

Проблема извлечения «рационального зерна» гегелевской диалектики в работах Алена Бадью периода «красного десятилетия»

*Дубровских Александр Александрович
Воронежский областной краеведческий музей
Старший научный сотрудник*

Аннотация

В статье рассматривается позиция Алена Бадью, развиваемая им в 1970-х годах по отношению к одной из фундаментальных для марксистской парадигмы теоретических проблем – вопроса о значении наследия гегелевской философии. Автор статьи стремится показать, как особенности взгляда теоретика французского маоизма на процесс извлечения «рационального зерна» гегелевской диалектики повлияли на формирование его собственного философского проекта материалистической диалектики как логики политической борьбы. Особое внимание в статье уделено тому, каким образом Ален Бадью выявляет глубокую взаимосвязь между ревизией материалистической формы диалектики и практическим отступлением от истины марксизма.

Ключевые слова: диалектика, Гегель, господство, классовая борьба, коммунистический инвариант, диалектический круг, раскол, французский маоизм

The problem of extracting the “rational grain” of Hegelian dialectics in the works of Alain Badiou during the “red decade”

*Dubrovskikh Aleksandr Aleksandrovich
Voronezh Regional Museum of Local Lore
Senior Researcher*

Abstract

The article considers the position of Alain Badiou, which he developed in the 1970s in relation to one of the fundamental theoretical problems for the Marxist paradigm - the issue of the significance of the heritage of Hegelian philosophy. The author of the article seeks to show how the particularities of the theorist of French Maoism's view on the process of extracting the “rational grain” of Hegelian dialectics influenced the formation of his own philosophical project of materialist dialectics as the logic of political struggle. Particular attention is paid to the way in which Alain Badiou reveals a deep relationship between the revision of the materialist form of dialectics and the practical departure from the truth of Marxism.

Keywords: dialectics, Hegel, domination, class struggle, communist invariant, dialectic circle, schism, French Maoism

В 1969 г. по инициативе группы политических активистов, придерживавшихся китайской версии марксизма, был учрежден Союз коммунистов Франции (марксистов-ленинцев) (СКФМЛ). В число его основателей входил преподаватель философии Ален Бадью, который с самого начала и вплоть до последовавшего в 1985 г. прекращения деятельности этой организации занимал положение ее главного теоретика. Особенно благоприятным для СКФМЛ периодом оказались 1970-е гг., которые Бадью позже назвал «красным десятилетием» [1, с. 1]. В эти годы выходят такие важные работы теоретика французского маоизма, как «Теория противоречия» (1975), «Об идеологии» (1976), «Рациональное зерно гегелевской диалектики» (1977). Также в это время был написан ряд фрагментов, впоследствии собранных воедино и изданных под заглавием «Теория субъекта» (1982).

Если попытаться кратко выразить основную цель, которую преследует Бадью в этих исследованиях, то можно сказать, что она состоит в восстановлении истины материалистической диалектики. Для реализации этой цели философу необходимо было осуществить пересмотр ложных интерпретаций и выявить искажения, дающие о себе знать на уровне логической структуры марксистской теории. Подобная глубокая критика призвана предотвратить две опасности, грозящие марксистскому мировоззрению, первая из которых заключается в ревизии его материалистического характера и реставрации идеализма, вторая же представляет собой регресс к метафизическому мышлению и переход на антидиалектические позиции. Материалистическая диалектика не может позволить себе пожертвовать ни материализмом, ни диалектикой без того, чтобы не утратить соответствие собственному понятию.

Одним из моментов, неясность в которых чревата идеалистической ревизией и падением в метафизическое мышление, является проблема гегелевского наследия. Если принять во внимание серьезность стоящего перед материалистической диалектикой вызова, отнюдь не выглядит удивительным тот факт, что эта проблема оказывается в центре внимания Бадью. Характеризуя основные направления исследований, посвященных философии немецкого классика, вышедших во Франции к началу 1970-х гг., Бадью констатирует общее уклонение от принципиального обсуждения значения логической части гегелевского наследия. Так, Сартр, следуя парадигме, заданной антропологическим прочтением «Феноменологии духа», предложенным Кожевным, пытался придать жизненность гегелианизированной версии марксизма. В результате происходило размывание различий между материалистической и идеалистической формами диалектики, приводящее их к взаимному искажению. Выходило, что «оба они были не равны сами себе – такой Маркс и такой Гегель: первый сводился ко второму, а от второго отделялась важнейшая часть его трудов, которая проложила путь первому: “Наука логики”» [2, с. 13]. Альтюссер со своей стороны «представил Гегеля как абсолютную противоположность Марксу и подвёл нас к тезису о радикальном разрыве между Гегелем и

Марксом» [2, с. 14]. Получалось, что «Гегель стал своего рода односторонней мишенью: материалист Гегель из “Науки логики” оказался для Альтюссера так же нем, как и для Сартра» [2, с. 14]. Маоистское предложение, по мысли Бадью, должно положить конец сложившейся ситуации и обратиться к скрытому материалистическому потенциалу гегелевской диалектической логики.

Целью нашей статьи является раскрытие позиции Бадью относительно проблемы извлечения материалистического ядра гегелевской философии в период «красного десятилетия». Стоит отметить, что данная проблема не являлась для теоретика французского маоизма частным вопросом, относящимся лишь к области историко-философских исследований, удаленной от современных на тот момент общественных дискуссий. Та важность, которую Бадью отводил ему, связана с тем, что ответ на этот вопрос имел прямые политические последствия. Для того, чтобы реконструировать, каким образом эта, казалось бы, локальная теоретическая проблема ведет к политическим выводам, нам потребуется выявить глубокую связь, существующую между гегелевской диалектикой и идеологией господствующих классов. Мы покажем, как интерпретация обнаруженных объективных эпистемологических пределов внутри логической структуры диалектики немецкого классика позволила Бадью сформулировать проект материалистической диалектики как политической логики и онтологии классовой борьбы.

