

ІДЕОЛОГІЯ І УТОПІЯ Спадщина марксизму і сучасна політична реальність

До 200-річчя з дня народження Карла Маркса

Євген Бистрицький

Ідеологія і комунікація: Маркс і далі

Зіткнення двох понять — Марксового поняття ідеології і поняття комунікації — містить у собі очевидну суперечність. Маркс є радикальним критиком ідеології як хибної свідомості, яка приховує класову суперечність, що має бути подолана. Натомість поняття комунікації очевидно свідчить про інше — про позитивні наміри людей, спрямовані на взаєморозуміння, отже, на соціальну інтеграцію. Незважаючи на вказану суперечність, у світі, в якому ми є «тут і тепер», ми бачимо певну «співпрацю» ідеології і комунікації. Засоби масової комунікації всередині країни політизуються, працюючи на ті чи ті партійні інтереси, тобто проводять ідеологічну роботу. Ззовні йде потік інформації, який несе, як ми кажемо, чужу ідеологію. Спробуймо зрозуміти, що криється за вказаною суперечністю.

Наше звернення «тут і тепер» до Маркса має, гадаю, два головні виміри. Перший — життєво- і соціально-практичний. Це крах державної системи, імперії «реального соціалізму», побудованої на підставі відповідної інтерпретації марксизму у першій половині ХХ століття. Друге, як наслідок, — сьогоденне рішуче відкидання ідеологічної системи та символічних практик радянської комунізації разом зі скептичним та настороженим ставленням

© О. БІЛИЙ,
Є. БИСТРИЦЬКИЙ,
Є. ГОЛОВАХА,
А. ЄРМОЛЕНКО,
В. КЕБУЛАДЗЕ,
Р. КОБЕЦЬ,
В. КОЗЛОВСЬКИЙ,
С. МАКЕЄВ,
С. ПРОЛЕЄВ,
В. СКУРАТІВСЬКИЙ,
2018

до того, що можна назвати комуністичною ідеологією, або вченням Маркса–Леніна. До останніх потрапляє і Марксова філософія, вивчення якої, фактично, припинилось у нашому середовищі, хоча залишки доби комунізації переслідують нас на кожному кроці. Так, Конституція обіцяє безкоштовну медицину та освіту, в національних концепціях розвитку освіти ви знайдете в якості кінцевої мети положення про формування всебічно і гармонійно розвинутої людини, а численні політики-популісти апелюють до інстинктів радянської комунальності, коли обіцяють виборцям перерозподіл національного продукту на користь більшості. Процес зовнішньої декомунізації власної історії — знесення публічно-просторових ознак радянського комунізму — доповнюється маргіналізацією ідейної спадщини Маркса, зокрема витісненням останньої з актуального філософського дискурсу.

За цим настороженим напівзабуттям поведеного марксизму в затінку опиняється і зв'язок філософського поняття комунікації з філософією Маркса, хоча воно має той самий корінь, що і комунізм, і комуна, і в європейському сенсі вживане поняття спільноти (community). Якщо класичне розуміння ідеології щільно прив'язане до імені Маркса, то поняття комунікації, як правило, безпосередньо не зв'язують ані з його філософією, ані з його економічним вченням, ані з теорією історичного процесу. Виникає дивна ситуація: філософське творення образу комунізму як спільноти, у якій комунікації не відводиться спеціального місця.

Значною мірою, ім'я Маркса також *безпосередньо* не пов'язується з самим поняттям комунікації у її найбільш розвинених на сьогодні філософських теоріях. Там, де є засадничий вплив марксизму на сучасну філософію (я маю на увазі критичну теорію Франкфуртської школи), апеляція до Марксового розуміння ролі комунікації виникає тоді, коли йдеться, насамперед, про критику ідеології. Це, передусім, критика буржуазних «культурних індустрій» та їхніх результатів у вигляді духовного консьюмеризму, комерціалізації мас-медіа тощо задля домінування ідеології класу капіталістів. Тобто взагалі йдеться про послідовну критику ідеології сучасного капіталізму як знаряддя панування та домінування. Про емансипаторну роль марксистської критики ідеології. В авторитетній для європейської демократії теорії комунікативної дії, де поняття комунікації посідає центральне місце як основа соціальної інтеграції, Габермас, за Горкгаймером і Адорно, звертається до Маркса як теоретика соціальної системи. Він апелює до його аналізу суспільства там, де розглядається його класова структура, виникнення поділу праці у виробництві тощо. Так само, у ранній розвідці, у якій Габермас досліджує історію виникнення суспільних структур відкритої комунікації (Öffentlichkeit) як невіддільного атрибуту громадянського суспільства, йдеться про Марксову критику хибного ідеологічного заміщення потреби у громадянській відкритості класовим резонансом приватних власників-бюргерів.

Тобто на сьогодні ми маємо дві взаємозалежні обставини. Перша — це забуття марксизму як наслідок історичного краху його радянської практики поза

критичним теоретичним усвідомленням його філософських припущень і історичних меж. Друга — це розвиток сучасної філософії комунікації як свідомого продовження марксистської традиції критики ідеології задля емансипації людини, втім, без з'ясування місця поняття комунікації у філософії Маркса.

Побіжно зазначу, що це відбувається саме в той час, коли крах комунізму як скомпрометованої політичної, державної й суспільної практики радянського марксизму, навпаки, становить для нового покоління філософів проблему, що волає до вивчення «філософського комунізму». Ми можемо зустріти аналіз і використання провідних та похідних ідей Маркса у творах глибоких філософів новітнього покоління. Назву лише Алена Бадью, «лівих гайдегеріанців» Джорджіо Агамбена, Жака Рансьєра, Жан-Люка Нансі, Роберто Еспозито, паралельно з респектабельним неомарксистом Тері Іглтоном та оксфордським професором Джонатаном Вольфом, а також таких талановитих представників, скажу так, емансипаторних інтересів «третього світу», як Даніель Бенсайд та Бруно Бостилс. Їхній неомарксистський доробок, їхнє звернення до філософії Маркса заслуговують нашої особливої уваги хоча б як показник того, що світову увагу до пояснювального потенціалу марксизму не можна просто відкинути у наш час глобальних змін, зокрема в період справді потрібної ідеологічної декомунізації нашого суспільного життя.

Обидві обставини вказують на реальність питання про відношення ідеології і комунікації.

Якщо згадати визначення «ідеології», то існує, принаймні, три виміри цього поняття. Перше — це від'ємно критичне значення ідеології, яке є у Маркса. Він описує ідеологію як обернену суспільну свідомість — систему ідей панівного класу, яка домінує в суспільстві й, відповідно, нав'язує всім громадянам своє бачення, свою інтерпретацію суспільних відносин. Ідеологія ідейно виправдовує наявні, навіть разючі, суспільні несправедливості та протиріччя і політично легітимізує чинний режим влади. Завданням критики ідеології є повернути людину до дійсності, до дійсного, практичного, розв'язання наявних суперечностей, «варварської несправедливості» (Габермас). Виникає традиція критичного підходу до ідеології, критики ідеології. Друга перспектива визначення ідеології посилює її позитивне значення. Так, це розуміння ідеології як приписувальної, прескриптивної для суспільства системи ідей. Водночас це визнання її експресивної функції. Причому до цієї системи належать не лише ідеї, що мають політичне значення для порозуміння у суспільстві. Це також уявлення, що їх ми сьогодні відносимо до світогляду, до різних упереджень, до, зокрема, традиційних вірувань. Вони також можуть ставати змістовим наповненням ідеології. Подібне розуміння ми також зустрічаємо у Макса Вебера.

Зазначмо, що у нашій політичній практиці, в Україні, ми переважно користуємось позитивною семантикою поняття ідеології. Слушно кажуть, що ми не маємо ідеологічних партій. Але теоретична туга за класичними зразками ідейних побудов лібералізму чи консерватизму не здатна подола-

ти реальну плюралізацію політичного простору на партії, можна сказати, світоглядних ідеологій. Це політичне розмаїття підносить до рівня політики не лише сукупність приватних економічних інтересів членів певних громадських груп, класів. Воно саме виникає внаслідок розвитку засобів комунікації, як вияв комунікаційного плюралізму та угруповання громадян за світоглядними інтересами у відкритості публічного простору. Завдяки наявним комунікаційним можливостям ідеологія дедалі більше розуміється як агрегат політичних уявлень, що відбивають спільність усвідомлення різноманітними спільнотами одного суспільства їхнього місця у соціальній системі разом і невіддільно від колективного переживання спільнотою екзистенційної значущості світоглядних ідей, які несе та чи та політична ідеологія. Політичні ідеї, на які спираються партії, все більше наповнюються зверненням до національно-етнічних уявлень та упереджень, до *етосу*, який поділяють уявні виборці тієї чи тієї політичної сили.

В цьому сенсі комунікація сама стає ідеологічною та ідеологією. Технічно універсальна, сучасна комунікація втрачає універсальність: йдеться вже не про спільну для всіх можливість комунікувати задля досягнення взаєморозуміння, різноманітної суспільної інтеграції. Сучасна комунікація у публічній сфері та, особливо, у сфері політики, стає ареною війни світоглядних, екзистенційних ідеологій, кожна з яких відстоює власну картину світу, тобто партикулярний культурний горизонт власної ідеологічної системи. Тобто коли ми говоримо про комунікацію посутньо, то має йтися про її онтологічний зміст — про екзистенційний вимір ідеології, невіддільний від перебігу нашої життєвої практики. Це зміст, який являє себе у комунікаційному зіткненні спів-існувань, спів-буття членів спільноти, задає сенс нашого суспільного життя, сенс, який ми готові не лише персонально відстоювати у соціальних мережах, на виборах чи у політичній боротьбі, а й воювати за нього з реальним екзистенційним ворогом. У повсякденній мові прижилося поняття «екзистенційного вибору», коли йдеться про геополітичний вибір країни. Для узагальнення цих, лише позначених тут, тез побіжно відішлю нас до найновітнішого феномену гібридної війни як прикладу комунікаційної та, водночас, «гарячої» війни культурних світів.

Не випадково, що саме «постмарксистське», посткомуністичне, у сенсі пострадянське, суспільство веде тут перед. Немає чим хвалитись, як ми бачимо у виступах вітчизняних політиків, що гібридна війна — це явище, яке перше випробувала Україна. Що наш перехід від комуністичної ідеології до демократичних політичних поглядів наштовхнувся на «матеріальну силу» ідеї, що «опанувала масами» Інших, озброєних відповідною «екзистенційною» ідеологією та сучасними знаряддями комунікації у гібридній війні.

Те, що Маркс не актуалізує поняття комунікації як важливе поняття комунізму, не є випадковим. Як вказують авторські аналітичні спроби виявити використання цього поняття у його творах, доступні в інтернеті (Irfan Erdogan), термін «комунікація» переважно вживається ним як дотичний

або при розмірковуваннях про свободу слова (преси) у його бутність редактором «Нової Рейнської газети», або, переважно, про індустрію комунікації за умов контролю над нею [ідеології] панівного класу тощо.

Річ у тім, що поняття комунікації присутнє у нерозгорнутому вигляді в тому, що можна на достатніх засадах назвати Марксовою онтологією людини. Сам Маркс містко сформулював його принципове значення у тезі про *сутність людини, яка у її дійсності є сукупністю (ансамблем) всіх суспільних відносин*. Тобто та агенція, яка є «дійсним» суб'єктом дій, вчинків та будь-якої творчості людини, включно з виробленням товарів, становить його дійсне, справжнє буття, є за визначенням суспільною. Починаючи з «Німецької ідеології» критика ідеології як фальшивої свідомості виникає внаслідок того, що ця суспільна сутність по-філософськи розглядається як її розгортання в історії у відчужених формах матеріальної практики та суспільної свідомості. В перебігу історії людина виявляє себе завжди частково, отже, відчужено від власної суспільної сутності — в історичних формах поділу праці, існування приватної власності, розділеної соціальної діяльності й, нарешті, держави як системи господарювання та експлуатації. Гегелева феноменологічна схема історичного розвитку знання суб'єкта до абсолютного самопізнання через опанування ним опредметнених явищ власної духовної діяльності повторюється Марксом вже як матеріалістично обернена. Людина є агентом її «суспільної сутності», опредметнення якої створює світ людини у всій його предметній і духовно-культурній сукупності. Іншими словами, під кутом зору Марксової онтології людини, індивіди не мають «філософського права» на привласнення лише собі соціальної предметності, хоч би в якій — конкретно речовій чи духовній — формі остання була вироблена та втілена. Історичне існування приватної власності на предмети та явища суспільного світу, так само як і домінування в ньому окремої групи (класу) людей разом з панівною ідеологією, принципово суперечить комунальній сутності людини. Закономірний рух історії до її завершення — розвиток засобів виробництва і форм спілкування (суспільних відносин) — має привести до такого історичного пункту суспільного буття людини, в якому вона «дійсно» повертає собі, має, сказати б, «повне філософське право» повернути, власну комунальну, проте відчужену сутність. «Капітал», який виникає внаслідок апропріації, привласнення частини праці (робочого часу) робітника, має не лише бути експропрійованим, а й повернутим усім, усьому суспільству, бути деапропрійованим (Нансі).

Мені тут важливо встановити фатальну ідеологічність такого кшталту розуміння комунальної сутності людини, незважаючи на те, що йдеться саме про знищення матеріальних підвалин для ідеології експлуатації. Знищення, негація тих засад, які призводять до непримиренної класової суперечності, висвітлюють нам те спільне «с», «разом» спільності, спільнотності, те «*sum, common*» комунізму (*Esposito*), які вже *a priori* закладені у Марксовому образі сутності людини. Маркс формулює вже, немовби, наявну спільність людей, яка «у своїй дійсності» *вже здійснилася у філософії*,

хоча в реальній історії *вона ще має здійснитися як природно-історичний процес*. Вона вже є у найсправедливішій теорії, а отже, є й у дійсності, культурі, хоч би як останні збігалися в цей момент з їх теоретичним розумінням.

Якщо це розуміння перевести на сучасну потребу в комунікації як завдання суспільної інтеграції, то йдеться про вже метафізично здійснену несуперечливу комунальність усього можливого різноманіття світоглядних та/або ідеологічних розбіжностей емпіричних суб'єктів, класів та людей культур. Тому Маркс не задається питанням про інші засади подолання світоглядних розбіжностей між, наприклад, світобаченням узагальнених постатей пролетарія і буржуа, не кажучи вже про розв'язання національних протиріч, ніж через революційне усупільнення, комунізацію власності як умови повернення людини до її дійсних свідомості та буття.

Традиційна марксистська філософія базується на апіорі визначеній онтології вже встановленої міжлюдської комунікації незалежно від емпіричного існування історичних фактів взаємопоборювання людей через культурне взаємонерозуміння і несприйняття та відштовхування інших культур, приклади якого можна також спостерігати і в публіцистиці класиків марксизму. Те, що сьогодні є проблемою знаходження взаєморозуміння та інтеграції людей, береться у філософії марксизму від самого початку, апіорно, як існування певної *субстанції спільності*, яка не потребує подальшого аналізу її змісту та складових. Поняття комунікації з точки зору традиційного марксизму не потребує подальшого звернення на себе теоретичної уваги.

Ця неувага до реальної постановки питання до онтології спільності пов'язана також з другим філософським упередженням марксизму, яке також було запозичено від класичної німецької метафізики. Це претензія марксистського вчення на роль об'єктивної науки про розвиток суспільства.

В умовах відкидання радянського марксизму ми забуваємо також про небезпеку наполегливого наголошування класиками марксизму характеристики їхнього вчення як наукового. Наукового — в сенсі відкриття історичних закономірностей, які торують собі шлях через випадковість множини людських подій і визначають тенденції в розвитку суспільства. Філософські — це означає продовження у марксизмі модерної просвітницької орієнтації на об'єктивність природничо-наукового знання. Тієї орієнтації на норми та ідеали науки, які ми бачимо, скажімо, у Гегеля, коли йдеться про феноменологію як частину наукової системи (*Wissenschaft*), науку про явища духу або про «Науку логіки». Марксизм надає підстави дивитися на суспільство і людей як на об'єкт, на якому істинність теорії може бути перевірена на досвіді, у соціальному експериментуванні. У цьому він стає доведеною до крайності критикою ідеології, що претендує на заміщення ідеології «науковою» теорією суспільства і, відповідно, на роль «дійсної» політичної ідеології. Так само, як наукова раціональність має своєю передумовою створення універсального підґрунтя для взаєморозуміння вчених — мову і методи дослідження, що максимально «десуб'єктивують» знання і, отже, комунікацію з його приводу.

Наука настільки об'єктивна, наскільки у пізнанні та його результатах вона забуває про її автора, людину (Мамардашвілі). Так само марксизм говорить про себе в термінах наукового розуміння історії, наукового комунізму як про науковий світогляд, а не певну універсальну ідеологію, яка, відповідно, не звертає уваги на людську партикулярність та особливість і принципово не потребує іншої комунікації, ніж пояснення і вивчення власної першості.

Критичне прояснення взаємин між ідеологією і комунікацією у контексті Марксової онтології людини дає можливість зробити кілька «позитивних» висновків філософсько-методологічного характеру щодо подальшого аналізу обох понять. По-перше, аналіз ідеологій має йти за рівень розуміння останніх лише як більш-менш раціоналізованої системи ідей певного класу чи групи людей. Засади політичних ідеологій варто простежувати через прояснення культурних поглядів та упереджень тієї групи людей, яка поділяє ту чи ту ідеологію. Разом із тим, це означає подолання монологічного підходу до розуміння певної ідеології, що вимагає розглядати її як продукт комунікації людей, які якраз і об'єднуються внаслідок її спільного політичного творення. По-друге, і це стосується комунікації, її філософський аналіз не має завершуватися на рівні виміру засад комунікативної дії, тобто виявлення універсальних умов досягнення соціального порозуміння. Ідеологічні уявлення не можна перевести у раціоналізовану систему ідей та унормованих останньою дій для досягнення сталої соціальної інтеграції, комунальності, про що, зокрема, свідчить невдала претензія марксистського вчення на універсальність. Філософія комунікації має відповісти на питання про онтологію комунікації, тобто про екзистенційні виміри спів-буття у спільноті (чи то політичній, чи то національно-культурній), на яких будується її, спільноти, різноманітна політика дії всередині та назовні. Урок, який нам надає Марксова онтологія людини та спільноти, свідчить, що теорія, яка спирається на апріорне постулювання принципової єдності людей на підґрунті субстанціалістської онтології сутності людини, веде у глухий кут побудови ідеології несвободи. Натомість визнання онтологічної різниці, принципової *відсутності визначальної «субстанції»* («суспільного договору», «ментальності», «культури», «крові» тощо) як *основи єдності людини з іншими у спільноті* й у політичному угрупованні — це від'ємний урок від Маркса для аналізу комунікації як способу спів-буття людей.

Євген Головаха

**Маркс та його утопічна спадщина:
висновки для сучасних суспільствознавців**

Наприкінці свого життя Карл Маркс наполягав на тому, що він не марксист. Можливо, так і було, але чи означає це, що він не є відповідальним за все, що відбувалося під червоними прапорами марксизму-ленінізму та інших «...ізмів», народжених саме марксистською утопією звільнення людства від «жахів капіталізму»?

Маркс визнаний як видатний філософ, соціолог і економіст, але чомусь наслідки його діяльності викликають дуже багато запитань і таких не зовсім ювілейних обговорень, як наше сьогодні. Тобто спадщина людини, яку визнають за блискучого науковця і соціального мислителя, є доволі дивною. Гадаю, саме в цій кімнаті доречно про це говорити, бо тут дуже довго блукала «примара комунізму», і портрет Маркса тут був колись. Старше покоління академічних філософів це добре пам'ятає. Портрет давно замінили, але примара, може, й досі блукає. Як у тому анекдоті — бороду поголили, а «умище куда девать»? А тому я теж хочу кілька слів сказати з того приводу, що видатний філософ, соціолог, економіст, публіцист тепер багатьма з нас розглядається як головний методолог одного з найжахливіших світових соціальних експериментів.

У чому проблема Маркса як соціального мислителя? У статті «Марксизм і персоналізм», надрукованій у журналі «Путь» (1935, №48, с.15), Микола Бердяєв пише: «Ідеї особистості в марксизмі немає, як її немає в комунізмі, тому вони не можуть захистити людину. Комунізм у кращому разі утверджує індивідуума, соціалізованого індивідуума, й вимагає для нього тоталітарності життя, але заперечує особистість. Індивідуум є лише істота, формована суспільством шляхом муштрування».

Чому ж Бердяєв, який з великою повагою ставився до економіста Маркса, так суворо засудив Маркса-персоналога? Хіба ж Маркс не був гуманістом, не мріяв про ідеальну людину в ідеальному оточенні? Безумовно, був, але дуже специфічним — він любив людину майбутнього — абстрактно, як ансамбль гармонійних людських відносин, а конкретних людей він не любив. Він не любив не лише буржуа, він дуже не любив так званих філістерів, тобто нормальних людей, які переймаються насамперед своїм приватним життям. Він не любив навіть членів своєї партії. У листах до Енгельса він називав їх собаками. Він не любив і пролетарів, на яких покладав особливі надії в реалізації своїх утопічних поглядів. Він погано ставився навіть до найближчих людей. Тобто конкретних людей, далеких від його утопічних уявлень про людські чесноти, людей, які дійсно існували в той час і досі існують, він не любив.

У цьому сенсі він був справжнім «абстрактним гуманістом», якому було неприємно перебувати в оточенні «конкретних людей» з усіма їхніми вадами, слабкостями та недоліками. І хоча в часи панування марксистсько-ленінської ідеології «абстрактний гуманізм» (як нерозбірлива любов до людей без урахування їхньої класової належності) протиставлявся справжньому (класовому) гуманізму, саме Маркс і його попередники-утопісти були найабстрактнішими гуманістами з усіх соціальних мислителів. Якщо уважно почитати соціальні утопії, усі вони жахливі. Як бачили утопісти щасливе майбутнє людей? Це були абстрактні люди, які мали жити за такими законами, за якими, я думаю, ніхто з тут присутніх не хотів би жити. А любили людей, до речі, саме ті, хто створював антиутопії. От Орвел любив конкретних людей, він не хотів, щоб вони жили за законами, нав'язуваними утопістами.

