

Маркс: хетерогенни прочити от ХХ век

сборник

Ирлинг Фечер
 Луи Алтосер
 Жан-Пол Сартр
 Жак Мариген
 Раймон Арон
 Мишел Фуко
 Анри Льофевр
 Михаил Бакунин
 Александър Кожев
 Жан Иполит
 Дьорд Лукач
 Херберт Маркузе
 Ерих Фром
 Николай Лапин
 Шломо Авинери
 Джовани Сартори
 Юрген Хабермас
 Робърт Тъкър
 Валтер Брюнинг
 Раја Дунаевская
 Лешек Колаковски
 Милан Кангрга
 Велко Корач
 Ги Дебор
 Карл Поппър
 Хана Аренд
 Корнелиус Касториадис
 Брайън Мегги
 Роза Люксембург
 Карл Корш
 Ищван Месарош
 Етиен Балибар
 Михайло Маркович
 Владислав Иноземцев
 Тери Игълтън
 Жак Дерида

Хараламби Паницидис
 Емилия Минева
 Станимир Панайотов
 съставители

Анарес е утопична планета от романа на Урсула Ле Гуин *Освободеният*. Това е анархистка планета от двойната звездна система „Анарес-Урас”. Анарес е планета, на която живеят революционери, отделили се от Урас и създали егалитарно общество на взаимопомощ, солидарност, равенство и справедливост. На Анарес няма държава, правителство и други авторитарни институции, няма нито пазарна икономика, нито централизирано планиране - но е общество, което не е съвършено.

Както казва Урсула Ле Гуин в романа:

„Като всички стени и тази имаше две лица, в зависимост от това къде се намираш: отвътре или отвън”.

Всички материали за Урас, достъпни за учащите, са едни и същи. Отвратителни, неморални, долни. Но помислете, ако наистина там е толкова лошо, как са преживели още сто и петдесет години след Преселението? Ако са толкова болни, защо вече не са мъртви? Защо тяхното собственическо общество не се е разпаднало? И от какво се страхуваме ние?

— От заразата — каза Бедап.

— Толкова ли сме крехки, че да не можем да се изложим за малко на тази опасност? Не може всички на Урас да са болни. Независимо какво е обществото им, трябва да има и почтени хора. Тук хората се различават един от друг, защо да не са различни и там?*

*Урсула Ле Гуин, *Освободеният*

Хараламби Паницидис
Емилия Минева
Станимир Панайотов
съставители

Маркс:
хетерогенни прочити
от XX век
сборник

София
Анарес
2013

Хараламби Паницидис, Емилия Минева, Станимир Панайотов
Маркс: хетерогенни прочити от XX век

© Съставителство и обща редакция: Хараламби Паницидис, Емилия Минева, Станимир Панайотов

© Превод: Паула Ангелова, София Ангелова, Марио Апостолов, Александра Арабаджиева, Матуша Бенатова, Естер Бодурска, Димитър Божков, Николай Велев, Венелин Ганев, Владимир Градев, Лилия Енева, Мария Иванчева, Атанас Игов, Стилиян Йотов, Любен Каравелов, Рената Килева-Стаменова, Весела Кръстева, Николай Кърков, Камен Лозев, Неделчо Манев, Димитър Мирчев, Надежда Московска, Славянка Мудрова, Тони Николов, Деян Павлов, Георги Панайотов, Станимир Панайотов, Стефан Петров, Габриела Цанкова, Константин Янакиев

© Художник на корицата, графичен дизайн, библиотечно оформление и предпечат: Филип Панчев

© Гост-редактори и консултанти: Емил Григоров, Любен Каравелов, Атанас Игов, Румен Дечев, Антоанета Колева

© Anages, София, 2013

This publication has been made possible with the financial support of Rosa Luxemburg Stiftung - Southeast Europe.

Тази публикация е възможна с финансовата подкрепа на Rosa Luxemburg Stiftung - Southeast Europe.

Тази книга е един от резултатите по проекта „Нови леви перспективи“ (2012) на Социален център „Хаспел“.



**ROSA
LUXEMBURG
STIFTUNG
SOUTHEAST
EUROPE**

**НОВИ ЛЕВИ
ПЕРСПЕКТИВИ**

СОЦИАЛЕН ЦЕНТЪР
ХАСПЕЛ

Тази книга не е предназначена за търговски цели и нейната продажба и/или препродажба е забранена.

Всички авторски права към публикуваните текстове са указани в библиографска бележка под линия след заглавието на всеки текст.

ISBN 978-954-92985-2-9

СЪДЪРЖАНИЕ

Хараламби Паницидис: Уводни думи 14

I. МАРКСОВАТА ТЕОРИЯ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИ ПРОЧИТИ

Иринг Фечер: Въведение 20
(из *Марксизмът*, 1962)
(превод: Паула Ангелова)

Луи Алтюсер: Подземното течение на
материализма на срещата (1982) 36
(превод: Любен Каравелов)

Жан-Пол Сартр: Марксизъм и
екзистенциализъм (1961) 72
(превод: Тони Николов)

Жан-Пол Сартр: Въведение в догматичната
диалектика и критична диалектика 88
(из *Критика на диалектическия разум*, 1960)
(превод: Любен Каравелов)

Жак Маритен: Първи крачки на процеса заместване.
Оправдание на материалната причинност 98
(из *Интегрален хуманизъм*, 1936)
(превод: Димитър Мирчев)

Реймон Арон: Неоднозначен и неизчерпаем (1969) 108
(превод: Стефан Петров)

Мишел Фуко: Ницше, Фройд, Маркс (1967) 122
(превод: Владимир Градев)

Анри Льофевр: Из *Марксизмът* (1948) 132
(превод: Славянка Мудрова)

II. МЛАДИЯТ МАРКС: ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Михаил Бакунин: Из *Държавност и анархия* (1873) 153
(превод: Димитър Мирчев)

Александър Кожев: Вместо увод 188

(из <i>Увод в четенето на Хегел</i> , 1939) (превод: Атанас Игов)	
Жан Иполит: Критиката на Карл Маркс на Хегеловото понятие за Държавата (1947) (превод: Атанас Игов)	218
Луи Алтюсер: Из <i>Бъдещето трае дълго</i> (1992) (превод: Александра Арабаджиева)	242
Дьорд Лукач: Икономическо-философски ръкописи (из <i>За философското развитие на младия Маркс</i> , 1954) (превод: Паула Ангелова)	276
Херберт Маркузе: Маркс: отчужденият труд (из <i>Разум и революция</i> , 1941) (превод: Николай Кърков)	296
Ерих Фром: Фалшифицирането на Марксовите понятия (из <i>Марксовото схващане за човека</i> , 1961) (превод: Станимир Панайотов)	310
Ерих Фром: Из <i>Да имаш или да бъдеш</i> (1976) (превод: Лилия Енева)	316
Николай Лапин: Икономико-философско обосноваване на комунизма (из <i>Младият Маркс</i> , 1969) (превод: Неделчо Манев)	328
Шломо Авинери: Хегеловата политическа философия в преразгледан вид (из <i>Обществената и политическа мисъл на Карл Маркс</i> , 1970) (превод: Станимир Панайотов)	346
Джовани Сартори: Из <i>Теория на демокрацията</i> (1987) (превод: Венелин Ганев, Марио Апостолов, Весела Кръстева, Георги Панайотов)	376
Юрген Хабермас: Из <i>Философският дискурс на модерността</i> (1985) (превод: Рената Килева-Стаменова)	400
Робърт Тъкър: Маркс в изменяща се перспектива (из <i>Философия и мит у Карл Маркс</i> , 1972) (превод: Станимир Панайотов)	430

Валтер Брунинг: Човекът в прагматистките философии (из <i>Философска антропология</i> , 1960) (превод: Стефан Петров)	450
Луи Алтюсер: Марксизъм и хуманизъм (1963) (превод: Любен Каравелов)	456
Рая Дунаевская: Хуманизмът на Маркс днес (1965) (превод: Станимир Панайотов)	480
Лешек Колаковски: Марксизмът и човешките права (1983) (превод: София Ангелова)	496
Милан Кангрга: Марксовото схващане за революцията (1969) (превод: Станимир Панайотов)	510
Велко Корач: Няколко съвременни наблюдения върху съвременността на Карл Маркс (1969) (превод: Станимир Панайотов)	524
Ги Дебор: Из <i>Обществото на спектакъла</i> (1967) (превод: Мария Иванчева)	530
Ги Дебор: Из <i>Коментари върху обществото на спектакъла</i> (1988) (превод: Мария Иванчева)	542

III. ТЕОРЕТИЧНОТО НАСЛЕДСТВО НА МАРКС: ДИСКУСИИ

Карл Попър: Капитализмът и неговата съдба (из <i>Отвореното общество и неговите врагове</i> , т. 2, 1945) (превод: Камен Лозев)	549
Хана Арент: Из <i>Човешката ситуация</i> (1958) (превод: Константин Янакиев)	588
Юрген Хабермас: Буржоазната публичност - идея и идеология (из <i>Структурни изменения на публичността</i> , 1962) (превод: Стилиян Йотов)	622

Корнелиус Кастириадис: Двата елемента на марксизма и историческата им съдба (из <i>Въображаемата институция на обществото</i> , 1975) (превод: Александра Арабаджиева)	634
Корнелиус Кастириадис: Революционният проект днес (1974) (превод: Матуша Бенатова)	654
Херберт Маркузе: Из <i>Ерос и цивилизация</i> (1955) (превод: Естер Бодурска)	670
Брайън Меги и Херберт Маркузе: Марксизмът, Франкфуртската школа и Новата левица (1978) (превод: Деян Павлов)	674
IV. ИСТОРИЧЕСКИЯТ ХОРИЗОНТ НА КАПИТАЛИЗМА: ПОДХОДИ И ГЛЕДНИ ТОЧКИ	
Роза Люксембург: Приспособяване на капитализма (из <i>Социална реформа или революция</i> , 1908) (превод: Мария Иванчева)	687
Дьорд Лукач: Какво е ортодоксален марксизъм? (из <i>История и класово съзнание</i> , 1919) (превод: Николай Велев)	698
Карл Корш: Десет тези за марксизма днес (1950) (превод: Паула Ангелова)	710
Ищван Месарош: Философски основания на историческия материализъм (из <i>Социална структура и форми на съзнанието</i> , т. 2, 2011) (превод: Николай Велев)	714
Етиен Балибар: Марксистка философия или философия на Маркс (из <i>Философията на Маркс</i> , 1993) (превод: Димитър Божков)	728
Михайло Маркович: Маркс и критическата научна мисъл (1968) (превод: Станимир Панайотов)	736
Владислав Иноземцев: Адекватните теории. Марксистката концепция	754

(из *Зад пределите на икономическото общество*, 1998)
(превод: Димитър Мирчев)

Тери Игълтън: Из *Защо Маркс беше прав?* (2011) 768
(превод: Габриела Цанкова)

Жак Дерида: Изхбявания 794
(картината на един свят без възраст)
(из *Призраците на Маркс*, 1993)
(превод: Димитър Божков и Надежда Московска)

Приложение:

Станислав Панайотов: За „самоизменението“ 820

Хараламби Паницидис

Уводни думи

Последните десетилетия на XX, а и първото на XXI в. показаха, въпреки всички прогнози, че теоретичните проблеми, свързани с името на Карл Маркс, остават актуални. Ще спомена само някои от тях: проблема за съотношението между цивилизационния и формационен подход към развитието на обществото, проблема за отчуждението на човека в различните общества и култури, проблема за съотношението на правата на човека (индивида) и приоритетите на обществото (колектива), проблема за бюрокрацията, проблема за насилието, проблемите на неравенството, на собствеността, печалбата и нейното разпределение. По същество с наследството на Маркс са свързани проблеми, които могат да бъдат отнесени към всяка област на философията: било то онтологията, социалната философия, философията на културата, философската антропология, история на философията и др. От каквито и да било позиции да се подхожда към тези проблеми, важно е да се оцени продуктивни или непродуктивни са Марксовите предметни и методологични подходи при изследването на съвременните реалности и как те се съотнасят с други подходи.

Самите прочити на теоретичното наследство на К. Маркс и през XX в., и в наши дни, са твърде разногласни. Едни свързват драматичните страници от миналото с класическия марксизъм и го оценяват като учение, опровергано от времето. Други виждат източника на всички беди в отстъплението или отклонението от заветите на Маркс и предлагат „връщане назад” - към „автентичния марксизъм”. На тях можем да припомним написаното от Франц Меринг в неговата книга *Карл Маркс. История на неговия живот*: „Не е марксист този, който със сляпо благоговение повтаря казаното от Маркс и ‘с пантофите на Маркс’ в ръка се влачи по проправения от него път”. Трети посочват, че да се търси някаква историческа отговорност от определена социална теория е неправомерно, доколкото извън конкретната мяра

на истинност и прогностична мощ на теорията степента на нейното практическо въздействие върху конкретния ход на историята е твърде ограничено (зависи от много фактори - както от детайлното познаване на теорията, така и от мащабното, но и конкретно изследване на всяка конкретна ситуация). Необходимо е не само познаване на Марксовото теоретично наследство, но и неговото конкретно и критично прилагане. В тази връзка Енгелс още през 1859 г. пише до Вернер Зомбарт, че „целият светоглед на Маркс е не доктрина, а метод. Той дава не готови догми, а опорни точки за по-нататъшно изследване и метода за това изследване”.

Историята действително потвърди неточността на редица прогнози и изводи на Маркс, известна едностранчивост на общоисторическата и най-вече на политическата концепция на класическия марксизъм. При все това да се „зачеркне” политическата икономия, социологията и особено философията на историята на К. Маркс от съвременния интелектуален процес е невъзможно. Въпреки столетието на перманентна критика, влиянието на философията на Маркс през XX в. (още по-забележимо и в началото на XXI в.) не само не е намаляло, но по парадоксален начин нараства. Несъмнено, значителна роля за това има публикуването през 1932 г. на ранните текстове на Маркс (известни под общото заглавие *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.*), както и през 1939-1941 г. на ръкописите към *Капиталът*. Тяхното публикуване предизвиква в кръговете на философската и хуманитарна интелигенция истинска буря, чийто отглас може да бъде доловен и днес. Твърде голям е броят на философите и интелектуалците, които неведнъж са подчертавали огромното влияние на Марксовата философия върху формирането на техните оригинални концепции. В днешно време, в рамките на „неокантианството”, „позитивизма”, „неореализма”, „феноменологията”, „екологията”, както и на много други направления на философската и социална мисъл, съществуват течения, които се идентифицират с марксизма. Случайно ли е това? Защо, въпреки своята естествена историческа ограниченост, класическият марксизъм продължава да е неотделима част от контекста и актуалната динамика на съвременната европейска, а и световна култура? Дали не най-вече заради своята хуманистична ориентация и убедителна критика на основополагащите механизми и ценности на техногенната цивилизация, чието глобално вкореняване в „тялото” на съвременната култура блокира изхода на човечеството

към принципно ново бъдеще. Универсализирането, глобализирането на капитализма се превръща в най-важния социален, икономически и политически проблем на нашия век, а Маркс е теоретик, за когото обществената система на капитализма крие малко изненади, поради това книгите му заслужават да бъдат четени, колкото издържи капитализмът.

Настоящият сборник *Маркс: хетерогенни прочити от XX век* включва текстове на автори, в които от определена гледна точка и в контекста на конкретна теоретична позиция и историческа ситуация се интерпретират възлови моменти от теоретичното наследство на Карл Маркс. Задачата, която си поставиха нейните съставители и издатели при подбора на авторите и текстовете, бе изцяло прагматична, а именно: от една страна, да се представи пред българската публика една достатъчно представителна, макар и непълна, картина на многообразието от рецепции на Маркс през този XX в., и от друга - да улесни достъпа до тях на преподаватели и студенти, чиито изследователски интереси са насочени към проблемите на социалната философия, философия на историята, политическа икономия и т.н.

Макар и далеч от съвършенството (давам си ясна сметка за това) - краткото време и ограничените средства не са за подценяване, но добре е, че все пак ги имаше и двете, - този сборник от текстове не би бил възможен без съвършено безкористните усилия на колегите, които преведоха, редактираха и издирваха отделни текстове. Не мога да не ги спомена и се надявам да не съм пропуснал нито едно име: Емилия Минева, Станимир Панайотов, Николай Велев, Димитър Божков, Александра Арабаджиева, Димитър Мирчев, Емил Григоров, Паула Ангелова, Мария Иванчева, Атанас Игов, Любен Каравелов, Николай Кърков, Надежда Московска, Стефан Петров, Габриела Цанкова, Филип Панчев. На всички тях сърдечни благодарности, като оставам при надеждата, че съвместната ни работа дотук няма да се окаже единственото ни сътрудничество.

I.

МАРКСОВАТА ТЕОРИЯ: ИСТОРИКО- ФИЛОСОФСКИ ПРОЧИТИ

Иринг Фечер
Луи Алтюсер
Жан-Пол Сартр
Жак Маритен
Раймон Арон
Мишел Фуко
Анри Льофевр

Иринг Фечер

Въведение (1962)¹

(из *Марксизмът. Неговата история в документи. Философия - идеология - икономика - социология - политика*)

Какво е това *марксизмът*? Може би учението на Карл Маркс? Но Маркс веднъж съвсем ясно е заявил, че „Всичко, което зная, е, че не съм никакъв ‘марксист’”², или марксизмът, това са теории-те, разработени от Енгелс, Карл Кауцки, Едуард Бернщайн, Георги Плеханов? Всички те предявяват повече или по-малко претенцията да бъдат „марксисти” и все пак се различават толкова значително, че едва ли могат да се намерят един-два „лаймотива”, които да са общи за тях. Марксизмът обаче много трудно може да се класифицира и в съществуващата днес систематизация на науките. Левите хегелианци вярваха, че с Хегеловата световна система философията е стигнала до окончателния си завършек. От това Маркс е направил извода, че в съвременния му следфилософски век на нейно място трябва да дойде нещо друго. „Философите само по различни начини са *обяснявали* света, но задачата се състои в това, той да бъде *изменен*”.

1 Преводът е направен по изданието: Iring Fetscher, *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten. Philosophie - Ideologie - Ökonomie - Soziologie - Politik*, München: © R. Piper & Co Verlag, 1962, SS. 20-39. Благодарности на изд. R. Piper & Co Verlag за безвъзмездно предоставените авторски права; бел. ред.

2 Вж. Фридрих Енгелс, Писмо до Конрад Шмит, Лондон, 5 август 1890 г., в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 37, с. 380: „Точно както казваше Маркс за френските ‘марксиста’ от края на 70-те години: ‘Всичко, което зная, е, че не съм никакъв ‘марксист’””. Това Маркс е произнасял и пред П. Лафарг - „Ясно е, че аз не съм марксист” (вж. П. Федосиев и колектив, *Карл Маркс. Биография*, София: Издателство на БКП, 1969, с. 724). Поводът били проявите още тогава на догматични тълкувания на възгледите му; бел. ред., Е. М.

Новата програма гласи промяна на света чрез човешките дела. Но тези дела същевременно се разбират като „осъществяване на философията”. „Философията не може да се осъществи без снемането [aufheben] на пролетариата, пролетариатът не може да се снесе без осъществяването на философията”. „Осъществяване на философията” обаче същевременно означава да се отиде отвъд това, което досега се е разбирало под философия; сега целта означава: освобождаване на работещите хора в тяхната емпирична екзистенция [Existenz] - от друга страна, до момента за задача на философията се считаше познанието на смисъла на наличното битие [Dasein] или на смисъла отвъд външната безсмисленост на наличното битие, „да се примири мисленето с действителността [Wirklichkeit]”, както Хегел беше формулирал това. Но тази мисъл, че новото, което трябваше да дойде на мястото на досегашната философия, ще се осъществи в самоосъзнатия исторически акт на революцията и еманципацията на пролетариата, впоследствие не се установи. Мисълта за надминаването на буржоазно-легалната еманципация от съсловното общество чрез пролетарско-социалната еманципация от класовото общество, за замяната на дуалистичното царство на разделените на буржоа и граждани хора с единното „човешко общество” и с „обществения човек” беше забравена, или най-малкото мина на заден план. От едната страна, на преден план излезе светогледното размишление, което все повече се превръщаше в догма, а от другата - тактическото и практическото поведение. Израстващата от историческото движение разбираща мисъл, разглеждаща се като рефлексивно ставане на движението, се откъсна от тази реалност [Realität] и се затвърди като „история на философията”.

Ненастъпването на постоянно, но напразно очакваната от 1848 г. революция даде на Маркс необходимото време да съсредоточи диалектичката си проникателност върху разбиращата конструкция на структуриращите и движещи закони на капиталистическото общество. Така се появи могъщият корпус на *Капиталът*. Успоредно с него обаче Маркс и Енгелс написаха най-прозорливите коментари за съвременните им политически и социални явления, които се появяваха по-скоро от необходимостта от журналистическа дейност, отколкото от чиста склонност към такава. Такива събития бяха колониалните войни, Кримската война, американската гражданска война, европейската кабинетна политика, британската парламентарна ре-

форма, възходът на Бисмаркова Германия. Във всички тези анализи „теория на историята” е малко повече от обикновен методологико-евристичен принцип.

Като съветници и ръководни членове на Интернационала Маркс и Енгелс диопускат грешки и понякога са прекалено властолюбиви политици. Първоначалната единна мисъл може би дремеше още на заден план, но за всички, които не знаеха и не можеха да знаят ранните произведения, *марксизмът* беше сбор от теории и знания за хода на историята на човечеството, за законите на развитие на капиталистическото общество, за необходимостта от пролетарска революция. Учението се разпадна на отделни части - *философия, социаликономия, политика* - или както догматиците на съветския марксизъм трябваше да ги нарекат по-късно: *диалектически и исторически материализъм, политическа икономия и научен социализъм*. Единството на всички тези системни съставни части никога не бе поставено под съмнение, също и според днес съществуващото учение, една част се гради върху друга, но неизпълнената мисъл за единството на съзнаващото себе си действие и на самоосъществяващата се философия [sich verwirklicher] беше загубена. Ще съзрем веднага какви последици трябваше да има това разделяне за марксистката философия.

Който изучава първите сто години от историята на „марксизма”, трябва, разбира се, да постави тази по-късна диференциация в неговата основа. Затова моят сборник от програмни текстове съдържа в първата си част *философски* откъси, а в следващите части - *социално икономически и политически*. Тук най-напред ще се изтъкне тясната взаимната зависимост, която по необходимост съществува между всички тези „части на системата”. Можем, разбира се, да интерпретираме марксистката икономия независимо от Марксовата антропология и от неговата концепция за историята. Тогава *Капиталът* изглежда като чисто хипотетичен модел на едно мислимо, чисто капиталистическо общество. Но с такава изолация си закриваме в същото време достъпа до това, до което Маркс (и повечето маркнисти) достигнаха: до доказателството за незадоволителността на този икономически ред за себеосъществяващия се човек и убеждението за фаталността на развитието, основано на този „чист” тип и чрез него водещо към една „по-висша форма” на капитализма (акционерните дружества, картелните споразумения и т.н. чак до отмяната на самото общество на конкуренцията) и накрая до социализма и комунизма.

Критиката на Марковата политическа икономия, която, както е известно, се съпътства от критика на икономическата теория, ще покаже същевременно нечовечността и моментната неизбежност (историческото оправдание) на капиталистическата форма на икономика. Онзи, който я откъсва от предшестващите я философски съображения, неизбежно ще я разбере погрешно. Но също и конкретното формиране на така наречения „научен социализъм“ е зависимо от определени философски (но също и социално-икономически) тези и разбирания. Там, където емпиричното общество пряко се идентифицира с модела-конструкция на Маркс (както това е при Карл Кауцки), там трябва да се направят съответните политически изводи, които стоят на пътя на политическата действеност в съвсем иначе изглеждащия свят.

Който, подобно на Едуард Бернщайн, се заема с ревизирането на икономическата теория, защото тя не е в състояние да обясни някои факти, на които се натъква емпиричният изследовател на обществото, тогава той бива тласкан, въз основа на тази ревизия на икономическата теория, също и към една друга политическа последица. Политическите представи на Роза Люксембург и на Ленин са свързани най-тясно с тяхната различна „теория на империализма“, а при Ленин може да се установи даже връзка между някои непълноти на неговото философско учение и едностранчивото тълкуване на диктатурата „на пролетариата“ в смисъл на терористично господство на едно малцинство, а партията - като „съзнателен отряд“ на работническата класа, който има право на неограничено опекунство и дори е длъжен да упражнява такова.

Но връзките не са само едностранни. Точно както икономическите и политическите теории могат да зависят от философските, също така достатъчно често се явява и обратната зависимост. Когато например Туган-Барановски опровергава икономическата критика, която марксистите правят на капитализма, то той е принуден - ако иска да остане „социалист“ - да я замени с етическа критика. Нещо подобно се случва и с руския реформист Петер фон Струве, само че той вярва, че неговата теория на познанието довежда мисълта за революцията до абсурд; затова той също е трябвало да се стреми към нравствения идеал като отправна точка към една постепенна реформа. Следователно едно разумно четене на представените в сборника текстове включва постоянно съпоставяне на един автор с друг и на отделните части на сборника помежду им. Тук се полагат основите и

тук отново изплува - при отделните значителни марксисти - мисълта за онази преобразуваща практика и историческото самосъзнание за смисъла на комбиниращото тази практика „преодоляване на философията“.

В началото стоят *критиката на религията* и *антропологията*, двете оформят единство, защото за Маркс, както и за Фойербах, теологията е само антропология, която още не е разбрала самата себе си, затова пък, обратното, критиката на религията е доказателство или указание за истинската същност на човека, който не е „отчуждил“ своята „родова същност“ в едно имагинерно трансцендентно същество. Тъй като тази Фойербахово-Марксозна антропология има от своя страна известен брой важни непосредствени предшественици, включвам в сборника няколко текста от Хегел, Давид Фридрих Щраус, Бруно Бауер и Мозес Хес.

У *Енгелс* обаче развитието на религиозно-критичното мислене вече се отклонява от хуманистично-антропологичния си произход, включвайки в себе си дарвинистки и позитивистки части и в тази форма се разгръща при повечето други автори.

Текстовете по *история на философията* образуват, естествено, сърцевината на сборника. Като пионери тук споменавам изрично посочените от Георги Плеванов заради значението им за Маркс френски историци на реставрацията Гизо, Тиери и Мине. Още по-съществено ми се струва значението на Хегел, който чрез свързващото звено Чешковски и Хес, но също и пряко преди всичко чрез своята *Философия на правото* и *Философия на световната история* [Weltgeschichte], е оказал въздействие върху историческата концепция на Маркс. Само заради това, че Маркс възприема Хегеловото учение за иманентния на реалността разум, за „импулса“ [Triebe] на обективния разум към осъществяване [Verwirklichung], етичното фундиране на социалистическите цели му изглеждало излишно.

За Хегел, както и за Маркс, морализиращото историческо размишление е било идентично с безсилното етично изискване [Sollensforderung] на индивида към реализиращата се в процеса на историята разумност [Vernünftigkeit]. Не е цинизмът, който счита, че Бог всякога стои на страната на „най-силните батальони“, а изхождащата от буржоазната традиция вяра в присъщата на обективната разумност (на реалното развитие) сила на реализацията, която може да се откаже от всяко морализиране. Едва когато това Хегелово на-

следство потъна в забравата, се появи порицаният от Щамлер парадокс, че едно развитие, за което не би могло да се каже нищо друго, освен че е протекло „неизбежно”, „със силата на природен закон” и т.н., е същевременно както съзнателно желано, така и необходимо ускорявано с прилежание. Едва когато развитието на обществото се приравни с еволюцията в смисъла на Дарвин и Хекел, тогава би могла да възникне потребността, този еволюционизъм да се допълни от една социалистическа етика. Неокантианците сред социалистите едва ли могат да бъдат упрекнати за този опит, тъй като се опитаха да разработят това, което наистина беше отдавна изчезнало от марксизма на един Кауцки и на другите „ортодоксално” настроени мислители, а именно: ориентиране на историята към осъществяване на разума [Sinnverwirklichung].

Изпразването на първоначално наситеното с Хегелов разум схващане вече беше навършило половин век, когато достигна крайната си точка в Сталиновата идентификация на историческия прогрес с увеличаването на производителността. развитието на марксистката философия на историята показва едно почти непрекъснато опростяване на концепциите, което беше прекъснато едва през двадесетте години от Лукач, Корш и Блох и малко по-късно от италианския комунист Антонио Грамши. Все пак сред теоретичите на „II Интернационал” (1889-1914) има известен брой отличаващи се умове, от които тук аз бих искал да спомена Антонио Лабриола и Макс Адлер.

Четвърта, пета и шеста глава (*светоглед, теория на познанието и етика*) пак са свързани тясно помежду си. Ако още у Маркс и след това, преди всичко у Енгелс, се срещат многобройни места, у Енгелс дори цели съчинения - които са посветени на светогледни проблеми, то тези „фундаменталии” придобиха твърде късно, и особено в руския марксизъм, онова значение, което днес ни е познато. Даже във времето, когато кауцкианската ортодоксалност владееше терена в Германия, за „диалектически материализъм” се говореше много малко и дори Плеханов, който изрично подчертаваше значението на „материализма” чрез своите изследвания на френския материализъм от XVIII в., насочи своя основен интерес към историческия, а не към диалектическия материализъм. Потребността от разработката на един такъв всеотраден светоглед и привличането на Марксовите и Енгелсовите текстове за това са характерни симптоми на социалистическото движение в страни,

които не гарантираха никакво пространство за разгръщането на политическата активност.

В Германия отмяната на закона против социалистите (1890) допринесе значително за насочването на интереса отново към *практически* въпроси; в Русия, чиито социалисти бяха предимно интелектуалци и в която за свободна политическа дейност и дума не можеше да става, интересът на хора с практическа нагласа като Ленин беше насочен към въпросите на учението за светогледа. След Енгелсовия *Анти-Дюринг* (1878), Лениновият *Материализъм и емпириокритицизъм* (1908) се превърна в една от по-нататъшните повратни точки по пътя към трансформацията на марксизма във всеобхватна светогледно-философска система. Изграждането на тази система и дискусиите, които се водиха по този въпрос (до 1930 г.) в Съветския съюз, излизат извън рамките, които съм си поставил в този сборник. Обратното обаче, струваше ми се важно, след „класическите догматици” - Кауцки, Плеханов, Ленин, да предоставя думата на трима критично настроени марксисти, които по различни причини осъждаха една такава светогледна система. Макс Адлер прави това от кантианско-сциентистка точка, докато Карл Корш и Херберт Маркузе като хегелианци на „левицата”, държейки сметка за фундаменталната разлика между природа и обществено развитие, схващат ленинисткия и съветския диалектически материализъм от марксистко гледище като епифеномен на съветското общество и съпътстващо явление на специфично руската форма на „буржоазната” революция.

В главите *Теория на познанието* и *Етика* известен брой почти забравени неокантианци заема средишно място. Препоръчва се текстовете от един и същ автор да се прочетат във взаимна зависимост, тъй като теоретико-познавателната и морално-философската аргументация понякога се допълват и само взети заедно дават ясна представа за съответния мислител. Също така заслужава внимание и обстоятелството, че „опровержението на Кант”, направено от Енгелс, се отхвърля не само от неокантианците, но и от известен брой критично подхождащи марксисти (Лукач и в някаква степен Грамши). Кантовата теоретико-познавателна проблематика в областта на „същинската” действителност, в областта на социално-историческото налично битие, изобщо не съществува за Дьорд Лукач. Там, където имаме работа със създадената от самите хора действителност [Wirklichkeit], където

субектът на действието и обектът на действието (в самоеманципацията на пролетариата) идеално съвпадат, антиномиите на теорията на познанието принципно са преодолені, Хегеловата критика на Кант е доказана чрез посочването на този реален субект-обект. Същото не може да важи за онези марксисти, които държат на важността на диалектиката на природата и на всеобхватния материалистически светоглед.

За самия мен беше изненада колко многобройни са достъпните коментари на марксистите теоретици по въпросите на етиката. У Маркс се намира характерната бележка върху „отчуждението”, която се открива в разнообразни, даже противоположни оценки на едно и също действие у различни икономисти и морални философи. Противоположният тип на това разнообразие от съвместно съществуващи възможности за преценка за него очевидно е единната ценностна оценка на едно действие като разумно, нравствено, правилно, която може да се направи от хегелианска гледна точка. По отношение на една такава единокдушна рационално-хуманистична, иманентна „норма” начинът на разглеждане, според който едно действие примерно едновременно може да се оцени като „икономически правилно” и „морално пагубно”, се явява израз на „отчуждение”. Упрекът, който Маркс отправя към „буржоазния” и „християнския” морал, че са „лицемерни”, е свързан с убеждението му, че за средния гражданин в капиталистическото общество не е *възможно* да отговори в минимална степен на нравствените изисквания, които той сам декларира и поставя на всички други като общозадължителни. Зад този упрек ясно стои също една собствена нравствена оценка. Същото важи преди всичко за пропагандираната от Енгелс и Дицген теза, че моралните изисквания са наистина обусловени от социално-икономическата база, но се развиват във възходяща линия. По отношение на чистите „материалисти” сред ортодоксалните марксисти, Едуард Бернщайн изрично подчертава прикрито съдържащите се в творчеството на Маркс морални преценки, които играят ролята на „идея за справедливост”. Франц Щаудингер и Николай Бердяев правят опит да съчетаят моралния априоризъм на Кант с марксисткото извеждане на променливото *съдържание* на моралните изисквания. Накрая у Туган-Барановски и Лудвиг Волтман моралното обосноваване на социализма явно заема мястото на извеждането му от социално-икономическите условия.