Относительно материалистической диалектики существует устойчивый предрассудок о том, что она представляет собой соединение гегелевской формы идеалистической диалектики с естественнонаучным понятием материи. В общих чертах это расхожее мнение можно охарактеризовать так: Гегель поставил метод, а содержательную сторону предоставило естественнонаучное знание. Процесс материализации диалектики здесь может быть сведен к следующей схеме: «берем гегельянство, всюду, где стоит слово “идея”, будем писать слово “материя”, а что нужно, подкорректируем. У Гегеля все начинается с идеи. У нас все начнется с материи» [3, с. 252]. В конечном счете «все свойства гегелевского духа переносятся в материю и потому в материи обнаруживается диалектика» [4, с. 17]. Получается, что унаследованная гегелевская форма диалектики остается нетронутой, а новизна сводится лишь к тому, что статус абсолютного бытия вместо духа придается материи.

Сторонники такого взгляда могут сослаться на самого Маркса, который в послесловии ко второму изданию «Капитала» писал, что «у Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно» [5, с. 22]. В этой метафоре, на первый взгляд, все ясно: голова – это дух, а ноги – материя. Рациональное зерно обнаруживается посредством переворачивания духа и материи. Если мы произведем подобную инверсию, то в итоге, образно говоря, обнаружим, что голова находится вверху и занимает у нас теперь место головы, а ноги – находятся внизу, где им и надлежит быть. Борьба, которую марксизм ведет с

идеализмом, ни при каких обстоятельствах не может предполагать отрицания понятия идеального, ведь наличие идеального измерения в структуре опыта является фундаментальным условием человеческого исторического существования.

Вопреки ожиданиям критиков Маркса, он выступает как раз за то, чтобы дух находился на месте духа, а материя – на месте материи. И именно не кто иной, как Гегель, ставил дух на место материи с той целью, чтобы превратить саму материю во внутренний момент жизни духа. Но сказать обратное мы не можем: материя не занимает у него место духа, а идеальным образом ассимилирована и существует на положении призрака, заточенного в границы системы абсолютного идеализма. Истинное место духа не просто остается вакантным и лишь ожидает своего заполнения – его предстоит еще только создать. Первым шагом к реализации подлинной альтернативы этой ситуации является изъятие незаконно занимаемого места у духа и передача его материи. Но может ли такое восстановление справедливости состояться без преобразования исходной формы диалектики? Имеем ли мы дело исключительно с простым механическим перемещением нейтральных по своему характеру понятий? Или может быть нам придется вовсе отказаться от диалектической структуры?

Для того чтобы ответить на эти вопросы, надо обратить внимание на второе предложение из вышеприведённой цитаты. Здесь мы обнаружим, что помимо топики «верх – низ», Маркс использует и иной образ – зерна и оболочки, то есть применяет модель «внутреннее – внешнее». Таким образом гегелевская форма диалектики структурно организована как единство двух элементов, один из которых является рациональным ядром, а второй – внешней мистической иррациональной оболочкой. Однако такое описание структуры идеалистической диалектики стало возможным только в марксистской перспективе. Сам же Гегель считал ядром своей диалектики логику, а оболочка была представлена реальной философией, изучающей процесс диалектического единства природы и истории [6, с. 388]. Разграничение онтологических регионов (логики и сферы конечного бытия) по принципу топики «внутреннее – внешнее» у Гегеля происходило на фоне общего признания рационального характера системы, основанной на таком распределении. Иррационализм обнаруживается лишь на онтическом уровне, с ограниченной точки зрения, в то время как онтологическая перспектива обозревает рациональную значимость всякого конечного бытия и любой конечной точки зрения, интегрируя их на правах подчиненных моментов в общий процесс самообнаружения разума.

Таким образом, то каким видел ядро своей диалектики сам немецкий классик, отличается от того, каким оно открывается, если мы встанем на марксистскую позицию. Но было бы большой ошибкой, придерживаясь марксистской парадигмы, поддаться искушению разрешить данное несоответствие посредством отнесения гегелевской философии к области простой субъективной видимости. Напротив, в марксизме она рассматривается с точки зрения ее объективной значимости, которая

простирается в том числе и на формальную сторону идеалистической диалектики. Безусловно, для марксиста структура гегелевской диалектики является неистинным выражением истины. Истина говорит о себе в неподобающей себе форме, посредством косвенного высказывания. Но всякая лобовая попытка ликвидации косвенного характера выражения создает риск уничтожения заключенной в ней истины.

Иными словами, мы сталкиваемся здесь не с гносеологической ошибкой или недостаточным уровнем знания, присущего отдельной персоне по имени Георг Фридрих Вильгельм Гегель, а с объективным эпистемологическим препятствием, являющимся исходной дорефлексивной предпосылкой буржуазной рациональности. То, что классик определял в качестве ядра своей философии, логическое мышление, на деле оказывается духовным дистиллятом от буржуазных общественных отношений, функционирование которых предполагает наличие в своей структуре необходимого момента мистификации. Идеал «чистоты» логического мышления, который немецкий мыслитель считал окончательно осуществленным в своей философии, является фикцией, скрывающей невозможность раскрыть объективную ложность самой общественно-исторической реальности. Таким образом, диалектика Гегеля позитивна и недостаточно диалектична. Она останавливается перед маской, за которой скрывается объект, и принимает ее за действительное выражение сущности, после чего возводит это ошибочное отождествление в положение онтологического принципа и делает механизмом движения логики. Гегель говорит, закрывая глаза на признаваемое им же наличие очевидных недостатков, абсолютное «да» окружающему его миру общественных отношений и верит на слово мнению господствующего класса о самом себе. Но именно благодаря такому доверию к существующему порядку, он смог воспроизвести структуру внутренней мифологии буржуазного мышления и одновременно сформулировать политическую онтологию, логику классового господства.