Який я з цього хочу зробити висновок? Чому такі проблеми у людства з безумовно видатним, а може й одним з найвидатніших соціальних мислителів? На мій погляд, тому, що суспільствознавець, на відміну від того, хто займається природничими науками, має бути не тільки науковцем. Для природничих наук не так важливо, яка людина створює концепцію, або якої ідеологічної позиції вона дотримується. А для суспільствознавця важливі три речі. Він має бути не тільки креативним мислителем, не тільки науковцем тою мірою, якою це можливо взагалі в наших науках. Він має бути, поперше, гідною людиною, тобто до людей ставитися позитивно, без презирства, без зверхності, він має їх вважати рівними собі, а не такими, яких треба перетворити і зробити кращими. Це перше. По-друге, він має розуміти, що він ще й представник певної ідеології. Тобто він має обирати між конкретно-гуманістичною ідеологією і абстрактно-утопічною. І лише по-третє, він має бути креативною людиною, здатною перемагати у суспільному дискурсі. Якщо не дотримано перших двох вимог до соціального мислителя, то його креативність і творчі здібності можуть мати дуже драматичні наслідки. Яскравим прикладом цього є соціальна утопія Маркса, коли, здавалося б, прекрасні ідеї рівності та всебічного розвитку людини своїм наслідком мали те, що ми ще дуже довго будемо обговорювати, намагаючись пояснити самим собі та іншим, як таке взагалі могло статися.

Сергій Пролєв: Я абсолютно згоден, що треба любити людей; чудова ідея, яку неможливо заперечити. Однак виникає питання, навіть кілька питань. Питання перше: чи можете ви стверджувати, що інші соціальні мислителі, яких ми знаємо з історії, відрізнялися більшим людинолюбством?

Євген Головаха: Так, знаю. Альберт Швайцер. От він любив власне конкретних людей.

Сергій Пролєв: Швайцер — це не Платон, чи не так? Тобто якою мірою все ж таки ефект теоретичних концептів залежить від моральних якостей їхнього творця? Наскільки такий зв'язок виправданий у досвіді історії? Це перше питання. А друге — це питання історичної відповідальності. Те, що, наприклад, нацистський режим в той чи інший спосіб покликався на Ніцше, навряд чи робить Ніцше відповідальним за нацистський режим. Тож якою мірою ми можемо говорити про відповідальність Маркса, навіть якщо визнаємо його вкрай несимпатичною особистістю, за практику радянського соціалістичного будівництва, ба й просто за ленінізм, який, як відомо, є нічим іншим, як нехтуванням ключовими теоретичними положеннями Маркса і в цьому сенсі — контрмарксизмом більшою мірою, ніж продовженням марксизму. Зрештою, не Маркс побудував «країну рад». Якою ж мірою він відповідальний за всі ті експерименти, які здійснювалися під його іменем? Наскільки вони корелювали із власним його вченням?

Євген Головаха: Я не тільки на Швайцера можу послатися. Така ж по-стать — Бертран Расел. Це люди, які казали такі речі, які можуть врятувати світ, а не знищити його. Якщо ти справді видатний мислитель, один раз ти

скажеш щось, скажімо, про диктатуру пролетаріату, і це буде взято на озброєння. А що таке диктатура, ви самі розумієте.

Яка це диктатура? Хто може цю диктатуру здійснювати? Пролетаріат, до якого Маркс, до речі, теж ставився із презирством. А яку ж він тоді диктатуру зробить? Як колись сказав Гумільов, мовляв, подивіться на наші обличчя, як нас можна не розстріляти? Я не кажу, що Маркс повністю за те чи те відповідальний. Проте слід знати — етична відповідальність накладається на всі твої публічні висловлювання.

Олег Білий: А хто відповідальний і ким накладається відповідальність?

Євген Головаха: Загальнолюдськими цінностями, які відрізняються від класових, які нам нав'язували. До речі, про класову мораль. Хіба ж Маркс не казав про пролетаріат, якому нема чого втрачати, крім ланцюгів?

Євген Бистрицький: Загальнолюдські цінності, звідки вони беруться? Такі, як права людини, чи мусульманство, чи християнство?

Євген Головаха: Загальнолюдські цінності — такі, як відкрите суспільство, яке той самий Сорес обстоює, — вони є, і всі визнають, що це загальнолюдські цінності. Це — свобода, толерантність, чи не головна загальнолюдська цінність, якої для Маркса взагалі не існувало. Оце і є дійсно загальнолюдські цінності. Треба ставитись толерантно до того, кого ти взагалі вважаєш протилежністю собі. Ось у чому проблема.

Ксенія Мейта: У мене запитання, яким чином можливий у принципі прогрес, якщо будь-які твердження необхідно контролювати з огляду на те, що вони можуть бути неправильно інтерпретовані?

Євген Головаха: Я взагалі не розумію, чому прогрес можливий тому, що хтось сказав щось гидке. Прогрес, я вважаю, — це те, що зробив Лок, коли він замислився про те, що жінка може мати якісь права... До Лока про це ніхто і не думав. А Лок, щоправда обмежено, але все ж таки почав думати. Натомість Ніцше казав: «Коли ти йдеш до жінки, не забудь канчук».

Репліка із залу: Тут ідеться про відповідальність Маркса за радянські часи. А чи несе наше покоління за те відповідальність і чи перебрало на себе наше покоління ідеологічний мотлох радянських часів?

Євген Головаха: Однозначно ми відповідальні, наше покоління — разом з Марксом і Леніним. Треба це визнати. Це про той самий експеримент і той самий ідеологічний мотлох.

Репліка із залу: І друге питання. Що власне Сталін робив таке, за що не агітував Маркс? Там є знищення слов'янських народів в ім'я революції, є відокремлення дітей від батьків, скасування суспільного поділу праці тощо.

Євген Головаха: Так. До речі, він писав і про «емансипацію людства від єврейства».

Олег Бондар: У мене репліка. Ви спиралися на тезу, відповідно до якої Маркс не любив просту, конкретну людину і жертвував цією конкретною людиною в ім'я певної абстрактної людини. Але ваша теза спирається на

певну онтологію людини. І основне питання, яке впливає з вашої тези, полягає в тому, як визначити, в чому полягає конкретність цієї людини.

Євген Головаха: Це довга розмова. Проте переважна більшість людей — добрі люди. 87 відсотків людей, яких ми зустрічаємо поруч із собою, — це люди, які не схильні творити зло. Утім, ми можемо зробити так, щоб ті самі 86 відсотків членів нашого суспільства підтримували зло. Це залежить від нас, від соціальних науковців. Ми маємо любити ті 87 відсотків і не робити з них 86 відсотків тих, хто творить зло.

Олексій Ткаченко: Ви спинялися на тому, що Маркс був утопістом. Але, як ми знаємо, він у багатьох працях розглядав утопізм у критичному плані й у всіх його виявах, вирізняючи в утопізмі два аспекти — утопізм у теорії та утопізм у практиці. Утопізм в теорії — це прикладання хибних ідеалів до дійсності, в якій вони не мають підґрунтя. А в практиці утопізм пов'язаний із намаганням здійснити певні утопічні проекти за відсутності належних умов. Так от якщо дослідити Маркса, то можна впевнено сказати, що ні тих, ні тих ознак у нього немає. Він не займався створенням утопічних проектів, не зорганізовував ніякі комуни і всіяко їх критикував. А в теорії, якщо він аналізував комунізм, то це був тільки категоріальний апарат. Він ніколи не описував, якими будуть люди при комунізмі, яким буде той уклад. Він казав, що це проект, який складеться під впливом матеріальних сил. Тож я хотів би спитати, в чому в загальних рисах полягає утопізм Маркса?

Євген Головаха: Приватна власність. Це найбільша утопія. Це головне, те, на чому будується добробут людей. А він хотів це знищити.

Євген Бистрицький: В чому відповідальність Маркса? Як її можна йому приписати? Гадаю, що Євген Головаха інтуїтивно правий, але він не пояснює чому, по-філософськи.

Євген Головаха: Я згоден.

Євген Бистрицький: Річ у тім, що коли ми візьмемо модерне розуміння суб'єкта, як самосвідомого, такого, що сам себе знає і прокладає свій шлях, то комунізм є позаісторична дія, коли люди діють свідомо, на підставі знання про історичний процес. Тобто якщо взяти цей образ суб'єкта, який не тільки ініціює дію, а й знає, чому він її ініціює, який знає, куди він спрямовується, то він відповідальний за найвіддаленіші наслідки своїх дій. Тобто я б відділив Маркса як теоретика модерну від просто людини, яка жила в суспільстві, яка любила людей (хоча б листи його почитайте).

Так от, якщо брати цей образ самопізнавального суб'єкта, що сам прокладає свій шлях, класичного суб'єкта модерну, то він дійсно відповідальний як теоретик за віддалені наслідки своїх дій. Якщо ти розвиваєш таку теорію, коли там немає етичного виміру, а є лише раціонально-пізнавальний вимір, який не співвідноситься з етикою. А це вже інше питання.

Ігор Бурковський: Не можу погодитись із твердженням про непотрібність державної ідеології як такої. Ідеологія потрібна і необхідна державі. Інша річ — реалізація ідеології. Якщо за критику державної ідеології затри-

мують і ув'язнюють, то це неприйнятно. Також не можу погодитись із тим, що вчений-гуманітарій має вважати людей рівними собі. Він має тверезо оцінювати свій рівень, і, як правило, він відрізняється від середнього рівня. Важливо тільки бути настільки розумним, щоб усвідомлювати свою обмеженість.

Анатолій Єрмоленко

Метакритика Марксової критики політичної економії

Після краху радянської імперії та панування марксизму-ленінізму з'явилося чимало публікацій, які були спрямовані на критику (здебільшого вульгарну) марксизму і в яких намагалися показати, що марксизм був доволі примітивною теорією. Відповідно виникало запитання: як таке сталося, що ми досить тривалий час так хибили, перебуваючи в засліпленні марксистсько-ленінською ідеологією. Проте не слід забувати, що й на Заході аж до 70-х років ХХ сторіччя марксизм був досить впливовим соціокультурним явищем. Щоправда, на відміну від так званого марксизму-ленінізму, західний неомарксизм зміг утворити різні, досить строкаті, й водночас доволі плідні, синтези у вигляді фрейд-марксизму, марксизму-екзистенціалізму й т.ін., залучаючи до своїх методологічних засобів різні, немарксистські, або чи так звані буржуазні, концепції.

До того ж бути лівим, отже, в той чи той спосіб звертатися до марксизму, було тоді на Заході нормальним, навіть «модним», особливо для інтелектуалів, зокрема викладачів вищої та середньої школи. Сьогодні університетські професори й досі з ностальгією згадують події 1968 року, в яких вони брали участь. Зокрема, під час мого перебування запрошеним дослідником у Берліні професор Дитрих Бюлер, певною мірою хизуючись, показував мені місця, де стояли студентські намети на території Вільного університету Берліна, коли відбувалися заворушення «нових лівих».

Тому гадаю, що до марксизму як до наукової парадигми слід ставитися серйозно і з повагою, аби неупереджено окреслити її історичні й методологічні межі. Адже навряд чи можна заперечити, що марксизм як парадигма неабияк вплинув і на розвиток соціальної теорії, і на ходу історичних подій кінця ХІХ — і майже всього ХХ сторіччя. Складно назвати науковця — філософа, соціолога, економіста, який би так чи так не зводив свої рахунки з марксизмом. Чимало сучасних філософів, полемізуючи з марксизмом, розвивали й розвивають і свої теорії, називаючи себе постмарксистами, як, наприклад, представники постіндустріального суспільства, так само як і Ганс Йонас у праці «Принцип відповідальності».

Деякі науковці вважають навіть, що марксизм не тільки не застарів, а й стає дедалі актуальнішим, і для дескрипції сучасного глобалізованого світу навіть адекватнішим, ніж для капіталізму часів Маркса. Зокрема, О. Нерт у своїй праці «Нові підходи до Марксової думки» пише: «... сьгоднішній капіталізм як ніколи перебуває у становищі, в якому логіка капіталу функціює

в тому чистому й невикривленому вигляді, як його описав Маркс у «Капіталі»¹. До риторики марксизму, навіть комунізму, звертаються антиглобалісти й постмодерністи. Скажімо, італійський філософ постмодерністського гатунку Дж. Ваттимо з огляду на глобальну економічну кризу 2008 року зазначив: «... і як філософ, і як християнин я знову став комуністом»². Наведу також такий приклад: будучи запрошеним дослідником Берлінського вільного університету, я натрапив на академічні курси з такими назвами: «По-новому відкрити Маркса», «По-новому читати “Капітал” Маркса» та ін. З рекламних плакатів і буклетів осучаснений Маркс у бейсболці закликав прослухати ці курси. Таким чином, у вищій школі не тільки читають академічні курси з марксизму, його прагнуть актуалізувати як методологію дослідження соціальних явищ сучасного світу.

Отже, виникає запитання, як ставитися до марксизму в цілому і до Маркса зокрема. Тому я хотів би тематизувати соціальну теорію Маркса, запропонувавши слідом за Ю. Габермасом метод філософсько-критичної *реконструкції*. Нагадаю, що Габермас у своїй праці «До реконструкції історичного матеріалізму» запропонував такі методи дослідження соціокультурних явищ і наукових теорій, як реставрація, ревізія, реконструкція.

Метод критичної реконструкції на відміну від методів *реставрації* і *відродження* передбачає не відтворення автентичного явища в культурі, або повернення до вихідної теорії, і не його відродження з метою відновлення втраченої історією традиції. На відміну від *ревізії* тієї чи тієї теорії або соціокультурного явища, що передбачає спростування їхніх фундаментальних засновків чи засад, метод *реконструкції* спрямований на критичне переосмислення їх відповідно до *нових* соціально-історичних і культурних умов на підставі нових пізнавальних засобів, якщо це явище не вичерпало свого культурного чи науково-евристичного потенціалу³. І цей підхід можна застосувати у дослідженні будь-якого соціокультурного явища, зокрема й філософської теорії, або парадигми.

Проте такий підхід може правити за основу і певний методологічний принцип, розгорнувши який можна із застосуванням методології на підґрунті дискурс-етичної парадигми, що її запропонував зокрема Дитрих Бюлер у своїй праці «Метакритика Марксової критики ідеології»⁴. Такий підхід вимагає ставитися до критики як методу наукового пізнання також критично, виробляючи методологічні засоби тематизації того, що виправ-

¹ Negt, O. (s.a.). Neuzugaenge zum Marx'schen Denken. In: *Zeitschrift Marxistische Erneuerung*, 8. Jg., Heft 30, S.38.

² Vattimo, G. (2009). Postmoderner Kommunismus. In: *Das Ende des Kasinokapitalismus? Globalisierung und Krise* (S. 219). Berlin: Blaetter Verlagsgesellschaft.

³ Habermas, J. (1976). *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* (S. 9.). — Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

⁴ Böhler D. (1972). Metakritik der Marxschen Ideologiekritik. Prolegomenon zu einer *reflektierten Ideologiekritik und Theorie-Praxis-Vermittlung*. Frankfurt a.M.

довує домагання значущості самої критики на підставі прояснення самого процесу аргументації. Такий підхід виправданий ще й тим, що сам марксизм як філософія суб'єкта модерної філософії був певною мірою монологічною парадигмою,

За вихідну, ключову позицію у такій метакритиці марксизму правитиме праця Ф. Енгельса «Розвиток соціалізму від утопії до науки», вперше опублікована 1880 року; у ній обґрунтовується і певною мірою підсумовується домагання марксизму на те, щоб бути саме наукою, тобто претендувати не тільки на опис соціальних явищ, а й на те, щоб передбачувати їхній розвиток, відкриваючи відповідні закони суспільства. На відміну від умоглядних утопій, в яких було сконструйовано бажане майбутнє, марксизм претендував на те, щоб з науковою точністю показати межі капіталістичного способу виробництва і з історичною необхідністю довести неминучість його подолання майбутнім комуністичним суспільством. На думку Енгельса, саме два відкриття Маркса перетворили соціалізм з утопії на науку. Це закон додаткової вартості і так зване матеріалістичне розуміння історії.

Закон додаткової вартості розкриває сутність капіталістичної експлуатації, адже норма додаткової вартості обчислюється у співвідношенні до змінного капіталу, тобто джерелом додаткової вартості тут постає жива праця робітника:

$$m' = \frac{m}{v}$$

У цьому полягає відмінність норми додаткової вартості від норми прибутку, яка обчислюється стосовно змінного та основного капіталу, що робить джерелом додаткової вартості не тільки працю робітника, а й працю капіталіста:

$$p' = \frac{m}{K} = \frac{m}{c+v}$$

Норма прибутку, за Марксом, є перетвореною формою норми додаткової вартості. Тому відкриття цієї додаткової вартості розкриває й механізм капіталістичної експлуатації. У своєму виступі я не досліджуватиму, наскільки виправданою є ця концепція, яку неодноразово піддавали критиці у постмарксовій соціальній та економічній теоріях, зокрема й такий соціолог, як Макс Вебер. Важливішим для мене є запитання, наскільки це відкриття Маркса може правити мотивацією і рушійною силою для зміни наявного стану, тобто заміни капіталістичного суспільства соціалізмом, а потім і комунізмом, утворюючи основу для «емансипативного інтересу». Адже відкриття (чи викриття) механізму капіталістичної експлуатації показує, що капіталістичне суспільство є несправедливим, породжуючи феномен, засвідчений словами «Інтернаціоналу»: «кипит наш разум возмущенный и в смертный бой вести готов», проте воно аж ніяк не свідчить про те, що цей «смертний бой» завершиться урешті-решт справедливим суспільством, так би мовити, світлим майбутнім, тим паче якщо для цього ще немає ані

сил, ані можливостей. Історія ХХ сторіччя якраз і засвідчила, що будь-яка спроба «розуму, що кипить» подолати такий стан, призводить до ще жакливішого соціального порядку.

Як на мене, для Маркса важливішим у перетворенні соціалізму на науку є інше його відкриття, точніше акцентуація (відповідні інтуїції були вже у представників класичної політекономії), а саме завваження закону-тендеції норми прибутку до зниження, що його Маркс досліджує у третьому томі «Капіталу». Наголос Маркса на цьому законі виявляє одну із суперечностей між Марксом і Енгельсом, що її було розвинено згодом у неомарксизмі та постмарксизмі. Норма прибутку, за Марксом, — рушійна сила капіталістичного виробництва. Звідси, як він вважає, страх англійських економістів перед зниженням норми прибутку. «В дійсності в основі цього лежить щось глибше, що він тільки невиразно відчуває. У цьому виявляється чисто економічним способом, тобто з буржуазної точки зору, у межах капіталістичного розуміння, з точки зору самого капіталістичного виробництва, обмеженість останнього, його відносність, те, що воно — не абсолютний, а лише історичний спосіб виробництва, відповідний певній обмеженій добі розвитку матеріальних умов виробництва»⁵.

Цей страх і класичної політекономії, і (особливо) самої буржуазії пов'язаний із тим, що капітал, розвиваючи засоби матеріального виробництва аж до повного витіснення живої праці (комплексно-автоматизоване виробництво), коли змінний капітал урешті-решт (як тенденція) прямує до нульової позначки, ставить під сумнів не тільки виробництво, ґрунтоване на додатковій вартості, а й виробництво, узаasadничене відносинами вартості загалом. Щоправда, цей закон також не дав змоги з точністю об'єктивної науки визначити точну межу існування капіталістичного способу виробництва. І Маркс, і Енгельс вітали Паризьку комуну як прообраз майбутнього комуністичного суспільства. Проте минуло майже півтора століття, а таке суспільство так і не постало.

Що стосується другого відкриття Маркса, а саме так званого загально-соціологічного закону матеріалістичного розуміння історії, сформульованого Марксом у Передмові «До критики політичної економії», то варто зазначити, що на його підставі Маркс більш-менш докладно дослідив тільки одну суспільно-економічну формацію, а саме капіталізм, узаasadничений буржуазним способом виробництва. Проте той факт, що це дослідження («Капітал») не було завершено, свідчить не про те, що Марксові забракло часу, а про те, що певною мірою «не сходилися кінці з кінцями» в аргументації.

Адже матеріалістичне розуміння історії не може бути застосоване до докапіталістичних суспільних утворень, де визначальним є вплетеність економічних відносин у соціокультурний простір. На цей факт звертає ува-

⁵ Маркс, К. (1963). Капітал. Т.3 (с. 266). В: Маркс, К., Енгельс, Ф. *Твори*, т. 25, ч. 1. — Київ: Політвидав України.

гу німецький дослідник, один із представників філософії техніки Рольф Петер Зиферле у книжці «Вороги прогресу? Опозиція щодо техніки та індустрії від романтизму до наших днів», показуючи, що попри очевидну ефективність техніки «історія багата на приклади, коли в доіндустріальних суспільствах запровадженню нових технік ставили перепони (або їх просто ігнорували й піддавали забуттю), якщо вони загрожували культурній рівновазі або руйнували сфери впливу»⁶. Це означає, що в домодерних, доіндустріальних суспільствах розвиток і науки, і техніки обмежений ще певними культурними рамками, традиційними цінностями відповідних етосів, які виконують і легітимативну, і орієнтаційну щодо цього розвитку функцію, що своєю чергою править за основу соціальних інтеграцій суспільства⁷.

Проте матеріалістичне розуміння історії, як показали неомарксистичні, зокрема й Ю. Габермас, не може бути застосоване не тільки до докапіталістичних, домодерних форм, а й до явищ так званого пізнього капіталізму, коли головна суперечність переміщується у сферу культури. Однак слід зазначити, що Маркс був фундатором і протагоністом дослідження техніки й технології як суспільного явища, заклавши основи філософії та соціології техніки. Тут також виникає запитання про те, наскільки техніка є ціннісно-нейтральною категорією. Оскільки техніка, технологія, за Марксом, визначає норму прибутку, то вона не може бути ціннісно-нейтральною, що спонукало Ернста Блоха і Герберта Маркузе шукати нової, «небуржуазної», техніки визволення як засобу реалізації «принципу надії».

Таким чином, Маркс порушив питання про роль техніки й технології в суспільному розвитку. Проте, якщо для Маркса техніка як основа продуктивних сил у структурі матеріального базису була революційним чинником стосовно виробничих відносин, то в дослідженнях «пізнього капіталізму» філософами неомарксизму вона відіграє дедалі консервативнішу роль, перетворюючись на ідеологію, як це показав Ю. Габермас у книжці «Техніка і наука як ідеологія»⁸.

Украй важливим є також питання про бачення Марксом майбутнього комуністичного суспільства. Треба зазначити, що і Маркс, і Енгельс не приділяли особливої уваги змістовому визначенню соціалізму і комунізму, розглядаючи їх як відкритий процес. Проте проект і практичне втілення цього проекту були редуковані до цілераціональної дії, як і сам принцип практики, який в об'єктивній ході історії остаточно втрачає свій морально-етичний вимір. Однією з небагатьох праць в описі майбутнього комуністичного суспільства була «Критика Готської програми». Зміст комунізму

⁶ Siefertle, R.P. (1984). *Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart* (S. 66). München: Beck.