Ако не трябваше да се придържам към недвусмислено „марксистките“ автори, тук би трябвало да се отбележи също така и своеобразната позиция на Жорж Сорел. Подобно на Туган-Барановски и Волтман, и Сорел е бил убеден в правотата на Бернщайновата критика на Марксовите прогнози. Нито концентрацията на капитала, нито обедняването на работниците протичаха в очакваната от Маркс степен и темпо. „Крушението“ на капитализма оставаше все още далечна перспектива. Противоположно на Бернщайн, за Сорел от това обстоятелство не произтичаше оправдаването на една реформистка цел и превръщането на революционната партия на класовата борба в парламентарна опозиционна партия, а заместването на „научната“ обосновка на революционната политика с ирационално-митична. Революционната цел, която очевидно не можеше повече да се „изведе“ научно, трябваше да се издигне от искряща чистота и абсолютистност в нравствен *постулат*. Работническото движение престава да бъде изпълнителен орган на мръсния процес на икономическото развитие и се превръща в съд за морално пречистване и нравствено-религиозно възраждане.

Със своята натуралистична етика Карл Кауцки стои на противоположна позиция. Тази етика, както изглежда, дължи повече на Дарвин и на шотландската школа от XVIII в., отколкото на Маркс или даже на Хегел. Моралните правила са наследени начини на поведение, които човечеството си е присвоило в хода на историята; тези правила не са нищо друго освен по-нататъшно развитие на социалните инстинкти, които могат да се наблюдават даже в животинското царство. За Макс Адлер и Ото Бауер не е трудно да разкрият незадоволителността на тази натуралистична морална теория, но Кауцки от своя страна успява да покаже, че Ото Бауер едва ли може да разреши по-добре моралния проблем на стачкоотстъпничеството с кантианския категоричен императив, отколкото самата кауцкианска морална теория. Това, че Ленин подчинява морала изцяло на класовата борба и го превръща в инструмент на дисциплината и самодисциплината, няма да учуди никого, който има макар и приблизителна представа за този гениален стратег и тактик на партийното строителство и на революцията. Като контраст - по-малко на моралните тези на Ленин, отколкото на по-късния съветски морал - аз прибавям два текста, в които се подкрепя първоначалният Марксов идеал за едно „добро“, т.е. добре и лесно уреждащо своите работи и мирно съществуващо човечество, а имен-

но: критиката на Пол Лафарг на оня именно буржоазно-аскетичен трудов морал, който днес в Съветския съюз се възхвалява като най-висше нравствено постижение, и нахвърляните от Маркузе скици за едно щастие и свободно от потисничество разгръщане на човека в едно неотчуждено общество.

Развитието, чиито фази шестократно преминават пред нашия духовен взор, не се извършва в безвъздушното пространство. То е свързано тясно с промяната на икономическите и политически концепции, както вече изтъкнах. Но то е свързано също така тясно и с едновременно протичащите социални, политически и културни събития. Самата духовна история на марксизма е част от общата история и по-специално от историята на културата. Както можем да „разберем“ първоначалната революционна и хуманна мисъл на Маркс само като я свържем, от една страна, с високите очаквания и претенции на немския идеализъм, а от друга, с революционното въодушевление на 40-те години, така и всички многобройни по-късни поврати и модификации на „марксисткото“ мислене стоят в тясна връзка с господстващите философски течения, политически ситуации и цели на работническите партии. От гледна точка на духовната история важни са следните дати: излизането на Дарвиновия труд *Произход на видовете* (1857) и на Марксовата *Критика на политическата икономия* в същата година, разпространението на позитивизма в резултат от триумфа на естествените науки и на голямото уважение, което техните методи си спечелиха; връщането към Кант, очертало се вече през 60-те години (между другото пропагандирано от работата на Либман *Кант и епигоните*), но превърнало се в господстваща философска насока едва през последните десетилетия на XIX в., най-сетне преоткриването на Хегел някъде след 1905 г., което имаше трайно влияние върху Корш и Лукач. От всички тези влияния по всяка вероятност най-продължително бе влиянието на натурализма и позитивизма, като последният продължава и днес още да определя образа на съветско-марксистката философия, макар че нейните специални трудове по своето ниво са отишли по-напред.

Когато съпоставим изявленията на марксистките дарвинисти с изявленията на „буржоазните“ автори от същото време, често е необходимо голямо внимание, за да се забележат различията между тях, толкова голямо е „семеиното сходство“ на съвременниците, толкова голяма е дистанцията от нашите днешни философски схващания.

Философията и светогледният начин на мислене, който винаги е давал тон и е проникнал в особено висока степен в работническото движение, се дължи на онзи истински стремеж към образование, който беше овладял тази класа през периода до Първата световна война и след нея продължаваше да я въодушевява.

Жаждата за образование съвсем не се ограничаваше само с получаването на приложимо професионално знание, а напротив, беше насочена на първо място към овладяването на целокупната действителност. С наивната вяра на почти всеки полуобразован, че *всичко* може да се познае, да се научи, да бъде постигнато в опита и да се разбере, работниците се запознаваха в своите образователни обединения и във вечерните партийни училища с изводите и теориите на „буржоазните“ учени и с техните собствени идеолози. И както в областта на естествените науки се отдаваше предимство на най-новите в даден момент изследвания и на най-новите теории или хипотези, така най-новите в даден момент философски учения трябваше по презумпция да се ползват с предимство. Това важи също и за неокантианството, което крачеше напред със своите физиологически и научно-методологически съображения.

На тази голяма готовност за възприемане, която обяснява въздействието на Ойген Дюринг (с което Енгелс трябваше да се бори), а по-късно и въздействието на неокантианците, противостоеше, разбира се, твърдата воля на партийното ръководство да се удържа светогледно обединеното социалистическо работничество в цялост. На тази цел на първо място служеха изграждането на „диалектическия материализъм“ като широко светогледно учение и противодействието на всяко „немарксистко“, преди всичко на всяко „идеалистическо“ течение от страна на защитниците на „ортодоксалността“ (Кауцки, Плеханов, Ленин). Тези пазители на материалистическото учение бяха извънредно чувствителни към идеалистически отклонения. Даже позитивисткото суспендиране на преценката относно въпроса за идеализма или материализма вече се осъждаше като еретическо.

Жадната готовност за възприемане на познание, от една страна, светогледното затваряне на партията, от друга - такива бяха основните тенденции в марксисткото работническо движение преди Първата световна война. Докато обаче след победата на Октомврийската революция в Русия, след първоначалните борби за посоката на развитието,

бързо се установи едностранна ортодоксална ориентация, която грижливо запазваше чертите, които бяха присъщи на марксизма от времето на неговия разцвет и превръщането му в светогледно учение (т.е. на произхождащите от 80-те и 90-те години на XIX в. *натурализъм* и *еволюционизъм*), извън Русия тук и там можа да се прояви известно враждане на марксисткото мислене, което установи плодотворни връзки с неохегелианството (Лукач, Корш, Маркузе), но също така и с широко замислените от културологично-социологическа гледна точка положения в психоанализата на Фройд (Маркузе, Хоркхаймер, Адорно). Същевременно у тези мислители (при Лукач само в работата му *История и класово съзнание*) марксистката философия се отклони от провинциализма, който тя беше възприела и трябваше да възприеме като интеграционна идеология на работническото движение. Тя се превърна в инструмент на субтилна, почти забравена другаде културна критика, която дължеше много на традициите на ранната буржоазия. Докато обаче се извършваше това несравнимо повишаване на нивото при отделните мислители, демократичното работническо движение на Запад и неговите водачи все повече и повече се освобождаваха от марксизма, за изключителни наследници, на което се представяха апологетите на съветското потисническо общество.

Като оставим настрана няколкото опита да се използва марксизмът в една критично пречистена и хуманитарно либерализирана форма като идеология на социалдемократическата опозиция против Хитлер и неговия Райх (Зигфрид Марк), социалдемократическите партии се освободиха изцяло от Маркс и неговото учение. Ориентацията на тези партии ставаше все по-прагматична, тяхното политическо кредо се определяше от високата оценка на парламентарната демокрация и признаването на плуралистичното общество (достатъчно е да се вземат предвид само съчиненията на лейбъристкия идеолог Харълд Ласки), но все пак отделни икономически експерти се занимаваха с *Капиталът* и по-късните работи на марксистките икономисти. Чрез деидеологизацията на социалистическите партии възникна, така да се каже, като компенсация, възможността да се анализира и тълкува мисълта на самия Маркс, необременена от симплификация в резултат „назначаването“ ѝ в практиката. Публикуването на някои неизвестни дотогава (1932 г.) ранни работи, а именно *Национална икономия и философия* (1844)³, допринесе съществено за „Ренесанс на Маркс“.

3 Става дума за *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.* на Карл Маркс;

който в Германия беше прекъснат от идването на националсоциализма на власт, а след Втората световна война оказва дълбоко влияние преди всичко на френското мислене. Анри Льофевр даже описва в една знаменита работа как в течение на няколко години френските комунисти са взели участие в този подем, докато догматичните осъдителните преценки, идващи от московската централа, слагат край на тези начални подходи.

Ако обаче в цялото това развитие концепциите на Маркс между 1844 и 1848 г. и работите на Корш, Лукач и Маркузе между 1923 и 1932 г. изглеждат като най-висока точка, това по мое мнение може да се обясни с обстоятелството, че в двата случая мислителите, които възприеха Хегеловото философизиране, се сблъскаха с революционна ситуация, от която те можеха да очакват онова „осъществяване на философията“, което е истинската цел на марксизма. Навярно и в двата случая тези надежди почиват върху една илюзия и към нея се отнася непоколебимата вяра в разума на историята и на човека да държи на тази вяра въпреки всички настоящи неразумности. Затова Ернст Блох я постави съвсем последователно в центъра на своята собствена философия (която е задължена на Маркс, но също така и на много други философи). Без тази надежда също и критиката на културата, която все повече и повече си служи с термините на младия Маркс, би станала безсмислена.

Каква поука може да ни даде един такъв обзор на историята на марксистката философия? Първата поука се заключава в това, че философското мислене - преди всичко, ако то иска да бъде толкова силно свързано с действителността, колкото марксисткото - не може да се развива независимо от политическата и социална история. Израстването на работническото движение, неговото положение като „културен пролетариат“ (в смисъла на Тойнби) спрямо буржоазната култура, неговата жажда за образование и намерението на партийното ръководство да разграничи ясно своите последователи в светогледно отношение от тяхното обкръжение, допринесоха заедно за определянето на картината на съответно господстващите учения и на „еретичните“ схващания. До появата на Лениновата партия от нов тип никога, разбира се, не бе образуван „съд за еретици“ поради светогледни причини, колкото и остри и необективни да са били споровете. Само който подобно на Едуард Бернщайн поставяше под съмнение социално-политическите прогнози на марксизма, с което заплашваше да направи невъзможна

заглавието е дадено от Института по марксизъм-ленинизъм; бел. ред., Е. М.

словесната революционност на партийната ортодоксалност, се изправяше пред едно стигащо до озлобление отрицание. Но от възможността за изказване на собственото мнение в партийната преса не беше лишен дори и Бернщайн, да не говорим за това, че с *Месечни социалистически брошури* той имаше на разположение и свой собствен орган.

Многообразието от учения и теории, което намира израз в избраните от мен и събрани текстове, показва същевременно ясно колко плодотворни са могли да бъдат Марксовите подтици за философите от най-различни насоки. Когато повторно наблягам, че хегелианците или образованите по Хегел марксисти превъзхождат останалите философи по проникателност и последователност (това важи впрочем също и за Антонио Лабриола въз основа на непрекъснатата Хегелова традиция в Италия), то това не изключва факта, че също и неокантианците имат отделни интересни и забележителни постижения.

Който познава само съветско-марксистките работи, ще констатира с удивление, че нивото на дискусиата в едно време, когато марксистите не са разполагали с катедри и са имали твърде малко „специализирани органи“, е често далеч по-висок, отколкото в една епоха, когато на тяхно разположение са поставени икономическите ресурси на една световна империя. Относителната свобода на обсъждането на философските въпроси и постоянната необходимост от полемики с немарксистки мислители несъмнено са допринесли решително за това високо понякога ниво на трудовете им. При всичко това не трябва все пак да се забравя, че само в малко случаи сред включените от нас автори са „философи специалисти“ и в повечето случаи става дума за социалистически теоретици и политици, които са изпитвали потребността да дадат на своите политически решения солидна философска основа или да си дадат сметка за своята несъзнателна ориентация към света.

Моят избор се ограничава с периода от 1840 до 1925 г. Развитието и промените на марксистката философия и идеология в Съветския съюз бяха изоставени, тъй като те се извършваха по свои собствени закони и защото моята цел беше да дам картината на една по същество завършена епоха. Изключение от това правило направих само по отношение на някои отделни автори: в сборника са включени извадки от съчиненията на значителния италиански марксист Антонио Грамши, един от съоснователите на италианската комунистическа партия, докато всички други са само обикновени „апаратчици“. В характерното за него реалистично разбиране на социалните събития, той про-

явява голямо диалектическо умение, школувано от изучаването на хегелианството на Кроче, умение, което той доказва между другото с критиката си на позитивистко-механистичния марксизъм на Бухарин.

Главата за марксистката *антропология* приключва с една статия от Розентал и Юдин (1955), която има за цел да онагледя дистанцията, която отделя тези съветски автори от първоначалната марксистка антропология. В трета и шеста глава привеждам няколко откъса от работи на Херберт Маркузе, които също произхождат от „епохата на Сталин“. Те трябва да посочат онова, което партийните марксисти от онова време отдавна не можеха вече да кажат, и същевременно трябва да онагледят факта, какво може да даде размишлението, опиращо се върху Маркс, но задължено само на разума, в сравнение с догматичния съветски марксизъм. От III глава нататък включвам съответно „текстове на класици“, извадки от съчиненията на „ортодоксалните“ неокантиански учения - и в заключение извадки от работите на неохегелианските марксисти Лукач, Корш, Грамши, Маркузе. По отношение на последния ортодоксалността и „идеалистическото отклонение“ изглеждат най-често като две взаимно свързани съставни части на един и същ предмет, а именно на разпадането на първоначалното единство на преминаващата в действие Марксова мисъл.

Превод от немски език: Паула Ангелова

Луи Алтюсер

Подземното течение на материализма на срещата (1982)¹

Вали².

Тази книга ще бъде тогава книга за дъжда.

Малбранш³ се е питал „защо вали над моретата, големите пътища и пясъците”, тъй като тази вода от небето, която другаде напоява културите (и това наистина е добре), не добавя нищо към водата на морето или се губи по пътищата и плажовете.

Не става въпрос за този дъжд⁴, провиденциален или контра-провиденциален.

Тази книга е, напротив, за друг дъжд, за една дълбока тема, която тече през цялата история на философията и която, веднъж изказана, е била веднага сразена и изтласкана: „дъждът” (Лукреций) от атомите на Епикур, които падат паралелно в празното, „дъждът” от паралелизма на безкрайните атрибути при Спиноза, и разбира се, при други - Макиавели, Хобс, Русо, Маркс, Хайдегер и също Дерида.

Такава е първата точка, която разкрива изведнъж моята основна теза, която искам да направя очевидна: съществуването на почти напълно непозната материалистка традиция в историята на философията: „материализмът” (нужна е дума, за да се отличи нейната тен-

1 Преводът е направен по изданието: Louis Althusser, „Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”, *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, Paris: © STOCK/IMEC, 1994, pp. 583-594; бел. ред.

2 Луи Алтюсер не е дал заглавие на тази творба. Това заглавие, което е дадено от френския издател повтаря формулировката от с. 3 на ръкописа. Страниците, които публикуваме, отговарят на главите от IV до IX и след това XII от монтажа на Алтюсер. Заглавията на разделите са дадени от българския преводач; бел. прев.

3 Malebranche, *Entretiens sur la métaphisique*, IX, § 12; бел. авт.

4 Срв. Malebranche, *Traité de la nature de la grâce*, I, § 14; бел. авт.

денция) на дъжда, отклонението, срещата и захващането [prise]. Ще развия всички тези понятия. За да опростим нещата, нека кажем за момент: материализмът на срещата, следователно на случайността и контингентостта, който се противопоставя като съвсем друга мисъл на различните многобройни материализми, включително и на материализма, понастоящем приписван на Маркс, Енгелс и Ленин, който както всеки материализъм на рационалистическата традиция, е материализъм на необходимостта и телеологията, т.е. трансформирана и прикрита форма на идеализъм.

Това, че този материализъм на срещата е бил изтласкан от философската традиция, не значи, че той е бил подценяван от нея: прекалено опасен е. Също така той твърде скоро е бил интерпретиран, изтласкан и преобърнат в идеализъм на свободата. Ако атомите на Епикур, които падат в празното, се срещнат, това е, за да се случи среща в отклонението, което е произведено от *clinamen*, това е съществуването на човешката свобода в самия свят на необходимостта. Очевидно е достатъчно да се произведе тази заинтересована безсмислица, за да се отреже пътят на една съвсем друга интерпретация на тази изтласкана традиция, която наричам материализъм на срещата. Тръгвайки от тази безсмислица, идеалистическите интерпретации я отвлечат, защото не става въпрос само за един *clinamen*, а също и за Лукреций, Макиавели, Спиноза и Хобс, за Русо от второто Разсъждение, за Маркс и самия Хайдегер, доколкото той се е докоснал до тази тема. И в тези интерпретации триумфира определена концепция за философията и историята на философията, която, заедно с Хайдегер, можем да окачествим като западна, защото тя доминира от гърците насетне нашето предопределение, като логоцентрична, защото тя идентифицира философията с функция на Логоса, натоварен да мисли предходността на Смисъла спрямо всяка реалност.

Да избявам от това изтласкване материализма на срещата, да открива дали може да стане това, което той имплицира за философията и материализма, като се признаят скритите ефекти там, където действат прикрито, такава е задачата, която бих искал да си поставя.

I. Епикур и Хайдегер

Може да тръгнем от една близост, която изненадва: тази между Епикур и Хайдегер.

Епикур ни обяснява, че преди образуването на света безкрайност от атоми са падали паралелно в празното. Това предполага, че преди света не е имало нищо и че в същото време всички елементи на света са съществували през цялата вечност, преди да има някакъв свят. Това също предполага, че преди образуването на света не е съществувал никакъв Смисъл, нито Причина, нито Цел, нито Разум, нито безумие. Не-предходността на Смисъла е основна теза на Епикур, в която той се противопоставя както на Платон, така и на Аристотел. Неочаквано се появява clinamen. Оставям на специалистите въпроса за това, кой въвежда това понятие, което намираме при Лукреций, но което липсва във фрагментите на Епикур. Фактът, че той го е „въвел“, ни оставя да мислим, че е имал нужда от размишлението за това понятие, че е било нужно на „логиката“ от тезите на Епикур. Clinamen е безкрайно малко отклонение, „толкова малко, колкото е възможно“, което се случва, „без да се знае къде, нито кога, нито как“, и което кара един атом да се „отклони“ от своето падане право надолу в празното и да наруши по почти нищожен начин паралелизма в някаква точка, да провокира среща със съседния атом, и от среща на среща - карамбол и раждането на свят, т.е. агрегат от атоми, провокиран верижно от първото отклонение и първата среща.

Това, че произходът на целия свят, и следователно на всяка реалност и всеки смисъл, се дължи на едно отклонение, че Отклонението, а не Разумът или Причината, е произходът на света, ни дава идея за дързостта на тезата на Епикур. Коя философия след това, в историята на философията, е подела отново тезата, че Отклонението е било изначално, а не произтичащо? Трябва да стигнем подалече. За да може отклонението да предизвика среща, от която се ражда света, тя трябва да трае, това да не е „кратка среща“, а продължителна среща, която да стане база на всяка реалност, на всяка необходимост, на всеки Смисъл и всеки разум. Но срещата може също да не трае и тогава няма свят. И освен това се вижда, че срещата не създава нищо от реалността на света, която е агломерат от атоми, но че срещата дава реалността на самите атоми, които без отклонението и срещата не биха били друго освен абстрактни елементи, без консистентност и съществуване. Дотам, че може да се поддържа, че дори съществуването на атомите се дължи само на отклонението и срещата, преди която те са имали само едно призрачно съществуване.

Това може да се каже и на един друг език. Светът може да бъде наречен свършен факт, в който, веднъж свършен, се настанява Разумът, Смисълът, Необходимостта и Целта. Но свършването на факта е само чист ефект на контингентността, доколкото той се състои в случайната среща на атоми, дължаща се на отклонението, на *clinamen*. Преди свършването на факта, преди света, има само не-свършеността на факта, не-света, който е само нереалното съществуване на атоми.

Какво става при тези обстоятелства с философията? Тя вече не е изказване на Разума и Произхода на нещата, а теория за тяхната контингентност и признаване на факта, на факта на контингентността, на факта на подчиняване на необходимостта от контингентността и на факта на формите, които „придават форма” на ефектите от срещата. Тя не е повече от констатация: случила се е среща и „захващане” (както лепилото „захваща”) на едни елементи за други. Всеки въпрос за Произхода е отхвърлен, както и всички големи въпроси на философията: „защо има нещо, а не нищо?; какъв е произходът на света?; каква е причината за съществуването на света?; кое е мястото на човек в света?”, и т.н. Повтарям: коя философия е имала в историята дързостта да подеме отново тези теми?

Говоря за Хайдегер. Точно при него откриваме, който очевидно не е нито епикуреец, нито атомист, аналогично движение на мисълта. Знаем, че той отхвърля всеки въпрос за Произхода, всеки въпрос за Причината и Целта на света. Но при него има една цяла серия от развития около израза „es gibt”, „има”, „дадено е така”, които се присъединяват към вдъхновението на Епикур. „Има свят, материя, хора...” Една философия на „es gibt”, на „дадено е така” си разчиства сметките с всички класически въпроси за Произхода и т.н. И тя „отваря” пътя, който възстановява един вид трансцендентална контингентност на света, в който ние сме „захвърлени” и който възстановява един смисъл на света, който води към отвореността на Битието, към изначалното пулсиране на Битието, към неговия „последен стих”, отвъд който няма нищо, което да се търси нито мисли. Така светът е за нас „дар”, „факт на факта”, който не сме избирали и който се „отваря” пред нас във фактичността на контингентното, в това, което не е вече само констатация, но едно „битие-в-света”, което има власт над всеки възможен Смисъл. „Da-sein е пазител на битието”. Всичко се състои в това „da”. Какво остава за философията? Още веднъж, но по трансцендентален начин, да констатира „es

gibt” и неговите реквизити, или по-скоро, неговите ефекти в тяхната непреодолима „даденост”.

Има ли все още материализъм? Въпросът няма много смисъл у Хайдегер, който смело се поставя извън големите разделения и наричания на западната философия. Но тогава дали тезите на Епикур са все още материалистски? Да, може би, без съмнение, но при условие да се приключи с тази концепция за материализма, която фактически, на базата на общи въпроси и понятия, е отговор на идеализма. Ако ние продължаваме да говорим за материализъм на срещата, то е за удобство: трябва добре да се знае, че Хайдегер влиза там и че този материализъм на срещата се изплъзва на класическите критерии за всеки материализъм, и че все пак трябва някаква дума, за да се обозначи това.

II. Макиавели

Макиавели ще е нашият втори свидетел в историята на това подземно течение на материализма на срещата. Ние познаваме неговия проект: да мисли, в невъзможните условия на Италия от XV в., условията за създаване на италианска национална държава. Всички обстоятелства са благоприятни да се имитира Франция или Испания, но те са без връзка помежду си: народ, разделен, но пламенен, раздробяването на Италия на малки държави, с изтекла давност и осъдени от историята, общо, но неорганизирано, въстание на всички срещу чуждата окупация и ограбване и един дълбок, латентен народен порив към единство, за което свидетелстват всички велики творби на епохата, включително и Данте, който не е разбрал от това нищо, но чака да дойде „голямата Хрътка”. Накратко, една атомизирана страна, в която всеки атом свободно пада, без да среща съседа. Трябва да се създадат условия за отклонение и следователно за среща, за да „захване” италианското единство. Как да се направи това? Макиавели не вярва, че някоя от съществуващите държави и най-вече държавата на Църквата, възможно най-лошата, може да играе ролята на обединител. Във *Владетелят* той ги изброява една подир друга, но това е, за да ги отхвърли като декадентски парчета от предишния начин на производство, феодалния, включително и републиките, които са алиби и затворници. И той поставя проблема в цялата негова строгост и цялата негова голота.

Веднъж отхвърлил всички държави и техните владетели, следователно всички места и хора, той стига до идеята, с помощта на при-

мера на Чезаре Борджия, че единството ще бъде осъществено, ако се срещне един човек без име, който има достатъчно късмет и добродетели да се установи някъде, в някой кът на Италия без име, и който от тази атомарна точка, ще събере италианците малко по малко около себе си във великия проект за национална държава. Това е разсъждение, подчинено напълно на случайността, което оставя политически празно името на Федератора, както и името на региона, от който ще започне федерацията. Така залогът е хвърлен на масата, самата тя празна (но препълнена с ценни хора)⁵.

За да може тази среща на човек и регион да „захване”, тя трябва да се случи. Политически осъзнал неспособността на държавите и съществуващите владетели, Макиавели мълчи за този владетел и това място. Но нека не се бъркаме. Тази тишина е политическото условие на срещата. Макиавели желае само срещата да се случи в атомизираната Италия и той явно е спохождан от този Цезар, който, тръгвайки от нищо, направил от Романия царство и веднъж завладял Флоренция, щял да обедини целия Север, ако не беше паднал болен в решителния момент в тресавищата на Равена, когато отивал, въпреки Юлий Цезар, към Рим, за да се справи с него. Един човек от нищо, тръгнал от нищо и тръгващ от едно неопределено място, ето какви са за него условията за възобновяването.

Но за да се случи тази среща, трябва една втора среща: тази на съдбата и „добродетелта” у Владетеля. Срещайки съдбата, Владетелят трябва да има добродетелта да се отнася с нея като с жена, да я приюти за да я съблазни или изнасили, накратко да я използва, за да реализира предопределението си. На тези размисления на Макиавели ние дължим цяла философска теория за срещата на съдбата и добродетелта. Срещата може да не се случи или да се случи. Тя може да бъде изпусната. Срещата може да е кратка или дълга: на него му трябва среща, която трае. Ето защо Владетелят трябва да се научи да управлява своята съдба, като управлява хората. Той трябва да структурира своята държава, като формира хората и преди всичко като й даде постоянни закони. Той трябва да ги спечели, като ги посрещне, но знаейки как да запази дистанция. Това двойно движение прави възможна теорията за съблазняването и страха, както и теорията за престореността. Пропускам отхвърлянето на демагогията на обичта, страха, който е за предпочитане пред обичта, насилствените методи,

5 В първата редакция: „самата тя празна (но пълна)”; бел. на фр. изд.

предназначени да се внушава страх, за да отида направо към теорията за престореността.

Дали Владетелят трябва да е добър или лош? Той трябва да се научи да бъде лош, но при всички обстоятелства трябва да изглежда, че е добър, че притежава моралните добродетели, с които ще спечели народа, дори и това да му струва омразата на големите, които презира, защото той нищо друго не може да очаква от тях. Знаем за теорията на Макиавели: Владетелят „е като кентавърът на древните, човек и звяр”. Но не се обръща достатъчно внимание на това, че при него звярът се удвоява, той става едновременно лъв и лисица и в края на краищата лисицата управлява всичко. Защото именно лисицата му налага да изглежда ту лош, ту добър, накратко да изработи народен (идеологически) образ за себе си, който отговаря или не отговаря на неговите интереси и интересите на „малките”. Така накрая Владетелят е изотвътре управляван от вариациите на тази друга случайна среща, тази на лисицата, от една страна, и лъва от друга. Тази среща може и да не се случи, но може и да се случи. Тя също трябва да е продължителна, за да „захване” фигурата на владетеля у народа, да „захване”, това ще рече да придобие форма, която институционално да всява страх, или дори да е добра, но при абсолютното условие никога да не забравя как да бъде лоша, ако трябва.

Би могло да се каже, че тук става дума само за политическа философия, като не се вземе предвид, че в същото време имаме една философия в действие. Единствената философия, която е „материализъм на срещата”, мислен през политиката, и който, като такъв, не предполага нищо предустановено. Точно в това политическо празно трябва да се случи срещата и тя трябва да „захване” националното единство. Но това политическо празно е преди това философско празно. Ние няма да намерим никаква Причина, която да предхожда следствията си, никакъв морален или теологичен Принцип (както в цялата аристотелианска политическа традиция: добрите и лошите режими, упадъкът на добрите в лоши), няма разум в Необходимостта на случилото се, а в случайността на това, което предстои да се случи. Както в епикурейския свят, всички елементи са там и отвъд, в дъжда (вж. по-горе за ситуацията в Италия), но те не съществуват, те са само абстрактни, доколкото единството на един свят не ги е обединило в Срещата, която би била тяхното съществуване.

Може да се отбележи, че в тази философия властва алтернативата: срещата може да не се случи, но също може и да се случи. Нищо не

е предрешено, никакъв принцип на решението не решава предварително тази алтернатива, която е като играта на зарове. „Никога едно хвърляне на заровете няма да премахне случайността”. Да. Никога една успяла среща, дори и да не е кратка, а продължителна, няма да гарантира, че ще продължи дори утре, вместо да се провали. Така, както е можело тя да не се случи, така може и повече да не се случва: „съдбата отминава и се променя”, свидетелства Борджия, който е успявал във всичко чак до прочутите дни на треската. Казано на друг език, нищо никога няма да гарантира, че реалността на изпълнениия се факт би била гаранция за това, че ще захване: дори напротив, всеки свършен факт, дори фактът на изборите, с всичко, което той може да дължи на необходимостта и разума, е само предварителна среща, доколкото всяка среща е предварителна, и дори, когато продължава, изобщо не става въпрос за вечност на „законите” на никой свят и никоя държава. Историята е само постоянното отменяне на свършения факт от един друг, неразгадаем факт, който се случва, без да се знае предварително нито къде, нито как събитието на неговото отменяне ще се произведе. Просто ще дойде ден, когато играта ще се промени и заровете отново ще бъдат хвърлени на празната маса.

Може също така да се отбележи, че тази философия като цяло и изцяло е философия на празнотата: не само философия, която казва, че празнотата предхожда атомите, които падат в нея, но философия, която прави философската празнота, за да си даде съществуване: философия, която вместо да тръгне от прочутите „философски проблеми” („защо има нещо, а не нищо”), започва с прочистването от всички философски проблеми, следователно с отказа да си даде някакъв „обект”, какъвто и да бил той („философията няма обект”), за да тръгне единствено от нищото, и от тази безкрайно малка и случайна вариация на нищото, което е отклонението при падането. Не е ли това най-радикалната критика на всяка философия в нейната претенция да казва истината за нещата? Не е ли това най-изненадващият начин да се каже, че най-същественният „обект” на философията е нищото или празнотата? Виждаме през XVII в. Паскал да се върти около тази идея, да въведе празнотата като философски обект. Но това става на плачевния фон на една апология. И отново трябва да чакаме Хайдегер, след лъжливите думи на Хегел („работата на отрицанието”) или Щирнер („Не съм сложил никъде моята причина”), да даде отново на празнотата целия нейн решителен философски обсер. Но ние на-

мираме всичко това при Епикур и Макиавели, при Макиавели, който изхвърля всички понятия на Платон и Аристотел, за да мисли възможността да направи от Италия една национална държава. В това, под често разсейващите привидности, които трябва да се разгадават с търпение и грижа, се измерва въздействието на философията: реакционна или революционна.

Като се чете така Макиавели (и това тук са само кратки бележки, които трябва да се развият и които мисля да развия един ден⁶), кой би могъл да вярва, че не става въпрос, освен за политика, за една автентична философска мисъл? И кой би могъл да вярва, че очарованието на Макиавели е било само политическо, и освен това съсредоточено върху абсурдния проблем дали е бил монархист или републиканец (и най-добрата от философиите на Просвещението се е поддала на тази глупост⁷), дори и когато неговите философски отзвучия са били, без неговото знание, измежду най-дълбоките, които ние познаваме от това тъжно минало? Бих искал да изместя проблема, не само да отстраня алтернативата монархист/републиканец, която няма никакъв смисъл, но да отстраня също и разпространената теза за Макиавели като основоположник само на политическата науки. Бих искал да подсказва, че Макиавели не дължи толкова на политиката, колкото на своя „материализъм на срещата“, основното свое влияние върху хора, които правилно се тревожат съвсем малко от политика - никой не е длъжен да „прави политика“ - и които отчасти са се заблудили за него, търсейки напразно, както още Кроче прави, откъде би могло да идва това никога неразбираемо очарование.