Гегель изображает классовое господство косвенным образом, посредством демонстрации мнимого диалектического саморазвития господствующих философских идей. Но, как писал Маркс, «мысли господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями» [7, с. 46]. А «господствующие мысли суть не что иное, как идеальное выражение господствующих материальных отношений, как выраженные в виде мыслей господствующие материальные отношения; следовательно, это – выражение тех отношений, которые как раз и делают один этот класс господствующим; это, следовательно, мысли его господства» [7, с. 46]. Немецкий классик смотрел на общественно-исторические отношения глазами представителя господствующего класса, и не что иное, как идеологическое самосознание господствующего класса, было для него первичным объектом его мышления. Таким образом, Гегель примыкал к классовому интересу буржуазии опосредовано, посредством логической систематизации внутренней идеологической мифологии буржуазии. Такая

структура ангажированности позволила представить интерес буржуазии в «чистом» идейном виде, как потребность предельного увековечивания своего господства. Необходимо было найти рациональные основания для утверждения принципа буржуазного господства в прошлом и представить будущее как бесконфликтное продолжение настоящего положения дел. Посредством такой операции классовое господство из факта истории трансформировалось в определяющий момент онтологии. Гегелевская диалектика – это отнюдь не нейтральное движение идей, каким он хотел бы ее представить, а насквозь окрашенная в политическом отношении тотализация мышления. Она является рефлексией, направленной на общую структуру бытия с точки зрения классового господства. Немецкому классику удалось создать поистине впечатляющую политическую онтологию, целостный проект логики классового господства.

Именно этот, косвенным образом высказанный, проект Бадью считает подлинным достижением гегелевской диалектики. Конечно, версия диалектики, предложенная немецким классиком, будучи тотальной точкой зрения господства, не может не являться идеологией *per se*. Однако понятие идеологии в марксистской парадигме не является категорией, обладающей только негативным смыслом, понятием без внутреннего позитивного содержания, и теоретик французского маоизма берется за проведение линии разграничения внутри идеологии, которая смогла бы вычленив рациональное содержание и отделить его от превратной формы. Он определяет, что в структуре зараженного идеологией сознания есть два компонента: мышление и принцип движения идей. «Мысль сама по себе не является источником чего-либо. Мысль бессильна. Это место прохождения и размещения массивных энергий истории. Это то, что идеология не признает, именно вследствие этого спонтанного забвения и рождается ложное сознание» [8]. Идеологическое искажение возникает, когда мышлению приписывают независимое от истории существование, и на основании этого соображения вводится допущение, что принципом движения идей является присущая им внутренняя организующая сила. «Другими словами, иллюзия принадлежит не самим идеям, ведь нечто не может исходить из ничего, кроме как реального, но относится к представлению об их автономии» [8].

Приложив описанное Бадью разграничение между мыслью и принципом движения идей к гегелевской диалектике, мы найдем, что ее истиной как идеологии окажется концепция классового господства, а ложной стороной – представление о господстве как категории, развитие которой осуществляется исключительно на основе действия механизма внутренней диалектики. Уже в «Феноменологии духа» немецким классиком было показано, как раб теряет волю к сопротивлению еще в самом начале процесса рождения человеческого сознания. Победа господина представлена Гегелем как тотальное событие, о пересмотре которого раб не может даже и помыслить. Только на основании безоговорочного подчинения и посредством труда он способен выстроить историческую систему отношений как с природой, так и с господином.

Гегелевская диалектика, если выразиться языком Бенямина, является теоретической формой сочувствия победителю. «А все господствующие в данный момент – наследники всех, кто когда-либо победил» [9, с. 241]. Следствием теоретической симпатии к победителям становится культивация образа истории как континуума власти. Выражение солидарности с современной формой господства переходит в апологию всех минувших исторических форм господства. Так как текст господства не имеет пробелов, то под развитием в таком историческом нарративе понимается поступательная смена, основанная на преемственной связи, одной формы господства на другую. Развитие не предполагает отмены принципа господства, а ведет лишь к его усовершенствованию в отношении предлагаемых механизмов управления и подчинения. Диалектический поток неумолимо несет разум и господство по направлению к их полному слиянию и отождествлению. В конце концов буржуазия устанавливает такой порядок, который для своего обоснования не требует обращения к какой-либо трансцендентной инстанции. Разум из критического идейного оружия восходящей буржуазии становится внутренним измерением господства. История рационализации общественных отношений, как считал Гегель, завершается. Что касается иррациональности, обнаруживающейся в прошлом, то она расценивается в качестве допустимого момента предыстории разумного настоящего. Обнаруживаемые же в современной общественной организации очевидные моменты неразумия пройдут в рубрику второстепенных и не играющих структурной роли мелких подробностей.

В защиту Гегеля могут возразить, что основополагающей категорией своей философии истории он объявлял свободу. «Всемирная история, – пишет немецкий классик, – есть прогресс в сознании свободы – прогресс, который мы должны познать в его необходимости» [10, с. 72]. Каждый новый этап исторического процесса сопровождался количественным расширением и одновременно качественным насыщением понятия свободы. Но этот принцип имеет и обратную сторону, заключающуюся в том, что рост сознания свободы сопровождался выстраиванием все более рациональной системы господства, которая, впрочем, никогда не исключала полностью элемент brutального насилия. Именно поэтому категория разумной свободы, положенная в основу политической философии Гегеля, по своей сути указывает на исторический баланс между стремлением угнетенных масс к свободе и наличной формой господства. Раб должен сверять свое желание тотального освобождения с разумными доводами господина, объявляющего факт угнетения, который невозможно никаким образом скрыть, необходимым моментом удержания исторически достигнутого уровня свободы. Согласно мнению господина, единственной альтернативой угнетению будет полная утрата свободы и соскальзывание общества в естественное состояние войны всех против всех, а потому понятие «свобода» может обретать свою конкретность только в процессе саморазвития

принципа господства, то есть реформы, не затрагивающей вопроса о разумных основаниях самого господства.