⁷ Див.: Єрмоленко, А. (2010). *Соціальна етика та екологія. Гідність людини — шанування природи* (с. 47). Київ: Лібра.

⁸ Habermas, J. (1969). *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

дається тут радше у негативних визначеннях протилежного капіталізму соціального порядку. У комунізмі не буде приватної власності, класів, експлуатації, держави, грошей тощо. Як тут не згадати роман «Майстер і Маргарита» Михайла Булгакова: коли Воланд у розмові з Михайлом Берліозом та Іваном Бездомним на Патріархових ставках, почувши стверджувальну відповідь на запитання «І диявола теж немає?», розсміявся і сказав: «... что же это у вас, чего ни хватишься, ничего нет!»⁹. Хто пам'ятає товарний дефіцит за радянських часів, розуміє цей сарказм.

Великою мірою Марксова критика капіталізму є продовженням критики капіталізму з боку німецького романтизму. «Природа не хоче бути у виключному володінні індивіда», — писав Новалис у своєму незавершеному романі «Гайнрих фон Офтердинген». «Як власність перетворюється вона в страшну отруту, яка позбавляє спокою, і згубна пристрасть усім оволодіти супроводжується нескінченною тривогою і непомірними стражданнями. Зазвичай вона підриває основи власника і скоро поглинає його в безодню, що розверзається»¹⁰. Порівняймо з Марксом: у третьому томі «Капіталу» він наголошує: «З погляду вищої соціально-економічної формації приватна власність окремих індивідів на землю вважатиметься такою самою дурницею, як і приватна власність людини на людину»¹¹.

Змістова невизначеність майбутнього комуністичного суспільства як «асоціації вільних виробників» містила в собі небезпеку підміни постмодерних, посткапіталістичних форм суспільної інтеграції домодерними «гемайншафтами», і в цьому треба вбачати підступні пастки критики капіталізму на ранніх, незрілих етапах його розвитку, коли ця критика не сприяє «корекції курсу» напрямком модернізації, а призводить до регресії, до ще жажливіших форм подолання модерності, ніж сама модерність, що й далось взнаки в так званому «реальному соціалізмі», націонал-соціалізмі, фашизмі тощо.

Але виникає запитання: чи пішов розвиток історії за «проектом» Маркса? Відповідь амбівалентна: і так, і ні! Ствердна відповідь «так» пов'язана з тим, що Маркс показав історичні межі капіталізму та необхідність його подолання, і тут треба віддати йому належне. Маркс показав, що свобода починається по той бік власне матеріального виробництва, що сьогодні реалізується з розвитком робототехніки та комп'ютеризації. Усі ці процеси спричиняються до того, що «суспільство праці поступається місцем суспільству комунікації», про що писали і Ю. Габермас, і Д. Бьолер, і Р. Мюнх. Проте, як слушно зауважує Д. Бьолер, «без інституційного забезпечення вільної комунікації всіх громадян із правом рішення щодо неупинного до-

⁹ Булгаков, М. (1987). Мастер и Маргарита (с. 493). В: Булгаков, М. Романы. Кишинев: Лит. артистикэ.

¹⁰ Цит. за: Маер-Абіх, К.-М. (2003). *Повстання на захист природи* (с. 155). Пер. з нім. А. Єрмоленка. Київ: Лібра.

¹¹ Маркс, К. (1969). Капітал. Т.3. В: Маркс, К., Енгельс, Ф. *Твори*. Т. 25, Ч.2 (С. 311, редакція моя. — А.Є.). Київ: Політвидав України.

сягнення згоди у царині ціннісних орієнтацій, потреб та цілепокладань суспільного планування “вільна асоціація виробників” не може бути зреалізована. До Марксового осягнення її як суспільства виробництва слід додати доповнювальний аспект суспільства комунікації»¹².

Натомість заперечення «ні» пов’язане з тим, що історичний розвиток пішов і дещо іншим шляхом. Адже після Другої світової війни виникають концепції актуалізації позаекономічних чинників впливу на економічну систему: держави, громадянського суспільства тощо. Зокрема це проявилось в ордолібералізмі Фрайбурзької школи під орудою Вальтера Ойкена, що стало основою для розбудови соціального ринкового господарства і соціальної держави. За часів «класичного капіталізму» таке поєднання було б цілковитою нісенітницею, що у термінах самого Маркса можна було б назвати «жовтим логарифмом». Останнім часом до цих чинників додаються й морально-етичні, які не відігравали в марксизмі, тим паче в ленінізмі, суттєвої ролі («в марксизме нет ни грана этики» — Ленін).

З 70-х років ХХ сторіччя відбувається актуалізація морально-етичної проблематики, що позначилося тенденцією «реабілітації практичної філософії». Цей процес уявлився, зокрема, і в обґрунтуванні моральних засад розвитку капіталізму, тематизацію яких започаткував Петер Козловські у книжці «Етика капіталізму», розбудовуючи концепт «етичної економії». Пошуками етики для індустріального суспільства переймається і Ганс Йонас у книжці «Принцип відповідальності», а також напрямок берлінської етики дискурсу, розвиваючи концепцію «діалогу етики і господарства». Каталізована глобальними проблемами сучасності економічна теорія дедалі більше «дрейфує» до моральної філософії (Дж. Бьюкенен, К. Гоман, А. Сен, П. Ульрих), а моральна філософія з небосхилу ідей спускається на землю прикладної етики. Отже, кінець ХХ — початок ХХІ сторіччя позначені уже не парадигмою заперечення капіталізму на підставі знання законів об’єктивної ходи історії, а парадигмою моральної його меліорації як розбудови соціально-екологічно-етично спрямованого ринкового господарства, коли до «принципу надії» додається «принцип відповідальності».

Сергій Пролєв: Анатоліє Миколайовичу, у мене два питання. Перше — про закид Марксові та Енгельсові за те, що в них не було критичної рефлексії щодо власних концептуальних побудов, і це виводить їх за межі науки. Питання полягає в тому, наскільки правомірне це твердження, позаяк можна навести багато прикладів доволі критичних оцінок, самооцінок і Маркса, і, зокрема, Енгельса щодо власних теоретичних побудов. Я не відкидаю того, що особисто Марксові були властиві і велика пиха, і погордливість. Але водночас було і потужне наукове сумління. Вони відчували недосконалість певних форм дискурсу власних ідей, відкидали їх немилосердно. Пошлюся на розчарування Маркса у власному проєкті «Капітал». Він,

¹² Böhler, D. *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik* (S. 215).

так би мовити, втрапив у ситуацію теоретичної безвиході, звернувшись до «феномену ренти», і, зрештою, не дописав «Капітал», бо як науковець зрозумів, що пояснювальна здатність трудової теорії вартості недостатня, щоби впоратися з економічною реальністю. Тож він як чесний науковець на самому собі поставив хрест. Це були останні роки його життя. Пошлюся й на Енгельса, котрий вже після Маркса фактично дезавував марксизм, коли сказав: якщо, мовляв, все так і буде розвиватися далі, то буде демократія, робітничий клас легально прийде до влади і ніякої революції не знадобиться. Тобто він виявився найстрашнішим ревізіоністом. Тож питання в тому, наскільки коректне твердження, що така критична рефлексія, що є ознакою наукового дискурсу, не є властивою класикам марксизму. А друге питання — щодо природи романтизму і його визначення як, так би мовити, певної інверсії домодерних засад. Звісно, романтизм поетизує середньовіччя, але радше не стільки середньовіччя, скільки людську чуттєвість. Все ж таки романтизм — це явище модерної традиції, це, зрештою, антипросвітництво. І ми розуміємо, що він робить наголос на чуттєвості саме для того, щоб заперечити властиву просвітництву раціоналізацію людського існування. Чи коректно тут говорити про інверсію додомодерних структур розуміння?

Анатолій Єрмоленко: Дякую, Сергію Вікторовичу! Це справді дуже слушні запитання, й одразу хочу сказати, що на них так само складно відповісти. Я просто не хотів говорити про романтизм як такий собі суто реакційний концепт і щодо того, що це повернення до суто домодерних форм. До речі, зараз критики модерну часто-густо звертаються і до романтизму — не тільки німецького, а й французького.

По-перше, я хотів би зробити наголос на тому, що оця невизначеність майбутнього, про яку справді говорив і сам Маркс, — вона містить у собі небезпеки і пастки, пов'язані з тим, як вимальовується оце майбутнє, протилежне капіталізму, модерну. І часто-густо тут може йтися про певні домодерні форми, наприклад, у критиці відчуження. Скажімо, пізніше Арнольд Гелен напише роботу, яка називається «Народження свободи зі світу відчуження». Зокрема Габермас показав, що не варто шукати можливостей подолання відчуження. Габермас взагалі дуже чітко розрізняє цілераціональну дію і комунікативну. До речі, Габермас критикував Маркса за те, що той недооцінював інтеракцію, комунікацію. Але тут не про те йдеться, а про те, що романтизм був певною корекцією модерного розвитку. Просвітництво, як на мене, переоцінювало роль цілераціональної дії, яку й узяв на озброєння марксизм. Сам принцип практики в марксизмі — це, зрештою, принцип цілераціональної дії. Це перетворення суспільства в цілераціональний спосіб.

І друге запитання, яке власне прозвучало першим і стосувалося критичної рефлексії Маркса щодо власної теорії. Ця теорія була монологічною хоча б тому, що історично теорії аргументації, теорії дискурсу тоді ще не було, що не означає, що вони не полемізували з представниками інших протилежних на-

прямів. Утім, тут ідеться якраз про те, що того самого раціонального дискурсу тоді просто не існувало. Річ не в тому, як полемізувати. Можна знищувати свого супротивника, можна поважати його, але якщо не розроблена теорія дискурсу, тобто яким чином ми доходимо згоди стосовно того, які твердження можуть претендувати на істинність, тоді можливі різні форми дискусій, але це аж ніяк не можна назвати дискурсом. Ось що власне я мав на увазі. Як на мене, тому й виникала небезпека дедалі більшої монологізації, тобто абсолютизації висунутих положень. Особливо це далось взнаки вже в ленінізмі.

Роман Кобець: Анатолію Миколайовичу, дуже дякую! В мене є таке запитання. Неможливо не погодитись з Вашою тезою про науковий характер комунізму, який ми сповідували. Я хотів би почути Вашу оцінку характеру цієї науковості. Чи можемо ми вважати, що це було відтворення природничо-наукового дискурсу щодо соціальної реальності, чи справді була якась специфіка соціальних законів, що дає підстави вважати Маркса, як казав пан Головаха, одним із засновників, по суті, соціальної теорії?

Анатолій Єрмоленко: Так, я також вважаю його одним із засновників соціальної теорії, але, повторю, той дискурс, який висувався Марксом, так і залишився монологічним дискурсом. Тому, як на мене, теорія марксизму так і не перетворилася на науку. Навіть завдяки тим відкриттям, про які говорив Енгельс.

Євген Бистрицький: Одне питання — щодо марксистської етики. Чому в марксизмі зникає етичний вимір? І чи зникає він взагалі? Якщо ми згадаємо Радянський Союз, тобто певну практику марксизму, то ми говорили про комуністичну свідомість, навіть про так званий Моральний кодекс будівника комунізму. Що відбувається там з етикою? І друге питання — про комунікацію і про критерії валідності в дискурсі — того, що люди можуть досягти якоїсь об'єктивності. Об'єктивності не в сенсі природничо-науковому, а в сенсі взаєморозуміння, того, на що вони можуть досить валідно, так би мовити, твердо опертися. От ми перебуваємо у світі, де комунікація є, причому глобалізувальна комунікація, а локальні війни, як ми спостерігаємо, посилюються. Що заважає комунікації та теорії комунікації долати радше не монолізм марксизму та класичної філософської рефлексії, а ідеологізм марксизму, коли теорія бере суспільство як ціле і знає щось про суспільство й віддає це знання правлячому класу, який і каже «отак треба». Умовно кажучи, це монолізм, який хоче репрезентувати все суспільство. Що ж відбувається з комунікацією? Це — проблема. Марксизм у принципі привів нас до суспільства, в якому немає місця національним культурам. Тож, якщо ми говоримо про сучасні теорії комунікації, що відбувається? Комунікації в теорії є, а комунікації немає.

Анатолій Єрмоленко: Комунікація є, хочемо ми того чи не хочемо — і на різних рівнях. Тут, до речі, коли вже йдеться про ідеологію, треба ще одну тезу висловити, а саме: що, попри претензії на статус науки, зрештою марксизм скочується — і це тут пан Головаха говорив — знову ж таки до

утопії, до ідеології, в поганому сенсі цього слова. Але комунікація існує. Чого ж не існує? Взагалі людство дедалі більше говорить (є дослідження щодо цього). Порівняно з попередніми суспільствами говорити стали набагато більше. Це — мовленнєва комунікація (я зараз не беру інші види комунікації). Проте в підсумку ми не можемо дійти згоди з приводу того, які цінності ми обираємо, куди нам рухатись...

І ще одне запитання було щодо етики. І це стосується не тільки марксизму. Якщо у Канта, у якого етика, практична філософія посідала місце першої філософії, у Гегеля та у Маркса ця сфера (хай це буде мораль чи моральність) набуває, особливо у Маркса, а потім у Леніна, підпорядкованого характеру. Але не тільки в них. Якщо ми візьмемо Ніцше «До генеалогії моралі», ми побачимо, що там уже присутній такий інструментальний підхід до етики. І у Гайдегера, до речі, етика підпорядкована онтології. Тобто це тенденція ХХ століття...

Євген Бистрицький: Це виключає взагалі етичне судження.

Анатолій Єрмоленко: Ні, не виключає. Тут я готовий посперечатися. Але те, що підпорядковує, — це точно. Так, у марксизмі є об'єктивна хода історії та її закони. А що з етикою? Вона підпорядкована цій об'єктивній ході історії, як, наприклад, у ленінській формулі: «в марксизмі нет ни грана этики». Потім мораль цілковито редукується до класової, скажімо, у праці Льва Троцького «Їхня мораль і наша».

Євген Бистрицький: Повна самосвідомість...

Анатолій Єрмоленко: Так.

Вахтанг Кебуладзе

Марксизм у контексті філософії підозри, або Чи має марксист підозрювати сам себе?

Коли сьогодні в Україні ми говоримо про марксизм і взагалі про ліві ідеології, то не можемо вдавати таку собі моральну нейтральність і неупередженість. Скажімо, західні інтелектуали дуже обережні щодо правих ідеологій. Адже західноєвропейські праві — німецькі нацисти, італійські фашисти тощо — скоювали у ХХ сторіччі жахливі злочини. Але між нами і Західною Європою існує певна асиметрія. Ті злочини, а може, навіть жахливіші за те, що скоювали в Західній Європі нацисти та фашисти, на території України скоювали комуністи, ліві. Тому ми не можемо неупереджено говорити про ліву ідеологію. І це те, що відрізняє нас від німців та інших західних європейців. Вони не розуміють нашого критичного ставлення, скажімо, до Маркса, тому що вони не мали того кривавого досвіду, тих злочинів, які тут вчиняли комуністи. Я не говорю про особисту відповідальність Маркса, я просто кажу, що це було, і у нас, на відміну від Німеччини, де відбулася денацифікація, декомунізації не відбулося. Злочини комунізму не було засуджено, і тому в нас дотепер дехто з тих, хто їх скоював, та їхніх політичних нащадків подеколи посідають керівні посади й навіть зазіхають

на роль моральних авторитетів. І це розбещує і молодь, і нас самих, тобто ми перебуваємо в аморальній ситуації.

Я довго думав про те, що треба сказати в такій ситуації. Зрештою вирішив говорити про марксизм як про філософію підозри. Як відомо, вислів «мистецтво підозри» належить Фридрихові Ніцше. Саме так на початку твору «Людське, занадто людське» він визначив власну філософію. Це дало підставу французькому філософові другої половини ХХ сторіччя Полю Рикеру в праці «Конфлікт інтерпретацій» писати про філософію підозри, а головними адептами цієї філософії він, поряд із Ніцше, називає Фройда та Маркса.

Запитуючи, чи має марксист підозрювати сам себе, я питаю про те, наскільки критичний пафос марксизму стосується самої філософії марксизму. Тут я певною мірою апелюю до того, що казав Анатолій Єрмоленко: чи не забракло самому марксизмові самокритичності і чи не призвело це до тих жахливих наслідків, які ми пережили, — наше покоління і попередні покоління, покоління наших батьків, дідів — на території Советського Союзу?

Я спробую зробити реконструкцію лише одного сюжету, або таку собі деконструкцію одного сюжету в марксизмі, який пов'язаний з поняттями «інституціоналізація» та «інститут», не стверджуючи, що в самого Маркса є ці концепти.

У чому внутрішня суперечність марксизму, яка і призвела (не лише вона, але насамперед вона) до наслідків, які ми пережили, а може, ще переживаємо? Якщо дуже спрощувати, то можна сказати, що для Маркса соціальні інститути — це, зрештою, механізми відчуження. Отже, вони мають бути подолані, вони мають бути знищені. І ось тут виникає питання: а чи не перетворюється сам марксизм вже у Маркса на соціальний інститут? І я сказав би, що так. Тут я беру для цієї деконструкції не найтеоретичніший текст Маркса, але дуже показовий — це «Маніфест комуністичної партії». І ось там, як на мене, відбувається інституціоналізація марксизму, причому у двох вимірах:

1. Упартійщення — створення комуністичної партії, адже партія — це соціальний інститут. Створення комуністичної партії — це інституціоналізація марксизму. Маркс пише: «Настав час комуністам відкрито викласти перед усім світом власний спосіб споглядання, власні цілі, власні тенденції і самим протиставити казкам про привід комунізму маніфест партії». Тож «Маніфест комуністичної партії» — це документ, який засвідчує створення такого інституту, як комуністична партія. Але комуністична партія як інститут — це форма відчуження. Ось внутрішня суперечність. Ось де Маркс сам, так би мовити, зраджує філософію підозри. З критика відчуження, яке відбувається в економічній сфері, він перетворюється на творця відчуження в політичній сфері. Підозрюючи те, що за всіма людськими діями, зокрема політичними, криються економічні інтереси, Маркс наївно, а може, свідомо, створює потужний політичний механізм відчуження — комуністичну партію.

2. Удержавлення — перетворення пролетаріату на панівний клас у державі: «Пролетаріат застосовуватиме власне політичне панування для того,

аби поступово відібрати в буржуазії весь капітал, централізувати всі засоби виробництва в руках держави, тобто організованого як панівний клас пролетаріату і якомога швидше збільшити масу продуктивних сил».

Тож маємо дві тенденції інституалізації марксизму у вигляді партії комуністів і держави пролетарів. Як на мене, тут виникає внутрішня суперечність марксизму, яка зрештою і призводить до всіх жахів Советського Союзу. Адже саме цей аспект марксизму російські більшовики, так би мовити, і взяли на озброєння. Вони довели інституалізацію марксизму до логічного завершення, створивши потужну політичну партію, а в підсумку, зграю злочинців і дуже потужну злочинну державу. Але не треба казати, що у Маркса цього не було. У Маркса це прописано в «Маніфесті», де він закладає умову знищення внутрішньої критичної потуги марксизму. І коли ми говоримо, що західний марксизм пішов шляхом соціальної критики і здебільшого спирався на «Економічно-філософські рукописи 1844 року», а советський російський більшовизм пішов шляхом іншого Маркса, то не треба вдавати, ніби Маркс написав лише критичні «Економічно-філософські рукописи» і не написав «Маніфест».

До речі, в західній інтелектуальній традиції, як відомо, є дуже цікаве поєднання двох філософій підозри — марксизму та фройдизму. Одним із найцікавіших представників цього тренду був Герберт Маркузе, який у творі «Ерос і цивілізація» в дуже цікавий спосіб синтезує деякі ідеї Фройда і Маркса. Мені насамперед ідеться про його поняття додаткової репресії, в якому він синтезує поняття додаткової вартості Маркса і Фройдового поняття репресії, тобто витискання у несвідоме певних психічних переживань. Маркузе показує, що ми не можемо на рівні індивідуальної психотерапевтичної практики подолати репресію, поки живемо в репресивному суспільстві, де є не лише психічна, а й соціально-політична репресія, ба більше, саме ця соціально-політична репресія зумовлює психічну репресію. Але умови цієї соціально-політичної репресії закладаються в «Маніфесті комуністичної партії», адже створення партії як інституту і перетворення пролетаріату на панівний клас у державі — це також створення репресивних інструментів. А диктатура пролетаріату — це інструмент доданої репресії. Це не вигадав Ленін або Сталін, це те, що закладено у Маркса, це теоретичні передумови жажливих практичних наслідків.

І наостанок хочу повернутися до творця метафори філософії як мистецтва підозри, до Ніцше. У його творі «Ранкова зоря» є уривок, який називається «Філософ і старість». Ідеться не так про фізичну, як про духовну старість: «... те честолюбство, яке вирувало у грудях великого мислителя, коли він був юним, і яке тоді нічим не задовольнялося, тепер також постарішало, він, як той, хто вже не може гаяти час, хапається за грубі та готові засоби задоволення, тобто за засоби дієвих, панівних, насильницьких, завойовних натур: відтепер він воліє засновувати інституції, які носитимуть його ім'я, а не споруджувати будівлі думок; що для нього тепер ефемерні перемоги і по-

честі в царині доказів і заперечень! що для нього увічнення у книжках, тремтячий захват у душі читача! Інституція, натомість, — це храм, — він добре це знає, а кам'яний храм, що стоятиме тривалий час, підтримує життя свого бога надійніше за жертви ніжних і рідкісних душ». Як на мене, це просто діагноз того, що відбулося із Марксом і з марксизмом в цілому, хоча Ніцше написав це набагато раніше. До речі, можна наважитися на твердження, що німецькі нацисти інституціалізували деякі ідеї самого Ніцше, хоча сам Ніцше, на відміну від Маркса, цього не робив. Утім, то вже інша історія.

Роман Кобець: Вахтанг, так би мовити, впав жертвою краси Ніцшевого слова. Тому в мене є власне питання. Для мене є сумнівною базова теза, що відчуження завжди відбувається у формі інституціалізації, або, навпаки, інституціалізація — це завжди форма відчуження. Тут питання одне: чи може мислитись той стан, яким можна вважати комунізм, подоланням відчуження як неінституціалізованої взаємодії індивідів і як взагалі вона тоді можлива, а якщо ні, то чи можливі нерепресивні типи інституцій, які зорганізують взаємодію індивідів?

Вахтанг Кебуладзе: Я мав на увазі, що для Маркса інституції — це завжди механізми відчуження, соціальні інституції. Це моя теза. Вона доволі жорстка, зрозуміло, з огляду на те, що це не доповідь, а дискусія. На цьому побудовано все в моїй репліці. Інше питання, чи можливі нерепресивні форми інституціалізації досвіду.