III. Спиноза

Един човек е разбрал това очарование по-малко от сто години след смъртта на Макиавели. Той се е казвал Спиноза. Можем да намерим в *Политически трактат* експлицитна похвала на Макиавели, в трак-

6 Тук Алтюсер има предвид книгата си *Макиавели и ние*, която съставя въз основа на многобройните си курсове върху Макиавели, която много пъти е смятал да публикува. Този текст е публикуван във втория том на *Écrits philosophiques et politiques* през 1995 г.; бел. прев.

7 Срв. Русо, *За обществения договор*, III, 6: „Като не може да даде уроци на кралете, тя е дала велики уроци на хората. *Владетелят* на Макиавели е книга на републиканците“; бел. авт.

тат, в който изглежда отново става въпрос за политика, докато всъщност става дума за философия. Но за да разберем тази философия, трябва да се изкачим по-високо, философската стратегия на Спиноза е радикална и с изключителна сложност. Защото той се сражава в един пълен свят, причакван е на всяка своя дума от противниците си, които заемат или мислят да заемат целия терен и които го карат да развие една смущаваща проблематика: чрез височината, която доминира всички следствия.

Аз ще поддържам тезата, че обектът на философията за Спиноза е празнотата⁸. Парадоксална теза, когато видим масата от понятия, които са „изработени“ в *Етиката*. Но е достатъчно само да се отбележи как той започва. Той признава в едно писмо: „някои започват от света, други от човешкия дух, аз започвам от Бог“⁹. Другите: това са, от една страна, схоластиците, които започват от света и от сътворения свят се издигат към Бог. Другите, това е, от друга страна, Декарт, който започва с мислещия субект и чрез *cogito* се издига също до съмнението и Бог. Всичко минава през Бог. Спиноза си спестява тези обходи и смело се настанява при Бог. Чрез това, може да кажем, той предварително влага в общото място, което е последна гаранция и крайно убежище на неговите противници, започвайки оттам, отвъд което няма нищо и което, за да съществува така абсолютно, без никакво отношение, самото то е нищо. Да се каже „аз започвам от Бог“, или от Всичко, или от единствената субстанция и да оставиш да се разбере „започвам от нищо“ - това накрая е едно и също нещо: каква е разликата между Всичко и нищо? Доколкото нищо не съществува извън Всичкото... Фактически, какво може да се каже за Бог? Точно тук започва интересното.

Бог е само природа, това не ще рече нищо друго: той е само природа. Епикур също е тръгвал така от природата като това, извън което нищо не съществува. Кой е тогава този спинозистки бог? Абсолютна субстанция, единствена и безкрайна, дарена с безкраен брой безкрайни атрибути. Очевидно това е начин да се каже, че всичко, което би могло да съществува, би съществувало само в Бог, без значение дали

8 Трябва да се отбележи, че в момента, в който Алтюсер пише тези думи, Пиер Машре излага един парадокс от същия род на конференцията, проведена в Урбино през октомври 1982 г. по повод 350-годишнината от рождението на Спиноза: *Между Паскал и Спиноза: празнота*, който е подхванат отново в неговата книга *Avec Spinoza*, Paris: P.U.F., 1982; бел. на фр. изд.

9 Фактически това е една бележка на Лайбниц, която следва спор на Спиноза с Чирнхаус; бел. на фр. изд.

то е познато или непознато. Защото ние познаваме само два атрибута, протяжността и мисълта, и дори от тялото ние не познаваме всички способности, тъй като чрез мисълта ние не познаваме немислимата способност на желанието. Другите атрибути, безкраен брой и самите те безкрайни, са там, за да покрият всичко възможно и невъзможно. Това, че те са безкраен брой и са ни непознати, оставя широко отворена вратата за тяхното съществуване и случайни фигури. Това, че са паралелни, че всичко е ефект на паралелизма, ни кара да мислим за епикурейския дъжд. Атрибутите падат в празното пространство на тяхната неопределеност като капките дъжд, които се срещат само в човек, в този означим, но минимален паралелизъм на мисълта и тялото, който не е повече от паралелизъм, доколкото при него, както и във всички неща „редът и връзките между нещата е същият като реда и връзките между идеите“¹⁰. Накратко, паралелизъм без среща, но който в себе си е вече среща, поради самата структура на отношенията между различните елементи на всеки атрибут.

За да отсъдим, трябва да видим философските ефекти от тази стратегия и този паралелизъм. Това, че Бог не е нищо друго освен природа и че тази природа е безкрайната сума на безкрайния брой паралелни атрибути, прави така, че не остава нищо да се каже за Бог, но също така не остава и нищо да се каже за големия проблем, който обхваща цялата западна философия след Аристотел и най-вече след Декарт: проблема за познанието и за неговия двоен корелат - познаващия субект и познавания обект. Тези велики каузи, които толкова са спорели, се свеждат до нищо: „*homo cogitat*“, „човек мисли“, така е, това е констатирането на една фактичност, тази на „така е“, тази на „*es gibt*“, която Хайдегер вече обявява и напомня за фактичността на падането на атомите при Епикур. Мисълта е само последица от модусите на атрибута мисъл и препраща не към някакъв Субект, а към един добър паралелизъм, към последицата на модусите на атрибута протяжност.

Интересен е начинът, по който мисълта се появява в човек. Защото той започва да мисли в объркани мисли и чрез хорската мътва, та чак дотам, където тези елементи накрая се „захващат“ във форма, за да се мисли в „общи понятия“ (от първи или втори ред, после от трети ред: по същността си единични), това е важно, защото човек може да остане при хорската мътва и да не се получи „захващането“ между

10 Тук текстът е претрупан с трудно четими ръкописни редакции и поради това е възстановено първоначалното изречение; бел. на фр. изд.

мислите от първи ред и тези от втори. Такъв е изходът за повечето хора, които стигат до първия ред и до въображаемото, т.е. до илюзията, че мислят, докато всъщност не мислят. Така е. Можем да останем при първия ред или да не останем. Няма като при Декарт иманентна необходимост, която води от обърканата мисъл към ясната и отчетлива мисъл, чрез *cogito*, няма необходим момент на рефлексия, който обезпечава това преминаване. То може да се случи или не. И опитът показва, че като общо правило то не се случва, освен по изключение при една философия, която е съзнателна, че не е нищо.

Веднъж щом Бог и теорията на познанието са сведени до нищо, кое е предопределено да сложи на място висшите „ценности“, спрямо които всичко се измерва, какво остава за философията? Няма повече морал, и със сигурност няма повече религия, най-много теория на религията и морала, която много преди Ницше ги е разрушила в техните въображаеми основи на „преобръщането“ - „наопаки“ (сравни приложението към Кн. I на *Етика*); няма повече финалност (било тя психологическа, или историческа): накратко, остава само празнотата, която е самата философия. И понеже този резултат е резултат, той е достигнат в края на гигантска работа върху понятията, в което се състои и целият интерес на *Етиката*, днес биха казали „критическа“ работа, работа по „деконструкция“, би казал Дерида, следвайки Хайдегер, доколкото това, което е разрушено, в същото време е построено наново, но на друга основа и според съвсем друг план, и този резултат свидетелства за неизчерпаемата теория на историята и т.н., но в своите ефективни, политически функции.

Странна теория, която има тенденцията да се представя като теория на познанието (първия от трите реда), при все че въображението не е никъде и в никой случай никаква способност, а е в основата, то е самият единствен свят¹¹ в неговата „даденост“. Чрез това приплъзване Спиноза не само избягва от всяка теория на познанието, но отваря пътя за признаването на „света“ като това, отвъд което няма нищо, и също от всяка теория на природата, чрез признаването на света [...] като единствена тоталност - не тотализирана, а изживяна в нейната разпръснатост и изживявана като „дадена“, в която ние сме захвърлени и от която ние ковем всички наши илюзии. В основата, на теорията от първи ред като „свят“ отговаря много точно тезата за

11 Този пасаж има две ръкописни редакции, които се противопоставят, но първата е оттеглена; бел. на фр. изд.

Бог като „природа”, природата е само светът, мислен според общи понятия, но дадена преди тях като това, отвъд което няма нищо. Във въображаемото за света и в неговите необходими митове се присажда политиката на Спиноза, който се присъединява към Макиавели в най-голямата дълбочина на своите изводи и в своето изключване на всички предпоставки на традиционната философия, автономността на политиката е само приетата форма при изключването на всяка финалност, на всяка религия и трансцендентност. Но теорията за въображаемото като свят позволява на Спиноза да мисли тази „единична същност” от трети ред, която е *par excellence* историята на един индивид или народ, като Мойсей или еврейския народ. Това, че тази история е необходима, значи само, че тя се е осъществила, но всичко в нея може да се разклати в зависимост от срещата или не-срещата на Мойсей и Бог, в зависимост от срещата на досетливостта или недосетливостта на пророците. Доказателството: на тях трябва да им се обяснява смисълът на това, което те съобщават за разговорите си с Бог! при тази гранична ситуация, ситуацията на самото нищо, тази на Даниел [...]: всичко добре му е било обяснено, но той никога нищо нямало да разбере. Доказателство чрез нищото на самото нищо, като гранична ситуация.

IV. Хобс

Хобс, този „дявол”, този „демон” ще ни послужи по свой начин да преминем от Спиноза към Русо. Хронологията тук не е от особено значение, защото всяка от тези мисли се развива сама за себе си, въпреки опосредената от Мерсен кореспонденция и защото става въпрос преди всичко за отзвуци на една заровена и намерена отново традиция, която трябва да бъде усетена.

Всяко общество почива върху страха, казва Хобс, и емпирично-то доказателство е, че вие имате ключове, и защо? - за да затворите вашата къща срещу агресията и вие не знаете на кого, може да е вашият съсед или вашият най-добър приятел, превърнал се във ваше отсъствие, при случай и желание да се обогати, във „вълк за човека”. От тази проста бележка, която струва колкото нашите най-добри „същностни анализи”, Хобс извлича цяла една философия: а именно, че между хората царува една „война на всички срещу всички”, „без-

крайно надбягване”, в което всеки иска да спечели, но почти всички губят, като се има предвид позициите на конкурентите (откъдето и „страстите”, които предизвиквала, сякаш е било мода, да се дегизира политиката в трактат [sic]) отпред, отзад, наравно в надбягването - откъдето и състоянието на обща война: не че тя избухва тук, между държавите (както впоследствие желяел Русо), а както се казва, че „сме заплашени от лошо време” (може да завали всеки момент от деня и нощта без предупреждение), накратко, като някаква смъртна заплаха, която тегне винаги, всеки момент, върху всеки човек със самия факт, че живее в общество. Знаем добре, че Хобс е имал друго наум, че, както се вярва, конкуренцията, простата икономическа конкуренция, големите размирици, на които е бил свидетел (той не е безнаказано съвременник на Кромуел и на екзекуцията на Чарлс I), в които той изживява разклатеното равновесие на малкия страх на „ключовете” пред големия страх от народните въстания и политически убийства. Точно за това говори недвусмислено, когато описва това време на нещастие, в което една част на обществото може да изколи друга част, за да вземе властта.

Като добър теоретик на естественото право, нашият Хобс не се придържа очевидно към тези привидности, и дори жестокости, а той иска ясно да види следствията и да стигне до причините и поради това ни предлага теория за Естественото състояние. За да го разградим на неговите елементи, трябва да стигнем до тези „атоми на обществото”, които са индивидите, надарени със стремеж, т.е. надарени с власт и воля да „упорстват в своето битие” и да отварят празнота пред себе си, за имат място за своята свобода. Атомизирани индивиди, празнотата като условие за тяхното движение, това май ни напомня на нещо, нали? Хобс всъщност поддържа, че свободата, която е самият индивид и неговата сила да бъде, се състои в „празнотата от препятствие”, в „липсата на препятствие”¹² пред неговата завоевателна сила. Човек се впуска във войната на всеки срещу всеки само поради волята да избегне всяко препятствие, което пречи на неговия ход все направо (и тук си мислим за свободното паралелно падане на атомите), и би бил изконно щастлив, ако не среща никой в един свят, който би бил тогава празен. Нещастieto е, че този свят е пълен, пълен с хора, които преследват същата цел, които се противопоставят с цел да освободят място за своя собствен стремеж и не намират

12 Хобс, *Левитан*, гл. XIV; бел. авт.

друго средство да реализират своята цел, освен да „дарят смъртта“ на всеки, който се изпречи на пътя им. Оттук идва и важната роля на смъртта в тази мисъл за безкрайния живот, ролята не на случайната смърт, а на необходимата смърт, извършена от човешка ръка, ролята на икономическото и политическото убийство, което единствено е подходящо да удържи обществото, което е в състояние на война, в нестабилно, но необходимо равновесие. Доколкото тези жестоки хора са все пак хора, те мислят, т.е. пресмятат, изчисляват съответните предимства, за да останат в състоянието на война или да влязат в държава на договора, която почива върху неотчуждаемата основа на всяко човешко общество: страха или терора. Те обсъждат и накрая стигат до извода, че ще е изгодно да сключат между себе си един неуравновесен договор, с който те се ангажират (като атомарни индивиди) да не се противопоставят на всемогъщата власт на този, на който са решили да делегират едностранно и без нищо в замяна всички свои права (техните естествени права), това е Левиатан - това ще е индивидът на абсолютната монархия или всемогъщата съвкупност от хората или техните представители. С този договор те се ангажират между себе си да зачитат това делегиране на властта, без никога да го предават, дори и да попаднат под ужасяващите санкции на Левиатан, който, да отбележим, от своя страна не е свързан чрез никакъв договор с народа да поддържа неговото единство чрез всемогъщото и едностранно упражняване на съгласието, чрез страха и терора, които властват на границата на закона, и чрез чувството, което притежава (какво чудо!), за своя „дълг“ да държи народа така подчинен в неговото подчинение, че да го избави от ужасите, безкрайно по-страшни от неговите страхове, да го избави от състоянието на война. Владетел, който е свързан с народа си само чрез задължението си да го предпази от състояние на война, народ, който е свързан със своя Владетел само чрез обещанието си да му се подчинява във всичко, включително и що се отнася до идеологията (Хобс е първият, който се опитва да мисли идеологическото господство и неговите ефекти), ето в какво се състои оригиналността и ужасът на този размирен мислител (неговите изводи са добри, но той мисли лошо, неговите доводи са грешни, казва Декарт), на този изключителен теоретик, който не е разбран от никого, но който предизвиква страх у всички. Той е мислел (тази привилегия на мисълта да се подиграва на това, за което говори, на света, на сплетните, дори на своята репутация или своите илюзии, за

да разсъждава в абсолютна самота) и какво значение имат обвиненията, които споделя със Спиноза, че е пратеник на Ада и Дявола между хората и т.н. Хобс мислел, че всяка война е превантивна, че всеки срещу един евентуален Друг няма друг ресурс освен да „вземе преднина“. Хобс мислел (каква смелост, по същество!), че всяка власт е абсолютна, че това да е абсолютна е същността на властта и че трябва да се борим с всеки, който нарушава това правило, било отляво, било отдясно. И той не е мислел всички тези неща като апология на това, което днес наричаме с една дума, която замъглява всички различия, следователно всеки смисъл и всяка мисъл, а именно „тоталитаризъм“ или „етатизъм“: той е мислел всичко това в услуга на свободната икономическа конкуренция и свободното развитие на търговията и културата на народите! Защото, ако я погледнем отблизо, се оказва, че неговата прочута тоталитарна държава почти вече прилича на държавата на Маркс, която трябва да изчезне. Ако всяка война и следователно всеки терор са превантивни, ще е достатъчно в действителност тази ужасна държава да съществува като абсорбирана в своето съществуване, дотам че да няма нужда да съществува. Говорело се е за страха от полицията, която „показва своята сила, за да не са налага да си служи с нея“ (Леюте), сега се говори да не се показва своята (атомна) сила, за да не се налага да си служи с нея. Това ще рече, че Силата е мит и че тя действа като такава върху въображението на хората и народите, превантивно, без никаква причина да се употребява. Аз знам, че тук продължавам една мисъл, която не е стигнала чак дотам, но оставам в нейната логика и си давам сметка за парадоксите в Логиката, която си остава нейна. При все това е ясно, че Хобс не е бил това чудовище, каквото ни казват, и че неговата единствена амбиция е била добре да изложи условията за жизненост и развитие на един свят, неговия, този на Ренесанса, който се отваря към необикновеното откритие на един друг свят - Новия. Със сигурност „захващането“ на атомизираните индивиди няма същата същност и якост като при Епикур и Макиавели, и Хобс, за наше нещастие, той, който е преживял толкова история, не е бил историк (това са призвания, които не могат да се поръчат), но по свой начин той е достигнал до същия резултат като своите учители в материалистическата традиция на срещата: до случайното създаване на свят, и ако този мислител е изиграл такава роля за Русо (ще говоря един ден за това), и дори за Маркс, това е заради подемането отново на тази тайна традиция, на която е длъжник,

дори (и това не е невъзможно) без той да е осъзнавал това. Преди всичко, ние знаем, че в своите заботи съзнанието само проявява безполезно усърдие, а същественото е, че впрягът се движи и тегли влака на света в бърз галоп през равнини или бавно по нанагорница.

V. Русо

Без никога да е правил някакви препратки към Епикур и Макиавели, именно на Русо от второто *Разсъждение* и *Разсъждение за произхода на езиките* ние дължим подемането отново на материализма на срещата.

Не се обръща достатъчно внимание на това, че второто *Разсъждение* започва с описание на природното състояние, което е в крещящ контраст с другите описания от този род поради това, че то се дели на две: „състоянието на чистата природа”, което е радикалният Произход на всичко и „природното състояние”, което съответства на промените, отпечатани върху чистото състояние. Във всички примери за природно състояние, които ни предлагат авторите на естественото право, в действителност се наблюдава, че това природно състояние е някакво обществено състояние, било на война на всички срещу всички, било на мир. Както ги обвинява Русо, те са проектирали общественото състояние върху състоянието на чистата природа. Русо е единственият, който мисли състоянието на „чиста природа” и я мисли като състояние без никакво обществено отношение, било положително, било отрицателно. И ни дава тази фигура във фантастичния образ на първобитната гора, което ни кара да мислим за един друг Русо, митничаря, където се скитат изолирани индивиди, без отношения помежду си, индивиди без среща. Разбира се, един мъж и една жена могат да се срещнат, да се „докоснат” и дори да се съвокуплят, но това е кратка среща, без идентичност и признание: веднъж познали се (и заедно с това: изобщо не става въпрос за дете, сякаш човешкият свят, преди Емил, го пренебрегва или може да мине без него - без дете и следователно без майка и без баща, без семейство, да го кажем направо), те се разделят и всеки продължава по своя път в безкрайната празнота на гората. През повечето време, ако те се срещнат, хората просто се разминават отдалече, без да се забележат, и самата среща не се случва. Гората е еквивалентът на епикурейската празнота, в която пада паралелният дъжд от атоми: това

е една псевдо-браунова празнота, в която индивидите сноват, т.е. не се срещат, освен при кратките обстоятелства, които не траят дълго. Русо е искал с това на твърде висока цена (липсата на деца) да представи липсата на общество, която предхожда и е условие за възможност на всяко общество, липсата на общество, в която се състои същността на всяко възможно общество. Това, че липсата на общество е същността на обществото, е една дръзка теза, чиято радикалност е убягнала не само на неговите съвременници, но и на доста последващи коментатори.

Какво е необходимо, за да имаме общество? Трябва състоянието на среща да бъде наложено на хората, при което безкрайността на гората като условие за възможност на не-срещата да бъде сведена до крайност поради външни причини, трябва природните бедствия да я разкъсат на малки пространства, например на острови, където хората да бъдат принудени да се срещат, среща, която е продължителна: принудени от някаква сила, която е по-силна от тях. Оставям настрана изобретателността на тези природни бедствия, които променят земната повърхност, от които най-простото е много лекото, безкрайно малкото накланяне на екватора по еклиптиката, инцидент без причина, който е сравним, поради своите следствия, с *clīnāmen*. Веднъж принудени да се срещнат и да образуват фактически трайни сдружения, хората са развили помежду си принуждаващи отношения, които са отношенията на обществото, в началото елементарни, а после удвоени от следствията за природата на хората, произхождащи от техните срещи.

Цяла една дълга и бавна диалектика се намесва там, където, с помощта на натрупаното време, принудителните контакти произвеждат езика, страстите и любовното общуване или борбата между хората: чак до състоянието на война. Обществото се ражда, природното състояние се ражда, войната също и заедно с тях се развива един процес на натрупване и промяна, който буквално произвежда социализираната човешка природа. За отбелязване е, че тази среща би могла да не е трайна, ако постоянството на външните принуди не я е поддържала в непроменливо състояние срещу съблазнителното разпръсване, ако не ѝ е буквално налагало своя закон на сближаването, без да пита хората за техните мнения, така че обществото се е родило някак зад гърба им и историята се е родила като обратна и несъзнавана конституция на това общество.

Без съмнение, човекът в състоянието на чистата природа, който има тяло, но, така да се каже, няма душа, има една способност,

трансцендираща всичко, което той е и което ще стане, способността да се усъвършенства, която е като абстракция и условие за трансценденталната възможност на всяко очакване и всяко развитие, и освен това, една способност, която е може би по-важна, състраданието, като отрицателна способност да не бива изстрадвано страданието на подобните тебе, едно общество чрез липса, следователно кухо, едно отрицателно кухо общество в изолирания човек, алчен за Другия дори в собствената си самота. Но всичко това, което е положено в състоянието на „чиста“ природа, то не работи, то няма съществуване нито следствия, то е само очакването на бъдещето, което предстои. Така както обществото и историята, в която то се създава, се случват зад гърба на човек, без неговата съзнателна и активна помощ, така и способността за усъвършенстване и състрадание са само напразно очакване на това бъдеще, в което човекът няма предназначение.

Дори и да се е мислело върху генеалогията на тези понятия (Голдшмид¹³, чиято книга е определяща), то не се е мислело достатъчно за следствията на целия този диспозитив, който завършва във второто *Разсъждение* с теорията за нелегитимния договор, принудителния договор, който се случва с подчинението на слабите и високомерието на силните, които са също и най-„хитрите“, [и] който получава своя истински смисъл в *Общественият договор*, който се случва и съществува само като заплашен от бездната (думата е на самия Русо, в *Изповедите*) на падането отново в природно състояние, организъм, който е обзет от вътрешна смърт, която той трябва да предотврати, накратко, среща, която е приела форма и е станала необходима, но на основата на случайността на не-срещата и нейните форми, в които договорът може да попадне отново във всеки момент. Ако тази бележка, която трябва да се развие, не е грешна, тя ще разреши класическата апория, която безконечно противопоставя *Договорът* на второто *Разсъждение*, академична трудност, която няма друга равна в историята на западната култура, освен глупавият въпрос дали Макиавели е бил монархист или републиканец... Тя също би изяснила, чрез същата хитрост, статута на текстове, в които Русо се осмелява да законодателства над народи, корсиканци, поляци и т.н., като подхваща с цялата му сила понятието, което доминира при Макиавели - въ-

13 Victor Goldschmidt, *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris: Vrin, 1974; бел. авт.

преки че той не използва думата, това е от малко значение, защото самото нещо е там, - понятието за конюнктура: за да се дадат закони на хората, трябва да си дадем най-вече сметка за начина, по който условията се представят, че „е дадено“ това, а не онова, както алегорично е даден климатът и толкова други условия при Монтескьо, условия и тяхната история, т.е. тяхното „станало битие“, накратко, срещи, които би могло и да не са се били случили (срв. природното състояние: „това състояние, което би могло и да не се беше случило“) и които са се случили и образуват „дадеността“ на проблема и неговото състояние. Какво да кажем, освен да мислим не само случайността на необходимостта, но също и необходимостта на случайността, която е нейн корен. Така, щом общественият договор не изглежда вече като утопия, а като вътрешния закон на всяко общество в неговата било легитимна, било нелегитимна форма, основният проблем вече е: как изобщо може да превърнем една нелегитимна форма (настоящата) в легитимна форма? Тази последна форма не съществува в крайна сметка, но ние трябва да я положим, за да можем да мислим съществуващите конкретни форми, тези спинозистки „единични същности“, които са индивидите, конюнктурите, реалните държави [или] техните народи, тя трябва следователно да се положи като трансцендентално условие на всяко условие, т.е. на всяка история. Без съмнение, най-дълбокото у Русо се открива и отново се скрива в този възглед за всяка възможна теория на историята, който мисли случайността на необходимостта като следствие от необходимостта на случайността, двойка преобръщащи се понятия, но за които трябва да си дадем сметка, които се появяват още при Монтескьо и са открито положение при Русо като интуиция на XVIII в., която предварително отрича всяка телеология на историята, която е изкушила и отворила широко портите пред неустоимия импулс на Френската революция. За да го кажем полемично, когато поставим въпроса за „края на историята“, ние виждаме Епикур, Спиноза, Монтескьо и Русо да се подреждат в един лагер на имплицитната или експлицитната основа на един материализъм на срещата, или в силния смисъл, на основата на мисленето на конюнктурата. Също така и Маркс, но той е принуден да мисли в хоризонт, отворен между случайността на Срещата и необходимостта на Революцията.

Да рискуваме ли с една последна бележка? Тя се отнася до това, че не е случайно, че тази единствена двойка понятия е интересова-

ла преди всичко хора, които са търсили в понятията за среща и конюнктурна начин да мислят не само реалността на историята, а преди всичко тази на политиката, не само същността на реалността, а преди всичко същността на практиката, и във връзка с тези две реалности, тяхната среща: в борбата, наистина казвам борбата, и накрая във войната (Хобс, Русо), [в] борбата за признание (Хегел), [но] също и преди него, [в] борбата на всеки срещу всеки, което е конкуренцията или, когато тя приеме форма, в класовата борба (и нейното „противоречие”)¹⁴. Трябва ли да напомняме тук защо и на кого говори Спиноза, когато се обръща към Макиавели? Той иска само да мисли своята мисъл и понеже тя е мисъл за практиката, той трябва да мисли практиката през една друга мисъл¹⁵.

VI. Рекапитулация

Всички тези исторически бележки са само предварителни по отношение на това, което бих искал да направя понятно за Маркс. Те не са случайни, а свидетелстват за това, че от Епикур до Маркс винаги е съществувала, но прикрита (дори чрез своето откриване, чрез забравата, и преди всичко чрез отричането и изтласкването, когато това не е ставало чрез различни смъртни присъди), „откриването” на една дълбока традиция, която е търсила своята материалистическа основа във философията на срещата (и следователно е повече или по-малко атомистична, доколкото атомът е най-простата фигура на индивидуалността в своето „падане”), следователно в радикалното отхвърляне на всяка философия на същността (Ousia, Essentia, Wesen), т.е. на Разума (Logos, Ratio, Vefnunft), следователно на Произхода и Края - като Произходът е само очакване на Края в Разума или първоначалния ред, т.е. в Ред, който е рационален, морален, религиозен или естетически - за сметка на една философия, която се отказва от Цялото и всеки Ред, отказва се от Цялото и Реда за сметка на разпръскването („дисеминация” казва на своя език Дерида) и безредието. Да се каже, че в началото е нищото и безредието, това значи да се заеме позиция

14 Претрупана с ръкописни редакции, тази фраза се чете трудно; бел. на фр. изд.

15 Срв. Спиноза, *Политически трактат*, V, § 7. Алтюсер е мислел да цитира тук една неуточнена част от този текст на Спиноза; бел. на фр. изд.

отвъд всяко събиране и всяко подреждане, да се отрече на мисленето произход като Разум или Край, за да бъде мислен като нищо. На стария въпрос „какъв е произходът на света?“ тази материалистическа философия отговаря: „нищото?“, „от нищо“, „аз започвам от нищо“, „няма започване, защото нищо не е съществувало, преди да почне нещо да съществува“; следователно „философията няма задължително начало“, „философията не започва от някакво начало, което да е нейният произход“, тъкмо напротив, тя „хваща влака в движение“, със силата на ръцете си „се качва на него“, който от цяла вечност тече, като водата на Хераклит, [преди] нея. Следователно няма край нито на света, нито на историята, нито на философията, нито на морала, на изкуството или политиката и т.н. Тези теми, които от Ницше до Делюз и Дерида, английският емпиризъм (Делюз) или Хайдегер (с помощта на Дерида), са ни станали познати и са продуктивни за всяко разбиране, не само философско, но и за разбиране на други „обекти“ (било то наука, култура, изкуство, литература или всеки друг израз на съществуването), тези теми са съществени за този материализъм на срещата, дори и да е прикрит под други понятия. Ние днес можем да го преведем на един по-ясен език.

Ние казваме, че материализмът на срещата е наречен материализъм само предварително¹⁶, за да се усети добре неговата радикална противоположност на всеки идеализъм на съзнанието, на разума, каквато и да е неговата цел. Нека кажем, че материализмът на срещата се състои в една определена интерпретация на единствената пропозиция: има [il y a] („es gibt“ при Хайдегер) и нейните развития или импликации, а именно: „има“ = „няма нищо“; „има“ = „винаги вече е имало нищо“, т.е. „нещо“, това „винаги-вече“, което доста употребявам в моите есета, но което не е било винаги забелязвано, е отпечатъкът (Greifen: схващане, на немски; Begriff: схващане или понятие) на тази предварителност на всяко нещо спрямо самото себе си, следователно спрямо всеки произход. Ние казваме, че материализмът на срещата се състои тогава в тезата за предимството на положителното пред отрицателното (Делюз), в тезата за предимството на отклонението пред правилността (за която отклонението, а не Разумът е Произ-

16 Ето защо, съвсем правилно, Доминик Лекур си позволява в една забележителна творба, естествено непозната на Университета, за когото тя не е първата презряна, да говори за един „свръхматериализъм“ по отношение на Маркс (срв. Dominique Lecourt, *L'Ordre et les Jeux*, Paris: Grasset, 1981, последната част); бел. авт.

ход), в тезата за предимството на безредието пред реда (тук се сещаме за теорията за „шума“), в тезата за предимството на „дисеминацията“ пред смисъла във всяко означаващо (Дерида) и произлизането на реда в сърцето на безредието, което произвежда свят. Ние казваме, че материализмът на срещата също се състои целият в отрицанието на Края, на всяка телеология, било тя рационална, светска, морална, политическа или естетическа. Ние накрая казваме, че материализмът на срещата е не този на един субект (било то Бог или пролетариат), а този на един процес без субект, но налагащ на субектите (индивиди или други), над които господства, реда на своето развитие без определена цел.

Ако искаме да сбием още по-накратко изброените тези, ние ще бъдем доведени до това да произведем определен брой понятия, които естествено ще бъдат понятия без обекти, тъй като са понятия за нищо, и понеже философията няма обект, тя придава на това нищо облика на битие или съществува, за да ги направи неузнаваеми и признаваеми (и поради това те стават, най-накрая, непознати и представени). За да си ги представим, ще се обърнем към най-примитивната форма, най-простата и най-чистата, която са приемали в историята на философията - при Демокрит и преди всичко при Епикур, - като мимоходом отбележим, че не е случайно, че тяхното творчество е станало жертва на пламъците, тези подпалвачи на цялата философска традиция са заплатили с това своите грехове - огън, който виждаме да гори по върховете на големите дървета или философии тъкмо защото са големи (Лукреций). И ние имаме в техните фигури (които трябва да бъдат подновявани на всеки етап от историята на философията) следните примитивни форми.

„Die Welt ist alles, was der Fall ist“¹⁷ (Витгенщайн): светът е всичко това, което „пада“, всичко това, което „се случва“, „това, каквото е случаят“ - и под случай нека разбираме *casus*: случването и случайността едновременно, това непредвидимо, което се случва на света и с това е битие.

Следователно толкова далеч, докдето можем отново да стигнем: „има“ = „винаги е имало“, него „винаги вече го е имало“, като това

17 Първата пропозиция от *Логико-философски трактат* на Витгенщайн; бел. фр. изд. [„Какъв е случаят“ е преводаческото решение в превода на български на Евгени Латинов от 2003 г.; преводаческото решение в първия превод на български език на *Трактата* на Николай Милков от 1988 г. е „как стоят нещата“; бел. ред., С. П.]

„вече” е съществено, за да отбележи предварителността на случването, на Fall спрямо всички форми, т.е. спрямо всички форми на съществуване. Това е „es gibt” на Хайдегер, примитивният „дар” (по-скоро дар, отколкото дадено, за да разкрием аспекта на активност-пасивност), винаги предварителен спрямо своето присъствие. С други думи, това е предимството на отсъствието пред присъствието (Дерида) не като изпъкналост-на-фона-на, а като хоризонт, безкрайно отстъпващ пред ходещия, който търси своя път в равнина и който никога не намира друга равнина пред себе си (толкова различен от ходещия на Декарт, който е достатъчно да ходи направо през гората, за да излезе от нея, защото светът се състои от непокътнати гори и изсечени гори, станали открити поля: без „Holzwege”¹⁸).