Но замысел Гегеля сконструировать диалектику понятия господства вне истории сопротивления угнетенных классов включает в себе внутреннее противоречие. Ведь, как замечал Бадью, «доминирующая идеология существует только потому, что существует постоянное сопротивление этому господству» [8]. Господствовать как материально, так и духовно можно лишь над кем-то, кто подчинен тебе, и этот фундаментальный факт общественно-исторического бытия невозможно упразднить диалектическим движением идей. Общество является антагонистическим целым, чье единство положено борьбой классов, в ходе которой «угнетенные хотят свергнуть эксплуататоров, а эксплуататоры – сокрушить всякое сопротивление» [8]. Вопреки Гегелю, борьбу угнетенных классов за тотальное освобождение нельзя пресечь разумными доводами или квалифицировать как иррациональную инициативу. Напротив, именно сопротивление угнетенных классов трансформирует историческое содержание принципа господства по направлению к его все большей рационализации. Представление о тенденции к рационализации как внутреннем механизме принципа господства является идеологической конструкцией. На самом же деле эта тенденция не более чем побочный эффект, возникающий в ходе практических попыток угнетенных народных масс утвердить тотальную свободу в качестве факта общественной жизни.

Бадью высказывал в связи с этим гипотезу, на основании которой «все великие массовые восстания последовательно эксплуатируемых классов (рабов, крестьян, пролетариев) находят свое идеологическое выражение в эгалитарных, антисобственнических и антигосударственных устремлениях, составляющих основные черты коммунистической программы. Идеологическое сопротивление утверждается здесь в связи с призывом к народной войне, к войне бедных. Все эти великие восстания разворачиваются в форме мятежной войны, то есть как антагонистическое противоречие между массой производителей с одной стороны и государством с другой» [8]. Для осмысления этого явления Бадью вводит понятие коммунистических инвариантов и отмечает, что они «не имеют четко определенного классового характера: они синтезируют универсальное стремление эксплуатируемых к изменению любого принципа эксплуатации и угнетения. Они возникают на почве противоречия между массами и государством». [8]. И «в своей исторической реальности их классовая эффективность, народное идеологическое сопротивление обязательно готовит торжество и господство идей революционного класса на данный момент» [8]. То есть, широкий союз угнетенных групп населения, обрушив политическую организацию господствующего класса, способствует рождению нового социально-экономического порядка. Не осуществив утверждение тотальной свободы, угнетенные массы тем не менее своим восстанием прокладывают путь к новой прогрессивной системе господства. Примером тому может служить Крестьянская война в Германии, в ходе которой союз плебейских и

крестьянских масс своим поражением подготовил почву для становления капиталистических общественных отношений.

Тот факт, что понятию коммунистического инварианта не нашлось места в реальной философии Гегеля, нельзя расценивать в качестве отдельного упущения, которое можно исправить. Напомним, что ядром гегелевской формы диалектики является политическая онтология как логика господства, и потому не стоит ожидать от нее того, что она окажется способной предоставить методологические основания для критической интенции, которую можно было бы направить на историческую фактичность классового господства. Но и попытка вывернуть ядро и поставить в центр реальную философию не приведет к существенным последствиям: история господства отразится в зеркале логики господства и не обнаружит никакого изъяна в своем образе.

Может показаться, что мы оказались в круге, из которого нет никакого выхода, однако Бадью так не считает. Он предлагает «дать слово всё ещё безмолвному Гегелю, тому незаменимому Гегелю, о котором восторженно отзывался Ленин и от которого Маркс воспринял рациональность “Капитала”: Гегелю “Науки логики”» [2, с. 15]. Следует в том ядре, которое Гегель считал средоточием диалектики, разглядеть не заявленное им монолитное единство, а наличие двух принципиально расходящихся матриц. Одна из них является официальной парадигмой, в то время как другая находится в подчиненном положении. Задачей материалистического вторжения является производство раскола в логике и выведение на сцену нового героя, которому до этого не было дано слова, но теперь будет предоставлена возможность нарушить идеалистический сюжет диалектической драмы. «Судьба Гегеля, согласно Бадью, не должна быть ни перевернута, ни отброшена, но расколота изнутри». [11, с. 140]. Речь идет о революции внутри структуры идеалистической диалектики, которая приводит к ее открытому расщеплению на две противоположные друг другу линии. В связи с этим Бадью считает правомерным сравнение формы гегелевской диалектики с плодом персика и замечает, что «в персике есть еще одно ядро, ядро ядра, горький миндалевидный орех, ответственный за размножение его в виде дерева» [12, с. 3]. Этот эндосперм, подлинный живой принцип, и является искомым рациональным зерном. Будучи отделенной от окостенелого метафизического покрытия, это рациональное по своему характеру зерно способно дать росток новой формы диалектики.