Роман Кобець: У Маркса, в його розумінні.

Вахтанг Кебуладзе: В його розумінні, мені здається, що ні. Гадаю, що для Маркса будь-яка інституціалізація — це репресія. Це відчуження і це репресія. Зрозуміло, я маю на увазі Арнольда Гелена (це ім'я тут уже звучало). Що таке для нього інституції? На цю думку, до речі, мене наштовхнув мій учитель, відомий нам усім Анатолій Лой. Коли ми готували курс філософської антропології, він сказав так: «Що таке інституції для Гелена? Це топоси розвантаження». І відмінність погляду на соціальні інституції радикалів — байдуже нацистських, фашистських чи комуністів — і лібералів у тому, що ми, ліберали, вважаємо, що інституції — це форма розвантаження, а радикали вважають, що інституції — це форма відчуження. Насправді ж в інституціях є і те, і те. Питання — що переважає. Якщо ми говоримо, що інституція за будь-яких умов є лише формою відчуження, то ми і не зможемо створити інституції, які були б формою розвантаження. Коли ми будемо прагнути до «що гірше — то краще», то якщо це репресивні механізми, то давайте зробимо їх якомога репресивнішими, як-от диктатура пролетаріату — взагалі все знищимо, тоді й звільнимися. Ось такий негативний шлях емансипації, і він жахливий.

Євген Бистрицький: Я хотів би до Маркса все ж таки повернутися. Ви розділяєте раннього Маркса і «середнього» чи пізнього, часів «Маніфесту», чи не так? Подивіться: є поняття «відчуження» і поняття «опредметнення», і це геленівська традиція. Якщо ми згадаємо розуміння сутності людини у Маркса

як суспільної сутності, що сама себе привласнює через інституції, через опредметнення, а комунізм є привласнення того, що належить кожному як суспільний результат, як його суспільна сутність, то комуністична партія — це просто інструмент привласнення собі своєї суспільної сутності, і ніякого відчуження тут немає. Тут не може бути відчуження, бо йдеться про інструмент, що має допомагати мені привласнювати мою суспільну сутність.

Вахтанг Кебуладзе: Так я й кажу, що вбачаю в цьому внутрішню суперечність марксизму. З одного боку, партія — це інструмент емансипації, тобто подолання відчуження, але як соціальний інститут вона все одно має бути формою відчуження (хоча б партійна ієрархія, принцип демократичного централізму). Все одно будь-який інститут, з позиції Маркса, з позиції будь-якого лівого, має містити елементи відчуження, вони нікуди не подінуться.

Євген Бистрицький: Побудуйте таку партію, щоб не було відчуження.

Вахтанг Кебуладзе: З позиції лівого, це неможливо, в тому-то й річ.

Анатолій Єрмоленко: Я хотів би додати, що і неомарксистки хотіли подолати відчуження. Спершу навіть Габермас приставав до цієї позиції, проте згодом відмовився від неї. Габермас, розділивши суспільство на «життєсвіт» і «систему», фактично спирається на принцип «Богу — Богове, кесарю — кесарево». Тоді системні форми інтеграції суспільства містять у собі відчуження, яке не можна подолати.

Вахтанг Кебуладзе: Я взагалі вважаю, що Маркс неадекватно зрозумів цю Гегелеву категорію, оскільки знаходив відчуження лише у сфері виробництва. Тут уже прозвучало, що Маркс не брав до уваги креативні форми, творчість. Що означає відчуження в царині художньої творчості? Наприклад, я написав книгу. Ця книга перетворилася на товар, вона продається на ринку, тобто відбулося відчуження. Але що нам говорять закони про авторські права? Що нематеріальне право може бути відчужене в юридичному сенсі, тобто я можу його надати видавництву, але матеріальне право, тобто те, що я це створив, не може бути відчужене. Маркс поширив відчуження на всі сфери нашої життєдіяльності, зокрема й на комунікативну сферу. А ось комунікація — наприклад, я читаю лекцію, я поділився своїми відкриттями, знаннями — це відчуження чи ні?

Олег Білий: У мене репліка є і запитання. Сьогодні вже йшлося про брак комунікативного виміру в теорії Маркса. Мені здається, що це певна відповідь на проблему відчуження. Ви самі кажете, що не можна уявити собі відчуження за межами комунікації, адже Ваш інтелектуальний продукт — це є форма комунікативної пропозиції. І через те відчуження не настає, воно може настати лише у разі, якщо Ваша книжка зникає, наклад зникає, а отже, зникає і читач. Тобто відчуження настає лише у формі нищівної катастрофи. А от запитання таке. Свого часу Корнеліус Касторіадис запропонував ідею уявних інституцій, за допомоги яких відбувається акт попереднього латентного визнання інституції, яка ще не усталилась. Для того, щоб

був президент, інститут президента, треба, щоб я визнав його у своїй уяві як президента. Так само це стосується проблеми відчуження. Як би Ви могли відповісти на запитання про відчуження, маючи на оці концепт уявних інституцій?

Вахтанг Кебуладзе: Мені це нагадує ще й концепт Андерсона «Imagined Communities». Коли ми переходимо до методології історичного пізнання, ми маємо протиставляти примордіалістів і конструктивістів. Парадокс у тому, що Маркс — примордіаліст. Маркс говорить, що історія — це субстанція. І в цьому теж внутрішня суперечність. Якщо ми як конструктивісти дивимося на історію не як на субстанцію, то ця проблема знімається, бо уявлені спільноти — це нарації. Інституції є продуктом суспільної уяви. А Маркс вважає, що це — продукт історії, історичного розвитку, що історія — це субстанція. Ось внутрішня суперечність.

Репліка із залу: По-перше, чи треба відокремлювати ліві течії від марксизму? І чи слід розглядати відчуження крізь призму ентропійних процесів? Справа в тому, що діяльність людини є ентропійною. Звідси відчуження від природи. Маркс абстрагувався від природи. Вартість товару не має нічого від природи. Так от: відчуження і ентропійна діяльність. Тут є певне поле для роздумів з приводу Маркса.

Вахтанг Кебуладзе: Щодо першого питання. Я вважаю, тут знов-таки є певна політична агенда. І ми виходимо вже в царину нашої сучасності. У чому наразі проблема і в Україні, і в деяких Європейських країнах? Ліві рухи, небезпеку яких недооцінюють на тлі небезпеки правих рухів, а для мене усе це — біси. Радикали — чи то ліві, чи то праві — кажуть: ми ліві, ми використовуємо різні ідеології, марксизм для нас лише інструмент, ми можемо взяти і якісь інші критичні теорії. Це дуже небезпечно, як на мене, і моє теоретичне завдання як теоретика показувати, що всі ліві вкорінені в помилкових теоріях Маркса, що всі ліві так чи інак використовують марксизм, який, коли його втілюють у життя, призводить до тоталітаризму.

А щодо другого питання — тут ми потрапляємо, мені здається, на територію Анатолія Миколайовича Єрмоленка, зокрема, з погляду його блискучого перекладу «Повстання на захист природи» Маєр-Абіха. Певною мірою, як на мене, — це відповідь на те, про що Ви говорите, але це дуже довга розмова.

Сергій Пролеєв: Вахтанг, подякуймо йому, вельми збурив наше обговорення, увівши в обіг дуже потужний сюжет відчуження. Утім, принагідно зазначу, що це ототожнення відчуження з інституціалізацією, вочевидь, є тезою хибною і некоректною щодо Маркса, але як полемічний прийом це цілком доречно. Хоча зауважу, що остання репліка Вахтанга щодо помилковості теорії Маркса теж доволі дражлива й викликає зворотну реакцію. А де, власне, та точка, звідки ми вимірюємо помилковість чи непомилковість теорії? Тут справді велике полемічне поле утворюється, але тут я просто зазначу, що той виклик, який був кинутий і марксизмом, і тоталітарною

практикою західному суспільству (назвемо його так), чи буржуазному, зрештою інспірував і породив феномен соціальної держави. За всієї жадливості цієї практики все ж таки не треба забувати, що був і такий результат. Може, від протилежного, але він був. І тут постає таке жорстке питання: а чи виник би цей результат, якби буржуазне суспільство не було вкрай налякане оцією загрозою і не почало іншими засобами розв'язувати ті соціальні проблеми, обминаючи те, що пропонували екстремістські рухи? Тож щодо помилковості тут завжди слід зважувати різні параметри ситуації. Однак я хотів би звернутися до іншого мотиву, який пролунав у виступі Вахтанга — стосовно того, що у Маркса ми знаходимо наявність апології, виправдання репресивності й покликання на репресивність. Тут я би все ж таки погодився з тим, що для Маркса не було питань визнання чи невизнання репресивності, насильства. Він аж ніяк не був, так би мовити, пацифістом і був готовий до будь-яких кривавих репресивних сценаріїв соціальних змін. Однак разом із тим хочу наголосити, що Маркс мислив перетворення суспільства як природно-історичний процес, в якому цілеспрямоване насильство і т.ін. — це лише похідний момент, воно не має самостійного значення. Якщо згадати і про визначення комунізму, то і Маркс, і Енгельс уникають будь-яких замальовок майбутнього, яким воно має бути. У цьому сенсі вони не інституціалізують майбутнє. Ось ключовий вислів Енгельса: «Комунізмом ми називаємо будь-який рух вперед, який скасовує наявний стан речей». І отут я хочу наголосити якраз те, що особливістю екстремістської практики як отакого своєрідного конструювання суспільства є не ідея партії, не ідея інститутів, а ідея руху — руху всевітньо-історичної емансипації пролетаріату, а з ним і всього людства. Тут є акцент на рухові, на цьому безупинному перетворенні всіх наявних соціальних форм, тобто це контр-інституційні ідеї. І в цих ідеях навіть репресивність, яка припускається, підпорядкована оцій закономірності історії, якій ніщо не може заперечити, тоді як сама по собі вона абсолютно нейтральна — як природно-історичний рух речей. І морально нейтральна, і в сенсі репресій нейтральна, і в усіх інших вимірах.

Вахтанг Кебуладзе: Дуже коротко. Це була з мого боку провокація, коли я взяв саме «Маніфест» (вчора я навіть перечитав німецький оригінал, щоб не стати заручником *lost in translation*). І там, я стверджую, є абсолютно конкретна утопічна програма, викладена по пунктах аж до спільного виховання дітей, тобто абсолютно жадлива, антилюдяна концепція майбутнього. Ось у чому для мене полягає внутрішня суперечність Маркса. Якщо те, що він описує, — це закон історії, якщо він дескриптивно все це описав, то навіщо прескрипції? Навіщо створювати комуністичну партію, навіщо диктатура пролетаріату? Це його внутрішня суперечність, яка призводить до жадливих наслідків.

Сергій Пролєєв: Ну, він би Вам відповів, що закони історії — це закони діяльності людей. У Маркса були відповіді...

Роман Кобець: Хотів би поставити уточнювальне запитання. Як ми знаємо, навіть Карл Попер, певно, один із найбільших критиків Маркса у ХХ столітті, аналізуючи Марксові ідеї, визнавав, що за всієї тоталітарної, на його думку, спрямованості там є дуже багато прогресивних аспектів, які вже втілені в сучасних демократіях; це і прогресивний податок, податок на спадок, соціальне забезпечення тощо, і все це було прописано якраз у тому самому «Маніфесті» та продовжено, наприклад, у програмі СДПН, яку писали такі ортодоксальні марксистки, як Бебель, Каутський та Бернштайн. Тобто я хотів запитати: якщо будь-які ознаки марксизму в разі втілення в реальність виявляються в тоталітарному вимірі, то як це співвідноситься з тими ознаками, які я щойно назвав і які є втіленими в сучасних розвинених демократичних країнах? Можливо, деякі риси марксизму є справді прогресивними?

Вахтанг Кебуладзе: Я взяв лише один сюжет. Я взяв відчуження й інституціалізацію і спробував показати, що це внутрішня суперечність марксизму, і саме ця суперечність призводить до жаклихих наслідків. Не лише вона, але вона насамперед. Щодо елементів марксизму, то ми можемо будь-де знайти щось раціональне, у будь-якій маячні можна знайти дуже корисні речі, якщо це робитимуть такі розумні люди, як Карл Попер. Це —перше.

А друге — у чому, як на мене, полягає примітивність і непослідовність Маркса, яка теж далася взнаки в його конкретних реакціях на сучасний для нього світ? Річ не в тім, що він не висловлював якихось конструктивних ідей, а в тім, що він зазіхав на те, що ці ідеї абсолютно істинні для всього людства. Ось він знайшов якийсь універсальний спосіб пояснення історії (матеріалістичне розуміння історії, зміна формацій тощо), і з необхідністю все, що він пише, має зреалізуватися в історії. І тут він натрапив на дуже складний для нього сюжет. Коли він натрапив на економіку Індії та Китаю — що він сказав? А це, мовляв, східний спосіб виробництва, азійський. Даруйте, якщо ваше матеріалістичне розуміння історії стосується історії людства, то до чого тут азійський чи східний спосіб виробництва? Він же не говорить про німецький спосіб виробництва, американський спосіб виробництва чи російський спосіб виробництва. Не кажучи вже про те, що й Росія теж не вбудовувалася в його концепцію історії.

А якщо ми порахуємо, скільки людей проживало в Китаї та Індії тоді і скільки живе зараз, то що, даруйте, універсальна концепція Маркса лише для одного клаптика на території Землі чинна, а для всього людства непридатна? Тоді про що ми говоримо? Ми говоримо просто про такого собі менеджера, який вигадав якісь інструменти. Не треба їх абсолютизувати. Треба щось брати, десь застосовувати. Попер каже про те, що політики мають бути інженерами. Щось у Маркса взяли, щось навіть у Платона, щось, може, і в Гегеля; а може, і в Ніцше щось буде раціональне. І ми маємо це застосовувати. Небезпека виникає тоді, коли приходять фанатики й говорять: «Маркс — це наше все. І ми маємо втілити цю теорію в життя, бо вона звільнить людство». І що роблять? Вбивають мільйони.

Роман Кобець

Марксова критика ідеології та дискурс публічної політики в сучасній Україні

Моє звернення до Маркса, хоч як це дивно нав'язане рефлексіями на досить травматичним досвідом спостереження над тим, що відбувається зараз у реформуванні уряду та в реформуванні парламенту. Мені довелося бути дотичним до тих процесів, які називають реформами системи ухвалення рішень в Україні. І чим більше я спілкуюсь із тими, кого можна назвати «агентами» цього процесу, тим більше я переконуюсь, що в нас вже склалися панівні стереотипи, патерни, комплексні схеми тлумачення, які міцно сидять у підсвідомості й не дають змоги тверезо переосмислити ту порочну практику, яка дотепер домінує у розробленні рішень органів влади в Україні. Коли намагаєшся їх тематизувати, то починаєш розуміти марксистське походження цих «передсудів».

Попри те що в 1991 році ми офіційно попросилися з марксизмом, він нас продовжує зумовлювати на засадничому рівні, на рівні розуміння, що таке держава, державна політика, державне управління, як це має здійснюватися, якою має бути комунікація між гравцями в цьому полі тощо. Найсумніше в цій ситуації те, що такі стереотипи вкорінені не лише в головах народних депутатів, міністрів, політиків, які випадково потрапляють на посади через вибори, а й у тих, кого можна назвати експертами з права та державного управління і т. ін. Спробую проілюструвати це твердження кількома тезами, а саме продемонструвати, які зміни свого часу започаткував марксизм і яке віддуння це має в сучасному політичному дискурсі України.

Перше — це тема, яку Вахтанг Кебуладзе згадав у своєму виступі, «філософія підозри» — поняття, що походить від Ніцше. П. Рікер переконливо показує, як Маркс перетворив цю інтенцію, своє засадниче поняття «критика ідеології» в напрочуд ефективну зброю в політичній полеміці. Ідеологію я розумію в дуже традиційно-марксистському сенсі, коли певний партикулярний (особливий) інтерес видають за універсальний (загальний), а корпоративний інтерес панівного класу — за загальнолюдський. Саме в такому сенсі Маркс і критикував буржуазну ідеологію — за те, що інтерес приватних власників подають як універсальність прав людини та загальнолюдські цінності. І в цьому сенсі критика ідеології була дуже потужним політичним інструментом, обеззброюючи опонента. Автономну значущість аргументів вже ніхто серйозно не сприймав. У будь-якому політичному виступі його суб'єкт сприймається насамперед як представник класу, як функція; він просто відтворює ті патерни, що об'єктивно зумовлені його соціальним становищем у класовій структурі суспільства. Ось така девальвація автономії людини призвела до того, що знищувалася та чеснота, брак якої ми відчуваемо зараз в Україні. Те, що Аристотель називав «фронезис» — здатність до розважливого, виваженого судження. Ніхто вже не прислухається до змісту розмови. Який сенс? Зникає відповідальність судження, тобто

розуміння як широких наслідків можливих дій, так і щодо тієї сфери, за яку ти мусиш відповідати, ухвалюючи те чи інше рішення. Відповідно маємо таке уявлення, що будь-яка політична позиція є похідною від інших чинників — те, що можна означити словами Фуко «смерть суб'єкта» як автономного джерела політичної позиції та аргументації. Згодом цю ідею розвине Ф. Ніцше, котрий стверджував, що тип нашого мислення є похідним від певного типу вітальності (волі до влади), а З. Фройд покаже, що наше свідоме мислення — це складний «бульйон» з репресованого несвідомого та форм витіснення і т.п. Це означає, що автономність суб'єкта судження, політична гідність людини девальвується як така.

Уявлення Маркса про класову природу будь-якого суспільства руйнує принципово важливе переконання, що його стверджує французька революція та її «теоретичне джерело» — ідея суверенності у «Суспільному договорі» Ж.-Ж. Русо: уявлення про єдність, гомогенність народу («спільна воля»). Сучасники писали, що Маркс фактично оголосив, що в суспільстві відбувається перманентна громадянська війна, що його з необхідністю роздирають нескінченні та непримиренні внутрішні конфлікти. Якщо первинне уявлення Русо, на яке спиралася Французька революція, а згодом ліберальна демократія ХІХ століття, полягало в тому, що народ гомогенний, і в тому є сенс парламентаризму — представники народу шляхом дискусії можуть виявити цю «спільну волю», цей суспільний інтерес, який у них лежить в основі нації та, відповідно, в основі суверенності. І відповідно, «закон» як політичний продукт парламентської діяльності набуває характерного, цілковито втраченого сьогоденням значення. Ми вже почали забувати, що первинно державний закон все ж таки розуміли в природничо-науковому сенсі. Інакше кажучи, шляхом дискусії в парламенті має бути виявлений закон як порядок речей в об'єктивному світі, й лише за цієї умови йому може бути надано певний юридичний статус.

З уявлення про боротьбу класів як рушій та смисл суспільних процесів закон держави перетворюється на форму правового наказу, через яку більшість нав'язує свою волю меншості. Це форма панування. Закон є способом для однієї частини суспільства перемогти іншу, аби, як у Маркса, прокласти шлях історичній необхідності, що врешті-решт має привести до універсально антропологічної емансипації. Таке тлумачення вносить важливий конфронтаційний елемент в саму природу публічно-політичного дискурсу. Тому що відтепер суб'єкти політики вже не «автономно аргументуючі істоти» (Ю. Габермас), суспільної єдності не існує ні як факту, ні як можливого кінцевого стану, натомість є парламентна боротьба і закони, будь-яка форма державного устрою, що вони їх закладають — це форма нав'язування волі панівного класу через юридичні інструменти норм, що має своїм наслідком уявлення, що парламентська дискусія як така втрачає будь-який сенс.

Публічний дискурс має атрибуції відкритості та аргументації — того, що Міль називав «government by discussion» («врядкування шляхом обговорення»).

Він ґрунтується на уявленні про договірну природу держави, яка передбачає, що сторони договору мають право брати участь в обговоренні його змісту. На зміну цьому приходять уявлення, що держава є машиною класового панування, тобто нав'язування волі одного класу іншому. Девальвується взагалі значення публічної дискусії, і, як яскраво писав Маркс у «Вступі до гегелівської філософії права», здійснюється перехід «від зброї критики до критики зброєю». Тобто «Інший» в політичному житті вже не є опонентом як партнер у публічно-політичному зусиллі з'ясувати спільну волю, іманентну національній єдності, яку стверджував Русо. «Інший» перетворюється на представника протилежної позиції, яка зумовлена певними об'єктивними суспільними обставинами, і наша політична активність має бути спрямована не на аргументативне переконування, а на те, щоб змінити ці обставини, які породжують такого опонента. Політичний пафос перетворення і боротьби замість дискусії врешті-решт призводить до того, що Інший дискредитується як учасник політичного дискурсу; його просто усувають, нехтують ним як таким. Який зміст поняття «диктатура пролетаріату»? Це форма диктату нового панівного класу над іншим, точно так, як колись диктатура буржуазії щодо пролетаріату була державно-правовим нав'язуванням йому своєї волі, і так само ґрунтується на виключенні опонента з дискурсу. Звідси й поява нового типу представництва у вигляді «Рад» як форми класового представництва, який свідомо протиставляють представництву загальнонаціональному у вигляді національних зборів чи парламенту. При виборах до «Рад» відбувається відмова від «загального виборчого права»: обирати, висувати та бути обраними можуть лише члени певного класу. Звідси відоме з радянської історії «пораженчество в правах представителей эксплуататорских классов», а фактично — витіснення з поля представництва відмінних суспільних інтересів.

В Україні відбулася формальна відмова від марксизму, але деякі речі тут залишаються дуже міцно вкоріненими. По-перше, дотепер ми наш парламент називаємо Радою («Верховна Рада України»), що, як на мене, є показовим, в сенсі відсутності переосмислення марксистсько-ленінської спадщини. Ніде більше на пострадянському просторі поняття Рада не збереглося як таке. Ми ж зберігаємо ту саму форму класового представництва навіть на рівні символів. По-друге, у нас зберігається стійка недовіра до здатності самостійних суджень і автономності суб'єкта. Ми завжди шукаємо «хто за цим стоїть», хто чий комерційні або геополітичні інтереси обслуговує. Це зумовлює повсюдну недовіру до того, що ми називаємо «дискреція», або право посадовця самостійно, на власний розсуд ухвалювати певні рішення — від суддівської дискреції до управлінської дискреції. Українці скрізь вбачають можливості надуживання, й повсюдно домінує переконання, що посадовець неодмінно використовуватиме у приватних інтересах публічно надані йому можливості. Відповідно, маємо, знову ж таки, оцей брак довіри до «фронезис», до розсудливості, вираженості, до здатності інших людей діяти на користь «суспільного блага», а не «власних міркувань».