Какво се случва в този „свят” без битие и без история (като гората на Русо)? Защото то се случва: „то”, активно/пасивно, не-персонално. Среци. Случва се това, което се случва в универсалния дъжд на Епикур, предхождащ всеки свят, всяко битие и всеки разум, както и всяка причина, случва се, че „това се среща”, при Хайдегер, че „това е захвърлено” в едно изначално „изпращане”. И това става чрез чудото на *clinamen*, достатъчно е да знаем, че той се е случил „незнайно къде, незнайно кога” и че той е „възможно най-малкото отклонение”, т.е. определеното, незначително нищо на всяко отклонение. Текстът на Лукреций е достатъчно ясен, за да покаже, че нищото на света не може да се покаже и че поради това е произходът на всеки свят. В „нищото” на отклонението се случва срещата на един атом с друг и това събитие става въздействие при условието на паралелизма на атомите, защото точно този паралелизъм, веднъж нарушен, предизвиква гигантския карамбол и закачане на безкраен брой атоми, от който се ражда един свят (един или друг: откъдето и множествеността на възможните светове и невъзможността да се основе възможността в понятието за първоначалния безпорядък). Откъдето следва и формата на реда и формата на съществата, предизвикани да се родят от този карамбол, определени такива, каквито са, от структурата на срещата; откъдето, веднъж случила се срещата (но не и преди това), следва и предимството на структурата пред нейните елементи; откъдето накрая

18 В библиотеката на Алтюсер е намерено едно издание на немски на *Holzwege* на Мартин Хайдегер (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1952); бел. на фр. изд.

следва и това, което можем да наречем афинитет и допълнителност на елементите, които участват в срещата, тяхната „възможност за закачане“, за да може тази среща да „захване“, т.е. да „приеме форма“, да даде накрая началото на Формите - така както водата се „стяга“, когато ледът се появява, или както млякото „стяга, когато е подквасено“, или както майонезата, когато се сгъстява. Откъдето и предимството на „нищото“ пред всяка „форма“ и на материализма на случайността пред всеки формализъм¹⁹. С други думи, нещо не може да произведе нещо, а само елементи, обречени на среща, и в зависимост от своя афинитет, на „захващане“ едни за други - ето защо у Демокрит и може би дори у Епикур атомите са наречени или са били наричани „качки“, т.е. способни да се закачат едни за други, за цяла вечност, завинаги.

Веднъж така „захванати“ или „закачени“, атомите влизат в царството на битието, чието начало поставят: те образуват същества - означими, отчетливи, локализуеми, надарени с такива и такива свойства (в зависимост от мястото и времето), накратко, между тях се образува структура на битието или света, която определя за всеки от своите елементи неговото място, смисъл и роля, и казано още по-добре, структура, която фиксира елементите като „елементи на...“ (атомите като елементи на телата, съществата, света), по такъв начин, че без атомите да са произходът на света, те са само вторични ефекти на своето определяне и появяване. И за да можем да говорим така за света и атомите, светът трябва да е, и атомите трябва вече да са това, което полага завинаги като второ разсъздението за света и като втора (а не първа, както е искал Аристотел) философията за битието - това е, което прави завинаги умопостижимо като невъзможно (и за този обясним факт, срв. приложението към Кн. I от *Етиката*, която подема почти дума по дума критиката на целия регион при Епикур и Лукреций) всяко разсъздение на първата философия, била тя и материалистическа (и това обяснява защо Епикур, който е знаел това, не се съгласява с „механистичния“ материализъм на Демокрит - този материализъм е само избиване отново на повърхността, в сърцето на възможната философия на срещата, на доминиращия идеализъм на Реда като иманентен на Безредиято).

19 Тази фраза е дописана на ръка. Това е единственото появяване в този текст на израза „материализъм на случайността“. Луи Алтюсер озаглавява през 1986 г. едно от своите последни неписани неща „За материализма на случайността“; бел. на фр. изд.

Веднъж положени тези принципи, всичко останало произтича, ако може така да се каже, от извора.

1. За да може някакво същество да е (тяло, животно, човек, държава, владетел), трябва да се е случила среща, в минало предварително време. Дори и да се задоволим само с Макиавели, при когото срещата се случва между сходните, между този индивид и тази конюнктура или съдба - и дори самата конюнктура е съединение, съ-единяване, съгъстена среща, дори и да се движи, тя се е случила вече, от своя страна тя препраща към безкрайността от предхождащите я причини така, както иначе препраща до безкрайност поредицата от предхождащи причини, чийто резултат е този определен индивид, Борджия например.

2. Срещата се случва само между серии от същества, които са резултат от множество серии причини - най-малкото две, но тези две серии се умножават веднага поради ефекта на паралелизма или заобикалящата ги зараза (както казва Бретон в една дълбока мисъл: „слоновете са заразни“²⁰). И тук се сещам за Курно, този велик непознат.

3. Всяка среща е случайна; не само поради случайността на нейния произход (нищо не гарантира срещата), но и поради случайността на нейните последствия. Другояче казано, всяка среща може и да не се беше случила, при все че се е случила, но нейното възможно неслучване изяснява смисъла на нейното случайно битие. И всяка среща има случайни последствия, защото нищо в елементите на срещата не предопределя, преди самата среща, очертанията на определенията на битието, които ще произлязат от нея. Юлий II не е знаел, че храни в своето романско лоно смъртния си враг и не е знаел също, че този враг щял да докосне едва смъртта и щял да се озове извън историята в решителния момент на съдбата, за да отиде да умре в тъмната Испания пред някаква непозната крепост. Това значи, че нито едно определение на битието, произлязло от „захващането“ на срещата, не е било предопределено, дори минимално, от битието на елементите, съперничаещи си в срещата, а

20 Срв. Фойербах, който цитира Плиний Стари: „слоновете нямат религия“ [Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, френски превод на Jean-Pierre Osier, Paris: Maspero, 1973, p. 117]; бел. авт.

че напротив, всяко определение на тези елементи е означимо само чрез едно обръщане назад на резултата към неговото ставане, в неговото завръщане. Ако трябва тогава да кажем, че няма резултат без ставане (Хегел), също трябва да твърдим, че всяко станало е определено само от резултата на ставането: от самото това завръщане (Кангилем). Това ще рече, че вместо да мислим контингентността като модалност на или изключение от необходимостта, трябва да мислим необходимостта като ставането-необходима среща на контингентните неща. По този начин ще се види, че не само светът на живота (скоро биолозите обявиха, че са длъжни да признаят Дарвин²¹), но и светът на историята фигурира при определени щастливи моменти на захващане на елементи, които се съединяват в среща, способна да очертае определена фигура: това пространство, този индивид, този народ. По този начин имаме хора и случайни „животи”, подчинени на непредвидимостта на смъртта, дадена или сполетяла, тяхното „творчество” и големите фигури на света, на които „играта на зарчета”, случайността е придала форма, големите фигури, в които светът на историята е „приел форма” (Античност, Средновековие, Ренесанс, Aufklärung и т.н.). С това вече е съвсем ясно, че този, който би решил да разглежда тези фигури, индивиди, конюнктури или държави на света, било като необходим резултат от дадени предпоставки, било като предварително очакване на някаква Цел, би сгрешил, защото ще пренебрегне факта („Faktum”), защото тези предварителни резултати са удвояване на факта, не само поради това, че ще бъдат надминати, но и поради това, че би могло никога да не се случат или да са се случили само като следствие от една „кратка среща”, ако те не се бяха появили на фона на една добра съдба, която да даде на елементите на конюнктурата „шанса” да „траят”, елементи, които се оказва (по случайност), че тази форма трябва да направлява. С това се вижда, че ние не сме, ние не живеем в Нищото, и че ако няма Смисъл на историята (някаква Цел, която я трансцендира, от произхода до нейния край), то може да има смисъл в историята, защото този смисъл се ражда от една действителна среща, която е действително щастлива или катастрофална, което е също смисъл.

21 Срв. хубавата конференция за Дарвин, наскоро организирана с голям успех в Шантили от Доминик Лекур и Ивет Конри [*De Darwin et darwinisme. Science et idéologie*, édition préparé par Yvette Conry, Paris: Vrin, 1983]; бел. авт.

Оттук следват много важни последствия за смисъла на думата „закон”. Именно, че нищо от закона не предхожда срещата, която ще захване, а може да се каже, веднъж „захванала” срещата, т.е. веднъж конституирала стабилната фигура на света, той е единственият, който съществува (защото случването на даден свят очевидно изключва всички други възможности), ние имаме работа с един стабилен свят, в който събитията се подчиняват оттам нататък на „законали”. И е от малко значение дали светът, нашият свят (ние не познаваме друг, ние познаваме измежду безкрайността от възможни атрибути само разсъдъка и пространството - „Faktum”, би могъл да каже Спиноза), се е родил от срещата на падащите в празното атоми на епикурейския дъжд или от „big bang”, за който говорят астрономите - факт е, че ние имаме работа с този свят, а не с някой друг, това е фактът, че този свят е „закономерен” (както е казано това за един честен играч: защото този свят е игра, която си играе с нас), той е подчинен на правила и спазва закони. Откъдето идва и голямото изкушение, дори и за тези, които са съгласни с предпоставките на материализма на срещата, да избегнат, от една страна, „захваналата среща” като изследват законите, които са произлезли от това приемане на форми и да сложат тези форми в нейната основа. Защото също така е факт, „Faktum”, че има ред в този свят и че познанието на света минава през познанието на неговите „законали” (Нютон) и познаването на условията за възможност, не на съществуването на тези закони, а само на тяхното познаване: сигурен начин да се отхвърли за неопределено време въпроса за произхода на света (това е, което прави Кант), но за да се хвърли мрак върху произхода на тази втора среща, която прави възможна познанието за първата среща на този свят (срещата между понятията и нещата).

Добре, ние ще се пазим от това изкушение, като поддържаме една скъпа на Русо теза, която твърди, че договорът лежи върху „бездна” - като поддържаме следователно, че необходимостта на законите, произлезли от захвашането, причинено от срещата, дори и в момента на неговата най-голяма стабилност, е заплашена от една радикална нестабилност - което обяснява това, което ние така трудно разбираме, защото засяга нашето чувство за „удобство”, а именно, че законите могат да се променят - не че те могат да важат за определено време, а не вечно (в критиката на класическата политическа икономия Маркс е стигнал

чак дотам, както това добре е разбрал „руският критик“²²: всяка епоха има своите закони, но нищо повече, както ще видим), а че могат да се променят на самия край на полето, без причина, т.е. без умопостижима цел, като разкритият случайната основа, от която се поддържат. Това е изненадата [surprise] (има захващане [prise] само като изненада [surprise]), която сполетява толкова умове при големите размирици, обрати или отлагания на историята, било на индивиди (пример: лудостта), било на света, защото заровеите са сякаш внезапно хвърлени на масата или картите са раздадени без предупреждение, „елементите“ се разкачат в лудостта и остават свободни за нови изненадващи захващания (Ницше, Арто). За никого няма да е трудно да разпознае в това една от основните черти на историята на индивидите или света, откровението, което прави от някакъв индивид автор или луд или двете наведнъж, когато заедно се раждат Хьолдерлин, Гьоте и Хегел, когато избухва Френската революция, чак до шествието на Наполеон, „световния дух“, под прозорците на Хегел в Йена, когато измяната избухва в Комуната, когато експлодира 1917 г. в Русия и с още по-голяма сила „[културната] революция“, в която наистина почти всички „елементи“ са били разкачени из огромни пространства, но в които не захваща трайна среща - като да речем 13 май²³, когато работниците и студентите, които е трябвало да се „съединят“ (какъв ли резултат би произлязъл!), се пресичат в своите дълги, паралелни колони, но без да се съединят, като на всяка цена избягват да се съединят, да се свържат, да се обединят в едно несъмнено единство без precedent (дъждът и неговите избегнати последствия).

.....

VII. Маркс²⁴

За да дадем една определена идея за подземното течение на материализма на срещата, така важен при Маркс, и неговото преобръщане

22 Сръ. Карл Маркс, послеслова към второто немско издание на *Capital*, op.cit., t. I, p. 27 sq.; бел. авт. [Бълг. изд: Маркс, „Послеслов към второто издание“, в: *Капиталът*, т. 1, София: Издателство на БКП, 1948, сс. 9-16; бел. ред., С. П.].

23 Препратка към най-голямата манифестация през май 1968; бел. на фр. изд.

24 Страниците, които следват, съответстват на гл. XII от монтажа, извършен от Луи Алтюсер, и са взети, с леки промени, от един текст, първоначално озаглавен „За начина на производство“; бел. на фр. изд.

в материализъм на същностите (философия), трябва да говорим за начина на производство. Нищо не е в сила да опровергае важноста на това понятие, което служи не само да се мисли всяко „обществено образование“, но и за да периодизира историята, следователно, за да се основе една теория за историята²⁵.

Фактически, ние намираме у Маркс две концепции за начина на производство, които нямат нищо общо помежду си.

Първата се появява в *Положението на работническата класа в Англия* на Енгелс и е истинското първоначало: тя се намира в про-словутата глава за първоначалното натрупване, работния ден и т.н. и в няколко алюзии, на които отново ще се върна. Можем също да я открием в теорията за азиатския начин на производство. Втората се намира в големите пасажи от *Капиталът* за същността на капитализма, както и в пасажите за феодалния начин на производство, за социалистическия начин на производство, за революцията и по-общо в „теорията“ за прехода или формата на преминаване от един начин на производство в друг. Това, което е могло да са напише последните двадесет години за „прехода“ от капитализъм към комунизъм, е необхватно и неизброимо!

В безброй пасажи, и това със сигурност не е случайност, Маркс ни обяснява, че капиталистическият начин на производство се е родил от „срещата“ на „хората с парите“ и пролетария, лишен от всичко освен от своята работна сила. „Оказва се“, че тази среща се е случила и е „захванала“, това ще рече, че не се е развалила, веднъж щом се е осъществила, а е траела и е станала свършен факт, тя е станала свършеният факт на тази среща, пораждайки стабилни обществени отношения и необходимост, за която изследването намира „законо“, все пак тенденциозни: законите на развитието на капиталистическия начин на производство (законът на стойността, законът на размяната, законът на цикличните кризи, законът на кризата и разрушаването на капиталистическия начин на производство, законът на преминаването - прехода - към социалистическия начин на производство при законите на класовата борби и т.н.). Това, което е важно в тази концепция, е не толкова намирането на закони, следователно на същности, колкото случайният характер на „захващането“ на тази среща, която обуславя свършения факт, за който можем да произнесем закони.

25 Срв. Althusser, Balibar et al., *Lire Le Capital*, I; бел. авт.

Може да се каже и по друг начин: всичко, което е резултат от „захващането” на „срещата”, не предхожда „захващането” на елементите, а е следствие, и поради този факт резултатът би могъл да не беше „захванал”, и дори още повече, „срещата може да не се беше случила”. Всичко това е казано, разбира се, с половин уста, но все пак казано във формулировката на Маркс, когато ни говори толкова често за „срещата” („das Vorgefundene”) между хората с парите и голата работна сила. Дори може да отидем по-далече и да предположим, че срещата се е случвала в историята множество пъти преди това инцидентно захващане, но поради някой от елементите или разположението на елементите не е „захванала” тогава. Свидетелство за това са италианските държави от XIII и XIV в. по долината на река По, където е имало хора с пари, технология, енергия (машини, задвижвани от хидравличната сила на реката) и работна ръка (безработни занаятчии), и където феноменът все пак не е „захванал”. Без съмнение там е липсвало (може би това е само хипотеза) това, което Макиавели нарича безнадеждността, причинена от призива за национална държава, т.е. вътрешен пазар, способен да погълне възможните продукти.

Ако се замислим малко над предусловията за тази концепция, ще разберем, че тя почива на структурата и елементите, които се предполага да се обединят в едно много особено отношение. Тогава какво е начин на производство? Ние сме го казали заедно с Маркс: особена „комбинация” на елементи. Тези елементи са финансовото натрупване (това на „хората с парите”), натрупването на технически средства за производство (инструменти, машини, опит за производство на работниците), натрупване на материал за производство (природата) и натрупване на производители (пролетарии, лишени от всякакви средства за производство). Тези елементи не съществуват в историята, за да съществува някакъв начин на производство, те съществуват в „плаващо” състояние преди тяхното „натрупване” и „комбиниране”, като всеки от тях е продукт на своята собствена история и никой не е целенасочен продукт на другите или своята история. Доколкото Маркс и Енгелс казват, че пролетариатът е „продуктът на тежката индустрия”, те казват голяма глупост, те се ситуират в логиката на свършения факт на разширеното възпроизводство на пролетариата, а не в случайната логика на „срещата”, която произвежда (а не възпроизвежда) като пролетариат тази маса от хора, които са лишени и оголени като конституиращи елементи на начина на производство. Това

е тяхното преминаване от първата концепция за начина на производство, историко-случайната, към една втора концепция, есенциалистска и философска.

Повтарям се, но трябва: това, което е забележително в тази първа концепция, освен експлицитната теория на срещата, е идеята, че всеки начин на производство е конституиран от елементи, които са независими един от друг, като всеки е резултат от собствена история, без да съществува никаква органична и телеологична връзка между тези разнообразни истории. Тази концепция кулминира в теорията за първоначалното натрупване, от която Маркс, вдъхновен от Енгелс, е извлякъл една чудесна глава от *Капиталът*, истинско ядро на книгата. Ние виждаме да се случва някакъв исторически феномен, чийто резултат знаем - присвояването обратно на средства за производство от цялото селско население на Великобритания, но чиито причини са без отношение към резултата и неговите последствия. Дали това се е случило, за да се освободят огромни ловни полета или безкрайни полета за отглеждане на овце? Не можем точно да знаем (без съмнение овцете) каква е причината, която е преобладавала в този процес на жестоко обратно присвояване, нито още повече за причината на тази жестокост, и това не е толкова важно: факт е, че този процес се е случил и е завършил с резултат, който се е отклонил от възможната предполагаема цел на „хората с парите”, които са търсили бедна работна ръка. Това отклонение е белязано от не-телеологичността на процеса, направил го възможен и който му е напълно чужд.

Грешили сме, като на друго място сме вярвали, че този процес на случайната среща е ограничен до английския XIV в. Той винаги е продължавал и продължава дори в наши дни, не само в третия свят, който е най-разтърсваният пример, но също и при нас, чрез обратното присвояване на земеделските производители и превръщането им в Специализирани работници (срв. Сандовил²⁶: бретонците на машините) като един постоянен процес, който вписва случайността в сърцето на оцеляването и засилването на капиталистическия „начин на производство”, както и също в сърцето на така наречения социалистически „начин на производство”²⁷. И неуморно виждаме марксистки изследователи, които отново подхващат фантазма на Маркс и мислят

26 Препратка към заводите на „Рено” в Сандовил; бел. на фр. изд.

27 Вж. забележителната творба на Charles Bettelheim, *Les Lutes des classes en URSS*, vol. IV [Paris: Seuil/Maspero, 1983]; бел. авт.

възпроизводството на пролетариата, като вярват, че мислят неговото производство, които мислят в свършения факт, мислейки, че мислят в ставането-му-свършен.

Фактически, има защо да се изпадне в тази грешка, защото тя се подчинява на една друга концепция за капиталистическия начин на производство: една тоталитарна, телеологична и философска концепция.

В този случай ние отначало имаме работа с всички отчетливи елементи, за които става въпрос, но те са мислени и подредени, сякаш са вече цяла вечност предназначени да се комбинират, да се съгласуват помежду си и да се произведат взаимно като свои собствени цели и (или) допълнения. В тази концепция Маркс решително оставя настрана случайния характер на „срещата” и на нейното „захващане”, за да мисли вече само в свършения факт на „захващането” и следователно в неговата предопределеност. При тази хипотеза никой от елементите няма повече независима история, а има една история със своя цел, а именно - да се пригоди към другите истории, история, която образува едно цяло, което възпроизвежда безспир своите собствени елементи, приспособени към нейния механизъм. Именно така Маркс и Енгелс мислели пролетариата за „продукт на тежката индустрия”, „продукт на капиталистическата експлоатация”, „продукт на капитализма”, като объркват производството на пролетариата с неговото разширено капиталистическо възпроизводство, сякаш начинът на производство е съществувал преди един от същностните му елементи - присвоената обратно работна ръка²⁸. Тук собствените истории не плуват вече в историята, както атомите в празнотата, заради някаква „среща”, която може и да не се случи. Всичко е изпълнено предварително, структурата предхожда елементите си и ги възпроизвежда, за да произведе структурата. Това, което се иска от първоначалното натрупване, се иска също и от „хората с парите”. Но откъде идват те, тези „хора с пари”, при Маркс? Не се знае точно: от търговския капитализъм? [...] (един много загадъчен израз, който е направил възможни множество

28 Относно това, *Комунистическият катахезис* на Енгелс е недвусмислен: пролетариатът е продукт на „индустриалната революция”; бел. авт. [Алтюсер има предвид или текста на Енгелс „Принципите на комунизма” от октомври 1847 г., в който се казва „Пролетариатът възникна в резултат на промишлената революция”, вж. Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 4, сс. 321-338; или първата, по-несвършена версия на този текст от Енгелс - „Проект на комунистическото верую”, открита чак през 1968 г., вж. Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 42, сс. 337-343; бел. ред., С. П.]

безсмислици относно „стоковия начин на производство”), от заводите?, от първоначалното натрупване?, от ограбването на колониите? В края на краищата това няма значение за нас, но това има значение само заради Маркс - важен е резултатът: че той съществува. Маркс изоставя тази теза, като предпочита тезата за митичното „разграждане” на феодалния начин на производство и раждането на буржоазията в сърцето на това разграждане - и това въвежда нови загадки. Какво доказва, че феодалният начин на производство отслабва и се разгражда, за да изчезне - във Франция е трябвало да се чака до 1850-1870 г., за да се установи капитализмът. И преди всичко, доколкото той е продукт, какво доказва, че буржоазията не е класа на феодалния начин на производство, която бележи засилването, а не упадък на този начин [на производство]? Тези загадки на *Капиталът* се концентрират и двете върху един и същи обект: от една страна, финансовия капитализъм и търговския капитализъм и от друга страна, природата на буржоазната класа, която е неговата подпора и която има изгода от него.

Ако се задоволим да определим капитала само така, както Маркс го определя, чрез натрупването на пари, които произвеждат принадлежна стойност - печалбата като пари ($A'' = A + A'$), то тогава можем да говорим за финансов и търговски капитализъм. Но това е капитализъм без капиталисти, капитализъм без експлоатация на работна ръка, капитализъм, в който размяната взема повече или по-малко формата на удръжка, която не се подчинява на закона за стойността, а на практиките на непосредственото или опосредстваното ограбване. И именно тук ние срещаме следователно големия въпрос за буржоазията.

Решението на Маркс е просто и обезоръжаващо. Буржоазията е произведена като антагонистична класа от разпадането на господстващата феодална класа. Тук ще открием схемата на диалектичкото производство - противоположното произвежда своето противоположно. Тук също ще открием и диалектичката теза за отрицанието - това противоположно, поради някаква концептуална необходимост, трябва естествено да бъде заменено със своето противоположно, което да стане доминиращо. Ами ако не е станало така? Ако буржоазията не е противоположен продукт на феодализма, а е негово достижение и като връхна точка, негова най-висша форма, и така да се каже, неговото съвършенство? Това ни позволява да се избавим от толкова проблеми, които водят в задънени улици, относно тези буржоазни революции, като френската, които трябва да бъдат на всяка цена

капиталистически²⁹, но не са, или относно проблеми, които са така загадъчни: коя е тази чужда класа, капиталистическа според своето бъдеще, но образувала се преди капитализма, при феодализма, която всъщност е буржоазията?

Така както у Маркс няма задоволителна теория за така наречения стоков начин на производство, нито *a fortiori* задоволителна теория за търговския (и финансовия) капитализъм, така у Маркс няма и задоволителна теория за буржоазията, освен разчистването на трудностите чрез подчинената употреба на прилагателното „буржоазен“, така сякаш някакво прилагателно може да замести понятието за чисто отрицание. И не е случайно, че теорията за буржоазията като антагонистична форма в разграждането на феодалния начин на производство се съгласува с вдъхновената от философията концепция за начина на производство. В нея буржоазията е само елемент, предопределен да се обедини с другите елементи на начина на производство, която ще произведе друго съчетание, това на капиталистическия начин на производство, която е мярката на всичко и негова телеология, която определя за всеки елемент неговата роля и неговото място в цялото и го възпроизвежда в неговото съществуване и роля.

Напротив, ние сме за концепцията за „срещата между буржоазията“ - елемент, толкова „плаващ“, колкото и другите - и другите плаващи елементи, за да се конституира един оригинален начин на производство - капиталистическият. Следователно няма среща, когато единството предхожда елементите, когато няма празнотата, необходима за всяка случайна среща. Дори и когато става въпрос да мислим свършения факт, Маркс се настанява в свършения факт и ни подканя да го следваме в законите на необходимостта.

Ние³⁰, следвайки Маркс, дефинирахме начина на производство като едно двойно съчетание (Балибар) между средства за производство и производствени отношения. Ако искаме да стигнем по-далеч в този анализ, ние трябва там да различим „производителни сили, средства за производство, собственици на средствата за производство, производители с или без средства, природа, хора и т.н.“. Това, което прави начина на производство, е съчетанието, което подчиня-

29 Собул през целия си живот се е стремил да докаже това; бел. авт.

30 Тук „монтажът“, осъществен от Алтюсер, е бил очевидно незадоволителен и ние възпроизвеждаме текста в оригиналната му редакция, тази от текста, озаглавен „За начина на производство“. Това „ние“ вероятно се отнася до авторите на *Да се четат Капиталът*; бел. на фр. изд.

ва производителните сили (средствата за производство, производителите) на господството на една тоталност, при която собствениците на средствата за производство господстват. Това съчетание е същностно, то е фиксирано веднъж завинаги, то е нещо като референциален център; разбира се, това съчетание може да се развали, но дори и в своята развала, то запазва своята структура. Един начин на производство е съчетание, защото е структура, която налага своето единство на серия от елементи. Това, което е важно в някакъв начин на производство, който фактически е определен, това е начинът на господство на структурата над нейните елементи. Така при феодалния начин на производство, това е структурата на зависимост, която налага смисъл на елементите, включително на крепостните селяни, които работят в нея, притежанието на колективните инструменти (мелници, ферми и т.н.) от сеньорите, подчинената роля на парите, освен когато монетарните отношения се наложат във всичко. Така при капиталистическия начин на производство, това е структурата на експлоатация, която се налага на всички елементи, подчиняването на средствата за производство и производителните сили на процеса на експлоатация, експлоатацията на работници, лишени от средства за производство, монополът над средствата за производство в ръцете на капиталистическата класа и т.н.

Превод от френски език: Любен Каравелов

Жан-Пол Сартр

Марксизъм и екзистенциализъм (1961)¹

Дискусия върху диалектиката

Жан-Пол Сартр: Поставям началото на една дискусия, която същевременно ще има за цел да уточни, от една страна, общото и различното между Иполит и мен, а от друга страна, между Гароди и Вижие, чиито гледни точки също не съвпадат напълно. Както беше вече казано, тук не става въпрос за това, да бъде противопоставена диалектиката в качеството си на закон на мисленето на диалектиката като закон на природата, нито пък, и това аз особено държа да подчертая, трябва механизъмът, който отдавна се е изградил като базов на науката, да бъде противопоставян на диалектиката. Всъщност този проблем трябва да се постави в критичен и епистемологичен план, а именно - дали може днес, в настоящите обстоятелства, да се говори за една диалектика на природата така, както говорим за диалектика на историята? Знаете, че диалектиката на историята е възникнала първа благодарение на едновременното откриване, от една страна, на закона за разгръщане на историческата действителност, който се е оказал

1 Препубликация по изданието: Жан-Пол Сартр, *Призраъкът на Сталин*, София: „Христо Ботев”, 1992, сс. 144-162. Преводът е по изданието: Jean-Paul Sartre et al., *Marxisme et existentialisme. Controverse sur la dialectique par Jean-Paul Sartre, Roger Garaudy, Jean Hyppolite, Jean-Pierre Vigier, J. Orcel*, Paris: © Plon, 1962, pp. 1-26; бел. ред. [„Marxisme et existentialisme” е доклад на Сартр, произнесен на дискусия, проведена в зала „Мютоалите” на 7 декември 1961 г. на тема: „Дали диалектиката е само закон на историята, или тя е и закон на природата”. Дискусията е председателствана от Жан Орсел - професор по минералогия в Националния музей по естествена история. Освен Сартр в нея взимат участие известният френски неохегелианец Жан Иполит (1907-1968), Жаи-Пиер Вижие - представител на CNRS (Национален център за научни изследвания), и Роже Гароди в качеството му на директор на Центъра за марксистки изследвания; бел. прев.]

диалектически, а, от друга, на закона за разгръщане на познанието за тази действителност. Законът за разгръщане на познанието също ни се представя в двоен аспект, тъй като се разгръща диалектически като знание за нещо, което е диалектическо, но се разгръща диалектическн именно в своята действителност, дори и поради това, че познанието все пак е обусловено от историята в своята действителност. Накратко казано, човешката история е възникнала като диалектически процес в един определен момент от самата история и именно поради това откриването на диалектическия смисъл на историята и на познанието е диалектически обусловено от цялата история. Чрез това откритие механичното раздробяване, което досега наричахме история - каквото беше например теорията за носа на Клеопатра и за това, дали ако нейният нос беше по-къс, светът можеше да е друг, - се превръща в проста очевидност, защото без съмнение носът на Клеопатра е бил не къс, а дълъг, но всички подобни непосредствено дадени ни очевидности се определят и от съществуващите между тях отношения на обусловеност. Ето защо те са само едни повърхностни реалности, които просто ни разкриват своя противоположен смисъл и, както казва Маркс, тяхната същинска основа е една цялост. Ето какво например пише Лукач² в книгата си *История и класово съзнание*: „С каквото и да се занимава диалектиката, тя винаги се върти около един и същ проблем: за познанието на цялостта на историческия феномен”. Чрез това откритие мисленето вече възприема историческата действителност като цялост, тъй като тя се открива в историята едновременно и като тотализираща, и като тотализирана в зависимост от процеса, който я поражда, и това, което тя познава. Човек открива основата, която представлява цялото, и открива самия себе си в това цяло. Съществува някаква интелигибилност на диалектиката от гледна точка на познанието. И това е много важно. Вече съществува интелигибилност на аналитичния разум и някаква интелигибилност на математиката, сега се появява и интелигибелност на диалектиката, което означава някаква прозрачност вътре в нея, която идва от това, че диалектиката свързва неразривно мисълта за битието и битието на мисълта. Именно това е откритието на Хегел. Разбира се, при него също съществува диалектика на природата, но тя се появява по-късно

2 Дьорд Лукач (1885-1971) - унгарски философ, ученик на Макс Вебер. Книгата му *История и класово съзнание* (1923) си остава връх в ранния период на Лукач. Извършеният в нея марксистки анализ е много близък до идеите на мислителите от Франкфуртската школа; бел. прев.

като момент от логиката. Неговите първи произведения са исторически изследвания върху духа на християнството и нещастното съзнание, което идва да ни покаже, че той преди всичко се е стремил към осъществяването на единство на знанието чрез присъединяване на историческото измерение. Но въпреки това визията на Хегел си е останала идеалистическа. Дали това не е станало така, понеже той се е опитвал да изгради диалектиката на историческите общества върху една диалектика на Природата?

Не, защото той е повече от всякога идеалист именно в своята *Логика*, когато създава диалектически Природата, тръгвайки от предварително предпоставени структури. Възшност социалните условия и философията, която ги е отразявала (кантианството), не са позволили на Хегел да надхвърли един определен стадий.

Диалектиката в качеството си и на битие, и на метод съдържа, поне доколкото приема за отправна точка идеята за цялостта, дълбока интелигибилност и прозрачност, защото индивидът като психо-соматична тотализация се оцялостява от единството на историческата тотализация и *тъкмо поради това* става възможно и постоянното присвояване на знанието от битието. И това е част от диалектическото тъждество на битието и знанието, такова поне е било заключението на Хегел.

Оттук насетне битието вече няма да бъде поглъщано от идеята, както е било дотогава, а ще съществува материално, като, от друга страна, ще има и знание, което едновременно ще е и знание за битието, и ще се намира в неговата вътрешност, тъй като е обусловено от него. Битието е несводимо до знанието, но мисленето е част от битието. По този начин диалектическото присвояване на мисленето от битието ще идва от това, че мисленето като принадлежащо на битието ще се разгръща според законите на действителността. Както виждате, за Маркс, както и за Хегел, въпреки че диалектиката вече е изправена на крака, самата идея за цялост на човешкия факт е именно тази, която я прави интелигибилна във всеки диалектически момент от нейното развитие. Ключът към историческата диалектика е даден в една много позната мисъл на Маркс от *Нищета на философията*, че производствените отношения формират едно цяло. Това означава: какъвто и да е разглежданият от вас факт, съотнесете го с историческото цяло, каквото се явява производственото отношение. Така дори и носът на Клеопатра ще може да бъде видян в друга светлина от

мига, в който ние го видим чрез обществената цялост, която пък се основава върху цялостта от производствените отношения. А цялото се основава на факта, че и самият човек като биологичен индивид е едно цяло: било то от грижи, труд или радост в исторически дадени условия. И ние трябва да го търсим именно на нивото на тази практическа материалност, тъй като човешката цялост на всеки индивид почива именно върху цялостта на икономически или производствен факт. Ето защо Маркс добавя: „Конкретното е конкретно, тъй като то е синтез на много определения и е единство на многообразието ... В мисленето то също се проявява като синтетичен процес, като резултат, чиято отправна точка е действителна и следователно която е отправна точка и за интуицията, и за представата” (*Критика на политическата икономия*).