Первой и главенствующей в гегелевской логике является матрица, охватываемая понятием отчуждения. В данном случае предполагается, что в основу диалектического процесса положен простой термин, который раскрывает себя в становлении своим другим, чтобы затем вернуться к себе в качестве уже более развитого конкретного понятия. Возвращение обеспечивается логической операцией диалектического снятия. В этой перспективе логический процесс будет состоять из двух этапов: имманентного расхождения, нарушающего исходное единство, и реинтеграции результатов раскола в новое единство. «Жизнь, которая

разделяется, вновь соединяется. Рана затягивается. Устанавливается непрерывность» [13, с. 18]. Всякий след разрыва должен исчезнуть без остатка в диалектическом синтезе. Все потенциальные возможности, заложенные в первичном единстве, без всякого остатка реализуются в последующем единстве. Более того, эти два единства представляют собой две фазы всеобщего процесса понятийной тотализации. В конечном итоге, понятие, исчерпав внутреннее содержание и пройдя через отчуждение в инобытие, должно положить конец своей одиссее и обрести тотальное единство с самим собой. Каждый фрагмент логического развертывания является не чем иным, как частичным выражением тотального единства, ступенью к нему как к своей абсолютной цели, заданной в качестве готового проекта уже в самом начале. Неудивительно, что парадигмальной моделью для этой матрицы является круг. Обратимость, повторенная на каждой фазе развертывания, взывает к абсолютному возвращению, полностью смыкающему начало и конец. Таким образом, диалектика Гегеля в основной своей интенции – это закрытая по своему типу диалектика.

Но, кроме главенствующей, присутствует и вторая подчиненная матрица, основанная на логической операции разделения, и именно эта подавленная тенденция представляет собой подлинное рациональное зерно гегелевской философии. Отличительная черта данного подхода заключается в признании раскола не просто как переходного состояния или момента единства, а как онтологического события, которое предопределяет структуру диалектики, но уже не идеалистической, а материалистической. «Движение, – пишет Бадью, оспаривая Гегеля, – не является последовательностью единств, но клубком разделений» [14]. «Для марксиста думать о едином – значит думать о единстве противоположностей, то есть движении как процессе раскола» [15]. «Истина есть то, что не имеет никакой единства, кроме как различия, следовательно, бытие всего сущего – процесс его разделения на две части» [2, с. 60]. Следовательно, подлинная «диалектическая концепция синтеза – это порождение нового раскола, и ничего больше» [14]. Здесь теоретик французского маоизма обращается к Ленину, который утверждал, что «вкратце диалектику можно определить как учение о единстве противоположностей. Этим будет схвачено ядро диалектики» [16, с. 203]. А значит, «твердо придерживаться не единства, а напротив, принципа “один делится на два” как аксиоматического концентрата теории противоречий, и развивать оттуда последовательность подчиненных теорий, таково философское указание Ленина» [14].

Бадью настаивает на том, что для материалистической диалектики любое единство не является понятием, охватывающим противоположные термины в общей для них тотальности, а лишь выражением процесса их борьбы. Единства не существует как сущности, а существует только процесс движения, который, в свою очередь, является не чем иным, как процессом разделения. «Борьба – это единственный абсолютный принцип диалектической мысли: в этом суть диалектики как мятежной философии» [14]. В отличие от идеалистической диалектики, кладущей в основу своей

структуры принцип тотальности, материалистическая диалектика объявляет фундаментом своей формы принцип борьбы противоположностей.

Категория классового господства, проникнувшая в логический аппарат гегелевской диалектики под видом механизма снятия и возведенная посредством фигуры двойного отрицания в трансвременный онтологический принцип, материалистической диалектикой последовательно выявляется в качестве исторической категории. В то же время, разоблачение логического алиби исторического факта господства отнюдь не равносильно тотальному отказу от проекта диалектики как онтологии общественных отношений. Напротив, осуществив революционное преобразование логической формы гегелевского мышления, марксизм обнаружил подлинный смысл диалектики. Она является, прежде всего, логикой исторического процесса, и никакого иного источника для формирования своей структуры она не имеет. Но история, из которой диалектическая логика черпает свою определенность, уже больше не является непрерывным рассказом господства о самом себе. В истории определяющий голос имеют угнетенные социальные группы, которые посредством своей борьбы разрывают непрерывность господства. Абстрактное понятие абсолютного бытия, представленное в идеалистической философии Гегеля в качестве всеобщей конкретности, обнаруживает свою ложность и под видом самой впечатляющей в истории философской мысли теодицеи мы обнаруживаем теоретическое оправдание господства, которое находит свои аргументы в собственной внутренней мифологии.

Борьбы противоположностей – это логическое выражение исторического опыта борьбы угнетенных классов, а потому материалистическая диалектика, поставившая этот принцип во главу угла, является логикой борьбы с господством. Так как исторический факт буржуазного господства остается актуальным, то и материалистическая диалектика без того, чтобы не утратить свой смысл, не может позволить себе роскошь структурироваться в качестве закрытой тотальности. По своей сущности она является открытым проектом освобождения. Логика противоречия – это идеальное выражение постоянно возобновляемого проекта борьбы с классовым господством. Материалистическая форма диалектики предполагает не примирение посредством возвращения к единству, а возобновление разрыва. Таким образом, если мы «вернемся к этой особенности, благодаря которой материалистическая диалектика выделяется из гегелевской диалектики, то она заключается в том, что одна периодизирует, а другая рисует круги» [12, с. 44]. «Если Гегель изображает круг, это потому, что он всегда ищет один раз. Это принципиально, что он игнорирует различные ретроактивности, хотя он небрежно терпит их в деталях» [12, с. 47]. Для немецкого классика поражение раба является абсолютным событием, которое не подлежит пересмотру, в то время как диалектический материалист должен видеть в повторяющихся в истории поражениях угнетенных классов нереализованную попытку освобождения, негативный исторический опыт, требующий позитивного завершения. Так,

например, «ленинская большевистская партия, безусловно, является активным носителем оценки неудач Парижской Коммуны» [12, с. 20]. «Это разрыв Октября периодизирует Парижскую Коммуну и переворачивает страницу в истории мира» [12, с. 20]. Поражение Парижской Коммуны и победа Октябрьской революции составляют логически обозримый период, эпизод классовой борьбы, имеющий свою качественную определенность и новизну.