В Україні поширене переконання, що головним інструментом державної політики є закон. Бо закон як норма — це форма примусу, «закріплення» наказу комусь щось робити у певний спосіб за певних обставин або утримуватися від певних дій. Суть політичного процесу зводиться до пошуку «226 голосів у залі», аби через ухвалені норми примусити «жити по-новому». Тобто, замість діалогу між «сторонами суспільного договору» ми маємо новітню форму нав'язування волі через законодавчу діяльність.

Існує ще одне надзвичайно принципове явище, яке в Україні не «бачать», а тому й взагалі не розуміють як проблему, що потребує розв'язання. Про нього йдеться і в праці Ф. Енгельса, яку згадував сьогодні Анатолій Миколайович Єрмоленко, у «Розвитку соціалізму від утопії до науки». Там Енгельс стверджував, що в комуністичному суспільстві політика має бути подолана як така. Точніше, на певному історичному етапі суспільного поступу «політика» має перероджуватися в «управлінську діяльність». В комуністичному безкласовому суспільстві не буде розбіжностей майнових інтересів, а отже, не буде потреби у публічному дискурсі. Політика відмиратиме, щоб на її місце прийшла управлінська діяльність. При цьому «управлінська діяльність» означає керування людьми як управління предметами та процесами. На жаль, в сучасній Україні, логіка державно-політичного життя постійно вибудовується за цією схемою. Тут не має місця «політиці» в сенсі балансування відмінних інтересів різних сторін. Політика зводиться до «змісту управлінської діяльності» — це «менеджеризм», «технократизм», експертна діяльність фахівців у своїй сфері, покликаних зорганізувати належним способом процес взаємодії людей з досягнення не ними визначених цілей.

Уявлення про комуністичну партію як авангард робітничого класу, що виражає волю історичного процесу, задає логіку поступу до всезагальної емансипації, управлінська парадигма замінюється на уявлення про наукове прогнозування, що має перебувати в основі розроблення державних управлінських рішень. Це повністю виключає з даного процесу тих, кого називають «стейкголдерами», «зацікавленими сторонами», від повноцінного діалогу щодо необхідності, змісту, наслідків рішень. Відповідно в нас на пострадянському просторі утвердилася специфічна форма парламентаризму: що завгодно — тільки не «government by discussion», або, як казали наші північні сусіди, «парламент — не місце для дискусій». В Україні парламент теж не потребує дискусій, панує «пришвидчена (скорочена за рахунок обговорення) процедура», парламент перетворюється в місце продукування законів, де треба «кров з носа» отримати більшість у 226 голосів, щоб щось «провести».

Можна й надалі множити приклади невідрефлексованих патернів, успадкованих нами від попереднього марксистського бачення природи суспільства та політичного життя. Вважаю, що це те, що потребує першочергової уваги, що є надзвичайно нагальним з огляду на не надто успішну

практику інституційних перетворень органів влади, але воно не «лежить на поверхні» й, на жаль, так і не стало ані темою суспільних дискусій, ані предметом теоретичного осмислення.

Олег Білий: У мене запитання щодо кризи парламентаризму, буцімто органічними вадами цієї форми є необхідність скочування до позапарламентарної діяльності, перетворення парламентів на машини для голосування. Як саме ви специфікуєте власне український випадок, і чи є у нас підстави говорити про те, що йдеться про універсальну природу парламентаризму і, якщо можна так сказати, дискусійної демократії?

Роман Кобець: Я так не вважаю, це, до речі, пов'язане з так званим парламентським мандатом, або свободою волевиявлення парламентаря. Якщо ми розглядаємо людину в марксистській перспективі, як функцію, похідну від класу, а отже, її позиція виражає класовий інтерес, то людина взагалі позбавлена будь-якої автономії, так само як і парламентар. Він повинен голосувати так, як голосують його виборці. Усі ці інститути на кшталт «наказу виборців» як підстави для відкликання депутатів відомі ще з радянських часів. Звідси й ідея про зраду депутатів і т.ін. Ліберальне уявлення про парламент передбачає, що депутат може змінити свою точку зору внаслідок парламентської дискусії. Інакше який сенс проводити парламентську дискусію, якщо вона не може сформувати нову більшість під час обговорення. Дискусія передбачає, що є автономна людина, яка слухає аргументи і здатна погодитись і змінити свою думку. Це лежить в основі того, що називають принципом персонального голосування, свободи від фракційного примусу. У нас це зведено до кнопкодавства, мовляв, персональне голосування — це власноручне натискання кнопки. Насправді ж ні: це свобода змінити свою точку зору в парламентській діяльності, у зіставленні з тими, хто тебе делегував у парламент. Якщо в нас є жорстка імперативна логіка, що кожен депутат — це функція фракції, тоді керівники фракції можуть керувати голосами так, як мажоритарії в акціонерних товариствах — вони домовляються й далі відтворюють ці домовленості. Тому і тут ми бачимо недовіру до розсудливості й самостійності, до того самого форнезису. У випадку критики Веймарської республіки це був один з аргументів К. Шміта, чому не можна застосовувати певний тип електоральної системи. Утім, у нього були радше правові аргументи, ніж політологічні.

Вахтанг Кебуладзе: Тоді парламент Януковича з його «тушками» — це і є реалізацією ось цього ліберально-демократичного права депутата змінювати свою думку під впливом дискусії?

Роман Кобець: Хіба що вважаючи, що «тушки» в парламенті — це зміна позиції під впливом дискусії...

Вахтанг Кебуладзе: Питання в тому, чи є ця дискусія публічною й аргументованою. Підкуп не є формою дискусії.

Роман Кобець: Чи шантаж... Утім, я не хотів тут говорити про долю парламентаризму. Парламент для мене — це привід звернутися до уявлення

про договірну природу держави: що є сторони, в них є інтереси, предмет їхній спільний, така собі республіканська річ, те, що має бути спільним для всіх. Дискурс може бути різний. Проте не можна нівелювати учасників дискурсу, позбавляти їх здатності до самостійного судження, перетворювати їх на функцію якоїсь частини, байдуже класу чи клану, як зараз це роблять, і чекати розважливих рішень та розвиненої політики...

Сергій Пролєв: Важко не погодитись у принципі з усіма Вашими заувагами, зокрема з останньою. Однак водночас у мене є два такі питання. Перше питання: наскільки змальована Вами хибна практика урядування родом з марксизму? Ви зробили закид щодо неподоланих родових плям марксизму. У мене питання: наскільки тут завинив марксизм, навіть наскільки тут завинила радянська дійсність і радянська практика розуміння закону, яку, на мою думку, все ж недоречно ототожнювати з марксизмом? Може, те, що ми наразі маємо, — це більшою мірою «новодел» — породження вже пострадянської дійсності з її специфікаціями? Це перше питання. А друге: Ви кажете про автономію і дискурсу, і позиції, яку має, зокрема, депутат у політиці, взагалі про автономію особистості в процесі урядування, кажете про інтереси. Однак виникає питання: а чи взагалі інтереси як такі — це якась загальна і завжди присутня річ? Я маю на увазі залежність інтересів — їхнього способу існування і взагалі наявності їх, а вже осмислення і поготів — від соціальної структури суспільства. Я готовий стверджувати, що та абсолютно неприйнятна і жахлива соціальна структура українського суспільства, яка зрештою зводиться до купки людей, які узурпували владу і власність країни, з одного боку, а з іншого — всіх інших, що утворюють у чомусь різнорідну, але зрештою загальну масу, яка в собі не містить інтересів, бо вона фактично позбавлена можливостей вираження своєї волі, як такий собі агломерат. На чому там триматися автономії? Якщо ми згадаємо модерну класику, автономія особи тримається на власності. У нашій країні немає власності, й усі ці знедолені, злиденні люди не можуть мати автономії за визначенням, тому фактично Ваша теза, що апелює до автономії, зависає в повітрі, оскільки немає на що спертися цій розсудливості. Це те, що не виникає з повітря і не є якоюсь невіддільною якістю особистості, як вуха чи ніс.

Роман Кобець: Спробую відповісти одразу і щодо максимуму. Стосовно розсудливості я можу сказати, за моїми спостереженнями, та й як народна мудрість показує, українці дуже розсудливі істоти у своєму приватному житті. Українці насправді вміють досить розсудливо поводитись і досить успішно розв'язують свої приватні проблеми. Інші проблеми починаються, коли дискурс переходить у публічну сферу. Чомусь ця розсудливість не працює у публічній сфері настільки ж ефективно, наскільки у приватній. Вираження спільних інтересів і розсудливе, адекватне їх представлення — це і є функцією політичних партій. Та в цьому сенсі повноцінних політичних партій немає. Із цим важко сперечатися. Але якщо ми забуваємо таку

річ, як фроне́зис і розсудливість, це стосується не так основної маси виборців, це стосується тих людей, які ухвалюють рішення — суддівські, управлінські рішення, які взагалі бояться приймати будь-які рішення, бо можуть бути запідозрені в корисливих мотивах. Це сковує їхню практичну діяльність. Така логіка має широке коло наслідків. Наскільки вона марксистська чи «новодел», так би мовити, — це питання також просте і непросте водночас. Бо така тенденція виявилася не тільки на теренах Радянського Союзу. Така тенденція після Маркса поширилася й по всій Європі. Позапарламентські форми політичної боротьби — це не винахід більшовиків, і дискредитація парламентаризму — це теж не ноу-хау російської імперії.

А повертаючись до порушеного питання, інтереси завжди є. Це вже стосується технології аналізу політики — як це виявляти, як формулювати, як зважувати. Та наразі йдеться не так про інструменти, як про цілі. Якщо ці інструменти не застосовуються, то виникає питання: чому не застосовуються? Чому немає підходу до раціонального розроблення політики? Чому все робиться на горло, через більшість, через війну, через проштовхування, через нав'язування ...? Для мене це й було ключовим питанням.

Євген Бистрицький: Я хотів би додати дещо до того, що сказав Роман. Я би поговорив про вождизм, який у нас існує. У нас фактично вождистські партії, не демократичні. А з іншого боку, є патерналізм, тобто люди, які входять до партії і в душі патерналізму слухняно озираються на свого вождя. Це те, про що Роман говорив. Фактично партії являють собою якийсь зліпок із того, що було за радянських часів, такі собі комуністичні партії. Так от, марксистська теоретична концепція дає підстави гомогенізувати суспільність. Те, що говорилося зараз про монологізм, в інституційному вимірі вибудовує можливість вождя. Маркс і сам був вождем, теоретичним вождем. Ленін теж оцінювався як теоретик, який вів за собою російський пролетаріат. Така побудова партійного життя поділяла всіх на «вождів» і тих, хто, по-перше, вбудований в гомогенну партійну ідеологію, а по-друге, підкорюється партійній дисципліні, а інакше його просто буде виключено з партії. І, по суті, це відновилося в новій українській реальності, коли вождем уже не є відомий теоретик, а є той, хто має владу, скажімо, як «грошовий мішок», або як людина, пов'язана із бізнесом, корупцією тощо. Маємо відновлений з іншим змістом вождизм і патерналізм як принципи побудови партійної інституції. Я хотів, щоб це прозвучало, оскільки це важливо для розуміння нашої сучасної реальності.

Козловський Віктор

Декілька спостережень щодо «дематеріалізації» людини у К. Маркса

Я хотів би привернути увагу до однієї особливості філософування Карла Маркса, яка притаманна його так званій матеріалістичній філософії. Доповідачі вже наголошували відому Марксову тезу щодо

сутності людини. Ця теза вельми багата смисловими конотаціями, особливо якщо її співвіднести з іншими теоретичними положеннями, які Маркс сформулював у період становлення своєї світоглядної позиції — у 1844–1848 роках. Ця нова комуністично-матеріалістична позиція втілювалася в «Економічно-філософських рукописах (Паризькому манускрипті)» (1844), «Німецькій ідеології» (1845), «Святому сімействі» (1846), «Злиденності філософії» (1847), «Найманій праці і капіталі» (1847), «Маніфесті комуністичної партії» (1848). Відтак, головне, що сформульовано в різний спосіб у цих текстах, знайшло чітке, лапідарне вираження у розумінні людини (її сутності), яке спирається на теоретичну редукцію всіх можливих характеристик людини до суспільних відносин. Примітно, що вже в «Тезах про Фюєрбаха» Маркс відмовився від тієї концептуальної мови, якою він послуговувався двома роками раніше. Маю на увазі «Паризький манускрипт», де людина розуміється як родова сутність. Це передбачало акцент на природних компонентах сутності людини, хоча й зі значним соціальним контекстом. У цьому тексті цілком очевидним є вплив Л. Фюєрбаха, який вочевидь швидко минув, свідченням чого є власне «Тези про Фюєрбаха». Але зберігся вплив німецького ідеалізму, особливо Гегеля. І про це варто пам'ятати. Відтак, кажучи гегелівською мовою (яку Маркс любляв), суспільні відносини є субстанцією людини. При цьому треба зважати на особливість розуміння субстанції у Гегеля, на чому, до речі, акцентує увагу Маркс, коли пише, що «у своїй дійсності» (*in seiner Wirklichkeit*) сутність людини є сукупність суспільних відносин (*der gesellschaftlichen Verhältnisse*).

Саме встановлення зв'язку сутності людини з її дійсністю (здійсненням) скеровує у річище гегелівської спекулятивної логіки, де, як відомо, субстанція як «завершена сутність» розглядається як абсолют, що перебуває у постійному відношенні до самого себе. За гегелівською спекулятивною схемою субстанція як абсолютне відношення до самої себе і є дійсність (здійснена, цілковито розгорнута сутність, тотальність). Отже, дійсність є «рефлексія самого абсолюту» (як пише Гегель, у своїй «Науці логіки»), що виразняється у розгортанні різноманітних діалектичних категоріальних визначень, які між собою пов'язані необхідним чином. Дійсність є повнотою цих визначень. Саме дійсність у Гегеля є найвищий ступінь «об'єктивної логіки». У Гегеля субстанція є ще й «реальна сутність», бо крім своїх внутрішніх рефлексійних зв'язків (як завершена сутність) вона пов'язана зі сферою безпосередності, тобто категоріальними визначеннями буття (а це якість, кількість, міра та ін.). Оцей зв'язок «реальної сутності» зі сферою буття виразняється в дійсності. Остання є передумовою для суб'єктивної логіки — логіки поняття. Дійсність як «субстанціальне відношення» з необхідністю потребує самоусвідомлення в понятті, у визначеннях суб'єктивності. Дійсність (як завершена субстанція) тяжіє до суб'єктивності, потребує її. Відомо, що Гегель вже у «Феноменології духу» висунув вимогу розуміння субстанції не лише як «індиферентного абсолюту», причини

самої себе (спінозівська модель субстанції), де «всі кішки сірі» (тобто де багатоманітні індивідуальні розрізнення не мають якогось сенсу, а є суто модусами єдиної гомогенної субстанції, що як «туман затягує увесь небосхил» і тим самим не дає змоги розгледіти справжній колір кішок), а й як активного суб'єкта, який своєю діяльністю (теоретичною і практичною) перманентно заперечує наявні, сталі визначення субстанції, її «безсуб'єктну» безумовність.

Слід також підкреслити, що гегелівське тлумачення субстанції «як суб'єкта» певною мірою спиралося на фіхтеанське вчення про Абсолютне «Я» як фундаментальну силу, здатну покладати власну протилежність — «не Я». «Я» покладає і заперечує покладене, тобто воно спроможне долати наявні стани «не Я». Це і є сутнісним виміром діяльного, активного «Я», суб'єкта. Завдяки цій активності суб'єкт підтверджує свою дійсність, реальність. Що ж до Гегеля, то не треба перебільшувати силу суб'єктивності у його системі, оскільки всі суб'єктивні акти мають сенс лише тоді, коли торують шлях, що веде до абсолюту. До речі, на такому розумінні співвідношення суб'єктивності і субстанції (як абсолютного духу) вибудовується Гегелева «Феноменологія духу».

У Маркса проглядається також певна суголосність з молодогегельянцями, зокрема, М. Гесом, його тезою, що не буття, а дія є перша і остання засада людського існування. Людина є перманентно активним, діяльним суб'єктом. Для М. Геса світ рухається силою критичної самосвідомості суб'єкта, його діями, а не якимись «безсуб'єктивними», об'єктивними (субстанційними) силами.

Прошу вибачення за цю спекулятивну гегельянську мову, але це потрібно задля усвідомлення тих концептуальних передумов, на які спирався Маркс у своїх «Тезах про Фоєрбаха», і не лише в них, оскільки викладене там розуміння людини є базовим для його філософування, є тією основою, що міцно «тримає» і зводить «докупи» різноманітні частини його доктрини. А це не лише філософські роздуми, а й економічні дослідження, історичні й публіцистичні статті, концептуальні пошуки унаочнені в численних рукописах. Всі напрями Марксових досліджень ґрунтувались на базовій редукції людини до суспільної сутності. Причому остання усвідомлювалась як розгорнута, здійснена сутність — як «дійсність» людини, її тотальність. За таких умов усі, так би мовити, не суспільні чинники сутності людини виштовхуються на узбіччя концептуального розгляду, бо вони не варті особливої уваги, а якщо й варті, то лише як певні моменти цієї сутності, моменти, що втягуються і трансформуються силовим полем дійсної людської сутності — суспільними відносинами. Це імпліцитно передбачає зведення природи (зовнішньої природи і значною мірою власної тілесної природи) до предметної діяльності суб'єкта. За відомим визначенням Маркса, природа є «неорганічним тілом» людини як суспільного суб'єкта. Звідси впливає критика Фоєрбаха, якого Маркс звинувачував у нерозумінні суспільної, діяльної природи людини, її «сутнісних сил», про які автор

«Сутності християнства» писав з особливим натхненням. Ідеться про людську чуттєвість, емоційні стани (любов, спілкування, зокрема, спілкування чоловіка і жінки), мислення тощо.

Для Маркса всі ці «сутнісні сили» мають сенс не як природні органи людини (на чому робив наголос Фюєрбах), а як суб'єктивні сили, сформовані суспільними відносинами. Тож для Маркса матеріалізм (прибічником якого він був і завжди це підкреслював) увиразнюється не стільки визнанням первинності природи, скільки визнанням первинності «усупільненого людства» (*die gesellschaftliche Menschheit*). Відтак, людина є певна антропологічна конструкція, в межах якої можна знехтувати матеріальними вимірами людини (тобто не брати їх до уваги, не зважати на них). У певному сенсі Маркс редує антропологію до соціально-філософської доктрини. Зрозуміло, що це неможливо зробити, так би мовити, фактично, й попри те така «дематеріалізація» виконує важливу «трансцендентальну» функцію, а саме конструє умови можливості людини як суспільного, універсально-діяльного суб'єкта. І ця вельми умовна, «концептуальна людина» відіграє вирішальну роль у Марксовому світобаченні, зокрема, в його проекті революційного перетворення світу. Не випадково, що саме в «Тезах про Фюєрбаха», де викладено «дематеріалізоване» тлумачення людини, Маркс сформулював свою візію практики як революційно-перетворюючої діяльності.

Вочевидь, що ці ідеї між собою тісно пов'язані — конституювання «дематеріалізованої» людини (тобто людини як суспільної тотальності) уможливує ідею революційної практики. Людина втілює вимоги цієї практики, є її активним суб'єктом, а для цього вона повинна відмовитись від власної емпіричної природи, «скинути кайдани» рабської матеріальної залежності — відоме гасло «Маніфесту комуністичної партії». Для Маркса все, що пов'язане з потребами людської матеріальності — їжа, одяг, сексуальне життя, облаштування і прикрашання житла — хоча й визнаються (особливо в «Німецькій ідеології», де Маркс пише про емпіричних індивідів, з визнання яких мусить починати своє дослідження суспільства будь-яка доктрина, якщо вона не отруєна ідеологічними мареннями), але з презирством маркуються як тваринне життя, життя філістера. Людина мусить позбутися і переважної більшості звичок «старого» суспільства (приватних, сімейних, національних, релігійних тощо), які стримують її активність, заважаючи підвестись до універсального (усупільненого) рівня буття.

Водночас цей рівень не є щось стале, його досягнення потребує перманентного історичного руху. Причому кожний період історії потребує свого особливого суспільного суб'єкта. Класи і є такими історичними суб'єктами. На різних етапах історії різні класи здійснюють революційні зміни. «Революційні класи» трансформують суспільство відповідно не лише до своїх класових інтересів, а й до загальних суспільних інтересів. Маркс вважав, що в період радикальних змін «революційні класи» підносяться на рівень суспільного (універсального) суб'єкта історичного процесу, суб'єкта,

що рухає суспільний прогрес. Тож клас постає як «трансцендентальний» суб'єкт історії. Таке розуміння класу пояснює безумовно віру Маркса у все-світньо-історичну місію пролетаріату, в його здатність звільнити не лише себе від пут старого буржуазного суспільства (звільнення є рішучий перехід із «класу в собі» до «класу для себе» — цілком гегелівська мова!), а й все суспільство, всі класи, всі нації. Зрештою, звільнити все людство.

Про цю віру свідчить «Маніфест комуністичної партії», де пролетаріат змальовано як «привид» (чудовий аналіз «привидів Маркса» здійснив Ж. Дерида), який поки що лише «блукає» Європою, але найближчим часом (у ті роки Маркс вірив, що Європа перебуває на передодні революції) у горнілі всесвітньої революції він звільнить увесь світ. Завдяки цьому звільненню відбудеться радикальне перетворення всіх засад людського буття — економічних (знищення ринкових відносин, відмова від приватної власної, торжество суспільної власності), політичних (де перша фаза комунізму — держава диктатури пролетаріату, бо суспільство ще позначене «родовими плямами капіталізму», тож треба їх знищити, а друга фаза — відмова від держави, торжество самоврядного суспільства, де держава непотребна), соціальних (відмирання класів, націй, становлення гомогенного суспільства), антропологічних (формування «нової людини», універсальної особи). Ці сподівання Маркс неодноразово виголошував не лише у «ранніх», а й у «пізніх» текстах.