Ето как интуицията *произлиза* от конкретното. Естествено тя не съответства напълно на това конкретно (или цялост), която я поражда, а само схваща явленията и е необходимо да се завърне диалектически към това, което я е породило. Водещата нишка тук е именно това *синтетично* единство, от което тя произлиза и което интуицията съхранява в себе си като своя схема и свой закон, за да може най-накрая да се завърне към конкретното, това конкретно, от което и самата тя е част. Ако тръгнем от тази цялост, която се открива на самата себе си, чрез изследванията на учените и изследователите ние ще можем да постигнем интелигибилността на това, което наричат неправилно закони на диалектиката. Вие знаете, че Енгелс посочва тези три закона, казвайки: „Това са трите диалектически закона”. Според мен той не е прав, защото няма три, както няма и десет закона, а има само диалектика, която сама определя себе си.

Да вземем за пример един от тези закони, закона за отрицание на отрицанието, чрез който се стига до утвърждаването. Отрицанието на отрицанието може да доведе до утвърждаване само ако се извършва в рамките на една тотализация. Борбата на противоположностите има смисъл само като противоположност между частите и цялото, цялото и частите, между части и части или пък на самото цяло към себе си в рамките на една тотализация. Дори и преходът от количество в качество (както и обратното) е интелигибилен, защото количеството не е просто прибавяне, а е самостоятелна структура в рамките на един оцялостяващ процес. Например в капиталистическата система (или процес) отделната изменлива цялост - масовата продукция (която

е определена в себе си чрез количеството на продуктите), се ражда от качествената трансформация на машините и поражда качествена трансформация на икономиката, продуктите и производителите (преход към анархосиндикализъм, аристокрацията на труда, към синдикализъм на масите и т.н.). Във всеки отделен случай диалектиката се представя като тотализация, като всеки закон ни отправя към другите, подобно на прехода, който винаги присъства във всяка фраза на всеки език.

Именно отгук пръв Хегел, а след това и други след Маркс (казвам след Маркс, защото самият Маркс е малко раздвоен по този въпрос) са пожелали подобно на Енгелс да разпрострат историческата диалектика и върху природата, за да се стигне до това, което ние наричаме диалектически материализъм. Диалектическият материализъм е чисто и просто това, което ние наричаме диалектика на природата. Изглежда, че за някои марксиста единството от придобитите познания не може да бъде разбрано и задълбочено, без да бъде приложен същият метод и към другите структури на материята.

Но в името на какво се прави всичко това? В името на един принцип, който всички ние приемаме, а именно - епистемологичния принцип за единството на познанието. Трябва да има едно знание и това единство на знанието се проявява дори при историческото познание, тъй като историята е диахронна тотализация, което означава, че е във времето, но също така е и синхронна, което означава, че е и в един момент (тези две неща просто не биха могли да бъдат отделени едно от друго). Според някои съвременни марксиста единството на знанието се изразява в монизма на битието. Според тях дори самата му същност изисква използването на диалектическия метод, а обектът на науките независимо от това, дали той е физичен, химичен, или органичен, е един диалектически обект. Дали тук имаме работа с едно реално откритие или само с разпростиране по аналогия (като ненаучна екстраполация) на един интелигибилен принцип от един сектор върху всички други сектори. Това би означавало, че природните процеси са по принцип диалектически независимо от това, какви са те точно, и второ, че човекът продължава и в природата, като диалектиката на неговата история е обусловена от целостта на природните факти. Ще се върнем към първата точка, тъй като тя е по-важна, а втората все пак е малко по-лесно постижима. И така, казват ни, че човекът е потопен в природата и това

е наистина така. Дори можем да допълним, че човекът е природно същество. Изучавайки човека обаче, Маркс открива, че природата никога не може да бъде схваната в себе си, а само в нас или извън нас. Природата може да бъде позната чрез производствените процеси, които са породили и институциите. А тези производствени процеси придават на природното действие някаква роля само доколкото това действие вече е присъединено към стратифицираната човешка съвкупност. По този начин една механистична или пък идеалистическа интерпретация само би ни дала едностранчиво обяснение чрез някакъв природен факт на един или друг човешки феномен, защото в действителност винаги ще съществува някаква диалектическа връзка. Но тази диалектическа връзка винаги ще приема само един-единствен смисъл. Така например вие можете да наблюдавате как цяло едно общество, каквото е обществото на ескимосите в Гренландия, се адаптира, формира и произвежда спрямо само един постоянен факт, който не е за нас повече от някаква инертна действителност - студа. Студът сам по себе си не може да представлява за човека някакъв диалектически феномен независимо от това, какво точно представлява като феномен в себе си. Но се оказва едно постоянно условие за съществуването на групата спрямо обществото и ето, че ние изведнъж откриваме, че обществото се е създало, за да се предпази от студа, а понякога и за да се възползва от него. Ето как идеалистическата и песимистична теза, която превръща човека в обикновен природен продукт, е победена от историческата и диалектическата теза, която твърди, че природата винаги действа в обществото и чрез самото това общество. За останалото най-общо може да се каже, че и на човешко ниво съществува диалектическа истина, която има своя интелигибилност, и естествено се определя чрез функцията си спрямо познатата природна среда, но която в никакъв случай не се нуждае от утвърждаването на диалектиката на Природата. На нивото на човешкото общество и за да можем да го разберем, не ни е необходимо да схващаме природните сили (в случая студа) другояче освен като сили на пасивното външно. Нещо повече, според теорията на Вижие, която е теория за нивата, нивото на макрофизическото е едновременно и реалното, и относителното ниво на инертност и на механизма. А именно на това ниво човек се определя чрез своето отношение към природата. Това потвърждава вече казаното от мен, а именно, че историческият живот и чо-

вешкият труд се получават точно *на това ниво*, което означава, че ние си имаме работа с класическата механика. Всички инструменти и всички машини - или поне най-малкото до експлоатацията на атомната енергия - са били използвани от човека в тяхната инертна *функция*, а не във *функцията* им на диалектическо развитие. Защото човекът е едно диалектическо същество сред външната природа или поне е такъв на това ниво. Ето защо, ако се опитаме на историческо и социално ниво да дадем диалектически обяснения с помощта на някои от другите нива, например биологическото, ще трябва да признаем, че подобно изискване на науката се стреми към обяснения, които не съществуват. *Първо*, защото историята е тази, която включва природните организми, а не обратното. Отсъствието на протеин не може да обясни състоянието на нещата от времето преди Революцията (колкото и тези протеини да са редки в организма), а именно видът на създаденото общество позволява да бъде обяснена липсата на протеини (посредством природата на земеделското производство, системата от отношения, които са произлезли от него и които на свой ред определят разновидностите на културата и разпределението на богатата за потребление). И именно *затова* и *поради това* историческото познание е по-развито от биологическото познание.

Очевидно организмът също е един специален сектор от действителността, който следва да открие своите закони. Но досега нито един *модел* не е успял да ни накара да осъзнаем напълно спецификата на биологичния факт.

Днес ние все още не сме в състояние да създадем органичното, тръгвайки от неорганичното, нито пък да създадем такъв модел за вътрешното действие на организма, който наистина ще ни позволи да разберем саморегулацията, както не сме в състояние да представим и реална диалектическа схема на еволюцията на видовете, въпреки че този преход, тази саморегулация и тази еволюция се смятат от всички, в това число и от самия мен, за напълно познати неща. Всъщност човешката диалектика е напълно достатъчна за това. А тези, които твърдят, че тя не е достатъчна, поставят въпроса по такъв начин, че никога няма да получат отговор. На нивото, на което аз се поставям, може да ми бъде даден отговор - и всъщност аз споделям точно това мнение, - че с въпроса за диалектиката на природата следва да се занимават учените, а не философите. Именно учените трябва да ни кажат дали природните процеси са или не са от диалектически тип. Обаче и уче-

ните, подобно на философите, са хора, което означава, че не можем да им се доверим напълно. Защото те също могат да станат жертва на свои предубеждения. И могат да ни отговорят като механицисти, въпреки че тяхната наука може да си служи с методи, които да я адаптират към диалектиката на природата. Докато на нас ни е необходимо да получим отговор не толкова от самия учен като човек, колкото от учения, който се занимава с наука. Затова и нашето размишление ще приеме за отправна точка реалните теории на учения, създадени въз основа на опита, а не това, което ученият си мисли за своята собствена наука. Казано с други думи, ако диалектиката на природата съществува и ако, от една страна, тази диалектика е изискване към обекта, то от друга страна, няма ли да е възможно това изискване да се интерпретира и чрез някакъв друг метод, който да е различен от диалектическото мислене.

Въпросът може да се постави още по-точно: съществуват ли цялости и тотализации в природата? И дали природата трябва да се схваща именно като някаква съвкупна тотализация? Ето два въпроса, които аз бих искал да поставя на учените, тъй като, повтарям още един път, те не следва да бъдат решавани от философите. Тук аз не говоря за биолозите, тъй като, въпреки че организъмът е една цялост в действие [totalité en action], ние все още не разполагаме с необходимите средства, за да го изучим като цялост, а най-много засега като форма и като Gestalt. Защото поне засега диалектическият метод не е напреднал дотолкова, че да може да интерпретира материалните факти на организма.

Физиците ни интересуват повече, тъй като те постигат едно по-далечно ниво в човека: всички ние имаме физико-химично устройство, въпреки че това устройство като че ли се маскира от други устройства, които се налагат като първостепенни. Такъв е именно случаят с биологичното и органичното ни устройство. Но съществуват ли все пак цялости в природата? Физиците отговарят на този въпрос с класическата теза на ядрената физика: масата на атомното ядро не е равна на сумата от масите на съставлящите го елементи. Очевидно този феномен означава, че съществува някакъв хиатус между елементите, откриващи се по време на един анализ, и резултата от тяхното повторно синтетично съединяване. Във вълновата механика се отива дори още по-далеч. Например Де Бройл³ при обя-

3 Луи Де Бройл - един от създателите на квантовата механика, автор на

сняването на диалектиката на вълната и корпускулярната частица подчертава, че корпускулярната частица има свое присъщо време и присъща честота и следователно не е подобна на точката в някаква геометрична равнина, която почти напълно е лишена от индивидуалност. Напротив, самата корпускулярна частица е определена отвътре от някакъв ритъм и честота. Може ли обаче да се каже, че физическите методи, за които досега ние говорихме, са хомогенни със съществуващата цялост, която ни открива историята? Това е въпросът, който аз още тук искам да задам на физиците. Тъй като той не е от компетентността на философите, сред които аз се числя. Всъщност тук става въпрос за една система от отношения, която съумява да се задържи въпреки настъпващите изменения. Можем дори да кажем, че това са някакви структури, тъй като преобразуването на термините поне до някакви определени граници не води и до преобразуването на системата от отношения. Това са именно такива открити и получени цялости, за които спокойно може да се каже, че са подчинени на своето устройство, а не че именно те го създават. Тук все пак външното е преодоляно.

В класическата механика, където цялото не съществува, всяка част се явява външна спрямо разглежданата система, тъй като същевременно и всяка система получава отвън своето движение. Ето защо Хегел е казал, че природата е външното. В разглежданата тук механика, особено дадена в термините на Де Бройл, системата е такава, че тъкмо нейната индивидуалност се превръща в закон. Такъв е например случаят с нейната честота на вибрация. Системата има своя присъща маса и присъщо време, но нейното устройство не е продукт на самата система, а нещо производно. Тук ние нямаме създадена цялост, а чрез емпирични подходи можем само да констатираме един синтез, който ни се разкрива именно като емпиричен характер на някои реалности, или, казано с други думи, молекулата има своя структура, но именно нейното устройство се явява нещо външно. Сигурно ще ми отвърнат, че именно разумът е това, с което ние пристъпваме към физическия факт във външното. Но аз никога не съм твърдял нещо друго.

Конкретната цялост при Маркс лежи в основата на интуицията. Без съмнение и тази интуиция понякога може да бъде заблудена относно обективните явления. Но когато тази интуиция бъде продължена чрез

идеята (1924) за вълновите свойства на материята. Нобелова награда (1929); бел. прев.

изследвания и достигне почти до основата, тя вече ще се окаже интуиция на цялото и *общият принос на цялото чак до неговите явления.*

В такъв случай и самите ние (като тези, които формират обществото) сме конкретно цяло. *И сме такива, защото ние го създаваме.* Ето как диалектиката се разкрива като разбиране за обществото, което си остава външно спрямо движението, което го създава.

Поради това и съществува диалектиката. Но когато става въпрос за физико-химични системи, ние се оказваме отделени чрез твърде много нива, за да сме в състояние да схванем някога фактите като нещо вътрешно, защото винаги ги виждаме само отвън. И тези факти винаги по принцип си остават външни за нас както от гледна точка на познанието, така и от гледна точка на битието, и тъкмо защото винаги ги схващаме от дистанцията на външното, типът познание, който имаме за тях, не е по необходимост механистичен, но това не означава, че подобно познание е и диалектическо, в точния смисъл на тази дума.

Всъщност, ако сравним физико-химичното в историята, ние ще видим, че диалектическият закон представлява тотализация на обществото, извършена от самите нас и в самите нас чрез социалното развитие. Накратко казано, диалектиката е само праксис. И същевременно тази, която го поражда и поддържа, би могла да бъде наречена и логика на действието.

В природата съществуват структурни същества, но ние ги възприемаме като външни, било защото те въпреки всичко съумяват да схванат този външен статут по отношение на самите тях, било защото и самите ние винаги оставаме външни спрямо тях в процеса на познанието.

Но за да съществува диалектика на *Природата*, е необходимо самата *Природа* да бъде една цялост.

Всъщност, когато Маркс определя диалектическия процес на историята, той тръгва от идеята, че производствените отношения образуват едно цяло. Интелигибилността на диалектическите закони идва от това, че те са обособявания на движението на тотализация, които непрекъснато се поддържат и конституират обществото като цялост. Обществото се организира, реорганизира и преустройва, тръгвайки винаги от цялото. И в степента, в която някое ниво на действителността се оказва диалектическо, всички негови допълнения се оказват свързани с цялото. Дали и в природата обаче ние ще сме в състояние да възприемем един отделен физико-химически факт като израз на едно

цяло, каквото ще трябва да се окаже природата, или пък като допълнение към физико-химичните форми на природната цялост? Природата според правилното убеждение на съвременните физици може да бъде схваната само като безкрайност и дори, както се казва, като една безкрайна безкрайност. Защото, дори и да съществуват много нива, тя ще се окаже безкрайност във всяко едно от тях, а това означава, че ще съществува и безкрайност на нивата. И тази безкрайност, която по никакъв начин не можем да отречем, е именно действителността, тази действителност, с която ние винаги се сблъскваме и си взаимодействаме. Но може ли една подобна действителност да бъде диалектическа, след като тя изключва каквато и да е цялост? Щом природата е безкрайното и след като не може да съществува единство на безкрайното, ние ще си имаме работа със системи и серии от факти, които ще си взаимодействат по такъв начин, че всеки път ще нарушават единството. Ще трябва да приемем тезата за *краля случай* не само защото е необходимо да се отрече действителността на всяка отделно създадена серия, но защото, ако приемем безкрайността, без да я тотализираме, това ще означава да се върнем към раздробяването, описано от някои механицисти. А ако приемем, че природата е безкрайно безкрайна - каквато всъщност тя наистина е, - и се вгледаме в диалектическите закони, тръгвайки тъкмо от тази безкрайност, ще видим, че те са разпръснати из безкрайността точно във вид на серия и като тяхно пресичане.

Така например в тази *Природа*, в която не съществува единство на безкрайното, отрицанието на отрицанието също ще се превърне в един неопределен резултат. Една система се развива и ето че идва момент, в който тя се приема като отрицателна, но друг процес, който идва от другаде, унищожава отрицанието едновременно със системата, защото подобно отрицание на отрицанието не води до нищо положително. То е направо унищожително.

Но какъв тип цялост трябва да бъде приписан на *Природата*, за да можем да твърдим, че отрицанията на отрицанията водят до някакво утвърждаване? Това би означавало унищожаването на някоя привилегирована част да доведе до една по-ясна диференциация в цялото или пък до диалектически скок към едно по-висше ниво.

Вижие предлага при изобразяването на цялостта на безкрайното да си служим с безкрайно големите числа, въведени някога от Кантор. Вие знаете какво представлява едно безкрайно голямо число. Това означава да прибавим към едното още едно и да подновяваме до безкрайност

тази операция. Прибягваме до граница само когато сметнем, че всички тези операции вече са завършени и ние сме достигнали безкрайната цялост. Ние я откриваме в присъствието на нещо, което, макар и да не завършва, ние приемаме като действителност и като цялост, тъй като то е безкрайно повторение на едно и също действие. Именно такава цялост се нарича безкрайно голямо число. Тя притежава нови свойства, които са различни от свойствата на крайните числа. Например ние можем да прибавим някакво количество към това число, без тази операция с нещо да го промени. Всъщност тук става въпрос за такова число, което се приема като тотализация на безкрайното.

Трябва ли обаче да смятаме, че това математическо въведение ни помага при разбирането на така сложния проблем за тази природа, която е безкрайна и следователно не притежава порядък, въпреки че физиците имат желанието да открият в нея ред?

За себе си аз не виждам тук нещо повече от една аналогия, още повече, че безкрайно голямото число е ясно и интелигибилно, тъй като тук става въпрос за една безкрайна серия, която би могла да бъде наречена и безкрайно повторение. В такъв случай ние си имаме работа с едно последователно прибавяне, чиито части са едновременно и различни, и подобни една на друга. Прибавяме към едното едно, после прибавяме още едно към това, което е станало вече повече от едно, и т.н. Безкрайно голямото число възниква на базата на повторение на известни и хомогенни операции.

Така че освен като метафизическа аналогия ние не можем по друг начин да си служим и да прилагаме безкрайно голямото число към природата, тъй като не можем да знаем в каква степен тя е съставена от реално хомогенни или пък хетерогенни елементи, дали в сериите ѝ присъства, или не присъства порядък.

Да се твърди, че природата е едновременно и безкрайност, и единство на тотализация по подобие на безкрайно голямото число, ми се струва едно неоправдано твърдение, което формулира едно желание. Дори в природата да съществуват отделни диалектики, всяка от тях ще представлява някаква ценност само след като бъде открита, а дотогава ние в никакъв случай без екстраполация не бихме могли да направим заключението за една универсална диалектика. Дори да приемем като догматизъм това, че вече всички са отхвърлили идеята за абсолютното единство на природата, именно такава единство би ни позволило да възприемем всеки отделен елемент, тръгвайки тъкмо от цялостността.

Следователно, дори да наречем диалектика (въпреки че, както видяхме, това ще бъде заблуждение) тези микрофизични системи, които притежават свое самоопределение, то дори и днес ние ще сме принудени да заявим, че в природата съществуват *диалектики*, но ние все още не знаем дали съществува *една* единна диалектика. Тъй като все още се намираме на това ниво, което Гурвич⁴ нарече диалектически хиперемпиризъм.

Но тези системи, както вече ви казах, не са наистина диалектически, тъй като техните цялости не се образуват, а са структури без история, чийто закон идва от външното. Ето как се загубва самата интелигибилност на диалектиката при всеки наш опит да я прехвърлим в природата. Може ли да се каже, че силовите противоречия във вътрешността на една физико-химична система са истински противоречия? Не е ли съвсем ясно, че антагонизмът на историческите сили има съвсем друга природа? Тъй като при историческото противоречие не само всяка група изключва другата, но тя се и конструира в своите най-дълбоки структури чрез противоречивото присъствие на другата. Иначе казано, всеки изживява борбата си с другия като свое същинско противоречие. Физическите сили, които се проявяват в една система, също могат да бъдат противопоставяни. Но дали всяка от тях се структурира чрез това противопоставяне? Може ли да се говори за *отрицание* тогава, когато то не е осъществено чрез сравнение и посредством нашата гледна точка? Свободни ли сме да наречем развитие ориентираната промяна или пък векторен процес това, което привържениците на диалектическия материализъм наричат *унищожаване*, отрицание и т.н.... Нима практическят синтез от обединяването на противоположни сили, който съществува реално в света на човешката история, присъства и в квантовия или пък в субквантовия свят?

Подобни констатации ни карат да отхвърлим приетия отвън догматизъм за разбиращата се от само себе си диалектическа теория за природната цялост, за която дори претендират, че предопределяла и човешката история в нейната специфика. Диалектиката - такава, каквато тя ни се дава конкретно и която се използва с голям успех - е именно човешка диалектика. Тя има за своя цел познаването на ис-

4 Жорж Гурвич (1984-1965) - френски социолог от руски произход. Под „диалектически хиперемпиризъм“ Гурвич разбира както отказ от някаква предварителна философска позиция за изучаването на човека, така и тълкуването на човешкия опит като нещо непрестанно обогатяващо и изменящо се; бел. прев.

торическото цяло посредством частите, които са му подчинени и в същото време правят от него едно цяло.

Една теория за нивата като тази, която беше изложена от Вижие, и бидейки по-малко амбициозна от нея, би могла да представлява интерес, особено с разработката за несводимостта на всяко ниво до преходното или пък до следващото го. Но тя носи в себе си и много от недостатъците на догматичната теория. Ако ѝ повярваме, ще трябва да приемем не само отделни нива на действителността със съотнасящите се към тях времево-пространствени интервали, но и диалектически нива, които в степента си на отдалечаване от историческия свят ще преминават:

1. от по-сложни към по-неразвити форми;
2. от практическа интелигибилност към проста и обикновена констатация;
3. от конструиращото ги вътрешно към състоянието на нещо външно;
4. от необходимост към емпирична случайност.

И всичко това с каква цел? Нека си представим развитието в обратен ред. Какъв смисъл може да има в преходите от неорганично в органично и от органично в съзнателно? Възможно е науката веднага да е в състояние да ни даде отговор, но засега ние *приемаме*, че този преход съществува диалектически и че той е интелигибилен. Ние го приемахме за отправна точка и при историческия свят, което означава на едно специфично и много по-сложно ниво, въпреки че не си служим с инструментите и очите на учения. Какво променя теорията за нивата в тази ситуация? Във всеки случай диалектиката на *Природата* не постулира ли тези преходи, въпреки че не може да си даде сметка за тях, тъй като диалектиката никога не е в състояние да разкрие нивата, процесите и преходите в тяхната интелигибилност и необходимост? Тогава не е ли редно да признаем, че се опитваме отвън да изградим една диалектика (което не означава, че ние се намираме наистина отвън, а само че процесът, който не притежава нито праксис, нито историческа тотализация, е даден вън от самите нас) *по модела* на една реална диалектика, представена като работна хипотеза?

Тези няколко твърдения в никакъв случай нямат за цел да възстановят един отживял времето си механизъм, а само да подчертаят специ-

фичността на историческата диалектика, и от друга страна, ограничеността на знанието и неговата достоверност, която е пропорционална на степента на нашето отдалечаване от човешкото общество. С други думи, съществуват и граници на диалектичката интерпретация. Светът на човека е това, което ние изграждаме, и това, което ни изгражда, или още по-точно това, което ние правим от самите нас, търгвайки от вече направеното. Светът е и това, което ще отразява и което ще създаде другите. А когато напуснем този свят и предшестващата го история, какво друго ни остава? Аналогиите.

Цялостта на природата е една аналогия, отделните ѝ цялости също са една аналогия. Бих могъл да ви покажа защо основните идеи на диалектиката на природата са също аналогии и защо не може да се говори за история в геологията, както и по повод на една планета или съвкупност от планети по друг начин освен чрез аналогии.

Ще поставя следния въпрос на учените: можем ли да приемем, че подобни аналогични елементи там ни представят науката като метафизика? Или, напротив, можем да си служим с тях като с евристични схеми? Тогава, опирайки се на една ясна диалектическа представа за това, какво представлява човешката диалектика, нека се опитаме да потърсим антропоморфични методи, с които ще сме в състояние да разберем битието. Тъй като физическото и химическото явно не са подобни на човека. Но вместо както всеки друг път, когато в желанието си да разберем човека ние тръгваме от една механична система, нека този път да опитаме обратната процедура, като тръгнем от диалектиката на историята и се опитаме да разберем природата. Но съзнавайки, че ще има неточности и непълноти, както и това, че самият резултат ще си остане малко неясен, ще бъде най-добре поне за този момент да се опитаме да изградим евристични схеми, които биха ни позволили да приложим истинско мислене към квантовите и субквантовите светове. Но тъй като подобни схеми все пак си остават недостатъчно основателни и интелигибилни, те започват да се представят и като априорни закони на природата. И тъкмо в този момент ние изцяло се озоваваме в теологията. А нали мнозина от марксистите приемат диалектиката на природата само защото искат да отхвърлят теологията!

Чрез разкриването на едновременната прекъснатост и непрекъснатост марксистите се надяват да елиминират или хипотезата за създаването на видовете, или поне хипотезата за сътворяването на самия човек. Те отричат и внезапната и неразбираема поява на човека в природата,

тъй като тази внезапност би могла да означава и че той е бил сътворен тъкмо от Бог. Но с какво все пак се оказва по-добра тази материалистическа стъпка, щом ние заместваме божествената инициатива с един универсален и същевременно пределно строг закон, който, тръгвайки от материята, е създал въобще всички форми, с които ние някога можем да се сблъскаме? Ето ви и една нова теология, защото само Бог би могъл да знае, че съществува такъв закон, и само Бог би могъл да го създаде. Следователно нашата дискусия трябва да си остане в едно много точно епистемологично определено поле. Смятате ли, че ако диалектиката на природата имаше формата на диалектиката на историята, тя би могла да остане така неясна за самите нас за разлика от много други външни процеси, които са значително по-ясни и разбираеми за човешкото разбиране? Смятате ли, че диалектиката може да се приеме като евристичен метод, който все още не е представил своите доказателства, но ще го направи, може би дори още утре, и поради това може да бъде приложен и към живота и другаде, въпреки че може да доведе и до много сериозни затруднения? Смятате ли, с други думи, че можем да си останем в полето на обикновеното знание и едновременно с това да се опитваме да го приемем за отправна точка, казвайки си: това ли са неговите граници? Или вие бихте приели всичко това *априори*? За мен целият проблем се съдържа именно в това. Както и дали най-напред не е необходимо да признаем специфичността на диалектиката, което би означавало, че тя все пак е свързана с това материално и органично същество: Човека?

Ако това е така, то тогава не може да се очаква, че ние ще открием в природата нещо повече от най-примитивните, неясни и слабо еволюирали форми на диалектическия прогрес.

И на второ място, не е ли необходимо, след като се определят границите на знанието, да си кажем: нека не бързаме, щом самите учени все още не са го направили?

Ето, това са въпросите, които бих искал да ви поставя.

Превод от френски език: Тони Николов

Жан-Пол Сартр

Въведение в догматичната диалектика и критична диалектика (1960)¹

(из *Критика на диалектическия разум*²)

[...]

Съвременният учен разглежда Разума като независим от каквато и да е частна рационална система: за него Разумът - това е духът като празен уеднаквител; ученият диалектик се поставя в една система: той дефинира *един* Разум, той *a priori* отхвърля чисто аналитичния Разум на XVII в. или, иначе казано, той го включва като първи момент на един синтетичен и прогресивен Разум. Невъзможно е в него да се види един вид потвърждение на нашата ситуация; невъзможно е от него да се направи постулат, работна хипотеза: диалектическият Разум излиза извън границата на методологията; той казва какво представлява една част от вселената, или може би какво представлява самата вселена; той не се ограничава с насочване на изследванията и проучванията, нито предрешава начина на поява на обектите: той законодателства, той определя света (човешки или цялостен) такъв, какъвто трябва да бъде, за да бъде възможно диалектическото познание, той едновременно осветлява и движението на реалното и движението на нашите мисли. Тази особена рационална система обаче претендира, че над-

1 Преводът е направен по изданието: Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t. I, Paris: © Gallimard, 1960, pp. 119-122, 123, 124-125, 126, 131-132.; бел. ред.

2 Критика на Ж.-П. Сартр и по-специално на възгледите му в книгата за диалектиката вж. в книгата на Реймон Арон, *История и диалектика на насилено*, София: Любумъдрие, 1997; бел. ред., Е. М.

минава всички модели на рационалност и ги интегрира: диалектическият разум не е нито конституиращ, нито конституиран разум, той е разум, който се конституира в света и чрез света, разтваряйки в себе си всички конституирани разуми, за да конституира нови, които на свой ред надминава. Това е едновременно вид рационалност и надминаване на всички рационални видове; увереността, че винаги може да се надмине, съвпада тук със ситуацията на формалната рационалност: винаги наличната възможност за *уеднаквяване* се превръща в постоянна необходимост за човека да обобщава и да бъде обобщаван, за света - да бъде едно действащо и безкрайно обобщение. Да се познаят неговите размери е само философски сън, ако не ни се разкрие с цялата си аподиктична очевидност. Това означава, че практическите резултати не са достатъчни: даже ако твърденията на диалектиката биват непрекъснато потвърждавани от резултатите на проучванията, то това постоянно потвърждаване не би позволило да се излезе от емпиричната случайност.

И така, трябва ли да започнем разглеждането на въпроса отначало и да се запитаме какви са границата, валидността и докъде се простира диалектическият Разум. И ако се твърди, че този диалектически Разум може да бъде критикуван (в смисъла, в който Кант употребява този термин) само от самия диалектически Разум, ние бихме отговорили, че това е вярно, но този Разум трябва да се остави да се основе и развие като свободна критика на себе си и като движение на историята и познанието. Именно това не е било направено досега: разумът е бил блокиран в догматизма.

Произходът на този догматизъм трябва да се търси в основната трудност на „диалектическият материализъм“. Изправяйки диалектиката „на крака“, Маркс откри истинските противоречия на реализма. Тези противоречия трябваше да бъдат самата материя на познанието, но хората предпочетоха да ги маскират. Трябва следователно да се върнем към тях като наша изходна точка.

Предимството на догматизма на Хегел - при условие, че се вярва в него - се състои именно в това, което ние днес отхвърляме: в неговия идеализъм. При него диалектиката не са нужае от доказателства. От самото начало той се поставя, както самият смята, в началото на края на Историята, т.е. в онзи момент на Истина, който е смъртта. Време е вече да отсъди, тъй като нищо няма да се случи след това, с което

да се постави под въпрос философът и неговото съждение. Историческото развитие отхвърля това Последно Съждение, доколкото то бива завършено в този, който е неговият философ. И така обобщението е направено: остава да се тегли чертата. Но освен това и преди всичко - движението на битието и процесът на познанието са едно и също: следователно, както добре се изразява Иполит, познанието на другото (било то обект, монада, природа) е самопознание и обратно. Така Хегел може да напише: „Научното познание налага да се посветим на живота на обекта или, което е същото, да се държи сметка и да се изразява вътрешната необходимост на този обект”. Абсолютният емпириزم се идентифицира с абсолютната необходимост: обектът се взема такъв, какъвто ни се представя в неговия исторически момент в Света и Духа, но това означава, че съзнанието се връща към началото на познанието на обекта, като го оставя да се изгради в това съзнание - изгражда го за себе си - съвсем *свободно*, с други думи, съзнанието улавя строгата необходимост от връзката и моментите, които малко по малко изграждат света и неговата конкретна цялост, тъй като самото то се изгражда за себе си като абсолютно Познание, в абсолютната свобода на неговата строга необходимост. Кант може да запази дуализма на ноумени и феномени, защото при него унификацията на опита става чрез строги и постоянни принципи: съдържанието на Познанието не може да промени начина на познаване. Но доколкото формата и знанието се изменят взаимно, едно чрез друго, доколкото необходимостта не е необходимостта на една чисто концептуална дейност, а необходимост на една непрекъсната трансформация и тотална непрекъснатост, то необходимостта трябва да бъде изпитана *в битието*, за да бъде призната в развитието на Познанието, тя трябва да бъде изживяна в движението на знанието, за да може да бъде потвърдена като развитие на обекта: по времето на Хегел, идентичността на познанието и на обекта се явява следствие на това изискване; съзнанието е съзнание за Другото и Другото е другото битие на съзнанието.

Оригиналноста на Маркс се състои в това, че той по неоспорим начин, против схващането на Хегел, установява, че Историята *продължава*, че *битието не може са се сведе до Познанието* и в същото време, че иска да запази диалектичното движение и в битието и в познанието. *На практика* той има право. Само че марксистите не *премислиха диалектиката* и наляха вода във воденицата на позитивистите: те често ги питат наистина с какво право марксизмът пре-

тендира да дава отговори за „хитрините“ на историята, „тайната“ на пролетариата, насоката на историческото развитие, тъй като Маркс има благоразумието да признае, че „предисторията“ не е завършила; за позитивистите предвиждането е възможно само в степен, в която текущият последователен ред на събитията възпроизвежда минал последователен ред. И така бъдещето е повторение на миналото; Хегел можеше да им отговори, че той *предвижда в минало време*, описвайки една завършена история, и че моментът, който се поставя за себе си в живата История може само да подозира бъдещето като непознаваема истина *за себе си*, поради своята непълнота. Но марксисткото бъдеще е едно истинско бъдеще, т.е. *всеки път* ново, несводимо до настоящето; поради това Маркс *предвижда* повече дългосрочно, отколкото краткосрочно. В действителност, заявява позитивисткият рационализъм, марксизмът е предисторически в самата предистория, неговите оценки могат да имат само относително и историческо значение, *даже* по отношение на миналото. Така марксизмът *като диалектика* трябва да съумее да отхвърли релативизма на позитивистите. И нека бъде ясен, релативизмът не се противопоставя само на историческите синтези, а и на най-слабото изказване на диалектическия Разум: каквото и да можем да заявим или знаем, колкото и близко да е до нас събитието, сегашно или минало, което ние се опитваме да възстановим в неговото обобщаващо движение, позитивизмът ще ни откаже това право. Не защото смята, че синтезът на знанието е напълно невъзможен (още повече, че в него вижда по-скоро едно изброяване, отколкото организация на познанието): чисто и просто той счита подобен синтез за невъзможен *днес*; против него трябва да се установи как Диалектическият разум може да формулира *днес даже* ако не цялата истина, то поне обобщаващи истини.