В то же время, победа, одержанная союзом угнетенных социальных групп во время Октябрьской революции, это никоим образом не абсолютное событие, подводящее итог истории классовой борьбы. Она является хотя и существенным, но эпизодом более обширной и незавершенной диалектики, дальнейшее развертывание которой и определит смысл этого события. Речь идет о процессе освобождения рабочего класса. И тут может возникнуть теоретическое искушение представить развитие рабочего класса как процесс, подчиненный гегелевской логической модели. В этой перспективе понятие рабочего класса представляет собой тотальность, которое охватывает строго прочерченную последовательность развертывания этапов своей определенности от абстрактного существования (в качестве одной из множества эксплуатируемых категорий населения, объединенных под общую рубрику под названием массы) до реализации своей полной конкретности (как класса, осуществляющего свое господство и подчинившего своему интересу все общественное целое). Это движение представляет собой скольжение от одного момента своего единства к другому моменту своего единства, от одной победы к другой, еще более убедительной победе. Что касается поражений, то они являются временными заминками, не влияющими на сущность намеченного логического процесса.

Но этот образ ложен уже только потому, что рабочий класс формирует себя не только исходя из себя, но в первую очередь в ходе постоянного противостояния буржуазии. «Класс никогда не существовал раньше классовой борьбы. Существовать – значит противостоять» [14]. Понятие пролетариата, взятое вне процесса классовой борьбы, полностью лишается своей конкретности и теряет свой смысл. Но что более важно, так это, то, что само понятие рабочего класса не может быть рассмотрено как тотальность, ведь «рабочий класс является одновременно внутренней частью капиталистического общества (как эксплуатируемая производительная сила) и разнородной силой в этом обществе, по сути, не передающей ему ничего, кроме его разрушения (поскольку он является революционным политическим классом)» [2, с. 59]. Он «конструктивно определяется как класс, эксплуатируемый в процессе производства, и одновременно антиструктурно как революционный класс, носитель тенденции к уничтожению режима капиталистического производства» [14]. Напряжение между этими двумя модусами существования выражает логическим образом историю борьбы рабочего класса за свое освобождение. Эта история представляет собой не последовательность единств, а серию разрывов, и что существенно – этот

процесс раскалывания не исключает возможность отступлений, уклонов, замедления движения и даже поражений.

Реализация концепции диктатуры пролетариата как политической формы организации общества, которая впервые в истории осуществляется под руководством угнетенного класса, стоит в прямой зависимости от правильного понимания диалектического характера понятия рабочего класса. Историческая задача рабочего класса не заключается лишь в том, чтобы занять в структуре общественного целого место ранее господствующего класса. Ведь, «строго говоря, пролетариат не может занимать место буржуазии, он должен разрушить это самое место» [14]. Приход к власти – это только самый первый этап, за которым должна последовать серия расколов, направленных на проведение систематической политики по подрыву принципа господства и роспуску социальных иерархий. По мере продвижения по этому пути пролетариат упразднит не только последние предпосылки для реставрации буржуазных отношений, но и освободит себя от необходимости осуществлять свое господство.

Но уже в самом начале этого процесса начинают формироваться две фундаментальные формы отклонения от внутреннего смысла диктатуры пролетариата. Первая тенденция состоит в нетерпеливой позиции ультралевых, которые пытаются отвергнуть необходимость участия в продолжительной серии разрывов и стремятся свести все дело к бесконечному повторению одного и того же «принципиального» противоречия. Эта позиция, несмотря на свои клятвы в верности революционному событию, чревата политическим авантюризмом, ведущим к срыву процесса преобразования общественных отношений. Вторая тенденция, связанная с осторожной политикой ревизионизма, приводит к преждевременному завершению серии разрывов, которая так и не будет доведена до логического конца. Концепции диктатуры пролетариата суждено в этой перспективе регрессировать до идеологической конструкции общенародного внеклассового государства. Вместо наметившегося в начале движения к преодолению исторической традиции господства теперь наблюдается его увековечивание, что влечет за собой возможность возврата к прежним формам господства, к реставрации капиталистических отношений. Если ультралевый авантюризм способствует победе классической буржуазии, то ревизионисты формируют свою новую буржуазию, отводящую революции место давно свершившегося исторического факта и под прикрытием ритуальных клятв в верности революционному событию готовящую возврат к капиталистическим общественным отношениям.

Как ультралевая точка зрения, так и ревизионизм в теоретическом отношении являются двумя типами метафизической реакции, возникающей из-за практической деформации марксистской диалектики. Ведь материалистическая диалектика как логика разрыва является теоретическим выражением борьбы рабочего класса. Но «отличительная сущность этой философии не в том, чтобы быть классовой философией, это относится на самом деле к любой философии. Его отличительная сущность заключается в

том, чтобы быть открыто партийной философией. Диалектический материализм является в истории не первой “классовой” философией, и менее того не первой философией, которая “приходит из практики”; она – первая организованная философия, первая философия организации» [8]. Если гегелевская диалектика была косвенной формой выражения классового интереса буржуазии, то материалистическая диалектика выступает прямо ангажированной философией, логикой борьбы рабочего класса за свое освобождение посредством своей политической организации – партии и государства. Партийность диалектики, как считал теоретик французского маоизма, не означает приверженности умозрительной теории, которую принято разделять как общую идеологическую установку в партии. Он предлагает буквальное ее прочтение как теории партийного строительства и логики политической борьбы.