Відомо, що економічні дослідження (а це чотири томи «Капіталу», з яких лише перший том був оприлюднений Марксом, решта томів — це рукописи, що побачили світ під орудою Ф. Енгельса і К. Каутського) знадобились Марксу задля так званої «наукової» критики буржуазного суспільства та обґрунтування можливості побудови комуністичного суспільства. Так, у третьому томі «Капіталу» Маркс пише про комунізм як про «царство свободи», яке почнеться по той бік економічної необхідності, тобто по той бік матеріальних чинників людського буття, матеріальної залежності. Для Маркса комунізм це суспільний устрій, де умови існування кожного індивіда є умовами існування всіх. Такі концептуальні візії передбачали формування гомогенності умов існування людини, гомогенності, яка не потребує визнання індивідуальних розрізень, принаймні передбачає, що цілком можливо мінімізувати їхній вплив на людину, тим паче на суспільство. Таким чином, гомогенність тяжіє до тотальності суспільного буття, де жодні індивідуальні практики не мають самостійного сенсу, оскільки будь-яка індивідуальність є лише «моментом» цієї суспільної тотальності. На мою думку, всі ці утопічні марення базувалися на вірі в силу і дієвість «дематеріалізованої» людини, її здатності трансформувати не лише себе (підвестись до «висот» універсальності — хіба це не нагадує сходження «природної свідомості» до вершин абсолютного духу в Гегеля; щоправда, у Маркса це піднесення до універсальності пов'язане не зі знаннями, а з революційно-критичною діяльністю, практичним перетворенням світу на нових засадах), а й матеріальні передумови у надбання «усуспільненого людства».

Трагедія цього грандіозного проекту полягає в тому, що будь-які намагання його втілити завжди потребували застосування примусу, насильства над суспільством і людиною. А як по-іншому отримати такого «концептуального суб'єкта», здатного бажати і діяти на універсальному рівні, по той бік природи людини, з її матеріальними (нищими, тваринними) потребами, інтересами? Яким чином побудувати комуністичне суспільство, якщо не подолати економічні, політичні, соціальні, культурні відмінності, які є перепорою для такого будівництва? Грандіозність мети з необхідністю породжувала масштабне застосування насильства. Чим більшою вірою у досяжність цієї мети супроводжувалась побудова комуністичного суспільства, тим більшого насильства цей процес потребував. Лише коли ця віра почала «притлумлюватися», насильство пішло на спад, точніше, трансформувалося у «лагідніші» форми. Радянська система пройшла всі ці трансформаційні процеси — від масових репресій і жахів ГУЛАГу до боротьби з дисидентами. І це були різні форми насильства над людиною. І все це задля побудови комунізму.

Насильство є своєрідним «брендом» марксистського проекту. Вже перший крок пролетаріату в майбутній революції — а це «експропріація експропріаторів» — передбачає знищення класу власників разом з інститутом приватної власності. Цей крок є найважливішим — він суттєво «дематеріалізує» людину, бо позбавляє її речей та інструментів, які засвідчують її «матеріальність», здатність людини створювати власний приватний світ і, таким чином, бути незалежною, вільною особою. Тому всупереч Марксовим (і багатьох утопістів) твердженням, що приватна власність продукує системне відчуження, саме відсутність приватної власності породжує у людини відчуття «закинутості» у світ, онтологічного «вакууму», бо людина позбавлена власної предметної вкоріненості у світі. А це продукує усвідомлення тотальної залежності від чужих сил, які, на відміну від людини, позбавленої власного «зовнішнього» тіла (речей та інструментів), власного предметного світу, мають у своєму розпорядженні всі матеріальні можливості диктувати свої умови та правила кожній людині, позбавленій приватності.

Але така «дематеріалізована» людина не долає відчуження, а опиняється в тенетах нового поневолення, підпадає під дію нового відчуження — відчуження від власного приватного світу, бо людина не просто соціально, а й онтологічно позбавлена права мати такий світ. Цей приватний світ не має якогось сенсу для тотального усупільнення, яке потужно увиразнюється у всесильній державі. Людина поглинається цією державою, яка (як абсолютний «розум і сила») здатна планувати, скеровувати і контролювати процес комуністичного будівництва. Натомість приватність зникає, йде у підпілля. А те, що від неї залишається (бо повне знищення приватності вельми проблематичне з антропологічної точки зору, хоча завжди було жаданою справою для комуністичних керманів), змушена набувати ідеологічних (фальшивих, перекручених) форм, що функціювали як певні псевдоморфози (за відомими спостереженнями В. Шпенглера).

Наприклад, за умов радянського «реального соціалізму» всі такі форми — гроші, товар, власність на певні речі і творчі здобутки (так зване авторське право) мали певні ознаки псевдоморфози, бо всі вони поєднували в собі різні, навіть протилежні сенси, створюючи деякий симбіоз, зрозуміти який людині за межами радянської системи було вкрай важко. І справді, як зрозуміти, що, згідно з марксистськими ідеологічними кліше, товар не був товаром у повному сенсі, бо не існувало вільного, конкурентного ринкового обігу товарів і послуг. Гроші також мали дивні риси — вони не виконували функцію ціноутворення, бо ціни встановлювали не на підставі ринкового попиту і пропозиції, а суто адміністративно, навіть з порушенням закону трудової вартості, який для Маркса був «абсолютною істиною», щоправда, для капіталістичного виробництва, а не майбутнього комуністичного суспільства, де товарне виробництво взагалі мало зникнути. Тож «реальний соціалізм» демонстрував таке зникнення, хоча і не повне, бо ще «не дозрів» до комунізму.

Принагідно зазначу, що сліпа віра в безумовну силу цього закону спричинила низку суперечностей між різними частинами «Капіталу» (зокрема, між першим і третім томами). Закон трудової вартості вже за часів Маркса втратив свою концептуальну вагу завдяки маржиналістській революції в економічній теорії. (Трактат К. Менгера, де викладено засади маржиналізму, вийшов друком у 1871-му). Дивно, але Маркс ніяким чином не відреагував на цю концептуальну революцію, він її «не побачив». А саме маржиналізм заклав підвалини для принципово нових підходів до майже всіх проблем економічної науки, тоді як Марксов закон був відкинутий на узбіччя економічних досліджень. Зрозуміло, що для Маркса цей закон виконував важливу ідеологічну функцію, оскільки начебто пояснював наявність експлуатації — привласнення капіталістами додаткової вартості, створеної, згідно з ідеологічними переконаннями автора «Капіталу», працею робітників. Та зазначмо, що цей постулат Маркса неодноразово спростовували, і не ідеологічно, а науково, суто економічно, зокрема, Е. Бем-Баверком.

За умов відсутності вільного ринку неможливо встановити дійсну вартість навіть грошей, з'ясувати їхнє співвідношення зі світовими валютами, золотом тощо. І таких «перекручених» речей у суспільстві «реального соціалізму» було безліч. Це і є парадокси «перетвореного світу» — перетворено на засадах марксистської ідеї «усупільненого людства». Цей новий світ передбачав звільнення людини від пут матеріального світу, потребував елімінації «матеріальності» самої людини. Зрозуміло, що фактично це була недосяжна мета, але саме вона (як «ідеал») зумовлювала всі жахи втілення комуністичного проекту в історії.

Сергій Пролєсв: Важко не погодитись щодо матеріалізації людини у Маркса, хоча все ж таки ми маємо згадати складну генеалогію Марксових ідей, зокрема відомий вислів, що живі конкретні індивіди — це відправний пункт нашого мислення. Так, це було до епістемологічного розриву, але це було. І ми можемо простежити ефект цієї тези, тобто вона стала латентною,

але вона не зникла. Однак це, так би мовити, окрема розмова. Я хотів звернути увагу на інше. Якщо погодитись із тим, що зникає людська суб'єктивність, чинник, на який треба зважати в розумінні дійсності...

Віктор Козловський: Зникає антропологія — залишається соціологія.

Сергій Пролєєв: Так. Але я хотів сказати про те, що Ви самі собі заперечили, коли висловили тезу, що в Маркса діє трансцендентальний суб'єкт, і, звертаючись уже до Альтюсера, цілком слушно завважили, що фактично у Маркса ми маємо варіант структуралізму. Але структуралізм і трансцендентальний суб'єкт — взаємовиключні речі. Тобто доречно говорити, що специфіка Марксового дискурсу є дискурсом структуралістського гатунку, коли мислиться просто соціальний порядок, система відносин, а всі люди зводяться щонайбільше до соціальних персонажів у вигляді класів або просто до тих чи інших, так би мовити, значень, які справді не мають іншого змісту, ніж позиція в соціальній структурі. Однак такий спосіб мислення заперечує не лише суб'єктивність, а й трансцендентального суб'єкта не меншою мірою. Власне моє питання полягало в тому, чи не скасовується оцим баченням Маркса не лише суб'єктивність, а й трансцендентальний суб'єкт у такому сенсі, й залишається цілком структуралістський варіант теоретичних побудов.

Віктор Козловський: У якомусь аспекті я можу сказати, що певна суперечність у Маркса є. Але річ у тому, що вся його економічна теорія мала певний розвиток... У першому томі «Капіталу» він аналізує процес виробництва як такий і починає з трудової теорії вартості, ви всі це добре знаєте. Тут є ще один вагомий момент. Чому Марксова економічна теорія ніколи адекватно не працювала? Він написав і надрукував перший том «Капіталу» в 1867 році, а за чотири роки, в 1871-му, вийшов друком відомий трактат Карла Менгера «Основи політичної економії», де було викладено принципово іншу економічну доктрину, яка не базується на трудовій теорії вартості. Проблема полягає в тому, які чинники визначають ціну товару. Маркс як послідовник трудової теорії Адама Сміта і Рикардо, поєднуючи її із субстанціоналізмом Гегеля (ще один фактор), власне кажучи, позиціонував радикальну і послідовну трудову теорію вартості. В нього праця, суспільно-необхідна кількість фізичної праці на одиницю товару була визначальною. Це — альфа і омега першого тому «Капіталу». Тобто його розрізнення, абсолютно гегельянське, на вартість і ціну (і ми зараз користуємося цим). Перший том «Капіталу» — це ціна і вартість як субстанція ціни, тобто як сутність ціни. Схема побудови капіталу в першому томі повністю відповідала деяким елементам «Науки логіки» Гегеля.

А далі він вийшов на проблему обігу капіталу — у другому томі й особливо у третьому. «Капітал» в його цілісності, тобто обіг і виробництво — це певна цілісність. Тобто схема елементарна. Перший том — сутність, другий том — явище (обіг — це явище), далі дійсний капітал, який сам із себе продукує своє розуміння — поняття. Оце поняття — це четвертий том «Капіталу». Все як у Гегеля!

Тобто, відповідаючи на Ваше запитання, я міг би так сказати: коли він уже головою вперся у третьому томі в проблему дійсного обігу капіталу, там структуралістські штуки вже в чистому вигляді не спрацьовували. Туди вже треба було підтягувати дуже багато емпіричної дійсності й конструювати бриколяж... Структура дійсності — це побудова, бриколяж. Структури дійсності немає. Леві-Строс тисячу разів про це писав. Це певні наші уявлення, певні моделі, за допомоги яких ми можемо упорядкувати емпіричні явища. Й оцей бриколяж, який він чудово побудував у першому томі, у третьому томі не спрацьовав, оскільки виявилася абсолютна невідповідність вартості і ціни. Тут уже з'являється функція багатьох акторів ринку. Якщо у першому томі можна було абстрактно позиціонувати трансцендентального робітника і трансцендентального буржуа, то в третьому це не спрацьовувало. Там треба було займатися сільським господарством, рентою. Треба було аналізувати власність, займатися біржами. Він дійшов до бірж. Третій том завершується маленьким екскурсом, «що таке біржа». Але на біржах грають емпіричні індивіди, а не трансцендентальні.

Я хочу додати дещо стосовно коректності Марксових міркувань. Ми часто не зважаємо на те, що в першому томі «Капіталу» Маркс каже про те, що всі його міркування виходять з абстракцій, або утримувань, наприклад, ігнорування міжнародної торгівлі. Вони, власне, вможливають структуралістське бачення, яке зрештою становить побудову моделі. Тобто Маркс цілком свідомий того, що він утримується від урахування багатьох реальних економічних чинників і просто вибудовує ідеальну модель. Ми кажемо: «А-а, ти не так описав дійсність», а він не описував дійсність і чесно про це на самому початку сказав.

Тому я й казав, що лише на підставі цих абстракцій йому вдалося таку цілісну картину змалювати.

Євген Бистрицький: У мене є хороша цитата. Це Джон Роуз, який пише про те, про що говорить Віктор — про суспільнісність. Роуз пише дуже просто: «Я приймаю твердження Маркса про те, що коли ми відволікаємося від різних форм виробництва, які існували історично, ми маємо, вочевидь, визнати, що капітал і земля є продуктивними. Ясно, але під кутом зору членів суспільства, які, якби вони були спроможні розглянути ці форми виробництва, знайшли б лише одне релевантне соціальне джерело власної продуктивності — їхню об'єднану працю...»

Анатолій Єрмоленко: Трудову теорію вартості не варто вважати суцільною хибою. Адже суспільство за часів Маркса ще можна було описати в термінах трудової теорії вартості. Згадаймо також Макса Вебера, який стверджував, що капіталізм починається там, де впроваджуються бухгалтерські книги. Сьогоднішнє суспільство, як суспільство комунікації, виходить за межі цієї теорії, що зокрема постає в маржиналістській теорії вартості, у якій праця вже не є джерелом вартості, вартість формується тільки ринком. Так, це неокласика. Але це не означає, що Марксова теорія вартості — тільки хиба. Вона діє в певних межах і в певному суспільстві. І друга репліка —

репліка-запитання. Ви називаєте це «структуралізм», а я міг би сказати, що це такі собі зародки системно-функціональної чи функціонально-системної теорії. Там немає живих людей, та й не треба. Коли ми приходимо в магазин, нам, зрештою, байдуже, хто там продавчиня. Нас це не цікавить, бо вона виконує свою функцію, і ми виконуємо. Згадаймо, навіть Кантів категоричний імператив вимагає не ставитись до людини тільки як до засобу. У Канта це «тільки» виділено курсивом. Тобто він був реалістом і залишав можливість, говорячи сучасною мовою, функціонального підходу до іншої людини у певних межах. Отже, системно-функціональна теорія може описувати такі функції. Соціологія розуміння підходить інакше. Ось у чому річ. Треба, щоб теорія працювала там, де належить, десь одна працює теорія, десь — інша.

Олег Бондар: Я спробую нагадати, на яких підставах виникла трудова теорія Маркса, щоб виразніше побачити, до яких наслідків вона призводить. Отже, ця трудова теорія виникла як відповідь на нерозв'язні пункти, які містилися в теоріях Петі чи Рикардо, тобто тих, хто запровадив, власне, трудову теорію власності. Головна проблема, яка постала з цих міркувань, полягала от у чому: якщо товари продаються за вартістю, то неможливе виникнення прибутку. Тоді звідки виникає прибуток? Прибуток виникає з неоплачуваної праці, а отже, виходить таким чином, що неоплачувана праця є справді тим евристичним пояснювальним засобом, якщо ми, знову ж таки, абстрагуємося від конкретних марксівських положень і побачимо в ньому лише певний евристичний пояснювальний потенціал. Ми побачимо, що те, що Маркс називає додатковою працею, — це і є дійсним, як Ви називали його, трансцендентальним суб'єктом історії, оскільки додаткова вартість і додаткова праця як субстанція цієї вартості набувають всезагальних форм, коли виникає такий стан справ, який Маркс ідентифікував як еквівалентну форму вартості, тобто гроші. Я маю на увазі гроші, які виконують функцію еквівалентної форми власності. Відповідно, якщо ми згадаємо ключове Марксове визначення ідей як узагальнених потреб, звідси стає зрозуміло, що в принципі Маркс не апелював до того стану справ, який він називав комуністичним, як до певної трансцендентальної інстанції обґрунтування чи існування наявного суспільства. Він виходив з реальних конкретних потреб індивіда, але ці реальні конкретні потреби він ідентифікував у таких економічних формах, як праця і, відповідно, еквівалентна форма вартості. Саме оці дві економічні категорії в межах капіталізму можна ідентифікувати як всезагального індивіда, оскільки конкретні партикулярні індивіди лише частково вособлюють в собі всезагальні закони, норми капіталізму.

Віктор Козловський: Одна репліка. Маркс вважав, що він перетворив комунізм з утопії на науку саме тому, що він створив «Капітал», де науково, як він вважав, обґрунтував експлуатацію пролетаріату. Додаткова праця утворює додаткову вартість. І ця додаткова вартість привласнюється капіталістом. Він начебто це обґрунтував. Я хочу навести історичний факт. Австрійський теоретик маржиналізму Бем-Баверк у своїй відомій книжці

«Критика теорії додаткової вартості Маркса» розбомбив цю фундаментальну базову ідею марксизму. І, до речі, Шумпетер говорив, що рушієм цих процесів є ділок, підприємець. Тобто це не експлуатація. Я підприємець, я маю право на маржу, я інвестую, попередньо інвестую умови праці, засоби праці. Звичайно, Маркс сказав би: «Ага! Ти інвестуєш. Та спочатку пролетаріат на тебе працює, він тебе авансує. Ти ж платиш йому постфактум, ти ж йому миттєво не платиш гроші — уже в цьому є прихована експлуатація». Але для того, щоб я когось узяв на підприємство, мені потрібно інвестувати капітал, розум, вміння, організаторські здібності, щоби створити цим пролетаріям певні виробничі умови, аби вони створили так звану додаткову вартість. То хто в кого інвестує? Я в пролетаріат чи пролетаріат в мене?

А ті, хто грабують, вони не займаються підприємницькою діяльністю. Вони займаються зовсім іншим.

Сергій Макеєв

«Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта»: аналітика події

Тема «Круглого столу» і запропоновані лейтмотиви програмують два домінуючі образи Маркса: «Маркс-ідеолог» і «Маркс-утопіст-профетист». Є й інші, периферійні, про один з яких — «Маркс-теоретик-аналітик» — я й говоритиму, обравши предметом розгляду відому працю «Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта» (далі — «18Б»). Вона до цих пір привертає увагу і обговорюється. Серед публікацій згадаю лише збірку статей 2002 року «Marx's Eighteen Brumaire. (Post) modern Interpretations», присвячений їй номер не особливо популярного «Journal of Theory, Culture & Politics» (2003, vol. 16), а також статтю К. Кобріна в «Неприкосновенном запасе» (Москва, НЛО) «Вічна сучасність: нотатки на полях “Вісімнадцятого брюмера Луї Бонапарта”» (НЗ, 2014, №1). Учасникам обговорення, безумовно, пам'ятна радянська філософська традиція конструювання образу «Маркса-теоретика-аналітика», що представлена роботами Е. Ільєнкова, В. Вазюліна, Е. Соловйова.

Ось все це й утворює контекст подальших міркувань про подію «18Б», про державний переворот 2 грудня 1851 року, здійснений тодішнім президентом французької республіки Луї Бонапартом. При цьому під аналітикою розуміється така інтелектуальна практика, що розкладає об'єкт на деякі компоненти або характеристики; пропонує особливу, в ідеалі релевантну, мову опису; пред'являє пояснювальні принципи у вигляді механізмів та енергетики дій. Кінцевим продуктом аналітики виявляється інтерпретація того що сталося і як сталося.

У сучасній філософській і соціологічній літературі події приписується низка характеристик. Вона, першою чергою, є дією, що розрізняє і трансформує, вона залишає сліди, які довго не зникають, утворює розриви та протиставлення, буквально означаючи «переворот» в обставинах, режимах відправлення влади, способі мислення та уявленнях. Відсутня в горизонті

очікувань, ніяк, начебто, не зумовлена попереднім порядком, подія постає «анархічним вторгненням» у повсякденність. Мало того, що вона непередбачувана, так ще й до пори до часу таїться нерозпізнаною, під чужими іменами. Пояснення події приходить ретроспективно, заднім числом, припускаючи наявність привілейованої пізнавальної позиції.

Названі характеристики не вичитуються з тексту «18Б», але прямо в ньому читаються. Маркс пише, що лютнева революція 1848 року була несподіванкою для старого суспільства, і підкреслює це слово. На перших сторінках слово «зненацька» зустрічається кілька разів. «Чудо», сказав Ф. Енгельс про 2 грудня 1851 у передмові до третього видання роботи, маючи на увазі реакцію на подію спостерігачів і коментаторів, які побачили лише рязуче і фантастичне. Причому Маркс подію перевороту числить саме з лютневої революції, там вона починається. Ніколи ще, знаходимо в іншому місці, подія до свого настання не відкидала таку довгу тінь у майбутне.

Спочатку вона позбавлена візуальності, невидима. Мається на увазі затяжне встановлення події, поступова і неявна акумуляція можливостей встановити інший стан спільного життя і відправлення влади — метаморфоз події з чогось такого, що причаюється, криється, але прагне зреалізуватися в майбутньому, конституюючи нові конфігурації інститутів, організацій, спільнот. Все відбувається так, ніби подія крадькома, непізнана, не під своїм ім'ям, переміщається в часі. З'являючись раптово, майже нізвідки, тінь знаходить тілесність завдяки грі обставин, умовностей, зловмисних і примхливих випадковостей. І тим перетворюється в себе саму, в подію, розмежовуючи час, стани і образи світу на «до» і «після».

Мова її опису в Маркса має два шари: метафоричний і концептуальний. Ключова метафора — театр, яка вводиться першим абзацем, де історію подано як повторювану двічі — то як трагедію, то як фарс. І читач ніби має справу з експертизою на історичний спектакль, що завершився, а справжній сенс і зміст якого відкрилися здогадливому і компетентному оглядачеві. Ключова інтенція — викриття фальшивості того, що відбувається. Не вірте очам своїм, не вірте тому, що чуєте. Все не так, як вам подають. Критик демаскує, запрошує за щільні куліси (веде у глибини), де, власне, і протиборствують принципово різні інтереси й устремління. Соціальна енергія учасників таких конфліктів на авансцені розподіляється між більш дрібними соціальними акторами, присвоюється ними, збуджує їх. Поглядові і слухові предстає низка персонажів в одязі з чужого плеча, на помаджених, загримованих, під забралами шоломів і лицьових накладок. Уявність, фіктивність, удаваність розігрують якийсь свій варіант п'єси, що підлягає ретельному розгляду.

У театрі домінувальною локальністю є сцена, слово, яке неодноразово зустрічається на сторінках «18Б». Вона структурована в глибину, а пролетаріат час від часу «відходить на задній план революційної сцени». І куліси, які «зривають» деякі схвильовані або чимось невдоволені персонажі. Простір

сцени насичений різноманітними фігурами, які виряджені в костюми колишніх історичних епох і намагаються говорити їхньою мовою, приховуючи або не усвідомлюючи свої інтереси та бажання, а також тінями і примарами, що затівають або підтримують інтриги протагоністів і антагоністів. А ті, своєю чергою, на людях зовсім не такі, як наодинці із собою.