[...]

Чудят се, че наричам марксисткия монизъм дуализъм. В действителност, той едновременно е монизъм и дуализъм.

Той е дуалистичен, защото е монистичен. Маркс определи своя онтологичен монизъм, утвърждавайки, че битието е несводимо до мисълта, и поставяйки мислите в реалността като вид човешка дей-

ност. Но това монистично твърдение се представя като догматична Истина. Ние не можем да го бъркаме с консервативните идеологии, които са обикновени *продукти* на универсалната диалектика; така мисълта като носителка на истината си взема обратно всичко, което е загубила онтологично от сриването на идеализма; тя става Норма на Познанието.

Без съмнение диалектическият материализъм практически превъзхожда съвременните идеологии с това, че е идеология на възходящата класа. Но ако той е обикновен инертен израз на това възкачване или даже на революционния *праксис*, ако не се обърне да осветли и разкрие това възкачване и този праксис, как тогава може да се говори за напредък в *осъзнаването*? Как може тогава да се представи диалектиката като реално развиващо се движение на Историята? Тогава би ставало дума само за едно митично отражение, както ни се представя днес философският либерализъм. Впрочем *даже* и идеологиите, които малко или много съдържат мистификация, разкриват пред очите на диалектика съответна част от истината. И Маркс наблягаше на това: как да се обоснове тази частична истина? С една дума, материалистическият монизъм с успех премахна дуализма на мисълта и битието в полза на цялостното битие, следователно разглеждано в неговата материалност. Но това е, за да се реабилитира като антиномия - поне привидна - дуализмът на Битието и на Истината.

Тази трудност изглеждала непреодолима за днешните марксисти; те виждали само един начин да я решат: да се откаже на самата мисъл каквато и да е диалектическа активност, да бъде разтворена в универсалната диалектика, да бъде махнат човекът и бъде разграден в света. Така те могат да заменят Истината с Битието. Вече няма проблем да се говори за *познание*, Битието не се манифестира по какъвто и да е начин: то се развива според собствените си закони; диалектиката на Природата - това е Природата без хора; следователно няма нужда повече от сигурност и критерии, така става тривиално да се критикува и обоснове познанието. Доколкото Познанието, под каквато и форма да е, е отношение на човека със света, който го заобикаля: ако човекът не съществува повече, това отношение изчезва. Произходът на този зловреден опит ни е познат: Уайтхед с право казва, че един закон започва като хипотеза и завършва, ставайки *факт*. ... Когато диалектическият материализъм претендира да обосновава една диалектика

на Природата, той не ни се представя като опит да се обоснове един обобщен синтез на човешките знания, а ни се представя като проста организация на факти. ... Ние ще наречем този гигантски опит безплоден, както ще видим, диалектически материализъм на *отвъдно-то*, или трансценденталното.

Ние добре знаем, че този материализъм не е този на марксизма, все пак обаче у Маркс срещаме неговото определение: „Материалистическото схващане на света означава чисто и просто схващане за Природата, такава, каквато тя е, без никакво външно прибавяне”. В това схващане човекът е в природата като един от нейните обекти и ни се разкрива съгласно законите на природата, т.е. като чиста материя, управлявана от универсалните закони на диалектиката. Обектът на мисълта - това е Природата, такава, каквато е; изучаването на Историята е само една нейна спецификация: трябва да проследим движението, което поражда живота, изхождайки от материята, човекът - от елементарните форми на живот, социалната история - от първите човешки общности. Това схващане има преимущество да заобикаля проблем: то представя диалектиката *a priori*, без да я обосновава, като основен закон на природата. Този материализъм на външното налага диалектиката като външност: Природата на човека е извън него в едно правило *a priori*, в една извън-човешка природа, в история, която започва в мъглявините. За тази универсална диалектика, частичните обобщения даже нямат временна стойност: те не съществуват; всичко се отнася към една Природна история, за която човешката история е само един частен случай. Така всяка реална мисъл, такава, каквато се формира *сега* в конкретното движение на Историята, е разглеждана като радикална деформация на нейния обект; би могло да ѝ се върне истината, ако самата тя се сведе до мъртъв обект, до резултат; излиза се извън човека, на страната на нещото, за да се схване идеята като означено от нещата нещо, а не като означаващ акт. В същото време се отстранява от света „външната прибавка”, която не е нищо друго, освен отделният, жив човек, с човешките си връзки, с мислите си, верни или грешни, действията си, реалните си цели. На негово място се поставя *абсолютен обект*: „Това, което ние наричаме *субект*, не е нищо друго освен обект, разглеждан като седалище на особени реакции”³.

3 Frédéric Engels, *Introduction générale à Dialectique de la Nature* (traduit de l'allemand par Denise Naville, préface, introduction générale et notes par Pierre

[...]

В действителност *ние знаем*, че диалектичката идея се появява в историята по доста различни пътища и че както Хегел, така и Маркс я откриха и определиха в отношенията на човека с материята и в отношенията между хората. *След това*, от желание за уеднаквяване, те пожелаха да открият движението на човешката история и в историята на природата. Така твърдението, че съществува диалектика на Природата, се отнася до всички материални факти - минали, настоящи, бъдещи - или, ако щете, тя е обобщение на времевостта. Учудващо е, но тя прилича на тези Идеи на Разума, за които Кант ни обяснява, че действат като регулатори и че никакъв отделен опит не може да ги обясни.

[...]

Тази дълга дискусия не беше безполезна: тя ни позволи в действителност да формулираме нашия проблем, т.е. тя ни разкри *при какви условия* една диалектика може да бъде обоснована. Нищо не пречи нейните условия да са *противоречиви* и именно техните движещи се противоречия ние хвърляме в движението на диалектиката. Грешката на Енгелс е, че е вярвал, че може да извлече диалектичките закони на Природата, чрез не-диалектически похвати: сравнение, аналогия, абстракция, индукция. Докато всъщност диалектическият Разум е едно цяло и трябва да се обоснове чрез самото него, т.е. диалектически.

1. Провалът на диалектичкия догматизъм ни показва, че диалектиката като рационалност трябва да се разкрие в непосредствения и ежедневен опит, едновременно като обективна връзка на факти и като метод за познаване и установяване на тази връзка. Но от друга страна, предварителният характер на *диалектичкия хиперматериализъм* ни задължава да заключим, че диалектичката универсалност трябва да бъде положена *a priori* като необходимост. Това *a priori* не се отнася тук до никакви конститутивни и предварителни принципи на опита, а до една универсалност и една необходимост, които се съдържат във и надминават всеки опит.

Naville) Paris: Librarie Marcel Rivière, 1950, p.59.

[...]

2. Ние видяхме какви непреодолими трудности среща Маркс относно битието и познанието. Ясно е, че едното не се свежда до другото. От друга страна, „диалектиката на Природата” ни показва, че *познанието* изчезва, ако се опитаме да го сведем до една модалност на битието. Ние не можем обаче да поддържаме този дуализъм, който рискува да ни доведе до скрит спиритуализъм. Самата възможност за съществуването на диалектиката е диалектическа: или, ако щете, единственото възможно единство на диалектиката като закон на историческото развитие и на диалектиката като знание в движение за това развитие трябва да бъде единството на диалектическото движение. Битието е отрицание на познанието, а познанието черпи своето знание от отрицание на битието.

3. „Хората правят Историята на база на предшестващите условия”. Ако това утвърждаване е вярно, то решително отхвърля детерминизма и аналитичния разум като метод и правило на човешката история. Диалектическата рационалност, която изцяло се съдържа в тази фраза, трябва да се представи като диалектическо и постоянно единство на необходимостта и свободата. ... От една страна, човек е подложен на влиянието на диалектиката като външен враг, но от друга страна, той я *прави*; ако диалектическият Разум трябва да бъде и Разумът на Историята, самото това противоречие трябва да бъде преживяно диалектически; това значи, че човек е подложен на диалектиката, доколкото той я прави, и той я прави, доколкото е подложен на нея. Освен това трябва да разберем, че Човекът не съществува: съществуват личности, които изцяло са определени от обществото, от което са част, и от историческото движение, което ги въвлича; ако искаме диалектиката да не стане отново един божествен закон, една метафизична предопределеност, тя трябва да идва *от индивидите*, а не от някаква над-индивидуална съвкупност. Другояче казано, ние срещаме ново противоречие: диалектиката е законът на обобщаването, който прави така, че да има колективи, общества, история, т.е. реалности, които се налагат на индивидите, но в същото време тя трябва да бъде изплетена от милиони индивидуални постъпки. Трябва да установим как тя е едновременно *резултат*, без да бъде пасивна среда, и също така *обобщаваща сила*, без да е трансцендентална предопределеност,

как тя реализира във всеки момент единството на разпръскването и събирането.

4. Става въпрос за *материалистическа* диалектика. С това ние разбираме, от строго епистемологична гледна точка, че мисълта трябва да открие своята собствена необходимост в своя материален обект, когато открива за себе си, доколкото *мисълта е материално битие*, необходимостта на своя обект.

[...]

Превод от френски език: Любен Каравелов

Жак Маритен

Първи крачки на процеса заместване. Оправдане на материалната причинност (1936)¹

(из *Интегрален хуманизъм*)

[...]

Преди всичко собствената задача на марксизма като доктрина на злопаметността е била, както вече казахме, да опровергае „лъжата на възвишените идеи“; марксизмът претендира за безотказното унищожаване на идеализма, - и като метафизическа доктрина (малко съжаляваме за това), и като обикновено утвърждаване (а това е съвсем друго нещо) на ценността на нематериалното като такова. Накратко, марксизмът е *абсолютен реалистически иманентизъм*²; такова широко разпространение на злопаметността и негодуванието не са били възможни без Хегел.

В някакъв смисъл Маркс се оказва най-последователният сред хегелианците, понеже, ако „всичко разумно е действително“ и ако историческата реалност, с други думи, е съществуване във времето, изцяло и абсолютно го поглъща, тъй като то **й е идентично, всякакъв „идеален“** порядък, който някога е бил считан за съществуващ във времето и е бил отъждествяван с битието на логическия разум и собственото му движение, то тогава е оправдано преобръщането,

1 Преводът е вторичен и е направен по руското издание: Жак Маритен. *Философ в мире*, Москва: Высшая школа, 1994, сс. 81-84, 105-106. Руският превод е по второто френско издание: Jacques Maritain, *Humanisme Integral*, Paris: © Aubier, Editions Montaigne, 1947; бел. ред.

2 Иманентна философия - субективно-идеалистическа философия, която постулира, че битието е само вътрешно съдържание на съзнанието и отричаща съществуването на обективния свят извън съзнанието; бел. прев.

което Маркс осъществява след Фойербах на Хегеловата диалектика. Също както философията трябва да стане практика не в Аристотелов смисъл, но в смисъл, че спекулативната философия трябва да отстъпи място на мисълта, изцяло въввлечена в практиката, мисъл, която е била по същността си дейност, насочена към преобразуване на света³, тъй като диалектичното движение отсега нататък трябва изцяло да се разтвори в „материята”, т.е. в историческата реалност, лишена от каквото и да било трансцендентен елемент и преди всичко разглежда-на в нейните първоначални конкретни инфраструктури.

Очевидно е, че материализмът на Маркс не е нито вулгарният материализъм, нито материализмът на френските мислители от XVIII в., нито е механичният материализъм, но притежавайки изцяло тези качества, за които говори Хегел, и като се слива с абсолютния иманентизъм, той, според метафизиката, е само по-реален и дълбок. За да се опитаме да разберем неговото значение, може, както отбелязахме преди относно Жорж Сорел⁴, да прибегнем до Аристотеловото разграничаване на формалната и материална каузалност. Абсурдното идеалистическо (или ангелско) неразбиране на материалната каузалност трябва да доведе последната до ответна реакция, оправдана по своя произход и също непредсказуема по своя резултат, доколкото тези две причинности взаимно се предполагат като принцип на обяснение. Изразявайки се така в Аристотелов стил, ще кажем, че марксизмът в някакъв смисъл изхожда от отмъстителната представа за значимостта на *материалната причинност*, т.е. в много обобщен смисъл, за ролята на материалните фактори в развитието на природата и историята. Тази материална причинност придобива водещо

3 „Въпросът, дали човешкото мислене притежава предметна истинност, не е въпрос на теорията, а *практически* въпрос. В практиката човек трябва да докаже истинността, т.е. действителността и мощта на своето мислене, неговата принадлежност към този свят. Спорът за действителността или недействителността на мисленето, което се изолира от практиката, е чисто *схоластичен* въпрос”. „Философите само по различен начин са *обяснявали* света, но задачата се състои в това, той да бъде *изменен*” („Тезиси за Фойербах”, II и XI [Цит. по бълг. изд. на тезисите, оригиналната версия на Маркс от 1845 без измененията на Енгелс от 1888 г.: вж. Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 42, сс. 247, 249; бел. ред., С. П.]). „От момента, когато реалността (практическата дейност) е продемонстрирана, автономната философия губи начините на своето съществуване” (Marx/Engels, *Die Deutsche Ideologie*, фр. изд., Paris: Gallimard: 1934, p. 75); бел. авт.

4 Жорж Сорел (1847-1922) - френски философ и социолог, теоретик на анархосиндикализма; бел. прев.

значение и като се интегрира с диалектиката, става дейност-материя.

Какво представлява материалната причинност в исторически и социален аспект? Това е процес на човешката дейност от икономическо съдържание. Последното играе важна роля, която не може да бъде оспорвана от последователите на Аристотел. Но Маркс застава този процес да играе *главна* и първостепенна детерминираща роля. Маркс е разбрал същественото значение на материалната причинност, но е направил от нея чиста и проста първопричинност.

Добре разбирам, че е уместно да се преразгледа съвременната интерпретация на историческия материализъм, според която всичко - всяка „идеология”, духовният живот, религиозните вярвания, философията, изкуството и т.н. - е само епифеномен на икономиката. Тази интерпретация принадлежи на вулгарния марксизъм и не би останала без внимание, тъй като, превръщайки се в мнение на голям брой хора, става историческа сила. Но самият Маркс е виждал нещата по-дълбоко; по същия начин, както е възможно да говорим за начален „спиритуалистичен” импулс при него (възмущението срещу съдбата на човешкото - срещу това, че то е зависимо от нещата, създадени от него и неговия труд, и самò се превръща във вещь), също трябва да кажем, че въпреки някои формулировки, той винаги е вярвал във взаимодействието между икономиката и други фактори⁵; икономиката сама по себе си по този начин не е била за него единствената пружина на историята.

Второ, преминавайки от критичната рефлексия към по-внимателното разглеждане, виждаме, че отрицанието на примата на метафизиката спрямо собствената логика на дейността, примата на формата над материята и следователно отрицанието на автономията заради духовните енергии - това двойно отрицание, което, ако говорим за метафизиката, характеризира материализма, и то неминуемо е свързано, както казахме по-горе, с радикалния реалистичен иманентизъм⁶ на Маркс.

5 Напоследък често пъти и справедливо се цитира Енгелс: „Че младите придават понякога по-голямо значение на икономическата страна, отколкото ѝ се полага, за това сме виновни отчасти самите ние - Маркс и аз. Ние трябваше да подчертаваме пред противниците отрицания от тях главен принцип и ето че не винаги се намираха време, място и възможност да отдадем на другите моменти полагащото им се право като участващи в общото взаимодействие”. [Цит. по бълг. изд.: Фридрих Енгелс, *Писма за историческия материализъм*, София: Партиздат, 1989, с. 48; бел. прев.]; бел. авт.

6 Иманентизмът на Хегел вече като такъв представлява материализъм, на който само идеализмът е попречил да се разкрие; бел. авт.

От една страна, действително дълбоката интуиция, която Маркс е притежавал относно условията за хетерономия или отчуждение, изпитвани в капиталистическия свят от работната сила, и дехуманизацията, на която са подложени едновременно собственикът и пролетарият, - тази интуиция, която, както ни се струва, е най-високото прозрение, което пронизва всичките му трудове⁷, е била непосредствено концептуализирана от него в монистична антропоцентрична метафизика, където хипостазираният труд се превръща в самата същност на човека и където, замествайки понесената от своята същност загуба чрез преобразуването на обществото, човек е призван да възприеме атрибутите, които религиозната „илюзия“ възлага на Бог⁸. Ако обаче икономическото робство и нечовешкото състояние, които определят положението на пролетариата, трябва да изчезнат, това ще се случи не в името на човешката личност, чието достойнство е в основата на духовната реалност и притежава спрямо икономическите условия доминиращи изисквания само защото неделимо е свързано с трансцендентните добродетели и права, а в името на колективния човек и заради това, той да придобие в собствено колективния си живот и свободно да се разпорежда със своята колективна дейност в абсолютно освобождение (точно казано, *aseitas*)⁹ и

7 Вж. труда на Paul Vignaux, *Retour à Marx* (Politique, ноември 1935). За собствена задача на християнската критика на марксизма би било лишаването от пълномощия тази интуиция да прави философски грешки, под чието влияние тя е концептуализирана от Маркс. Такава задача възниква още повече, че в действителност, каквото и да е било отвращението, лично изпитвано от Маркс спрямо християнството, самата тази интуиция е богата на юдео-християнски ценности; бел. авт.

8 Сходна двойственост и по подобни причини се открива в икономически план. Маркс е видял, че капиталистическият порядък фактически живее съгласно принцип, противоположен на природата на изобилието на пари; той блоkira този възглед с неточната и „монистична“ теория на стойността и печалбата; бел. авт.

9 „Този комунизъм като завършен натурализъм = хуманизъм, като завършен хуманизъм = натурализъм; той е *истинското* разрешение на противоречието между човека и природата и между човека и човека, истинското разрешение на спора между съществуване и същност, между опредметяване и самоутвърждаване, между свобода и необходимост, между индивид и род. Той е разрешената загадка на историята и знае, че той е това разрешение“. (Подготвителни бележки към *Светото семейство*, избрани фрагменти, р. 229.) [Имат се предвид избрани фрагменти от френското издание на *Икономическо-философски ръкописи*; цит. по бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 42, с. 109; тук Маритен третира *Ръкописите* като „подготвителни бележки“ на Маркс към общия му труд с Енгелс *Светото семейство*, доколкото

окончателно да обожестви в себе си титаничните сили, присъщи на човешката природа.

От друга страна, ако икономическият фактор сам по себе си за Маркс не е единствената пружина на историята, остава да мислим, че същественният динамизъм, от който изхожда еволюцията, се състои от икономически противоречия и социални антагонизми, породени от начина на производство, е икономически фактор, който играе *значима* роля, първостепенно детерминираща¹⁰ роля по отношение на различни надстройки, които взаимодействат с него¹¹.

хронологически *Ръкописите* са завършени през август 1844 г., а работата по *Светото семейство* започва в края на август; бел. ред., Е. М.]

„Истинското разрешение на спора между съществуване и същност” - това е *useitas*, усъвършенстване на същността, която е и самият акт на съществуването. Когато използваме тази дума и когато казваме, че в перспектива марксизмът като движение на историята и революцията притежава тенденцията да придава на колективния човек и на динамизма му атрибутите (и особено на *aseitas*), които религията придава на Бог, то е ясно, че такъв стил на говорене е свързан с онова, което означават *за нас* идеите на Маркс. Никой не ще се учуди, че за осъществяването на нашата философска работа прибягваме към собствен философски език, а не към езика на Маркс, дори когато става дума за критика на марксизма. Поради този закон по повод историческия материализъм прибягваме до Аристотеловото понятие за материална причина. Нещо повече, именно генезисът на идеите на Маркс, произлизащи от идеите на Фойербах, т.е. от *отхвърленото и преобърнатото* християнство, ни позволява да използваме тук езика на християнската философия; бел. авт.

10 Говоря за първодетерминираща, безспорно, не относно вътрешното *съдържание* на надстройките - Маркс, както и Фройд, не се е занимавал да обяснява съдържанието на изкуството или на религията (повече или по-малко ортодоксалните марксисти е трябвало поради неминемата си естествена склонност да се покажат по-малко съдържани), - но говоря за тяхното *съществуване* и историческа енергия, за реалната им значимост за човешкия живот. За това, което се отнася до религията, Маркс впрочем е предполагал, че критиката на Фойербах е била решителна, което очевидно виждаме в *Капиталът* (вж.: Marx, *Morceaux choisis*, Paris: Gallimard, 1934, pp. 126-127); бел. авт.

11 Вж.: Marx, *Morceaux choisis*, p. 67, pp. 89-92, 125-128. Започвайки от 1842 г., младият Маркс вече подчертава, че всяка философия, от момента на въздействието си върху епохата, сама се заражда от потребностите и тенденциите на тази епоха, които тя изразява по-своето (Auguste Cornu, *Karl Marx: L'Homme et l'œuvre. De l'hégélianisme au matérialisme historique (1818-1845)*, Paris: Alcan, 1934, p. 175). Тази идея, разбрана буквално, последователно гравитира към откриването на историческия материализъм, който приписва първодетерминираща роля на диалектиката на икономиката.

Не трябва да твърдим, че благодарение на самия диалектически прогрес, който представлява действие и противодействие, не е възможно да открием първодетерминацията на структурата върху инфраструктурата.

Как би могло да е другоаче, ако заедно с трансценденцията като такава се отстрани трансценденцията на собствения обект, който задава неговата устойчивост¹²? Тези надстройки губят отгук нататък собствената си автономия; понеже, за да съществуват и действат в историята, те не само са обусловени от икономическите и социални фактори, но и получават от тях първичната си обусловеност и свой смисъл, своята реална значимост за човешкия живот.

Разбира се, вярно е и това, че икономическите условия - както всички условия в материален план изобщо - основателно влияят върху съдбата на духовната дейност на хората, че те непрекъснато притежават тенденцията да я подчиняват и че в историята на културата

Диалектическият процес е интересен преди всичко с *противоречията и антагонизмите, породени от самия начин на производство*; ако и да съществува взаимодействие между инфраструктурата и структурата, от момента, когато цялата трансцендентна реалност и трансцендентна ценност (от която това взаимодействие би могло да придобие автономна устойчивост) са отстранени, това взаимодействие притежава първопринцип на екзистенциална детерминация само в инфраструктурата, която изпитва обратен въздействие, и само в нея намира реалното си значение за човешкия живот.

„По този начин моралът, религията, метафизиката и другите видове идеология и отговарящите на тях форми на съзнание не запазват задълго привидността на самостоятелност. Те нямат история, те нямат развитие; хората, които развиват своето материалното производство и своето материално общуване, изменят заедно с тази си действителност и своето мислене и продуктите на своето мислене. Не съзнанието определя живота, а животът определя съзнанието” (Маркс/Engels, *Die deutsche Ideologie*). [Цит. по бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Немската идеология*, в: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 2, София: Партиздат, 1984, с. 80; бел. ред., С. П.] „Над различните форми на собственост, над условията на социалното съществуване се издига цялата надстройка от впечатления, илюзии, начини на мислене, различните и специфични формиращи начини на живот. Цяла една степен ги създава и формира, в зависимост от своите материални условия и съответните социални отношения. Изолираният индивид, на когото те предават традициите и образованието, може да си въобрази, че те са определящата причина и отправна точка на действието му” (Маркс, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Morceaux choisis*, pp. 90-91). *Комунистическият манифест* най-общо се придържа към същата доктрина (pp. 92-94, Ed. Molitor, Paris: Costes, 1934). [Срв. бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Манифест на Комунистическата партия*, превод Димитър Денков, София: ГАЛ-ИКО, 1999, сс. 73-75; бел. ред., С. П.]; бел. авт..

12 Вслучаите на религията, метафизиката и изкуството тази трансценденция е очевидна; и дори при науката тя съществува до такава степен, че дори науката в съвременния смисъл на думата се проявява още и чрез подчиняване на интелигентния дух, чиято необходимост като такава, съгласно тази част на платонизма, спасена от Аристотел, съществува над времето; бел. авт..

са единни с нея; цинизмът на Маркс, както и цинизмът на Фройд, е позволил от тази гледна точка да бъдат разкрити много истини¹³. Обаче няма смисъл да приемаме материалната обусловеност, колкото и реална да е тя, за първостепенна причина - дори това да се отнася към съществуването в историята, - духовната дейност вижда в нея само онова, което има първостепенно значение за човешкия живот¹⁴.

Безспорно, трябва да имаме предвид полемичната позиция на Маркс, дори тя да влече след себе си провокиращо преувеличение; трябва също да признаем, че Маркс в ожесточената си полемика с идеализма е нарекъл материализъм онова, което по-скоро е реализъм; това обаче слабо се отнася към доктринерските черти, за които току-що говорихме; нещо повече, много по-значимо е, че проблемът за разграничаването между реализъм и материализъм не би могъл сам по себе си да се появи пред ума на Маркс; цялата му философия е пронизана от полемиката, тъй че полемичното преувеличаване в нея не е случайно.

Нещо повече, разглеждана не отделно, а напротив, с всичките си надстройки, които изцяло ѝ въздействат, в същото време самите те примитивно я детерминират, икономиката - искам да кажа, е преплетана на човешки отношения и енергия, тази реалност на икономическия процес, която за Маркс не е получила справедливо необходимата оценка - е издигната от него в първопричина на историята. „Материалистическата концепция за историята, според която условията и формите на производство детерминират образуването и еволюцията на човешките общества, съставляват важен елемент от доктрината на К. Маркс”¹⁵.

13 Можем да кажем заедно с Анри дьо Ман, че „приложеното към социалното поведение на буржоазията учение за ‘идеологията’, формулирано от Маркс, несъмнено е истинно”, но трябва да добавим заедно със същия автор, че нещата не са така, „ако разглеждаме не социалното поведение на една класа, а ‘духовната надстройка’ на епохата, или когато от идеологията на камуфлажа и уловките, присъщи на капиталистическата епоха, искаме да изведем извод за съществуването на аналогични феномени в предишна епоха”. Henri de Man, *L’idee socialiste*, Paris: Grasset, 1935. p. 125. (Когато тази книга беше написана, г-н Анри дьо Ман беше възприеман като авторитетен автор и нямаше как да не се цитира неговото име. *Addendum*, 1946); бел. авт.

14 „Този начин на производство (капитализмът) всъщност е космополитичен, както и християнството. Християнството следователно е особена капиталистическа религия...” (Marx, *Morceaux choisis*, p. 128). Дадената фраза дава прекрасен пример как се създават безсмислици, които се съдържат в историческия материализъм. Вж.: *ibid.*, p. 126a; бел. авт.

15 А. Cornu, *op. cit.*, *Introd.*, p. 1; бел. авт.

Марксизмът не просто е учение за първенството на икономиката - другите школи са правили и правят същата грешка, - а в това, че признава зависимостта (не в смисъл на отрицание, а в смисъл на поробване) на всички форми на живота, с всичките им ценности и цялата им ефективност, от този материален абсолютен (човешката материалност) в диалектичното движение. За да се върнем към понятийната лексика на Аристотел, ще кажем, че материалната причинност по този начин е станала чисто и просто първопричинност...

[...]

Марксизмът и човекът

Трагедията на марксизма е в това, че като обосновано иска (но не разбира същността на личностните проблеми) да намери изход от това отчаяно състояние, да преодолее разпадането на човешката личност, с което завършва диалектиката на антропоцентричния хуманизъм, за който говорихме по-горе, самият той зависи от буржоазния хуманизъм в собствената си измамна и най-нечовешка метафизика и носи със себе си атеизъм и иманентизъм, с една дума - антропоцентризъм в крайното му изражение. Лишено от необходимите си метафизически основания, усилията му да възстанови човешкото същество, да му върне радостта от труда и радостта от живота (разсъждавам за разглеждането в духа на собствената логика, присъщо на системата) е възможно само да доведат до още по-печални резултати, отколкото онези, до които е достигнал класическият хуманизъм. Той предлага прекрасна цел - да бъдат извисени масите до равнището на истинския социално-политически живот; тази цел обаче няма да бъде постигната, ако не се разбере, че социалният и политически живот на земното съобщество безспорно е сложен живот от високо качество, насочен е към нещо, което е най-доброто, че този живот несъмнено отговаря на най-елементарните потребности на човешката личност, на личността като личност, но не на най-възвишените, не най-радикалните, които изисква прехода към висшите съобщества¹⁶.

Може да се окаже още и че фактически (в по-малка степен благодарение на марксизма, отколкото вследствие на едновременното на-

16 Вж.: Jacques Maritain, *Du Régime temporel et de la Liberté*, Paris: Desclée de Brouwer, 1933, pp. 46-64; бел. авт.

силствено разрушаване и пречистване, осъществено от него, и благодарение на дълбоките ресурси на човешката природа, приведени в действие) човекът, като преминава през опит, подобен на този, който имаме в комунистическа Русия, да придобие отново определени елементарни основи на своята онтологическа реалност и да започне (на ужасна цена, която само християните, ако биха могли да я разберат и биха искали това, да избавят човечеството) да преодолява недостатъците и противоречията на буржоазната фаза на антропоцентризма. И е безспорно, че марксизмът винаги ще е готов да обединява (или ще претендира да обединява) всичките човешки усилия, насочени към обновление - понеже диалектическата мисъл е твърде мобилна, тя запазва навсякъде, включително и при самия Маркс, тази двойственост, тази добродетелна „мистификация”, така добре опровергана от Хегел, позволявайки във всеки момент да се отвори, така да се каже, поради вътрешното развитие на логиката на системата, вратата (каквато и тя да е и където и да се намира), която фактически е способна да разкрие преодоляващото всяко съпротивление на отвъдната реалност. Нещо повече, сам по себе си той се опитва да възстанови единството на човешкото същество, като само изисква от него да се откаже от най-съкровените си потребности в полза на монизма на колективния живот; той се откроява в дълбоката нечовечност на подобна интеграция, за която току-що говорих, тъй като я осъществява, единствено се стреми да пречупи човека в полза на собствените си декрети. Каква е разликата, защо да го пречупва? Естествено, за да запази господството си над него. Пред очите ни се разгръща странен спектакъл за пасивното подчинение на човешкото същество, което може да бъде мачкано с ръце, като ръкавица. Ако някога някой наследник на Сталин заповяда на верните си народи да обожават електроните или да превият коляно пред светите образи, и едното, и другото еднакво ще предизвика тревога; към какъвто и да било обект той да прилага добрата си воля, цезаропапизмът оскърбява човешката личност и Бог.

[...]

Превод от руски език: Димитър Мирчев

Реймон Арон

Нееднозначен и неизчерпаем (1969)¹

[...]

Но нека да забравим за духа на времето. Основателят на I Интернационал от бунтовник се превръща в пророк, а от пророк - в теолог. Безкрайните спорове между ортодоксалните и еретиците, между ортодоксията и ереста, в крайна сметка се решават в по-голяма степен от аргументите на силата, отколкото от силата на аргументите. Да се върнем към възхвалата на мислителя, чието величие не предизвиква съмнения у никого - нито у тези, които като мен десетилетия четат и препрочитат неговите трудове, нито у тези (разбира се, те са многократно повече), които никога не са го чели, но изхождат от простото и уместно съображение: както приблизително казва генерал дьо Гол, има ли по-убедително доказателство за величието на някого от големия дебат около него? Ако измерваме величието на Маркс с мащабите на дискусиата, която той предизвиква, кой би могъл да се сравнява с него в последните две столетия? Дискусиите се водят не само между марксисти и антимарксисти, но и между самите марксисти. Тези дискусии са неразрешими, тъй като никой няма право да говори от името на някого, който вече не е сред нас, или да поставя въпроса, несъмнестим с методите на учителя, за това каква позиция

1 Преводът е вторичен и е направен по руското издание: Реймон Арон, „Неоднозначный и неисчерпаемый”, в: Реймон Арон, *Мнимый марксизм*, Москва: Прогресс, 1993, сс. 353-375. Текстът е сверен и редактиран по френското издание: Raymond Aron, *D'une sainte famille à l'autre, essais sur les marxismes imaginaires*, Paris: © Gallimard, 1969, pp. 282-307. Текстът е из реч, произнесена през май 1968 г. на заседание на ЮНЕСКО, посветено на 150-годишнината от рождението на Маркс; бел. ред.

би заел самият Маркс по отношение на политически движения и научни школи, основаващи се на неговите идеи.