Поскольку практика классовой борьбы пролетариата является историческим процессом, включающим в себя периоды отступлений, сбои, откаты и разрывы, нельзя говорить об однозначно прогрессивной линии развития марксистской теории. Так, при обсуждении вопроса о статусе принципа борьбы противоположностей как основополагающей структуры материалистической диалектики Бадью замечает наличие идеалистических тенденций у Энгельса и Сталина, в то время как Ленину и Мао Цзэдуну, по мысли французского философа, удалось наиболее полно развить истину марксизма.

«Энгельс, безусловно, огромный диалектик. Достаточно увидеть его конкретные исторические анализы. Однако в общем (философском) изложении он подчиняет диалектику материализму и, в конечном счете, наукам о природе» [14]. Растворяя диалектику в содержании естественнонаучного знания, он оставлял на долю логики лишь гносеологический остаток. «Основное следствие этого двойственного определения философии заключается в том, что диалектика не получает у Энгельса в теории противоречий своего центра тяжести» [14]. Сподвижник Маркса формулирует три универсальных закона диалектики, которые, по мнению Бадью, представляют собой ослабленную интерпретацию гегелевского принципа тотальности, примененную к содержанию наук о природе. Таким образом, происходит разрыв между диалектикой и политикой. Но «классовая борьба продолжается, а следовательно, и диалектика должна быть продолжена. Позиция Энгельса является сегодня недостаточной. Она должна быть развита» [14]. Необходимо подвергнуть последовательной критике формулировки Энгельса с целью высвобождения заложенного в них диалектического потенциала. Так, например, принцип перехода количества в качество, создающий предпосылку для представления об эволюционном характере общественного развития и ставший идейной основой ревизионизма II Интернационала, должен быть диалектизирован. В результате окажется, что «истинное значение этого принципа заключается в концепции скачкообразного развития, а стало быть, и в теории периодизированного характера диалектического процесса» [14]. Что касается

Сталинской версии формулировки четырех черт диалектики, то она, по оценке Бадью, представляет собой заметное улучшение позиции Энгельса. В первую очередь заслугой Сталина является то, что он отказывается механизму двойного отрицания в статусе основополагающего принципа диалектики, но вместе с тем недостаточно четко подчиняет единство примату противоречия, что создает опасность просачивания метафизики. Таким образом, «и Сталин, и Энгельс подчеркивают важность идеи корреляции по сравнению с идеей раскола» [14]. Выдвижение категории взаимосвязи в структуре материалистической диалектики на первый план может повлечь за собой восстановления идеалистического принципа тотальности. Но «для Ленина, как и для Мао, ядром диалектики является закон единства противоположностей, в котором единство (совпадение, идентичность, эквивалентность) противоположностей является условным, временным, относительным» [17].

Основной вывод, следующий из этого, заключается в том, что советская интерпретация материалистической диалектики, которая сложилась в теоретическом отношении скорее под влиянием Энгельса, Плеханова и Сталина, нежели Ленина, является искажением, которое чревато возрождением идеалистической точки зрения. Нежелание представить принцип борьбы противоположностей в качестве основополагающей логической структуры материалистической диалектики приводит к тому, что историческая категория практики рассматривается в первую очередь как производственная деятельность, а понятие объекта понимается как синоним природного бытия. То есть, в онтологическом плане общественное бытие рассматривается, прежде всего, как единство, противостоящее природным процессам. Дальнейшее продвижение по пути этой тенденции приводит к отказу от признания онтологической значимости за механизмом классовой борьбы. В конце концов исторический процесс оказывается лишь частной областью, подчиненной общим логическим законам. Если взять за скобки субъективные заверения в верности диалектике и материализму, то здесь мы имеем дело с метафизическим и идеалистическим подходом. Стоит отметить, что реванш идеализма, произошедший в советском марксизме, не является, по Бадью, результатом исключительно гносеологических ошибок, которые могут быть относительно легко исправлены. Речь идет о гораздо более существенном искажении. Дело в том, что ложное истолкование, фиксируемое в теории, выражает собой отступление от истины марксизма в практике классовой борьбы, произошедшей в СССР. Возвращение идеализма в области философии указывает на действительную возможность реставрации капитализма.

Подведем итоги. Гегелевская диалектика, являясь, по словам Сартра, «самой обширной философской тотализацией» [18, с. 13], отнюдь не ограничивается чисто гносеологической функцией. В своей сущности она является политической онтологией. Косвенный характер ангажированности немецкого классика по отношению к буржуазии позволил ему сформулировать в форме онтологии тотальный взгляд на мир с точки зрения

господства. Гегель дал абсолютный образ интереса господствующих классов в его «чистой» логической форме. Логическое ядро гегелевской диалектики покрыло себя соответствующей своей структуре оболочкой реальной философии, демонстрирующей принцип господства в его историческом развитии.

Проект диалектики как политической онтологии и логики классового господства был признан Бадью ценным приобретением гегелевской мысли. Однако та форма диалектики, которую ей придал Гегель, имеет имманентные ограничения, одним из самых ярких примеров которых может служить ее невозможность ни историческим, ни логическим образом осветить реальный генезис принципа господства. Попытки угнетенных классов практически оспорить традицию господства не находят места в мышлении немецкого классика. Подобная слепота изначально вписана в логическую структуру диалектики, которая, в свою очередь, является философской систематизацией внутренней мифологии буржуазии, стремящейся заключить идеологический пакт со всеми господствующими классами прошлого.