Концептуальний шар мови опису представлений темпоральним і структурним вимірами. У «18Б» темпоральність, як і належить, тривимірна: минуле, сьогодення і майбутнє. Подія, однак, розгорнута переважно в минуле, їй притаманний «парадокс темпоральності». Маркс неодноразово фіксує його на прикладі латентного розвитку революції. Поступальний рух, висхідна лінія швидко змінюється зворотним і низхідною лінією, а революція виявляється позаду свого вихідного пункту, в «мертвій епосі», заповненій мерцями (примарами), що воскресли — у вигляді колишніх дат, літочислення, імен, клятв вірності, знаків розрізнення. Петля часу особливого виду, коли її закінчення виявляється лівіше початку на хронологічній стрілі.

У принциповому розрізненні «нашого часу» і «не нашого часу, старовини» останній виявляється сильнішим, таким, що окупує і підпорядковує сучасність, трансформуючи її у фарс. Покінчити з шануванням архаїки, чар невідступно минулого, вигнати примар традиції та колишньої слави, як закликає Маркс, веління настільки благородне, наскільки й нездійсненне, в дусі чаклунства та чорнокнижництва, нездатної звершитися утопії. Але що відбувається з тими, кому вдається звільнитися від задушливих обіймів минулого, хто пориває з традицією, хто «розв'язує зв'язок часів» (Гамлет констатує масштабність події після розмови із тінню батька: «The time is out of joint»)? Тобто з тими Іменами (Героями), які відкривають зовсім не «нові», але «всі часи»? Згідно з «парадоксом темпоральності» вони не залишаються в сучасності, їхньою локальністю стає майбутнє. Єдино звідти є шанс усвідомити, що являє собою подія. Прийдешня соціальна революція XIX століття, пише Маркс, «черпає свою поезію з майбутнього», а критики запозичують натхнення слушно бачити і розуміти. Майбутнє, відкидаючи свою тінь назад, у наш час, приписує йому не очевидну сучасникам значущість. Коли революція виконає свою роботу, тоді й згадаються слова з «Гамлета»: «Ти добре рєєш, старий крїт!»

У структурному вимірі мови опису і пояснення три складові: інститути, організації, спільноти. Набір елементів, що утворили інституційну конструкцію революційної Франції, традиційний для республіканської форми правління. Тут президент, законодавча влада (парламент), виконавча влада (уряд), церква, суд, армія, національна гвардія, поліція, система освіти, засоби масової інформації. Ось тільки конструкція вкрай нестійка, даючи привід обивателю говорити про плутанину і хаос. Маркс описує і пояснює, чому і як інститути перебувають у постійній боротьбі, які складаються коаліції (спайки), як мірою наближення до 2 грудня парламент, уряд, суд втрачають автономію і самодостатність. А влада — головна ставка у боротьбі —

привласнюється спайкою інститутів президентської влади та армії, перетворюючи президента спочатку в диктатора при військово-буржуазному режимі, а рік по тому — і в «нового» імператора.

У парламенті, центральній виконавчій і місцевій владі діють колаборації індивідів, які іменуються партіями. Партії того часу — не більш як клуби односторонців, на зразок тих, що стихійно утворювалися в паризьких кафе, салонах, навколо впливових газет і на відміну від радикальних таємних товариств, налаштованих на насильницькі дії. Тимчасові й неміцні, такі, що раптово виникають і так само несподівано розпадаються, в певні періоди вони домінують на політичній сцені. Те, що можна назвати «політичним життям», у «18Б» становить іноді прискорений, часом ледь помітний процес розривів і зближень «партій», але також їх диференціацію на «фракції». Специфіка ж застосовуваного Марксом структурного аналізу полягає в тому, що вихідним пунктом завжди є ситуація. Її характерні якості та властивості зумовлюють те, наскільки дрібними будуть згадувані суб'єкти дії: однорідні «народ» і «нація», «фракції» буржуазії, гетерогенні пролетаріат і селянство і аж до професій та занять. Тут корисно також відрізнити класи від їхніх політичних і літературних представників.

Організаційна складова у «18Б» поряд із партіями представлена створеним прихильниками Луї Бонапарта Товариством 10 грудня (дата обрання його президентом республіки), що стало ефективною інновацією в технології боротьби за владу. У розпорядженні лідера має бути структурована організація, щось на кшталт приватної парамілітарної компанії з певними функціями, дисципліною, нормами поведінки. Маркс говорить: «партійна бойова сила» призначена демонструвати пошану до лідера у вигляді чи не всенародного ентузіазму, публічно висміювати і ображати супротивників, а в разі потреби розганяти демонстрації протесту. У ХХ столітті такого роду інновація неодноразово реплікується — то постає у вигляді бойових загонів і бригад міцних молодиків, що мобілізуються та наймаються для насадження, збереження, виправлення, повалення існуючого порядку, то конституюються як державні структури на зразок політичної поліції або органів державної безпеки. Технологія, яка інерційно просунеться у ХХІ століття і часом, затребувана, знаходитиме застосування.

Головним колективним дійовим суб'єктом і бенефіціаром події 2-го грудня 1851 року став, як впливає з тексту «18Б», люмпен-пролетаріат, який, власне, й прийшов до влади. Гетерогенна соціальна основа режиму Луї Бонапарта і, водночас, морфологія і фізіологія системи заснованої ним державної влади. Спроби розібратися в тому, хто ж належить до люмпен-пролетаріату або кого слід до нього віднести, тривають досі. Й зазвичай вважають, що у Маркса немає прийнятної дефініції, об'єкт залишається непізнаним, хоча деякі оцінки та характеристики пред'являються. Добре відоме перерахування «непотребу», «покидьків», «накипу» являє собою радше стигматизацію, ніж класифікацію. Поряд із кримінальними елементами,

біглими каторжниками є ще «лаццароні» і «писаки», яких, вважає Маркс, у Франції називають «богемою».

При всьому при тому критики та апологети аналітичної розповіді про державний переворот практично не звертають уваги на введене Марксом розрізнення «незнатного» і «знатного» люмпен-пролетаріату. Перший мобілізований у Товариство 10 грудня. «Знатний» же становлять натовпи молодчиків темного походження та сумнівної репутації, енергійні шукачі місця біля трону, при дворі, вищих постів в адміністрації, освіти, армії та поліції, жадібні до чинів, орденів і розваг. Хижацька богема, фешенебельні шахраї, констатує Маркс. Знатний люмпен-пролетаріат конституюється у вигляді чиновництва і перетворює на предмет торгівлі все: місця в законодавчому органі, відзнаки, посади в армії та уряді, залізниці, пральні, громадські роботи. У ХХ столітті в соціології його назвуть елітою, а досвід Луї Бонапарта («син богеми, царствений люмпен-пролетар») буде багаторазово повторений.

Історія, переконує Маркс у «18Б», oprіч круглих і обхідних шляхів, інших не відає. Поступальний і прямий путь залишається ідеальним типом, емпірично недосяжним і нездійсненим.

Сергій Пролєєв

Доречність марксизму у ХХІ столітті

Я прийшов на сьогоднішнє засідання, не маючи особливої прихильності до Маркса. Однак спіймав себе на думці, що у процесі обговорення ця прихильність чомусь зросла. Можливо, подразником стало надто загальне, беззастережне вживання поняття «марксизм» в нашому обговоренні. Це викликає бажання внести певні корективи. Тому мій виступ мимоволі буде нагадувати промову «адвоката диявола».

Просте питання про долю та доречність марксизму в нашому сьогоднішні — тобто в умовах глобального світу початку ХХІ століття — породжує вельми складну і багатовимірну ситуацію для мислення.

Передусім виникає питання — точніше, низка питань — щодо ідентифікації феномену марксизму. Серед них одне з перших — це співвідношення теоретичного доробку Карла Маркса (того, що можна назвати Марксовим вченням) і власне марксизму. Хтось може їх ототожнювати, але проти цього застерігає сам Маркс, який свого часу чітко висловився: «Що я знаю напевне, так це те, що я — не марксист». І це не можна сприймати просто як грайливу фразу. А відтоді, з кінця ХІХ століття, явище марксизму набуло незрівнянно більшої строкатості. Можна констатувати, що надзвичайно широкий спектр ідеологій та політичних рухів чи програм — серед яких є не лише суттєво відмінні, а й навіть ворожі одна щодо одної — покликаються у той чи той спосіб на Маркса.

Не занурюючись у вкрай строкатий і суперечливий конгломерат соціально-політичних позицій та концепцій, які охоплює частково або повністю назва марксизму, зазначу лише неможливість підведення їх під єдиний

змістовий знаменник. Серед них знаходимо екстремістські політичні програми на кшталт ленінізму, троцькізму чи маоїзму (не кажучи вже про їх страхітливі втілення — від сталінського режиму до полпотівської Кампучії). А поруч — респектабельні соціально-філософські вчення на кшталт неомарксизму Франкфуртської школи, журналу «Праксис», Альтюсера тощо. Додамо низку різноманітних теоретичних синтезів марксизму з іншими філософськими концепціями (як-от фройдомарксизм Фрома та Горні). Перелік можна довго продовжувати. І все це марксизм? Чи що тоді називається марксизмом?

Впливає логічний висновок, що марксизм — це не якась усталене вчення чи політична програма, а радше розмаїтий гетерогенний ефект теоретичної спадщини Маркса в інтелектуальній традиції та соціально-політичній практиці людства останніх півтора століть років (нагадаю принагідно, що цього року виповнюється не лише 200 років з дня народження Карла Маркса, а й 170 років у лютому виповнилося «Маніфестові комуністичної партії» — програмовому документові революційних прагнень пролетаріату, авторство якого належить Марксові та Енгельсові).

Дещо простіше, більш гомогенно виглядає на позір ситуація із вченням Маркса. Воно начебто відрізняється значно більшою змістовою та концептуальною єдністю. Однак і тут бачимо, як постійно виникають ситуації Маркса проти Маркса. Досить згадати хрестоматійне протиставлення так званого молодого Маркса «Економічно-філософських рукописів 1844 року» Марксові «Капіталу». І не менш жорстке протиставлення «Капіталу» (його I тому) своєрідному теоретичному цугцвангу матеріалів III тому, передусім присвячених феноменові земельної ренти. Є підстави вважати, що Маркс не просто не встиг дописати «Капітал», а фактично відмовився від цього проекту, втрапивши у глухий кут обмежень пояснювальних можливостей трудової теорії вартості стосовно деяких економічних явищ (тієї ж земельної ренти). Тому смислова ідентичність самого Маркса є непростою і досить суперечливою. А якщо додати до цього відвертий ревізійнізм пізнього Енгельса 1890-х років (вважаючи його автентичним продовжувачем Маркса), то картина ще більш ускладниться. Виникає питання, по яких роках прочитувати «вчення Маркса» — 40-х, 60-х, 80-х? Можливо, доречніше віддати перевагу «останньому слову» Маркса та Енгельса, а не їхньому революційному запалові середини життя?

Підсумовуючи цю частину міркувань, зазначу: в Марксі, а надто марксизмі — зважаючи на напрацювання близько півторастолітньої інтелектуальної та політичної традиції, що використовувала ім'я та твори Маркса — можна знайти майже все: від вчень так званого абстрактного гуманізму та аналітико-критичних концепцій до потужних соціальних утопій та екстремістських політичних програм. Як то кажуть, на всі смаки. У світлі цього, на перший план нині виступає не критика марксизму, квінтесенцію якого вбачають у канонічних двох сторінках з Передмови «До критики політичної

економії», а питання: «що таке особливе є у вченні Маркса, завдяки чому постав такий дивовижний строкатий конгломерат ідей та практик?»

Наступне міркування стосуватиметься парадоксальної Марксової присутності у дискурсі сьогодення. Парадокс полягає у дивній амбівалентності, на яку хоча звернути увагу.

Хоч би як ми визначали зміст Марксових концепцій, цілком очевидно, що всі вони виникли і сформульовані у смисловому горизонті індустріального суспільства. Варто було б послідовно розглянути всі засадові концепти теоретичних побудов Маркса з тим, щоб показати їх цілковиту невідповідність соціальним та економічним реаліям нашого часу. Мало б ітися про виробництво як основу людського існування (згадаймо класичне «у процесі виробництва свого життя люди вступають у необхідні, незалежні від їхньої волі відносини...»); про сутність людини як «сукупність суспільних відносин»; про стосунки праці і капіталу; про класи та робітничий клас з його всесвітньо-історичною місією; про осуспільнення процесу виробництва та його соціальні наслідки; про експлуатацію та зубожіння робітничого класу тощо.

Для такого розгляду зараз нема можливості і тому лише зазначу у вигляді загальної тези: всі ті реалії та концепти, на які спирається Маркс і мовою яких він висуває та обґрунтовує програму соціальних перетворень, пішли у минуле разом з індустріальним суспільством. Вони не відповідають дійсності інформаційно-мережевого суспільства, яке утворилося внаслідок науково-технічної революції та інших супутніх процесів, що розгорталися від середини ХХ століття. Виходячи з цього, можна було б вважати, що Маркс — то є зношений чобіт історії, його місце (і то є вагоме, почесне місце) в інтелектуальному музеї. Його час минув.

Однак, з іншого боку, ми бачимо у сьогоднішній дійсності новий резонанс із духом Марксового вчення. Цей резонанс виникає з нинішньої деградації та кризи представницької демократії, із загрозливого зниження соціального впливу та ваги середнього класу і зростання потуги бюрократії з її маніпулятивними технологіями. Цей резонанс інспірується дедалі більшим, жахливим розривом між купкою найбагатших родин, які володіють лівовою часткою світового багатства, і всім іншим населенням планети. За даними міжнародної організації Охам, 1% найбагатших людей планети володіє більшою частиною світового багатства, ніж решта 99% (за даними польських дослідників, на 1% найбагатших у січні 2018 року припадає аж 80% світового багатства). Багатства лише перших 62 осіб зі списку Forbes дорівнюють статкам 3,5 мільярда найбідніших мешканців планети (понад половини людства!). Ці гострі соціальні диспропорції знову актуалізують ім'я Маркса. І не так важливо, що вони викликають до життя не стільки вчення Маркса, скільки дух безкомпромісної соціальної критики, символом якої став Маркс.

Підіб'ю підсумок цій парадоксальній амбівалентності присутності Маркса в сучасному дискурсі. Поняттєво-пояснювальна спроможність

Марксового вчення стосовно реалій сьогодення наближається до нульової позначки і частіше здатна вводити в оману, аніж відкривати продуктивні можливості розуміння. Разом із тим, гострі суперечності та кризи сучасного глобального світу резонують із духом радикальної соціальної критики, властивої Марксові. За останні півтора століття Маркс став своєрідним гуру і натхненником критичного осмислення соціальних суперечностей і конфліктів. Ця його роль залишається цілком дієвою і в наші дні.

Євген Бистрицький: Я згоден, що за 150 років виникли численні розгалуження Марксової спадщини. Її інтерпретації здійснювалися в різних напрямках, і вочевидь, були, так би мовити, більш марксистські трактування, як-от критична школа, були більш віддалені. А от що Ви могли б виділити як те ядро, яке дозволяє говорити про певну ідентичність в усіх цих відгалуженнях від Маркса. Що в цих розмаїтих утвореннях залишилось власне Марксового? Чи можна вирізнити якийсь основоположний Марксовий принцип?

Сергій Пролєв: Енгельс колись позначив цей принцип як матеріалістичне розуміння історії та «викриття тайни капіталістичної експлуатації завдяки теорії додаткової вартості». Однак насправду знайти якийсь спільний змістовий знаменник — тезу чи принцип — які були б присутні в усіх дотичних до Маркса ідейних та політичних рухах навряд чи можливо. Про це я вже казав. Утім, можна виокремити інше — не стільки зміст, скільки форму, спрямованість мислення. Перше — це критична налаштованість щодо наявної соціальної дійсності, викриття властивої їй несправедливості, утисків, експлуатації тощо. Цей дух «філософії підозри», прагнення до розвінчування наявних соціальних форм та порядків є спільною інтенцією всіх симпатиків Маркса. В цьому є певний парадокс: адже, зрозуміло, зовсім не з Маркса починається соціальна критика і аж ніяк Марксом не обмежується. Однак в історії думки часто спостерігається ситуація, коли певний мислитель, певне ім'я стає уособленням тих чи тих ідей, які надалі стають невіддільними від них. Так відбувається навіть у випадках, коли мислителів просто приписують авторство тверджень, які насправді йому не належать. Наприклад, відомий вислів «релігія — це опіум народу», автором якої вважають Маркса, належить Новалісові. Так уже розпорядилася історія, що Маркс — і не безпідставно — став уособленням радикальної соціальної критики. Це в той чи той спосіб поєднує всіх його прихильників. Другий момент — радикалізм цієї критики, акцент на революційних діях як пріоритетному способі суспільних перетворень та розв'язання конфліктів. Звісно, радикалізм «критичної теорії» Франкфуртської школи і радикалізм «червоних кхмерів» істотно відмінні, однак прагнення граничної позиції спільне. Це загальне правило діє навіть у випадках рухів на кшталт соціал-демократії, які у своїх витоках були пов'язані з марксизмом. Чим сильнішим був у них реформаторський дух соціальної держави, тим більш чужим ставав для них марксизм. Третій момент — схильність до застосування простих рішень для

розв'язання складних проблем і використання для цього потужних субстантивістських (чи прямо матеріалістичних) редукацій. Як, наприклад, у класичному марксизмі редукація мотивів соціальних дієвців до класового інтересу, всіх форм стосунків і залежностей соціального поля до «диктатури панівного класу». Тоді навіть «буржуазна демократія» — то лише прихована диктатура класу капіталістів. Все інше розуміється як «завіса», така собі «видимість». Цей жорсткий есенціалізм, який редукує складні й суперечливі залежності до «грубих сил» і прямих детермінацій, — теж доволі примітна риса прихильних до Маркса вчень.

Вахтанг Кебуладзе: Якщо пристати на Вашу думку, то виникає проблема з першою рисою спільності. За ознакою соціальної критики за межами марксизму опиняються всі советські марксисти, які в кращому разі були пристосуванцями, а в гіршому — просто об'єктами тоталітарної системи. Апологетами. Яка ж там соціальна критика була в советському марксизмі?

Сергій Пролєсв: Самі советські марксисти Вам би відповіли, що ця критика стосується розвитку людського суспільства як такого, вона має всесвітньо-історичний характер. Вони ж критикували імперіалізм, буржуазний лад — і нещадно критикували. Понад те, вони вказали б на принципи критики і самокритики як норму партійного — комуністичного — життя. А які викриття «ворогів народу» та «фракціонерів» під час партійних чисток були за сталінських часів! Причому тут «зброя критики» легко перетворювалася на «критику зброєю», точно за висловом Маркса. І так «скритикованими» виявлялися цілі соціальні групи та верстви, як-от, приміром, селянство. Згадаймо і маоїстський заклик: «Вогонь по штабах!» У моїх словах присутній, звісно, присмак гротеску. Але поєднання запопадливості в одному вимірі з нещадною критичністю в іншому справді можливе.

Євген Головаха: Мені подобається посилення на критичний дух, соціальні суперечності сучасності, але чому це пов'язується з мільярдерами? Якби Марксові сказали, що якийсь мільярдер пожертвував на суспільні справи 40 мільйонів, він би ніколи не повірив. Може, це щастя, що мільярдер накопичив свій капітал? Великі статки дають змогу витратити кошти на благодійність, на підтримку суспільно значущих проєктів. У царині, зокрема, освіти та науки. От скільки Україні та її громадянському суспільству дав мільярдер Сорос. А що дав український середній клас? Він не буде допомагати вітчизняній освіті та науці, а поїде в Туреччину і там на курорті витратить свої гроші. Чи не є це теж марксизмом, його залишком, коли кажуть: «Яка несправедливість, що от одні — багатії, а інші ледь виживають»?

Сергій Пролєсв: Я не казав, що виступаю як марксист. Лише вказував, що жохливі соціальні диспропорції сучасного світу — а вони насправду жохливі, повторюю і підкреслюю це — стають тим живильним ґрунтом, який сприяє відновленню соціальної критики сьогодні, зокрема й екстремістських вчень. В тому числі марксистського гатунку. Це загалом сприяє реанімації марксизму в наші дні.

Євген Головаха: В Африці!

Сергій Пролєв: Перепрошую, не менш гострі соціальні проблеми існують і в розвинених країнах тієї ж Європи, в США. Це, зокрема, вже згадувана мною криза представницької демократії, бюрократизація держави та ерозія демократичного урядування. І це проблема не Африки.

Євген Головаха: І що, в цьому Цукерберг винен?

Сергій Пролєв: Йдеться не про персональну провину того чи того мільярдера або взагалі провину першої сотні списку Forbes. Є чудові приклади благодійності, соціальної відповідальності (зокрема, в питанні наслідування спадщини) — і це прекрасно. Однак йдеться не про моральність осіб, а про велику соціальну проблему. Це питання соціальної системи. І якщо система здатна породжувати такі гострі суперечності — ця система нежиттєздатна.

Євген Головаха: А в чому проблема?

Сергій Пролєв: Передусім, це проблема свободи, проблема прав. Коли людина поставлена на межу виживання, вона не здатна вести людський спосіб життя. Ця ситуація відбирає в неї можливість бути людиною, зокрема бути громадянином. За диспропорціями розподілу світового багатства стоїть поразка людяності, фіаско людської цивілізації, яка не спромоглася забезпечити баланс гідного життя для всіх учасників людства. Звісно, умови не можуть і ніколи не будуть для всіх однаковими. Однак шанси людяності, можливість гідного життя має бути відкрита для кожної людини. Лише на цих засадах глобальний світ має перспективу існування. І якщо сьогодні, за усієї помпезності й, начебто, могутності сучасної техногенної цивілізації хтось в африканських нетрях помирає від голоду, то з ним помирає людяність; це поразка всього глобального світу. Це твердження має не лише моральний сенс. Цим констатовано проблему, яка стоїть на заваді подальшому історичному розвитку людства. Світ із такими кричущими соціальними диспропорціями не здатен продуктивно розвиватися. Він може прийти лише до велетенського катаклізму.

Вадим Скуратівський

«Чи є в марксизмі витоки Голодомору?»

Справа в тому, що я тут сьогодні — не так історик, як нібито репортер, якщо вже йдеться про все те, що діялося у світі десь від дебюту Французької революції й до тієї хвилини, коли раптом з'явився біля бретонського пам'ятника так званим контрреволюційним вандейським селянам. Олександр Солженіцин сказав би: «Остановим революцію» і все таке інше в тому ж дусі... Я у зв'язку з цим хочу подивитися на місце у цій самій системі подій нашого з вами сьогоdnішнього героя. Чому я це роблю? Одверто кажучи, суто автобіографічно (1946–56) і психологічно я — селянське дитя. Ніколи потому не чув я стільки страшних сюжетів-чуток, скільки я почув у зв'язку з тим, що коїлося у цьому самому селі в 1932–33 роках. Причому, як правило, колгоспники все це викладали в доволі спокійному

інтонаційному режимі. Мабуть, тому що вони якось уцілили тими роками. Але всі ці оповіді — це найстрашніше, із чим я будь-коли стикався у своєму житті. Я вирішив — приблизно в 6–7 класі — дізнатися, звідки ж це страхіття? Чому отаке трапалося насамкінець процесу, що розпочався взагалі-то із двох прегарних людей на ймення Маркс і Енгельс.