Но какво означава голям дебат? В какъв смисъл той доказва величието на човека, учения и революционера? Може би, отговаряйки на тези въпроси, ние ще съумеем да спазим правилата на академичната възхвала, проявявайки, заедно с това, и свобода, към която ни призовава примерът на самия Маркс. Както вече писах в една от моите първи книги, всеки исторически труд е *нееднозначен и неизчерпаем*. Тези две прилагателни са особено приложими към творчеството на Маркс. Ако нямаше нееднозначност, не бихме могли да обясним различието в интерпретациите. Ако тази нееднозначност не отразяваше важността на проблемите и богатството на мисълта, тя не би заслужила уважение. Ако днешната наука беше решила всички проблеми, поставени от Маркс, то той щеше вече да принадлежи на миналото. В този смисъл, нашето събиране доказва, че Маркс е наш съвременник.

В своя доклад професор Франкъл отбеляза, че за Маркс вече всичко е казано и че съвременният коментатор се включва със закъснение в един отдавна открит дебат. Слушайки, си казах, че въпреки реактивните самолети, Ню Йорк си остава твърде далеч от Париж. След края на Втората световна война поне един път на всеки десет години на левия бряг на Сена се появява философ, който предлага своя интерпретация на Маркс и му приписва идея, за която до този момент никой не е и подозирал. Преди двайсет години ортодоксията на Латинския квартал представяше *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.* като последната дума на марксизма, макар че, ако се придържахме към текстовете, самият Маркс би се присмял на езика и способите на анализ, използвани от него в ранните му трудове. Днес парижкият марксизъм преживява ново превъплъщение. Студентите от Висшето училище² и тези с агреже³ по философия, от които едни се придържат към вчерашната ортодоксия, а други, благодарение на своята младост, веднага разбраха новата наука, откриват, че марксизмът не е нито хуманизъм, нито историзъм. Но в края на краищата, ако Молиеровият „Лекар по неволя“ помества сърцето отдясно, то защо студентите да не могат да отрекат хуманизма на Маркс именно в момента, в който нашите колеги от Източна Евро-

2 École normale supérieure (фр.) - висше училище във Франция; бел. прев.

3 Agrégé (фр.) - научно звание във Франция, което се дава след взимането на един определен изпит (agrégation); бел. прев.

па отново го откриват? И доколкото Грамши определя марксизма като абсолютен историзъм, то теорията на вероятностите позволява да се предвиди, че в един прекрасен ден ще възникне марксизъм, който ще бъде напълно лишен от историзъм. Парижкото агреже по философия има за цел да доведе антиисторизма докрай. До седемнадесетата си година ние вече се научаваме да отхвърляме Кант, но така и не сме способни, по един адекватен начин, да изучаваме и да осмисляме историята.

Твърди се, че Юпитер лишавал от разум тези, които искал да погуби. В Париж Маркс - този благодушен Юпитер - обещава моден успех на тези, които въвежда в заблуждение. Достатъчно е да преосмислите една модна в миналото интерпретация, съхранявайки няколко думи („структура”, „структурен”, „свр̀хоопределеност”, „епистемологичен разрив”), без да забравяте, че изложението трябва да бъде леко мъгляво, но в същото време да допуска някаква яснота - и успехът е обезпечен за няколко години, в които ще дадете тон на темите и речника на дисертациите по философия. Жан-Пол Сартр пише в *Критика на диалектическия разум*, че всякакъв коментар отслабва очевидността и яснотата на Марксовия анализ в *Капиталът* - това би могло да озадачи стотиците коментатори на *Капиталът*, които в продължение на век не могат да се разберат за точното значение на прокараното от Маркс различие между стойност и цена. Затова не трябва да се удивляваме, че е трябвало да дочакаме Башлар, Леви-Строс и Лакан, за да открием тайната на един марксизъм, очистен от хуманизъм и историзъм.

Тук се спрях на почти изключителен случай - постоянната смяна на крайни или екстремистки интерпретации, модерни в Париж. Но за мен е интересно, че ако оставим настрана екстремизма, мисълта на Маркс съдържа в зародиш всички тези, противоречащи си една на друга, интерпретации. На единия полюс, марксизмът счита себе си за момент от историята, момент от познанието на човечеството на своята участ, и марксистите изразяват верността си към своя учител не като повтарят това, което той е казал, а възобновявайки в нови условия усилията да се схване историческата реалност в процеса на нейното ставане. На другия полюс Маркс като социо-икономист анализира структурата и функционирането на капиталистическия начин на производство; това е в основата си научен анализ, с други думи, Маркс като че ли се абстрахира от перспективата вър̀ху историята от

една исторически ситуирана позиция. На първия полюс преданите и не чак толкова предани последователи на Маркс са Лукач, Манхайм, социологията на познанието. На втория полюс Маркс има многочислено и разнообразно потомство: тук се събират марксистите и историци, Макс Вебер и неговите привърженици и даже структуралистите.

Безспорно Маркс, като икономист и теоретик, е замислил *Капиталът* като изследване на *капиталистическия начин на производство, производствените отношения и размяната*, които му съответстват. Избирайки за пример Англия, където този начин на производство достига класическа форма, Маркс твърди, че „една по-развита промишлено страна показва на по-малко развитата собственото ѝ бъдеще”. Заедно с това той пише за „естествените закони на капиталистическото производство”, за „*самите тези закони*, за *тенденциите*, които действат и се налагат с желязна необходимост”⁴. Тези формулировки, взети от „Предговор”-а към *Капиталът*, се намират в руслото на марксизма, както той се разбира до 1917 г. Същността на този марксизъм е: обективната научна теория за функционирането на капиталистическия начин на производство; естествените закони или тенденции на неговото развитие; особената ценност на примера на Англия.

Но за изследователя не е трудно да намери многочислени текстове, които отслабват, поправят или опровергават тези категорични твърдения. Концепцията за азиатския начин на производство позволява най-малкото да се изведе на преден план хипотезата, че други цивилизации, с минало, различно от това на Запада, не е задължително да преминат през същите етапи на развитие. Когато Маркс е изучавал фактите, той е бил напълно наясно с историческите различия и не би могъл да не коригира опростяванията, които допуска в теоретичната си схема.

Парижката мода се колебае между *Икономическо-философските ръкописи от 1844 г.* и протоструктурализма на „Предговор”-а към *Към критиката на политическата икономия и Капиталът*. От една страна хегелиано-екзистенциалистката версия: Одисеята на човечеството между класовата борба, отчуждението и революционното спасение, помиряването на човека и природата, на същността и съществуването. От друга страна - научната версия: естествените закони, в съответствие с които функционира и се променя капита-

4 Карл Маркс, „Предговор към първото издание”, в: *Капиталът*, т. 1, кн. 1, София: Издателство на БКП, 1948, с. 6; бел. ред., С. П.

листическият начин на производство. Това колебание намира своето, ако не оправдание, то поне обяснение в неопределеността на самия марксистки синтез. Оттук не следва, че едната от версиите се отнася към ранния Маркс, а другата - към зрелия. Но какво би останало от истинския Маркс, ако социалистическата революция се ограничи до преобразуването на производствените отношения и формата на собствеността и не означава, че в същото време човечеството е започнало да властва над собствената си съдба?

По същия начин приведените от мен положения от „Предговор“-а към *Капиталът*, където Маркс върви в посока към европоцентризма, приписвайки на английския опит в неговите основни черти универсално значение (всички страни трябва да извървят един и същи кръстен път), марксистите и антимарксистите лесно могат да противопоставят на трудовете на Маркс историка, разказващ за осемнадесетия брюмер или за класовата борба във Франция, неговите писма до приятелите му в Русия и Америка, теоретичните схеми, които той приема не за да заскоби цялото разнообразие на националните опити, а за да идентифицира тяхната специфика в светлината на множество променливи.

Друг, също известен пример се намира в самия център на марксистката теория. Всички познават тези няколко реда от „Предговор“-а на *Към критика на политическата икономия*. В тях Маркс обобщава резултатите на своите философски размишления, превърнали се за него, както самият той пише, в ръководна нишка на по-нататъшните му изследвания. Маркс подчертава, че начинът на производство на материалния живот обуславя социалните, политическите и духовните процеси въобще. Думата „обуславя“ тук може да означава и трудното за доказване „детерминира“, и неоспоримото „влияе на“. След това Маркс излага своята основна идея за диалектиката на производителните сили и производствените отношения. „На известна степен от своето развитие материалните производствени сили на обществото влизат в противоречие със съществуващите производствени отношения, или - което е само юридически израз на същото - с онези отношения на собственост, в границите на които те са се движили дотогава. От форма на развитие на производителните сили тези отношения се превръщат в окови за същите“⁵. Значимостта на това положение се

5 Карл Маркс, „Предговор“ към *Към критиката на политическата икономия*, в: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 7, София: Партиздат,

определя не само от мястото, което то заема в творчеството на Маркс, не само от тържествеността на неговото провъзгласяване, но и от научната му важност. Идеята за противоречието на производителните сили и производствените отношения може да послужи за ръководна нишка във всяко едно историческо изследване, което няма отношение към каквито и да е философски и политически възгледи. Ако заедно с развитието на производителните сили противоречието се задълбочава, то се очертава определена схема на ставането. След Маркс може да се твърди, че нито една обществена формация не загиба, преди да се развият всички производителни сили, на които тя дава достатъчно простор, и новите, по-висши производствени отношения никога не се появяват преди съзряването на материалните условия за тяхното съществуване в недрата на старото общество⁶. Лидерите на II Интернационал и меншевиките правят оттук логически верни, но пагубни за своята историко-политическа кариера изводи.

Но никак не се съмнявам, че и тук могат да се намерят други цитати и да се обоснове противоположната интерпретация. Можем да достигнем до закона, формулиран преди няколко години от един автор, когото няма да спомена, защото той няма възможността да ми отговори. Става дума за закона за съответствието или несъответствието на производителните сили и производствените отношения - закон, който очевидно не се нуждае от доказателства и не допуска опровержения: ясно е, че производствените отношения или съответстват, или не съответстват на производителните сили. *Tertium non datur*⁷. Терминът „съответствие” е също толкова двусмислен, доколкото към него е възможно дори да се приложи законът за изключеното трето, който без уговорки се приема и от най-скептичния ум.

Разбира се, ръководната нишка на историческото изследване остава идеята за сложната диалектика, специфичното за всяка страна и всяка епоха съотношение между производителните сили и организационните и юридически форми на производствените отношения. Но ако развитието на производителните сили не доведе до задълбочаване на противоречието, то схемата на историческото ставане - която дълго време се бърка с марксистката философия на историята - ще изчезне и хората, партиите, случайностите, множе-

1984, с. 121; бел. ред., С. П.

6 Пак там; бел. ред., С. П.

7 Третото не е дадено (лат.); бел. прев.

ството различни практики ще запълнят пустотата, образувала се вследствие на изчезването на паралелизма между развитието на производствените сили и ръста на противоречието. Искам още веднъж да кажа, че не виждам нищо лошо в това, този паралелизъм да се счита за второстепенна идея в творчеството на Маркс. Може би трябва да се определи кой е марксист и кой - антимарксист в зависимост от избора на цитат. Антимарксистът избира такива положения, които животът е опровергал, а марксистът - такива, които повече или по-малко са се потвърдили. И така: вулгарният, или догматичен, марксист въпреки всичко защитава положения, които явно не съответстват на действителността, а изтънченият марксист обяснява, че Маркс е искал да каже нещо съвсем различно от това, което изглежда, или, изхождайки от първоначалните хипотези, той, за да „спаси явленията”, привежда толкова допълнителни хипотези, че наподобява астролозите - предшественици на Коперник и Кеплер. Питър Уайлз нарича книгата на един от тези марксиста *Енциклопедия на неточната наука*.

А сега да преминем от нееднозначността към неизчерпаемостта. Защо, пренебрегвайки нееднозначността ѝ, мисълта на Маркс, отвъд нейните политико-идеологически функции, остава за стотици милиони хора поразително актуална и, както ми се струва, научно плодотворна?

Ще се осмеля да кажа, че нееднозначността е плодотворна поради това, че тя се корени в проблематика, иманентна на обекта на изследването. Маркс принадлежи на тази епоха, в която големите трудове по историческа социология - произведенията на Сен-Симон, Огюст Конт, Алексис дьо Токвил - се раждат извън университетските стени. Гигантите от новото поколение, родили се през втората половина на ХХ в., Макс Вебер и Емил Дюркейм, вече работят в университети, в които са се борили за мястото на своите научни дисциплини.

Маркс не е мислил за разликите между философията, политико-номията, социологията, историята, политологията и демографията. Днес всяка от тези по отделно съществуващи дисциплини, които притежават свои собствени понятия, своя практика, свои амбиции и предразсъдъци, могат да намерят в трудовете на Маркс както направляващи идеи за своите търсения, така и основания за това, да поставят под съмнение обособеността на своята изследователска област. Маркс, както и историците, е бил наясно с взаимозависимостта на

всички части от цялото, които специалистите разделят в съответствие със своите интереси и спецификата на своите концептуализации. Но същевременно той, подобно на социолозите и икономистите, разбира, че не е достатъчно просто да се изложат събитията в определена последователност. Той иска да обясни историята с помощта на теорията, а теорията да проясни чрез историята. Формулировките, които той дава на този научен замисъл, често са обект на критика или за това, че опростяват сложните процеси на историята и я свеждат до няколко основни тенденции, или, обратно на това, че при емпиричните си изследвания авторът забравя някои общи принципи. Но дори ако на Маркс не се е удало хармонично да съедини приноса си в обществените науки и в историята, то можем ли да твърдим, че на нас се е удало да преодолеем препятствията, на които той се натъква? Лесно е за философите, игнориращи историческата действителност, да мечтаят за създаването на такава наука за историята, която би конституирала социални типове на базата на неголям брой подбрани променливи. Такава наука не съществува и, вероятно, все още не може и да съществува. Историците и социолозите са заети с трудни търсения на истината, с разшифроването на историческите факти, със структурирането на почти безформената материя с помощта на марксистки или немарксистки понятия - „производителни сили”, „производствени отношения”, „развитие”, „ръст”, „модернизация”, с чиято неопределеност те не може да не са наясно. От съществуващите днес самостоятелни обществени науки, Маркс най-добре е познавал политикономията. Очевидно понятията и схемите на *Капиталът* в много отношения са свързани с класическата английска политикономия, особено с труда на Рикардо *Началата на политическата икономика*... Но ако Маркс не беше написал *Капиталът*, би ли била различна съвременната англо-американска политикономия? Откровено казано, не мисля. Кейнс в труда си *Обща теория на заетостта, лихвата и парите* на няколко пъти се позовава на Маркс, но не става ясно дали действително го е чел и е намерил в него нещо, което не може да се намери при останалите теоретици по въпросите на недопотреблението. Въпреки това философи, икономисти и социолози намират в *Капиталът* много теми за размисъл. Философите, или по-скоро, някои философи, не са съгласни с г-жа Ж. Робинсън, която уподобява *Закона за трудовата стойност*⁸ с метафизическата вяра и твърди,

8 Курсивът е на автора; бел. прев.

че терминът „стойност“ е просто дума и няма операционално съдържание. Много философи още дълго ще бъдат изкушени от въпроса за субстанцията на стойността, за нейното съзидателно начало в търсенето на аргументи за критика на хрематистиката⁹ и същевременно на начина на мислене на икономистите, изхождащи от понятията пазар и цена и следователно, според мнението на някои моралисти, оставящи в плен на отчуждения свят.

Но допринася ли с нещо тази критика на икономиката за нашето знание? Съмнявам се. Не е ли тя съставна част от съзнанието на хората, живеещи в общество, очевидно подчинени на императивите на производството? Лично аз съм убеден в това. Маркс, с помощта на инструментите, с които разполага, създава такова произведение, че неговите твърдения и широта все още превъзхождат средствата на науката. Това обяснява факта, че едни той очарова, а други отблъсква.

Замисълът на Маркс носи исторически, икономически, философски и социологически характер. Той иска да изучи т.нар. съвременно капиталистическо общество, неговата структура и функциониране, неговото вътрешноструктурно и междуструктурно ставане, неговата вътрешна необходимост и неминуемо саморазрушение. Това изследване Маркс вижда като научно и критическо. Той счита теорията за експлоатацията за научна и същевременно критическа - в двата смисъла. Обществото, базиращо се на частната собственост на средствата за производство, съдържа в себе си противоречие - експлоатацията на работниците, продаващи своята работна сила, - което оправдава неговото морално осъждане и предвиждането на спасителната катастрофа. Икономистите с охота сравняват схемите, с чиято помощ Маркс показва тенденцията към понижение на размера на печалбата, със съвременните схеми (сравнение, винаги интересно, а понякога и поучително). Но Маркс винаги е изпитвал иронично и, така да се каже, хегеловско удовлетворение от това, че дълбоката причина за залеза на капитализма той намира в самите производствени отношения, съдържащи в себе си постоянната и неотстранима несправедливост на този строй. Добавена стойност се извлича от живия, а не от овещнения труд (или постоянния капитал). Тъй като развитието на производителните сили изисква прилагането на овещнения труд в увеличаване на мащаба, то оттук следва понижение на възвращаемостта, което е иманентно на структурата

⁹ Хрематистика (от гръц., *chremata* - имущество, пари) - стремеж към неограничено придобиване и натрупване на богатства; бел. прев.

и функционирането на самия капиталистически строй. Как да не се поддадем на привлекателността на подобна система, в която науката доказва, че необходимостта ще изпълни присъдата на съзнанието? Капитализмът е осъден на смърт не *за* присъщата му несправедливост изобщо, а *по силата* на самата тази несправедливост. Когато за първи път прочетох *Капиталът*, аз страстно исках да се убедя в правотата на Маркс. Но уви, желанието ми остана неудовлетворено.

Тази критическа наука за съвременното общество довежда едновременно (или в зависимост от предпочетения прочит) до детерминизъм или до действие, до догма, която винаги е застрашена от вкаменяване, или до плодотворен метод, до пророчеството, оправдаващо пасивността, или до алтернативата „социализъм или варварство“, подбуждаща към бунт. Историческата необходимост и свободата, класата и партията, класата в себе си и класата за себе си, общността от условия за формирането на класовото съзнание - тези концептуални антитези, иманентно присъщи на марксизма на Маркс, дават възможност на всички, които наричат себе си марксиста или антимарксиста, да разработват интерпретации, съответстващи на тяхната философия, превратностите на историята, изискванията на ежедневието или епохата. Има кантиански Маркс, хегелиански Маркс, сенсимонистки Маркс и структуралистки Маркс. Нямах да прекратя това изброяване, ако не бяхме поканени на това тържествено заседание, за да обърнем внимание преди всичко на учения Маркс. Марксистите (има предвид тези, които така наричат себе си) правилно се обръщат към своите противници с метода, който на френски се нарича демистификация, а на английски - *debunking*¹⁰. Но те се обръщат по същия начин и един към друг, отправяйки си взаимни обвинения в измяна към наследството. Така или иначе никой не е в състояние да разреши този спор, защото мисълта на Маркс е толкова богата, че допуска като възможни тълкувания - измени.

Замисълът на Маркс отива отвъд интерпретациите на съвременното му общество, неговата структура, функция и историческо съществуване, отвъд критиката на буржоазния строй и търсенето на класа, на която да бъде възложена историческата мисия да приведе присъдата в изпълнение. Младият Маркс открито, а зрелият - между редовете, поставя пред себе си въпроса за условията на съществуване на човека в едно общество, подчинено на прометейската воля да се

10 Развенчаване (англ.); бел. прев.

произвежда колкото е възможно повече и колкото е възможно по-добре. Въпросът за участието на човека в едно общество, което наричаме научно или техническо, Маркс формулира по отношение на строя, който му е добре познат. Става дума за капитализма. Но всички ние, които пристигаме от Москва, от Ню Йорк, от Париж, днес разбираме, че нито обществената собственост на средствата за производство, нито планирането могат по чудодееен начин да променят съдбата на човека, обречен на фрагментарна дейност, лишена от топлотата на човешките отношения поради безжалостните изисквания на рационализацията, но търсещ възможност за осъществяване в труда или в развлечението, осъществяване, което твърде често се оказва, че го ограбва. Мисля, че Маркс тайно е мислил, че и без сен-симонистката индустриализация може да бъде организирано обществото, за което е копнеел Русо, общество, чието създаване би станало възможно вследствие на изобилие на богатата. Тази мечта на Маркс продължава да тревожи хората и днес. Парадоксално, но факт: относителното изобилие на едно място създава на други места нищета. Неравенството, ако не между класите, то между народите никога не е било така голямо, както днес. Никога последствията на научно-техническия прогрес в социален и чисто човешки план не са били толкова противоречиви, както днес.

Поставената от Маркс цел - да се осмисли философски историята, е по същия начин действителна (в смисъл, близък до смисъла на немските думи *Wirklicheit* и *Vernunft*¹¹) по две причини. Първо, тази цел още не е достигната, и второ, хетерогенността на света, в който живеем, във всяка страна придава значимост на една или друга част от замисъла на Маркс.

Целта на Маркс не е достигната и в научен план: разбирането или обяснението на съвременността, на нейното сложно движение, не може да избегне несъвършенствата на частичните и пристрастни интерпретации. Това обяснение още използва марксистки категории - производителни сили, производствени отношения, социални класи, противоречие, без да обръща внимание на нееднозначността на тези понятия, доколкото повече или по-малко строгите модели, приемани от специалистите, не винаги се съгласуват един с друг и социологията още не е навлязла в стадия на научната зрялост. Но замисълът на Маркс не е изпълнен и от историческа гледна точка.

11 Действителност, разум (нем.); бел. прев

Даже ако определена част от човечеството счита, че революцията, която напразно е очаквал лондонският изгнаник, е зад гърба ни, въпреки това, в историческа перспектива, този замисъл би могъл да бъде реализиран само в случай, че човечеството се помири със самото себе си. Но днес марксистите не могат да се помирят нито един с друг, нито с еретиците; мирното съществуване е само един от етапите на помирението. Изпълнението на замисъла на Маркс поставя пред осъществилите революцията нови задачи: обществената собственост на средствата за производство трябва да сложи край на отчуждението, да способства за хуманизацията на човека, благодарение на научно-техническия прогрес или въпреки него да повиши качеството на живота. Накрая, половината или две трети от човечеството все още вярват в марксисткия замисъл, т.е. в развитието на средствата за производство или в достигането на модерността, макар слабо развитите страни от Азия и Африка да се различават от слабо развитата Великобритания от времето на Виктория или слабо развитата Франция от времето на Луи Филип. Универсалността на Марксовото разбиране за техническия проект подчертава не само неравенството в равнището на развитие, но също така и многообразието на културните контексти.

Какво можем да кажем в заключение на тази полуакадемична-полуиронична похвална реч за едно грандиозно, но незавършено творчество? Това заключение ще заимствам от две изказвания на самия Маркс. Както е известно, на него се приписват думите: „Всичко, което зная, е, че не съм никакъв марксист”¹². Всички трябва да се съгласим, че в нашата епоха Маркс би имал много поводи да повтори това свое признание, или отричане от себе си. В ХХ в. има толкова много противоположни начини човек да счита себе си за марксист, че Маркс би се разграничил от някои марксисти. Но от кои? Отговорът предоставям на свободния избор на всекиго. Аз имам свой отговор, а вие - ваш.

Второто изказване ще взема от предговора към *Към критиката на политическата икономия*. Маркс пише, че „човечеството си поставя винаги само такива задачи, които то може да разреши”¹³. Маркс и

12 Вж. Фридрих Енгелс, Писмо до Конрад Шмит, Лондон, 5 август 1890 г., в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 37, с. 380: „Точно както казваше Маркс за френските ‘марксисти’ от края на 70-те години: ‘Всичко, което зная, е, че не съм никакъв ‘марксист’””; бел. ред., Е. М.

13 Карл Маркс, *Към критиката на политическата икономия*, цит. съч., с.

марксистите ни дават живо опровержение на такава хармония между стремежите на хората и техните възможности. Маркс е поел върху себе си научна задача, която ние и досега не можем да изпълним. Марксистите се заемат със задачи, които те не изпълняват изцяло.

Да се радваме ли или да съжаляваме за това? Относно хуманитарните науки нямам никакво колебание да отговоря. Алексис дьо Токвил не би написал *Демокрацията в Америка*, а Маркс - *Капиталът*, ако те бяха поставили пред себе си само задача, която би им била по силите да изпълнят. Ние, епигоните, се задоволяваме да запълваме празнините или да откриваме грешки. Но ако става дума за историческите и политическите задачи, то всеки ще отговори в зависимост от собствените си нагласи. Французите продължават да почитат Наполеон, който оставя Франция по-малка, по-слаба и по-близо да упадъка, отколкото тя е била преди него. Нито един от управниците на Франция, които са желали на французите мир и разцвет, все още не е намерил защитници сред историците, в крайна сметка поддържащи пацифизма. Само либералите, песимистите и може би мъдреците призовават човечеството да поема само такива задачи, които може да изпълни. Затова те не правят историята и се задоволяват само да я коментират. Марксистите са от друго семе. Те съизмерват задачите не със своите сили, а с мечтите си. Перифразирайки известните думи на Андре Жид, можем да кажем, че е човешко, дори твърде човешко, всеки да предпочете за самия себе си това, което го погубва, а понякога и това, което погубва себеподобните му.

Превод от руски език: Стефан Петров

Редакция: Димитър Божков и Хараламби Паницидис

Мишел Фуко

Ницше, Фройд, Маркс (1967)¹

Когато ми бе предложен този проект за „кръгла маса”, той ми се стори много интересен, но и доста смущаващ. Косвено ще подхвърля някои теми, които засягат *техниките на интерпретация* у Маркс, Ницше и Фройд.

Всъщност зад тези теми се крие мечта; един ден да стане възможно съставянето на цялостен Корпус, Енциклопедия на всички интерпретативни техники, известни от времето на гръцките граматичи до наши дни. Мисля, че досега са написани малко глави от този огромен корпус от интерпретативни техники.

Струва ми се, че като най-общ увод на тази идея за история на интерпретативните техники може да се каже следното: езикът, във всеки случай езикът в индоевропейските култури, непрестанно е пораждал два типа подозрение:

- Най-напред, подозрението, че езикът не казва точно онова, което казва. Смисълът, който схващаме, който незабавно е разкрит, е всъщност просто един низш смисъл, който ограничава и охранява, но все пак предава другия смисъл: по-силния, този, който е „отдолу”. Това, което гърците са нарекли *allegoria* и *hyponoia*.

- От друга страна, езикът поражда още едно подозрение: че по някакъв начин той е извън чисто словесната форма, че съществуват много други неща в света, които говорят и не са в езика. В края на краищата възможно е природата, морето, шумът на дърветата, животните, лицата, маските, кръстосаните ножове, възможно е всичко това

1 Препубликация по изданието: Мишел Фуко, *Генеалогия на модерността*, съст. Владимир Градев, София: Университетско издателство „Св. Кл. Охридски”, 1992, сс. 109-117. Преводът е направен по изданието: Michel Foucault, „Nietzsche, Freud, Marx”, *Nietzsche: Cahiers de Royaumont, Philosophie*, t. VI, Paris: © Seuil, 1967, pp. 183-200; бел. ред.

да говори; навярно съществува език, който се артикулира по несловесен път. Това би било, грубо казано, *semáinon* на гърците.

Тези две подозрения, които видяхме, че са се появили още при гърците, не са изчезнали, а са все тъй съвременни, защото отново повярвахме, именно след XIX в., че жестовете, болестите, всеки шум около нас могат също да говорят; повече от всякога сме заслушани в този възможен език и се опитваме да открием под думите един по-същностен дискурс.

Мисля, че всяка култура, искам да кажа всяка културна форма на западната цивилизация, е имала своя интерпретативна система, свои техники, методи, своеобразни начини да подозира езика, който иска да каже нещо различно от онова, което казва, и да подозира, че и другаде извън езика съществува език. Изглежда, трябва да се предприеме нещо за осъществяването на системата или таблицата, както казват през XVII в., на всички тези интерпретативни системи.

За да разберем каква интерпретативна система е била положена през XIX в. и към каква интерпретативна система ние все тъй принадлежим, мисля, трябва да прибегнем към един далечен пример - техниката, такава каквато е съществувала примерно през XVI в. През тази епоха онова, което дава място на интерпретацията, едновременно като основно убежище и минимална единица, която интерпретацията трябва да разгледа, е приликата. Там, където нещата си приличат, където *то си* прилича, нещо иска да бъде изказано, нещо може да бъде разгадано; известна е същностната роля в космологията, ботаниката, зоологията, философията през XVI в. на приликата и всички понятия, които като спътници кръжат около нея. Искрено казано, за погледа ни на хора от XX в. цялата тази система от прилики е твърде неясна и оплетена. А всъщност този корпус на приликата е бил отлично организиран през XVI в. Имало е най-малко пет съвършено дефинирани понятия:

- Понятието за съгласуването, *convenientia* - съвпадането (примерно на душата с тялото, на животинската серия с растителната).

- Понятието *sympatheia*, симпатия - идентичността на акцидентите в различните субстанции.

- Понятието *emulatio* - изключително любопитният паралелизъм на атрибутите в субстанциите или различните същества, тъй че атрибутите са отражение едни на други в две субстанции. (Така Порта обяснява, че човешкото лице със своите седем различни части е в съревнование с небето и неговите седем планети.)

- Понятието *signatura*, подпис - образ на невидимо и скрито своеобразие под видимите особености на индивида.

- Накрая, естествено, понятието *analogia* - идентичността на отношението между две или повече различни субстанции.

Теорията на знака и интерпретативните техники следователно почиват в тази епоха върху съвършено ясното дефиниране на всички възможни видове на приликата и предполагат два съвършено различни типа познание: *cognitio* - непосредственият преход от една прилика към друга, и *divinatio* - познанието в дълбочина, от повърхностната към по-дълбоката прилика. Всички тези прилики разкриват един *consensus*, който ги полага; те са противоположни на *simulacrum*, лощата прилика, основаваща се на различието между Бога и Дявола.

Ако интерпретативните техники от XVI в. са били оставени впоследствие настрана от развитието на западната мисъл през XVII и XVIII в., ако Бейкъновата и картезианската критика на приликата са имали несъмнено съществена роля за тяхното отстраняване, то XIX в. и най-вече Маркс, Ницше и Фройд ни изправят пред нова възможна интерпретация и полагат отново възможността за една херменевтика.

Първата книга на *Капиталът*, текстове като *Раждането на трагедията* и *Генеалогия на морала*, *Тълкуване на сънищата* ни сблъскват с интерпретативни техники. Шоковият ефект, раната, причинена в западната мисъл от тези произведения, произтича навярно от факта, че те възстановиха нещо, наречено от самия Маркс между впрочем „йероглифи”. Изпаднахме в неудобно положение, защото интерпретативните техники засягат самите нас, тълкувателите започнахме сами да се тълкуваме с тези техники. Със същите интерпретативни техники следва да изследваме и интерпретаторите Фройд, Ницше и Маркс, така че непрестанно сме препращани в една неспирна игра на огледала.

Някъде Фройд казва², че има три големи нарцистични рани в западната култура: раната, причинена от Коперник; тази, нанесена от Дарвин с откритието, че човекът произлиза от маймуната, и раната, нанесена от Фройд, когато той на свой ред открива, че съзнанието почива на безсъзнателното. Питам се, не можем ли да кажем, че Фройд, Ницше и Маркс, като са ни обгърнали с интерпретативна задача, която винаги рефлектира сама върху себе си, не са издигнали около нас и за нас огле-

2 Вж. З. Фрейд, *Основныи психологическые теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа*, в: *Избранное*, Москва, 1989, сс. 84-86; бел. прев.

далата, чиито отражения пораждат неизличимите рани на нарцисизма ни днес. Искам във всеки случай да направя някои предположения във връзка с това, защото ми се струва, че Маркс, Ницше и Фройд не са умножили знаците в нашия западен свят. Те не са придали нов смисъл на нещата, лишени от значение. Те всъщност са променили природата на знака и възможния начин на интерпретация на знака.

Ето първият въпрос, който искам да поставя: дали Маркс, Фройд и Ницше не са променили из основи пространството на разпределянето, в което знаците могат да бъдат знаци?

През взетата от мен за отправна точка епоха, XVI в., знаците се разполагат равномерно в хомогенно във всичките си измерения пространство. Знаците на земята преpraщат и към небето, и към подземния свят, преpraщат от човека към животното, от животното към растението и обратно. След XIX в., след Фройд, Маркс и Ницше, знаците са разположени в много по-диференцирано пространство, в измерение на дълбочината, но нека не разбираме под това интериорност, а напротив екстериорност.

Мисля по-специално за дългия, непрестанен спор на Ницше с гълбината. У Ницше има критика на идеалната дълбочина, дълбочината на съзнанието, разобличена от него като измислица на философите; дълбочината, която е чистото и вътрешно търсене на истината. Ницше показва как тя предполага примирението, лицемерието, маската; тълкувателят трябва да обходи знаците, за да ги разобличи, да се спусне по отвесната линия и да покаже, че всъщност вътрешната дълбочина е нещо различно от онова, което казва. Тълкувателят следователно е длъжен да слезе долу, да бъде, както сам казва, „добрият претърсвач на подземията”³.