Но, кроме основной матрицы, основанной на механизме снятия, в гегелевской диалектике имеется и вторая, подчиненная тенденция, которая обладает материалистическим потенциалом. Речь идет о понятии противоречия, которое, будучи освобожденным от идеалистических ограничений, наложенных на него, становится фундаментом проекта материалистической диалектики. Принцип борьбы противоположностей, по Бадью, является не чем иным, как формой логического постижения истории классовой борьбы угнетенных масс за отмену господства. Материалистическая диалектика – это прежде всего логика политической борьбы, философия партии рабочего класса и его государства. Вне этого контекста материалистическая диалектика рискует быть смоделированной по образцу абстрактной онтологии и превратиться в общую логику, чьи принципы выступают априорными формами по отношению к содержанию как природных процессов, так и общественно-исторического бытия. Описанная выше конструкция стала преобладающей в советской философии – в официально поддерживаемой идеологии, известной под названием диалектического материализма. Однако простого признания его теоретического несоответствия истине марксизма недостаточно. Концепция диалектического материализма отнюдь не является результатом накопления случайных гносеологических ошибок и упущений, совокупное действие которых можно прекратить посредством только лишь внутренней теоретической критики. Та форма марксистской философии, которая получила официальное одобрение в СССР и в рядах следующих за ним коммунистических партий, является идеологическим выражением ревизионизма, правого уклона, вносящего в своих интересах существенные искажения в логическую структуру материалистической диалектики. Такого рода вмешательство имеет своим последствием реставрацию идеализма и метафизического мышления, которое можно было наблюдать в советской идеологии.

Проблема размещения материи и духа по соответствующим им местам не может быть разрешенной через привлечение абстрактной онтологической модели. Требуется обращение к логике исторического процесса, в котором абстрактное понятие материи конкретизируется в категории общественной материальной практики, структура которой образована двумя историческими модусами существования человека: труда как борьбы с природными процессами и общественной борьбы. Дух в своем истинном значении является противоречивым процессом выражения исторического раскрытия практического существования человека. В своей высшей форме, посредством самокритики, разоблачающей его мнимую автономию, дух способен стать адекватным постижением процесса исторического развития общества. Вопреки немецкому классику, единство духа и материальной практики не является ни логической предпосылкой истории, ни конечным логическим пунктом и необратимым историческим событием. Напротив, неравномерность является сущностной характеристикой, законом развития общества, а значит, не принцип тотальности, а противоречивое напряжение лежит в основе исторического движения, как материальной практики, так и форм его духовного выражения. Путь к марксистскому материализму проходит через революцию в логической форме диалектики, без которой создается гносеологическая предпосылка реставрации абстрактной онтологии. Как сохранение гегелевской формы, так и ее отрицание в пользу иного метода, не могут обеспечить новой эпохи в теоретическом мышлении, для которой материализм и диалектика будут выступать в качестве одинаково существенных характеристик.

Таким образом, Ален Бадью в период «красного десятилетия» смог выдвинуть целостный проект материалистической диалектики как политической онтологии и логики политической борьбы, который включал в себя в качестве необходимого момента критику логической формы идеалистической диалектики Гегеля. Без этой предварительной мыслительной работы, как считал теоретик французского маоизма, получить доступ к внутреннему смыслу материалистической диалектики невозможно. Стоит отметить, что и на последующих этапах своего развития как философа Бадью оставался верен основной теоретической интенции периода «красного десятилетия», и по прошествии лет он продолжал «вести свой собственный разговор с Гегелем, но также с Марксом, Лениным, великими революционерами-диалектиками – по поводу революционного положения. Попросту говоря, благодаря наличию случайного элемента я ввожу, – утверждал Бадью, – принцип разрыва, который не гомогенен классическим принципам отрицания» [19, с. 157]. Эта становая для мышления французского философа концепция родилась именно в период «красного десятилетия», связь с которым как в теоретическом, так и в политическом отношении остается значимой для него вплоть до сегодняшнего дня.

Библиографический список

1. Badiou A. The Communist Hypothesis. London, New York, 2010. 279 p.
2. Badiou A. Bellassen J. Mossot L. The Rational Kernel of the Hegelian Dialectic. Melbourne, 2011. 109 p.
3. Тростников В. Н. Вера и разум. М.: Грифон, 2010. 222 с.
4. Бердяев Н. А. Генеральная линия советской философии и воинствующий атеизм. Париж: YMCA PRESS, 1932. 28 с.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. М.: Госполитиздат, 1960. 907 с.
6. Линьков Е.С. Лекции разных лет. Т. 1. СПб.: Грант Пресс, 2012. 494 с.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т.3. М.: Госполитиздат, 1955. 629 с.
8. Badiou A. De l'idéologie. URL: <http://archivescommunistes.chez-alice.fr/ucfml/ucfml2.pdf>
9. Беньямин В. Учение о подобию: медиаэстетические произведения. М.: Издательский центр РГГУ, 2012. 290 с.
10. Гегель Ф. Г. В. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. 479 с.
11. Alain Badiou Key Concepts. Edited by A. J. Bartlett and Justin Clemens. Melbourne: Acumen. 207 p.
12. Badiou A. Theory of the subject. New York: Continuum, 2009. 367 p.
13. Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля. СПб.: Владимир Даль, 2006. 334 с.
14. Badiou A. Théorie de la contradiction. URL: <http://archivescommunistes.chez-alice.fr/ucfml/ucfml1.pdf>
15. Contre Deleuze et Guattari. URL: <http://archivescommunistes.chez-alice.fr/ucfml/ucfml9.pdf>
16. Ленин В.И. ПСС. Т. 29. М.: Политиздат. 783 с.
17. Contre Lecourt et Althusser. URL: <http://archivescommunistes.chez-alice.fr/ucfml/ucfml8.pdf>
18. Сартр Ж.П. Проблема метода. М.: Академический проект, 2008. 221 с.
19. Бадью А. Философия и событие. М.: ИОИ, 2013. 191 с.