І відтак я безперестанку працював над цими самими постатями в різних напрямках, в різних, сказати б, інтелектуальних техніках. І, чесно кажучи, я так і не зрозумів, звідки насправду отой селянський український Апокаліпсис? Та коли я почав уже всерйоз в аспірантські роки працювати над явищем Маркса, то передовсім вирішив дізнатися, коли власне все те розпочинається — термінологічно, лексично, лінгвістично. Як філологів мені це було справді цікаво, звідки оті лексеми: «соціалізм», «соціалістичний», а тим паче «комунізм», «комуністичний». Довелося докласти великих зусиль, аби дізнатися, що вперше слова «соціалізм» та «соціалістичний» прозвучали 1840 року десь на околиці Парижа, на банкеті якихось тодішніх лівих ... І першим це вимовив такий собі П'єр Леру. Той самий П'єр Леру, майже геній, який у 1850–60-х роках писав свої останні гіперсоціалістичні трактати, що про них Герцен сказав таке: «Так можно сойти только с большого ума». Слідом за тим я почав шукати етимологію слова «комунізм». І знайшов! Уявіть собі, німецький романтик, який за обставинами перебував на околиці тодішнього романтизму (в часи Маркса про нього всі уже забули), — Гельдерлін. От у нього і з'явилось таке слово «комунізм душ». Це були 1790-ті роки. А під кінець цих років Гельдерлін збожеволів. Як і Леру..

А далі й розпочинається робота Маркса й Енгельса. Я, зрозуміло, як репрезентант того самого покоління 1960-х схопився за Марксові «Экономически-философские рукописи 1844 года». Не зовсім їх розуміючи, я, втім, дістав європейську бібліографію довкола цих самих текстів і звернув увагу, що майже всі коментатори філософсько-економічних рукописів — це передовсім теологи, богослови західної орієнтації — або католицької, або лютеранської... Це мене дуже зацікавило, і я нарешті розгорнув і прочитав, пам'ятаєте той самий том творів Маркса та Енгельса 1856 року — «Из ранних произведений». Перше, що я побачив, — рядок Маркса: «И когда полицейские принуждения к труду отпадают, от труда бегут как от чумы». А внизу сторінки чи то аспірант, чи то студент написав червоним олівцем (книжка була бібліотечна): «Правильно пишет старик».

Далі — ще одна тема навколо Маркса, геть не прояснена. Десь у розпалі XVIII століття виник такий інтелектуальний напрямок — чи в соціології, чи в філософії, чи в політичній економії, чи то просто в середовищі тодішніх «ділових людей» — «фізіократи». І уявіть собі, 1842 року Європа згадала цих самих фізіократів на повну силу. З'являється французька збірка, вичерпна антологія цих самих фізіократів. Їх було десь півтора десятка. То були справді блискучі інтелекти XVIII століття, передовсім — французи, частина — італійці. Мені дуже хотілося б, щоб молодше покоління звернуло увагу на

цих самих фізіократів, адже це так званий аграрний марксизм. Пафос його зводиться до того, що землеробство є першоосною цивілізації. Й на цій самій першооснові необхідним чином виникає виробництво й виробничі відносини — їхній «простий продукт». Все те, що є у Маркса! Глибоко певен, що Маркс все це прочитав і взяв до уваги. По тому я передивився всього Маркса—Енгельса — і німецьке зібрання творів цих самих добродіїв, і російські, і навіть українські (у скандальному лінгвістичному варіанті) переклади. Я не знайшов жодного недоброго слова про тих самих фізіократів, та разом із тим Маркс не надто їх хвалить. Що й зрозуміло. Трохи ніби «позичив» у них ці самі ідеї. Ну, й на здоров'я...

Дивно тільки, що всі ті марксознавці, марксисти, неомарксисти, історики якось забули про ситуацію 1847—1849 років. Як вони не звернули уваги на те, що на початку 1848 року, акурат в сезон творення «Комуністичного маніфесту» Маркс (якому, зрозуміло, вже асистує Енгельс) цілком певно очікує на здійснення своїх ідей. Буцімто, під кінець 48-го року, тобто вже власне у 49-му ми будемо жити при комунізмі. Це вже нагадує славнозвісну репліку Микити Сергійовича Хрущова. Тільки той казав — через 20 років, а ці — через рік. І я подумав, що ту є щось інтелектуально недобре. Чому ж він так думав?

Ленінові свого часу дуже сподобалася така фраза із листа Маркса чи Енгельса 48-го року до приятеля: мовляв, усе в порядку — у Бремені поліцмейстер-комуніст. А потім ХХ століття отримало дуже багато отих поліцмейстерів-комуністів...

Тож я зрозумів, що треба працювати над цією самою системою якнайретельніше, й почав відстежувати подальші сюжети, І маю сказати — відстежив. Це творення європейської соціал-демократії, а надто в північних країнах. Маю на увазі передовсім Німеччину. Хто був біля витоків соціал-демократії — тієї самої німецької соціал-демократії? (Тої, що, здається, щойно увійшла до коаліційного уряду в сучасній Німеччині і є однією з найстаріших партій Німеччини.) Отже, з'являється ця сама соціал-демократія у тепер уже позаминулому столітті, й разом із тим (я починаю це бачити) агресивність Маркса-революціоніста дедалі поменшується. І от дивовижна його репліка, яку він кинув перед смертю в листі до Фридриха Енгельса з приводу того, що, мовляв, колись, може, й буде революція, зокрема, аграрна революція в Англії. Цитую: «А что же делать с этой бандой? Не откупиться ли от этой банды?» Розумієте? А через деякий час з'являються й інші подібні сюжети. Уже Бернштайн пояснює німецькій та, відповідно, соціал-демократії австрійській (та й не тільки їй): як же ви збираєтеся робити цю революцію за сучасних умов? Що ви робитимете з інституціалізованою індустрією, з комерцією тощо? Подумаймо!..

Словом, починається реформування соціал-демократії в напрямі так званого реформізму. І отут маємо ще один момент, пов'язаний з Марксом. Все так, за винятком одного. Коли ми дивимось на ХХ століття, нам видається,

що Перша світова — так вона й мала бути, у підручниках, бо все написано-сказано. Але ж 1914 рік — це, значною мірою, похідне від гіперзлочину європейської соціал-демократії. Адже вона «підтримала» цей самий 1914 рік. За винятком лишень якихось соціал-ідеалістів рангу Жореса. І що, нато-мість, «праві» зробили з Жоресом? Вони його вбили. А що таке італійські соціалісти? Так це вже те, звідки ми маємо Муссоліні. Що ж до німецьких соціал-демократів, то 4 липня 1914 року Ленінові в Цюріху принесли німецьке урядове повідомлення про те, що депутати із соціал-демократів у Берліні підтримали дії уряду, націлені на війну. Ленін сказав: «Неправда! Ложь! Это Германский Генеральный штаб напечатал подлую проститутскую провокацию!» Насправді ж відбулося те, що відбулося. І далі, з того самого 1914 року як почало воно мести, так і мете аж до сьогодні...

Утім, обличмо Захід, обличмо сліди Карла Маркса там на Заході й переїдімо до російської соціал-демократії. До тієї самої російської соціал-демократії, яка десь наприкінці 1890-х «проросла» від німецької соціал-демократії. Так про що вже там говорити? Пригадаймо хоча б біографії чи то Парвуса, чи то Троцького, чи то Радека, та й самого Леніна. Всі вони звідти. Але все ж таки це вже самостійна соціал-демократична партія. І що ж вона робить, ця сама партія? Вона на повну силу виходить з того, що належить довести до краю ті чи ті сюжети, тези, положення, висловлені саме Марксом. *Абсолютне заперечення приватної власності. Абсолютне, безна-станне і, я б сказав, просто патологічне. Далі абсолютна байдужість до селянства. Селянство для цієї соціал-демократії — це інструментальний засіб задля цілей цієї самої соціал-демократії.* Хочу процитувати вам дивовижний пасаж. 1929 рік. Виходить черговий том шолохівського «Тихого Дона». І там такий собі осавул Изварін (історична постать) пояснює головному герою: «Ты не смотри в сторону большевиков. Это РСДРП. Российская социал-демократическая *рабочая* партия. Но мы же не *рабочие*. Мы другое». І далі: мовляв, вони, звісно, щось зроблять для робітників, але не виключе-но, що селянство за їхньої влади перебуватиме під куди важчим рабством, аніж раніше. Уявіть собі, цензура пропустила отаке — 1929 року! Самий початок радянського селянського рабства. Ось таке ставлення до селян.

Річ у тім, що у Маркса справді було особливе ставлення до селян — зрозуміло, зверхнє. Згадаймо його славнозвісну фразу про «ідіотизм сіль-ського життя». Перепрошую, тоді це не мало характеру психопатологічної діагностики. «Ідіотизм» в ті роки ще означало лише перебування десь на околиці, окремо, «збоку». Лише десь через 10–20 років стане поширювати-ся, так би мовити, сучасне розуміння ідіотизму. І коли Достоевський назве свій твір «Ідіот», то навіть у цьому творі той самий герой почасті відчуже-ний від довколишнього світу, а частіше це патологія. Але повернімося до Маркса. Ставлення його до селян саме таке. Це периферія людства. Не більше. І вслід за тим найстрашніше, наймоторошніше, що було зроблено-сказано Марксом, — це заперечення свободи, з його погляду, напрацьова-

ної суто Великою французькою революцією. І пафос цієї свободи, на його думку, — це ілюзія, фата-моргана, це буржуазна брехня, буржуазний гіпноз, і лише згодом необхідним — «соціалістичним» — чином десь може з'явитися справжня свобода. Мушу вам сказати, що років 15 тому на Заході з'явилася блискуча книга польського історика ідей Анджея Валіцького. Дуже доброго історика ідей! Він написав про те, як Маркс викреслював в історії свободу.

А далі оцей самий чорний чотирикутник (проти приватної власності, проти буцімто «лжесвободи») ніби зімкнувся. І от як він спрацював на території Російської імперії, а потім — необхідним чином — довкола. Адже був ще один Марксів передсуд — національне для нього не існувало. Тут сказали, що він не любив євреїв. Та він і «хорватів» не любив, і «поляків», і «фінів», і «росіян», і «німців» не любив. Взагалі національне для нього ніби не існує. А що ж таке Росія? Поетеса-емігрантка Берберова колись сказала про Росію до 1917-го: «Огромная, очень сложная страна». Через 20 років інший поет, Мандельштам, у своїй капітулянтській оді Сталіну писав, як той діяв «сто сорока народів чтя обычай». Шановне товариство, страшно навіть уявити, що ця марксо-сталінська система зробила з цими півторацятими народами. Це спеціальна розмова, тому що, коли ми будемо говорити про долю чи то російських німців, чи то вогулів, про яких зараз ніхто вже не пам'ятає, — це стільки горя, стільки крові отих ста сорока народів.

Усе це розгорталося впродовж цілого, тепер уже минулого, століття. Закінчується воно, умовно кажучи, не календарно, десь наприкінці 1980-х — на початку 1991-го року. Я в серпні 91-го опинився в Москві, звісно, біля Білого дому. І от сунуть на нас шістько танків під російським триколом. Я вирішив, що все, кінець. І раптом якась дама обіймає мене і кричить: «Молодой человек, мы спасены, мы спасены. Смотрите, русские танки, русские танки!» І я подумав: «А раніше які були?» Пішов я далі по Москві. Підходжу до «Чучела», як москвичі зазвичай називали пам'ятник Марксові. А там якісь хлопці молотками гамселять «по Чучелу». Я їй кажу їм: «Госопода!» — і цитую Георга Лукача, котрий на початку 1970-х говорив моєму знайомому Володимирі Яковичу Лакшину: «Я не понимаю эти претензии к Марксу. Ну, был один старый немецкий профессор. Но какое отношение он имеет к современным глупостям?»

Хай буде так. Але слід зрозуміти, як найбільша марксистська країна світу (найбільша на карті ООН!), а саме Росія після відмови, символічно кажучи, від Маркса цілковито повернулася у 1833 рік. Коли граф Уваров, міністр «народної освіти» проголосив свою знамениту тріаду: «православие, самодержавие, народность». Росія повернулася навіть не в 31 січня 1916 року, до чого закликав Солженіцин, а ще далі та глибше, і всі ми опинилися посеред цієї неймовірної світової кризи. А перед нами, перефразую, не XIX століття і навіть не XX. Це вже епоха навіть не Хіросіми і Чорнобиля. Це щось більш важке. *Історія стає однократною.*

Хто його знає, чим все це може закінчитися, коли молоді архітектори із НАСА наразі вибудовують уже проекти міст на Місяці. Уявіть собі таке. Мабуть, найголовніше в цій ситуації, шановне товариство, — ми увійшли у світ, що від полюса до полюса перебуває в режимі якоїсь неймовірної кризи. І, перепрошую, біля витоків цієї кризи ми бачимо цього самого добродія — Маркса. Я в жодному разі не персоналізую його вину. Не було б його, з'явився б якийсь інший Маркс. Маркс нині — це просто пароль, символ, ім'я. І у зв'язку з цим нам треба подумати, як жити в цьому кризовому світі? Але, з іншого боку, я закликаю присутніх триматися подалі від будь-якої демонізації цієї постаті. Тож я хочу сказати лише одне: без цієї постаті зовсім не можна зрозуміти ландшафт ані XIX століття, ані XX століття, зважаючи на те, що у XIX столітті Маркс був дивовижним прогностом чи, радше, діагностом. У XX столітті і прогностика і діагностика його закінчилися.

Запитання із залу: Тож чи є в марксизмі витoki Голодомору?

Скуратівський: Є, на превеликий жаль.

Олег Білий

Революційний пророк новітнього типу авторитаризму

Нинішнє обговорення оживило сюжети, які, здавалось би, вже пішли в небуття. До одного з них я хотів би повернутися. Насамперед, мене завжди цікавило питання, чому марксизм, теорія марксизму набула такої популярності у країнах, які перебували за межами Марксової ойкумени. Тобто Маркс вважав за належне у певному сенсі не помічати їх. Передусім ідеться про Китай і Росію. Ці країни були предметом його історико-філологічних фантазій — і не більше. Але саме в них його теорії набули найбільшої популярності.

Мені видається, що цей феномен варто розглядати на підставі філософії підозри. Тому що підозра примушує не довіряти очевидностям. Адже очевидності завжди відкривають за собою смислово безодню, повну невизначеності та підступу. І у цьому сенсі Маркс не розпочинав традицію певного типу мислення. Ідеться не про горезвісні три джерела і три складові марксизму. На моє переконання, він лише артикулював архаїчні культурно-історичні стереотипи. Я цілковито поділяю тезу, яку висловив Вахтанг Кебуладзе, — немає двох марксизмів, трьох марксизмів тощо. Конфлікт інтерпретацій лише приховує фундаментальну рису марксистської парадигми.

Вона добре помітна у філософській думці мисленників Франкфуртської школи, а саме Горкгаймера та Адорно. Наприклад, автори «Діалектики просвітництва» вважали Культуру як таку універсальною репресивною формою. У даному разі хочу наголосити викривальний пафос профетизму. Критична теорія успадкувала і агресивний фейлетонізм філософського стилю Маркса, яким перейнято більшість його творів, яким пронизаний і «Маніфест комуністичної партії». Роздуми, логіка раз-у-раз поступаються місцем провіден-

ціальному містичному спогляданню унікальної події — «дня гніву», кульмінаційного пункту історії — революції. У марксистському дискурсі присутнє незадоволення, своєрідне теоретичне подразнення. І всі його праці — я наполягаю — всі, включно з Капіталом, є ідеологічними, профетичними текстами. Навіть аналітика, про яку говорив сьогодні Сергій Олексійович Макеєв на прикладі праці «Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта» має засновок у вигляді профетичної стратегії — «дня гніву». І тут нехай не уводить в оману та обставина, що Маркс на довгі часи перетворився на ікону не лише для революційних дієвців, а й для таких структуралістів, як Ролан Барт, що їхні твори подеколи відгонять своєрідним релігійним догматизмом Марксового мислення.

Спробую навести кілька аргументів. Що означає відчуження за Марксом? Це спотворення людської чуттєвості. Всі наявні інституційні форми — мораль, держава, сім'я — на його думку, спотворюють цю чуттєвість. Маркс апелює до цієї чуттєвості як до абсолютної цінності. І звідси походить ідея позитивного скасування усіх цих форм. Тобто Маркса можна назвати навіть анархістом, тому що він руйнує фундамент людської цивілізації як такої. До речі, франкфуртці теж значною мірою пішли за ним. І діалектика Просвітництва з її викривальним пафосом, і фрейд-марксизм Маркузе, вся критична теорія суспільства базується на викритті — викритті засад людської цивілізації. Що є причиною, як на мене, такого бачення? Це відданість Маркса тим культурним формам, тим матрицям, які пов'язані з родовою свідомістю. Він каже, що людина як родова істота робить своїм предметом рід. Що означає робити своїм предметом рід? Це означає служити родові. Служити — це народжувати і виробляти дітей. І не випадково у цьому зв'язку з'являється концепція нової людини в марксизмі, ідея виробництва нової людини.

Парадокс полягає в тому, що головним інструментом реалізації родової сутності, або головною постаттю виступає *пророк*, який, з одного боку, завжди викриває, а з іншого — пропонує. Він пропонує долати негаразди світу через абсолютне передбачення. Але абсолютне передбачення не пов'язане з конкретикою життєвого світу. Пророк оперує апокаліптичними символами, прагне зняти полуду таємниці з істини, занедбані на манівцях розвитку людської спільноти. Він не думає про ймовірні наслідки реалізації своїх профетичних накреслень. І в цьому сенсі він наближується до технологів первісної магії. Він — *Homo Magus*, який намагається перетворити навколишню дійсність своїми закличками. Парадоксальним чином цей *Homo Magus* апелює до авторитету науки як новітнього широко визнаного новітнього ідола.

Можна знайти чимало структурних аналогій для цього профетизму. Уся історія комуністичної СРСР — це і є реалізація інтенції цього *Homo Magus*. Чудеса профетичної стратегії були декретними й були розраховані на тотальну владу. В підґрунті цього — сакральне перетворення матерії від імені ідола марксистської науки. Гроші перетворюються на умовні конструкції,

виробник — на класового ворога, релігійний живопис — на портрети вождів, свобода слова — на свавілля цензури. Пророк завжди викриває і водночас марить, прогнозує, не надто думаючи про ймовірні наслідки. Удаючись до апокаліптичних символів, пророк використовує їх як інструменти контрвлади.

По суті, революційний пророк як провідна колективна фігура марксистського дискурсу прагне поєднати стереотипи життєвого світу з одкровенням того, що лежить за його межами. У такий спосіб формується моноліт авторитарного способу дій. По суті, пророк марксистського штабу — це новий цар. У цьому сенсі Росія є унікальною країною, де ці ідеї прижилися. Гадаю, що «марксизм» як умонастрій запанував у Росії раніше, ніж він прийшов у вигляді текстів. Адже монархія як інститут переживала насамперед кризу своїх символічних форм. Ресентимент, реакція раба на придушення в російській імперії — от що зробило дуже привабливим соціальний раизм, одним з різновидів якого і була марксистська соціальна доктрина.

Усталена упродовж століть структура влади жадала радикального оновлення. Нині ми є свідками чергової реінкарнації цієї структури. Наступальна ідеологія «русского мира» засвідчує новий етап кривавого профетизму, що охопив сучасну Росію. Нині саме час згадати вікопомне висловлювання Михаїла Каткова, яке звучало приблизно так: Навіщо Росії парламент, якщо в неї є помазанець божий? Водночас на прикладі сучасної політики Росії ми бачимо, як технологія профетичного урядування, стереотипи родової свідомості щільно вплетені в структуру економічної влади олігархічного штабу. Ця технологія сприяє усталенню новітнього типу авторитаризму.

Дещо подібне відбувається у Китаї, де зняли обмеження на кількість президентських термінів. За поправки до конституції проголосували Всекитайські збори народних представників. Відтепер нинішній лідер Китаю, генеральний секретар комуністичної партії Сі Цзіньпін може залишитися при владі необмежено довго. Я вважаю цю подію новітнім виявом родової свідомості. Примітно, що рішення Всекитайських зборів народних представників підтримав президент Трамп. Зрештою, він підтримав ідею «довічного панування земного бога», висловивши при цьому сподівання, що і в Америці настануть такі часи. Ця орієнтованість на родові цінності, архаїчні структури урядування і досі становить небезпеку для цивілізації.

Отже, роблячи деякі висновки з нашої, на мій погляд, цікавої дискусії, я сказав би, що ми мусимо пережити Маркса — і поховати його. Адже його стиль, його метафорика, його романтичні візії є надзвичайно спокусливими. Вони проковують нас на таку собі респектабельну повагу до спадщини марксизму. І з цього погляду, вважаю, вся його аналітика є спотвореною, або перетвореною формою профетизму.

Сьогодні Віктор Козловський дуже переконливо розвинув спростування теорії додаткової вартості як таку, що ігнорувала індивіда і його розум. Для Маркса індивідуальний людський розум не існував — для нього існува-

ла родова сутність і існувала людина, яка робить предметом свою родову сутність — виробляє в буквальному і в переносному сенсі людину. А родову сутність годі уявляти без касти вождів і профетичного урядування. Ось що таке для мене Маркс сьогодні.

Доповідачі круглого столу

Білий, Олег (модератор) — доктор філологічних наук, Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди, НАН України.

Бистрицький, Євген — доктор філософських наук, Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди, НАН України.

Головаха, Євген — доктор філософських наук, Інститут соціології, НАН України.

Єрмоленко, Анатолій — член-кореспондент НАН України, доктор філософських наук, Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди, НАН України.

Кебуладзе, Вахтанг — доктор філософських наук, Київський національний університет ім. Тараса Шевченка.

Кобець, Роман — кандидат філософських наук, Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди, НАН України.

Козловський, Віктор — кандидат філософських наук, Національний університет «Києво-Могилянська академія».

Макєв, Сергій — доктор соціологічних наук, Інститут соціології, НАН України.

Пролєсв, Сергій — доктор філософських наук, Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди, НАН України.

Скуратівський, Вадим — доктор мистецтвознавства, Київський національний університет театру, кіно і телебачення ім. І.К. Карпенка-Карого.
