение Маркса противостоит им так же, как противостоит живой организм организму мертвому, распавшемуся на элементы. Это очень точно передал В. Межуев своим афоризмом: «*Маркс против марксизма*» [13].

По всему видно, что ограниченность общественной теории Маркса состоит не в ее революционности и коммунизме, не в ее *отрицательности*, как полагает вульгарная критика, а напротив, в непоследовательности отрицания, не распространенного на самый труд и мир труда.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Гегель. Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. М.: Мысль, 1972. Т. 2. 248 с.
2. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 544 с.
3. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. М., Изд-во полит. лит., 1991. С. 21-186.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Сочинения. Т. 3. 544 с.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Сочинения. Т. 4. С. 419-459.
6. Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 13. С. 5-9.
7. Маркс К. Капитал. Т. 1 // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 23. 908 с.
8. Маркс К. Иосифу Вейдемейеру 5 марта 1852 г // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 28. С. 422-428.
9. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 42. С. 41-174.
10. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 42. С. 264-266.
11. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала»). В 2 ч. М.: Политиздат, 1980. Ч. 1. 564 с.
12. Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории. СПб.: Владимир Даль, 2000. 542 с.
13. Межуев В.М. Маркс против марксизма. Статьи на непопулярную тему. М.: Культурная революция, 2007. 176 с.
14. Понтер К. Что такое диалектика? // Вопросы философии, 1995. № 1. С. 118-138.
15. Семенов Ю.А. Теория общественно-экономических формаций К. Маркса и современность / К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Академический проект, 2010. С. 700-741.

16. *Фихте И.Г.* Основа общего наукоучения // Сочинения. В 2 т. / Сост. и примечания Владимира Волжского. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. С. 65-337.
17. *Фейербах Л.* Сущность христианства // Сочинения. В 2 т. М.: Наука, 1995. Т. 2. 320 с.
18. Энгельс – Лаврову, 12-17 ноября 1875 г. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 34. С. 133-138.
19. Энгельс – Карлу Каутскому, 1 февраля 1881 г. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 35. С. 123-125.

RESUME

Andrey Aleksandrovich Koryakovtsev, Candidate of Philosophy, associate professor, post-doctoral student, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of Russian Academy of Sciences. Ekaterinburg, akoryakovtsev@yandex.ru

Konstantin Nikolaevich Lubutin, Doctor of Philosophy, full professor, principal researcher, Institute of Philosophy & Law, Ural Branch of Russian Academy of Sciences. Ekaterinburg, (343) 358-18-19, enia@uralmail.com

Dialectical Synthesis in Marx's Social Theory

In the article authors analyze the forms of dialectical synthesis in Marx social theory.

Dialectical synthesis, concrete-historical analysis, methodology of social science, social theory, classical Marxism, dialectical interpretation of communist theory, philosophical anthropology, Feuerbach.

Материал поступил в редколлегию 15.03.2010 г.