Всъщност тази низходяща линия може да се следва при интерпретирането ѝ, за да се възстанови единствено покритата и закопана искряща външност. Докато тълкувателят трябва сам да се спусне като копач до дъното, то движението на интерпретацията, напротив, е едно все по-голямо извисяване, което остава винаги под себе си все по-отчетливо да се разстила дълбочината; и сега дълбочината е възстановена като напълно повърхностна тайна, и то така, че полетът на орела, възкачването на планината и цялата тази отвесност, тъй важна при Ницше, е в точния смисъл на думата преобръщане на дълбочината, откритие, че дълбочината е била само игра, гънка на

3 Ницше, *Отвѣд доброто и злото*, § 39; бел. авт.

повърхността. Колкото светът става по-дълбок под погледа, толкова повече се забелязва, че всичко, което е изграждало дълбочината на човека, е било просто детска игра.

Дали тази пространственост, тази игра на Ницше с дълбочината, може да бъде сравнена с на пръв поглед различната игра на Маркс с баналността? Понятието баналност е изключително важно за Маркс. В началото на *Капиталът* той обяснява, че за разлика от Персей трябва да се гмурне в мъглата, за да покаже, че всъщност няма чудовища или дълбоки тайни, тъй като всичко дълбоко в концепцията на буржоазията за парите, капитала, стойността и пр. е на практика банално.

И естествено, трябва да припомним изграденото от Фройд пространство на интерпретацията, и то не само с прочутата му топка на Съзнателното и Безсъзнателното, но също и във формулираните правила за психоаналитичната бдителност и разгадаването от аналитика на всичко, изказано по протежение на изговорената „верига“. Накрая трябва да припомним материалната в крайна сметка пространственост, на която Фройд отдава твърде голямо значение, излагаща болния под гледания отвисоко взор на психоаналитика.

Втората тема, която бих желал да ви предложа и която е свързана между впрочем донякъде с предходната, е, че с тримата, за които говорим сега, интерпретацията се превръща в безкрайна задача.

Откровено казано, тя вече е била такава през XVI в., но знаците препращали тогава едни към други, тъй като приликата могла да бъде единствено ограничавана. След XIX в. знаците се нареждат в неизчерпаеми системи, но не защото се основават на неограничена прилика, а защото съществува неумолимо зейване и разтваряне.

Незавършеността на интерпретацията, фактът, че винаги е нахъсвана, че остава нерешена в самия си край, мисля, че се открива по аналогичен начин у Маркс, Ницше и Фройд под формата на отказ от започването. Отказ от „Робинзониадата“, тъй важното при Ницше различаване между начало и произход; винаги незавършеният характер на регресивния и аналитичен метод у Фройд. Виждаме най-вече у Ницше и Фройд, и в по-малка степен у Маркс, очертаването на този тъй съществен за модерната херменевтика опит, че колкото по-далеч отиваме в интерпретацията, толкова повече се приближаваме към един съвсем опасен район, където интерпретацията ще бъде не само преобърната, но и ще изчезне като интерпретация, ще повлече навярно в изчезването си и самия интерпретатор. Винаги доближаващото

се до абсолютната точка на интерпретацията съществуване се е приближило същевременно до точката си на прекъсване.

Добре е известно как се е осъществило у Фройд постепенното откриване на структурно отворения характер на интерпретацията, структурното ѝ зейване. В началото това се прави по твърде алюзивен начин, забулва се в *Тълкуване на сънищата*, когато Фройд анализира собствените си сънища и посочва благоприятието или съхраняването на една лична тайна, за да не продължи.

В анализа на Дора виждаме появяването на идеята, че интерпретацията трябва да се прекъсне, че не може да се отиде докрай, поради нещо, което след няколко години ще бъде наречено *трансфер*. Впоследствие неизчерпаемостта на анализа се утвърждава при цялото изследване на трансфера, в безкрайния и безгранично проблематичен характер на отношението на анализирания с аналитика, очевидно основополагащо за психоанализата отношение, отварящо пространството, в което тя непрекъснато се разгъва, без никога да може да бъде завършена.

У Ницше също е очевидно, че интерпретацията е винаги незавършена. Какво е за него философията, ако не своеобразна филология, винаги в скоби, без завършек, отиваща все по-далеч, абсолютно неопределена филология. Защо? Както казва той в *Отвъд доброто и злото*, тъй като „загиването от абсолютното познание всъщност би могло да бъде част от основополагането на битието”⁴. И все пак, той показва в *Ессе Ното* колко е близо до това абсолютно познание, което е част от основополагането на Битието. А също и през есента на 1888 г. в Торино.

Ако разгадаем вечните безпокойства в кореспонденцията на Фройд от мига, в който е открил психоанализата, можем да се запитаме дали опитът на Фройд не е всъщност твърде близък до този на Ницше. Онова, което е под въпрос при прекъсването на интерпретацията, в свеждането ѝ до точка, която я прави невъзможна, би могло да бъде нещо като опит на лудостта.

Опит, срещу който Ницше се бори и от който бе омагьосан; опит, срещу който самият Фройд през целия си живот се бори не без ужас. Този опит на лудостта е в санкционирането на едно движение на интерпретацията, която се приближава до безкрая на своя център и се сгромолясва.

Това същностно незавършване на интерпретацията е свързано, мисля, с други два също фундаментални принципа, изграждащи с

4 Ницше, *Зазоряване*, § 446; бел. авт.

онези, за които говорих, постулатите на съвременната херменевтика. Първият: ако интерпретацията не може никога да бъде завършена, то е просто защото няма нищо, което да бъде интерпретирано. Няма нищо напълно изначално, всеки знак в себе си е не нещото, зададено за интерпретация, а интерпретацията на други знаци.

Или, ако желаете, не съществува никога *interpretandum*, който да не е вече *interpretans*, така че в интерпретацията се установява отношение на насилие и прикриване. Всъщност интерпретацията не осветява пасивно предоставена ѝ материя за тълкуване, тя може само насилствено да си присвои една интерпретация, която е вече тук и която тя трябва да събори, преобърне, разбие с ударите на чука.

Виждаме я вече при Маркс, който не интерпретира историята на производствените отношения, а отношение, дадено вече като интерпретация, тъй като се представя за природа. По същия начин Фройд не интерпретира знаци, а интерпретации. Какво открива всъщност Фройд под симптомите? Той не открива така наречените „травматизми“, а излага на показ *фантазми*, обременени с мъчителен страх, т.е. възел, който в самото си битие е вече интерпретация. Анорексията например не отправя към отбиването, както означаващото би препращало към означаемото, а като знак, симптом за интерпретиране, който отправя към фантазмите за лошата майчина гръд, което е вече интерпретация - вече говорещо в себе си тяло. Ето защо не може да интерпретира другояче, освен в езика на своите болни това, което болните предоставят като симптоми; неговата интерпретация е интерпретацията на една интерпретация, в термините, с които тази интерпретация е дадена. Известно е, че Фройд създаде „сврџх-аза“ в деня, когато един болен му каза „чувствам едно куче върху мен“.

По същия начин Ницше си присвоява интерпретации, присвоили се вече едни от други. За Ницше не съществува оригинално означаемо. Самите думи не са нищо друго освен интерпретации, в цялата си история те тълкуват, преди да бъдат знаци, и в крайна сметка означават, защото са същностни интерпретации. Свидетелство е прочутата етимология на *agathos*⁵. Също и когато Ницше твърди, че думите са били винаги изобретявани от висшите класи; че те не сочат означаемо, а налагат интерпретация. Следователно сега сме обречени на задачата да интерпретираме не защото има изначални и загадъчни знаци, а

5 Ницше, *Генеалогия на морала*, I, § 4 и 5; бел. авт.

защото има интерпретации, защото винаги под това, което се говори, съществува плътният слой на насилствените интерпретации. По тази причина има знаци, които ни предписват интерпретацията на тяхната интерпретация, които ни препоръчват да ги преобърнем като знаци. В този смисъл можем да речем, че *Allegoria*, *Hypnoia sa в основата и преди езика*, не това, което се е плъзнало впоследствие под думите, за да ги измести и накара да трептят, а което е родило думите и ги кара да искрят с неугасващ никога блясък. Ето защо интерпретаторът при Ницше е „истинният“; той е „истински“ не защото си присвоява една заспала истина, за да я изкаже, а защото изказва интерпретацията, която всяка истина има за цел да прикрие. Навярно тази първичност на интерпретацията по отношение на знаците е най-същественото в модерната херменевтика.

Идеята, че интерпретацията предхожда знака, предполага, че знакът не е простодушно и доброжелателно същество, каквото е случаят през XVI в., където плетората от знаци, фактът, че нещата си приличат, доказваше просто благосклонността на Бога и не отделяше с прозрачно було означаемото от означаващото. Напротив, след XIX в., след Фройд, Ницше и Маркс ми се струва, че знакът става зложелателен; искам да кажа, че в знака има двусмислен и коварен начин да се желае злото да „злосторства“. И това в степен, в която знакът е вече интерпретация, която не се представя за такава. Знаците са интерпретации, опитващи се да се оправдаят, а не обратното.

Парите функционират така, както са определени в *Критика на политическата икономия*, и най-вече в първата книга на *Капиталът*. Така функционират симптомите при Фройд. И при Ницше думите, справедливостта, бинарните класификации на Доброто и Злото и вследствие знаците са маски. Знакът, сдобил се с новата функция на скриване на интерпретацията, губи простото си битие на означаващо, което притежава още през епохата на Ренесанса, сякаш собствената му плътност се разтваря и през процепа могат да нахълтат всички отрицателни концепции, чужди на теорията на знака досега. Тя познаваше единствено прозрачното и леко отрицателно намаляване на булото. Сега във вътрешността на знака е възможно да се организира играта на отрицателните концепции, на противоречията, противопоставянията, или накратко, съвкупността от реактивни сили, които Делюз⁶ толкова добре анализира в книгата си за Ницше.

6 Вж. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris: P.U.F, 1962; бел. прев.

„Да се изправи диалектиката на краката ѝ”, ако подобен израз има смисъл, не означава ли именно да се постави в плътността на знака, в отвореното, безгранично, зейнало пространство цялата игра на негативността, която диалектиката бе неутрализирала накрая, като ѝ бе дала положително значение.

Накрая, последна черта на херменевтиката: интерпретацията се намира пред задължението да се интерпретира сама до безкрайност, да се подема винаги. Оттук две важни последствия. Първото - интерпретацията ще бъде интерпретация на „кой”; не се интерпретира означемото, а основите му: *кой* е положил интерпретацията. Принципът на интерпретацията не е нищо друго освен интерпретаторът, може би това е значението, което Ницше придава на думата „психология”. Второто - интерпретацията трябва винаги сама да се интерпретира и не може да пропусне да не се върне към самата себе си. За разлика от времето на знаците - време на изтичането, и за разлика от времето на диалектиката, линейно, независимо от всичко, времето на интерпретацията е кръгообразно. Това време е задължено да мине оттам, откъдето вече е минавано; единствената реална, но смъртна опасност за интерпретацията парадоксално са знаците, които я пораждат. Смъртта на интерпретацията е всъщност вярата, че има знаци и те съществуват изначално, първично, реално като кохерентни, перманентни и систематични белези.

Животът на интерпретацията е, напротив, увереност, че има само интерпретации. Струва ми се, че трябва добре да разберем това, което много наши съвременници забравят, че *херменевтиката и семиотиката са яростни неприятели*. Семиотиката, която почива всъщност на семиологията, вярва в абсолютното съществуване на знаците, тя изоставя насилието, незавършеността, безкрайността на интерпретациите, за да възцари страха на белега и да се усъмни в езика. Тук разпознаваме марксизма след Маркс. Херменевтиката, обратно, се обвива със самата себе си, влиза в областта на езиците, които сами се имплицират неспирно в тази сродна с лудостта и чистия език област. Ето тук разпознаваме Ницше.

Превод от френски език: Владимир Градев

Анри Льофевр

Из *Марксизмът* (1948)¹

[...]

Анализът на общественно-икономическите формации от миналото е вече анализ на историческото развитие. От този именно анализ марксистката диалектика извлича предвиждания, лозунги, оценки.

За диалектиката възможното не се отделя от свършеното; нито ценностите от реалното, нито пък правото от факта. Бъдещето обхваща тези различни аспекти; възможното е само дълбоката тенденция на реалното.

Следователно марксистката политика е политика, основаваща се върху познанието. Директивите за действие се базират върху анализ на ситуациите. Ако се променят, то е защото ситуацията, винаги променяща се, се е изменила.

Следователно става дума за политическа наука, за тази политическа наука, която буржоазната мисъл възвестяваше, понякога предущаеше - но до която не можа да достигне, оплетена в своите идеологически оправдания и илюзии.

Който казва „политическа наука”, казва също и реципрочно „научна политика”, т.е. основаваща се върху рационален метод - диалектическия метод.

В края на това кратко изложение и от нова гледна точка - конкретно, практически - идваме отново до началото: *метода*.

Измина повече от един век, откакто Карл Маркс - малко преди революцията от 1848 г. и в тясна връзка с революционното брожение в

1 Препубликация по изданието: Анри Льофевр, *Марксизмът*, София: Кама, 2007, сс. 98-118. Преводът е направен по изданието: Henri Lefebvre, *Le Marxisme*, Paris: © P.U.F., 1948; бел. ред.

Европа - забеляза основните очертания на този обширен теоретичен комплекс, който трябва да носи названието *марксизъм*.

Самата история на марксизма, на неговото развитие и влияние, на полемиките по негов адрес би запълнила страниците на едно цяло произведение.

Отначало Маркс развива и задълбочава своите тези в атмосферата на едно почти общо безразличие и почти пълна изолация. Особено по време на подготвителната работа към *Капиталът* и в момента, когато открива принадлежната стойност (1852-1859). Енгелс почти сам подкрепя приятеля си материално и духовно.

Когато влиянието и разпространението на марксизма започват да се налагат, от времето на I Интернационал, нараства броят на погрешните и тенденциозни интерпретации.

Ето например един забавен фрагмент от статията „Маркс” в енциклопедията *Ларус на XIX в.*, излязла приблизително десет години преди смъртта на Маркс. Статията съдържа живо и благосклонно описание на личността на „доктор Маркс” и на неговия „патриархален” живот в лоното на семейството му:

... От този момент нататък (1847) г-н Маркс, истинският баща на комунистическата доктрина, наричана *ласалианство*, има своите непоклоними доктрини. Отхвърляйки едновременно теориите на Сен-Симон, Фурие, Кабе, Прудон, Луи Блан и т.н., той в същото време претендира да е основал една „научна школа”; според него миналото трябва да бъде схващано като несъществуващо и законите на бъдещото общество да бъдат търсени само в експериментализма. Научният социализъм трябва да вземе за изходна точка трудовете на Бюхнер (*sic!*), на Дарвин, откритията на медицинската философия, и за да изгради новото общество, трябва то да се основава научно върху изследването на устройството на човешкото същество, върху анатомията, социологията и антропологията. С една дума, според тази теория човекът не е същество със сложни способности, с противоречиви потребности, а някакъв вид машина с определени и неизменни движения, откъдето следва, че законът на индивида трябва да се формулира съобразно изследването на неговите органи, а публичното и международното право - съобразно характеристиките на човешките раси.

Това първо издание на *Ларус* е пропито с известен либерален дух; авторът на тази статия явно е положил известно усилие да разбере

нештата. Попречила му е обаче не някаква зла воля или тенденциозна интерпретация от негова страна, а ограничената му мисъл.

Той разбира, че Маркс е основал някакъв „научен социализъм“; но според него научният характер подхожда само на науките за природата. Така че не успява да разбере, че „научният социализъм“ - който смесва с *ласалианството*, учението на Фердинанд Ласал, много отклоняващ се последовател на Маркс - се основава върху една *научна социология*, базирана на историята и върху една икономическа и политическа теория. Авторът на статията свежда историческия материализъм до някакъв вулгарен материализъм, биологически или физиологически, и в крайна сметка до някакъв вид расизъм! Нещо повече, тогава, когато диалектическият метод набляга именно върху множеството *противоречиви* аспекти на човешката реалност, авторът на тази статия изключва всякаква сложност и противоречие от човешката машина, чието „научно“ описание приписва на Маркс.

Ако един относително искрен и обективен коментатор стига до такива абсурди и ги кръщава „марксизъм“, добре можем да си представим какво са способни да измислят, за да подготвят също такива смазващи отричания, тенденциозните интерпретатори и противници-те на марксизма!

Ето само като документ (защото, повтаряме, едно дори непълно изложение на тези полемики би запълнило цял обемист том) няколко примера за тенденциозни интерпретации и за твърде лесни отричания на марксизма в различните области.

I. Философската област

Най-разпространената грешка (волна или неволна) се състои в смесването на историческия (диалектическия) материализъм с вулгарния (механичния) материализъм. Последният свежда природата към материята, грубо дефинирана чрез механичните си свойства (обем, плътност, еластичност и т.н.); той свежда природните същества до механични комбинации (комбинации от частици, корпускули; атомизъм). Вулгарният материализъм свежда мисълта до секреция, съзнанието - до епифеномен на физиологични или психично-химични процеси. Свежда човешкото до елементарните органични нужди (от храна, вода и т.н.). Това свеждане на сложното до простото, на

висшето до низшето стига до една извънредно бедна концепция за света и за човека.

Трябва да отбележим, че тази теория, отдавна преодоляна от физиката и от науката за природата, още се поддържа в някои хуманитарни науки (това са *бихейвиоризмът* на Уотсън, *социологическият органицизъм* на Спенсър, Шефле и най-вече Рене Уормс).

Исторически този вулгарен материализъм е учение на XVIII в. Но по онова време великите материалисти като Дидро, Холбах, Хелвеций се стремят пипнешком - макар че почти винаги изпадат отново на позициите на механицизма - към преодоляването на чистия механицизъм. Понякога те схващат природата като *едно цяло*, безкрайно сложно, а не като сбор или конгломерат от изолирани, механично определени частици. Макар че за него това още не е ясно (и макар че влиянието на Лукреций се вижда в неговите произведения наравно с това на Спиноза), Холбах вече вижда в природата едно „велико цяло“; според него човекът също е една цялост, характеризирана от една същност, от една организация, което я подрежда „в един ред, един отделен клас, който се различава от този на животните“ чрез свойства, които се откриват у него; защото „отделните природи“ имат своя организация, макар че зависят „от общата система, от универсалната природа“, от която са част „и с която всичко съществуващо е задължително свързано“².

Дидро пише още по-определено: „Всичко се променя, всичко отминава, остава само цялото. Светът започва и свършва безспир; във всеки миг той е в своето начало и в края си; никога не е имало друг и никога няма да има друг. В този необятен океан от материя никоя молекула не прилича на друга, никоя молекула не прилича на себе си дори само за миг. *Regum novus nascitur ordo*, ето го вечният ѝ надпис“³.

От своя материализъм, вече предчувстващ на моменти и на места диалектиката, Дидро извежда едно учение за социалността, за общото щастие, а не апология на егоизма: „Ние постоянно обръщаме внимание на децата си, че законите на човеколюбието са непоклатими, че нищо не може да ги отмени; и виждаме да покълва в душите им това усещане за универсална благодетелност, което обгръща цялата природа... Дорвал, вие сто пъти ми казвахте, че една нежна душа изобщо не би могла да схване общата система на чувствителните същества, без настойчиво да им желае доброто, без да участва в него“, казва

2 Холбах, *Система на природата*, т. 1, лондонско издание, 1780; бел. авт.

3 Дидро, *Сънят на Д'Аламбер*, изд. Pleiade, с. 924; бел. авт.

Констанс на Дорвал в *Незаконният син* (ч. IV, 3). Едно изследване на материализма на Дидро ще даде още много от тези така характерни цитати.

Ако материализмът на великите мислители на XVIII в. понякога преодолява вулгарния материализъм - схващайки необятната природа като едно цяло, органично и живо, а човешкото като отделна същност и категория, отделна цялост със свои закони, макар и неотделима от цялото - това още повече важи за диалектическия материализъм!..

Доста преди Ницше и по-конкретно от него, защото подхожда по-социално, Маркс има „усещане за Земята”. Неговият материализъм взема земния и чувствен човек и го приема такъв, какъвто е, в множествеността на неговите аспекти. Той държи сметка за биологичните, физиологичните, антропологичните дадености. За него човекът е „природно същество”, дадено като такова.

Това означава ли, че за диалектическия материализъм мисълта и съзнанието, човешкият дух не съществуват или са само „епифеномени”? Ни най-малко! Мисълта е реалност; и точно защото е реалност, тя се ражда, расте, развива се и може би ще залийне и загине като човешкия род и заедно с него... У индивида и във вида, у човека мисълта се появява като естествено и специфично качество; тя не може да се отдели от другите характеристики и особености на човешкия род - мозък, ръка, изправен стоеж и т.н. Че мисълта се е утвърдила и укрепнала в борбата с природата, от която води началото си - това не ни дава право да я отделяме от нея. Общата антропология има задачата да изследва във фактите условията на тази поява съобразно мащаба на човешкия род; психологията и педагогиката я изследват у индивида. Защо човекът продължава органичното развитие чрез обществено развитие по такъв начин, че органичната еволюция в тесния смисъл на думата изглежда спряла с него и за него? Защо развива възможностите на тялото си, като използва инструменти (докато сечивата на животното са неразделна част от тялото му) - как човешкото съзнание става възможност за действие, господство над природата, засилваща се активност, като все повече се отдалечава от пасивността пред лицето на природата? Тук още веднъж се появява основният проблем на антропологията. Метафизиката претендира да го разрешава чрез един абсолютен декрет и да полага една духовна субстанция; и тук, както и другаде, материализмът се задоволява да изучава фактите, той взема фактите в отношенията помежду им, в тяхната връзка и развитие.

Но мисълта е реална, дотолкова реална, че се явява най-напред като функция на илюзията и същевременно като функция на истината. Броят и разнообразието на метафизиките, религиите, моралните учения, политическите доктрини показват съвсем ясно, че у човека има една истинска идеологическа функция - обществена функция, чието раждане, развитие и изчезване е уместно да разгледаме.

Как се е оформил разумът? В една двойна борба - от една страна, с природата около човека и у него, против бруталния инстинкт, против спонтанността, и от друга страна, против илюзията и идеологията, от магията до метафизическото въображение. Но в този конфликт няма нищо вечно; той се разрешава, от една страна, чрез победата на разума срещу идеологическата илюзия, и от друга, чрез неговата победа над природата, победа, която съдържа дълбоко помирение с последната. Разумът господства над природата в човека и около него само като *опознава* тази природа и като *признава* собствената си връзка с нея, от която е произлязъл в хода на едно естествено развитие.

Така диалектическият материализъм показва как следва *диалектиката* (изследване на конфликтите и противоречията във вътрешната връзка на съществуващите отношения) и *материализма*. Той ги свързва неразделно, намирайки ги във фактите, в развитието на човека, развитие, чийто характер, едновременно *материален* (органични, технически, икономически условия) и *диалектически* (множество конфликти), се разкрива пред всяко търсене, което методично избягва да изолира фактите едни от други, както и от целостта на процеса.

Диалектическият материализъм продължава древния рационализъм, но като го преодолява, като отстранява неговите ограничаващи и отрицателни аспекти. Той престава да схваща тясно универсалния разум като вътрешен за индивида и го представя в неговата конкретна универсалност, т.е. като човешки разум, като историческо и обществено завоевание на човека. Той престава да отделя разума от природата, от практиката, от живота. Накрая, той избягва да привилегирова един или друг аспект от цялостния човек и да определя човешкото чрез един от неговите аспекти. Какво е всяка наука? Това е човекът, осъзнаващ природата и своята собствена природа, откриващ един аспект, един елемент, една степен от реалността. Следователно какво е цялостният човек? Той не е изключително и едностранно нито физически, нито физиологически, нито психологически, нито исторически, икономически или обществен; той е всичко това и нещо повече от сбора от своите

елементи или аспекти: той е тяхното единство, тяхната цялост, тяхното развитие. Човекът се определя чрез познанието, чрез науките, чрез това, което науките откриват; но науките се определят само от действащия и мислещ човек. Докато старият сциентизъм се задоволява или да привилегирова неправомерно една или друга наука и да схваща всичко например физически, математически, биологически..., или пък да си представя някакъв сбор от резултати, получени от различните науки, то диалектическият материализъм поставя в центъра на своята загриженост *човека*; но става дума за човека на бъдещето, който се оформя чрез познанието и се познава, докато се оформя.

II. Икономическата област

Ето например отричането на марксизма в един курс, воден през 1947 г. в един голям югозападен⁴ град:

Да предположим, че една гравирана златна купа и друга купа от желязо са изисквали един и същи труд. Ако Маркс беше прав, двете купи щяха да имат една и съща стойност, което е нелепо; следователно марксистката теория на стойността е нелепа...

Понеже подобна аргументация е твърде разпространена, заслужава кратък отговор. Тя пренебрегва няколко съществени точки:

1) Маркс изрично отстранява от своята теория на стойността произведенията на изкуството, произведенията, които са резултат на строго индивидуална и оценявана в качествено отношение дейност. Що се отнася до тези произведения, тяхната „стойност“ се определя от редкостта им, от изключителния им характер, от естетическата им ценност, от субективната оценка, която им се дава от евентуалния купувач, следователно от психологическите мотиви на този купувач (чрез степента на пожертвуванията, които той ще си наложи заради покупката на този предмет, и т.н.). Що се отнася до тези предмети, и единствено тогава, „психологическата“ теория на стойността намира своята обосновка. Противниците на марксизма необосновано разширяват ограничената зона на оценяваната в качествено отношение продукция, за която тази психологическа теория има смисъл. (Доста

4 Във Франция; бел. ред.

смешен е за официалната политическа икономия фактът, че тази чисто психологическа теория е доста успешно приложима към черния пазар!) Марксистката теория на стойността, определена от средно необходимото обществено работно време, е приложима - и Маркс го казва и повтаря - само към предмети, които са резултат на *обществен труд*, следователно произведени за пазара, към предмети, произведени серийно.

2) Както в *Критика на политическата икономия*, така и в т. 1 на *Капиталът*, Маркс изрично подчертава, че пазарната стойност на предмета не се определя от *индивидуалното* работно време (качествено определяното работно време, това на индивидуалния работник, повече или по-малко сръчен, по-добре или по-зле снабден с инструментариум), а от *средно необходимото обществено работно време* за произвеждането на предмета. При дадено оборудване и организация на една обществена група, както и при дадена средна сръчност на индивидите, които я съставляват, тази група, взета като цяло, разполага с известна производителност. Природните ресурси (богатство или бедност на почвата и подпочвените слоеве, на естествените енергийни източници) също влизат в понятието производителност. Вече анализирахме този троен елемент (природен, технически, обществен). Всеки предмет представлява частица от времето на общественния труд - резултат на производителността на групата, разглеждана в своята цялост.

Така че марксистката теория на стойността се прилага само когато общественият характер на труда се обединява с неговия индивидуален и качествен аспект. Това не е механична теория, която, според нейните създатели, е приложима към който и да било предмет, в каквито и да било условия. Това е историческа теория, която се прилага по един забележителен начин към *индустриалното* производство, показвайки как това индустриално производство се ражда и развива въз основа на семейното производство, на занаятчийството и т.н. Ето защо противниците на марксизма извеждат аргументите си от производството на произведения на изкуството или от дребното семейно и занаятчийско производство, където индивидуалният и оценяван в качествено отношение характер на труда надделява или остава по-забележим от неговия обществен, количествен и общ характер.

Но докато чистите теоретици упорито противопоставят на марксизма психологическите концепции за стойността, практиците и техни-

ците в страните с голямо индустриално производство не се лъжат. Прилагайки, вероятно без сами да съзнават, резултатите на марксисткия анализ, те намират в осредненото работно време (обществено необходимото работно време за произвеждането на един или друг предмет) *общата мяра* на различните видове труд и продукти. Те ги сравняват и изразяват в цифри (количествено) отношенията между продуктите. Ето какво можем да прочетем в един труд върху американската икономика: „Пред очите ми е едно изследване на автомобилната индустрия на Съединените щати... В доста пълни таблици авторът сравнява цената на килограм от основните суровини в двете страни [Америка и Франция], както непрекъснато правим всички за всекидневните разходи, в трудоминути...”. Този метод позволява да бъдат изразени в цифри разликите между производителността на труда в Съединените щати и във Франция. Отношението понякога е 5:1 (за суровините, при чието извличане богатството на природата и усъвършенстването на техническите средства също играят основна роля). „Ако се обърнем към фабричното производство, ще видим как разликите намаляват... Един килограм произведена кола през 1939 г. е изисквал 2 ч. 25 мин. труд във Франция срещу 44 мин. в САЩ, тоест съотношение 3,3, което през 1946 г. става 6,15”. В тази последна област, сочи авторът, разликата в *производителността* на труда между Съединените щати и Франция не идва от богатството на природата, нито дори само от разликата в техническите способности, а и благодарение на разликата в *организацията* на труда (тук виждаме да се появява ролята на *идеологическите* явления, които обясняват една определена степен на съпротива срещу научната организация на труда във Франция...)⁵.

Както и да е, авторите на тези проучвания биха се учудили много, ако научат, че мислят като марксистки. Впрочем те не са марксистки, защото не извеждат *следствията* от теорията на стойността, а именно теорията за *принадената стойност* (за *принадения труд*), с други думи, теорията за това, че класата на наемниците продава своята работна сила на класата на онези, които притежават като частна собственост средствата за производство. Ще бъде любопитно да представим в цифри, в „трудоминути” средствата за съществуване, консумирани от работника в условията, споменати по-горе; да определим „трудостойността” на собствената му заплата; да открием колко време средно работят тези работници за самите себе си и колко - за

5 Срв. P.B. Wolff, *Usines Etats-Unis*, Paris, 1947; бел. авт.

класата на капиталистите; да сравним по този начин стойността на работната сила⁶ и стойността, създадена от труда; и така да определим онова, което Маркс нарича *равнище на експлоатация*. Но авторите на тези изследвания не мислят за подобни неща. Когато изчисляват произведения предмет в трудоминуты, те разделят сбора от средно работно време в часове на теглото, общото тегло на произведените продукти. Когато изучават стойността на живота, разделят глобалната заплата, изразена в пари, на цената на един или друг предмет и казват: „Една дреха, която струва толкова и толкова, е еквивалентна на една n -та част от месечната заплата и следователно струва толкова и толкова часа труд”. Тези икономисти не забелязват, че прикриват един фундаментален проблем, че „трудоминутата” или „трудочасът” нямат един и същи смисъл в първото и във второто пресмятане; защото във второто пресмятане те пренебрегват производителността на труда на работника, докато в първото се занимават само с нея. Те не знаят, че Маркс е показал, че паричната форма на заплащането „скрива истинското отношение”, присъщо на наемния труд, „замаскира” принадлежния труд на наемника⁷, и само „на повърхността на буржоазното общество” в неговата идеология, в неговите повърхностни феномени и психологическата му привидност, „заплатата на работника се появява като цена на труда”, така че целият му труд „се явява като платен труд” и „разделението на деня на принадлеен и необходим труд” (за издръжката на работника) изчезва напълно.

Трето, нека се върнем към възражението, извлечено от стойността на купата от гравирано злато. Маркс показва как ценните метали представят именно стойността по принцип, стават *общ еквивалент* на всички пазарни стойности. Защо? Защото самите те имат стойност. И я имат не защото са красиви или редки, а защото са резултат на обществен труд. Добиването на един грам злато, превозването му и т.н. изискват повече обществен труд, отколкото добиването и превозването на един грам желязо. (Контрадоказателство на този анализ се намира в изследването на промените на пазарните стойности, изразени в злато, следователно на промените в производителността на труда в златните мини.)

6 Марксистите използват само този израз. Изразът „стойност-труд” или „стойност на труда” не е марксистки точно защото не показва продажбата на работната сила като стока на нейната пазарна стойност, в процеса на капиталистическото производство; бел. авт.

7 Вж. Маркс, *Капиталът*, т. 3; бел. авт.

Да отбележим мимоходом едно много често срещано объркване между *държавното управление на икономиката* и *планирането* в марксисткия смисъл на думата. Държавното управление на икономиката често се записва на сметката на марксизма, което е погрешно. Планирането се отнася до *производството*; то предполага премахането на частната собственост върху големите средства за производство, интегрирането им в държавата и най-сетне, и най-вече, управлението на тази държава с оглед интересите на трудещите се класи. Такова е, според Маркс, марксисткото понятие за планиране в една социалистическа икономика, която развива рационално производителните сили и производителността на труда едновременно с покупателната способност на масите. Но, напротив, от един скъпо струващ опит е известно, че държавното управление на икономиката се задоволява да организира бюрократически *разпределението*; че то интегрира в недемократично управляваната и контролирана държава един апарат за контрол на разпределението; че в крайна сметка подчинява на частни интереси това разпределение, следователно организира недостига и скъпотията на продуктите в ущърб на онези, които работят и произвеждат.

III. Социологическата област

Противниците на марксизма се колебаят между две противоречиви позиции, които не могат да бъдат ясно формулирани, и още повече - доказани.

Едните свеждат обществената реалност към *субективните* отношения между индивидуалните съзнания; това е *интерактивната психология* (представена предимно от Тард⁸); другите си представят обществената реалност като *обективна* реалност, следователно независима или дори трансцендентна спрямо индивидуалните съзнания, следователно като субстанция, мета-физическо същество; това е концепцията на Дюркейм. И така марксизмът поставя правилно и разрешава рационално този проблем на социологическата дейст-

8 Габриел Тард (1843-1904) - френски социолог, автор на изследвания върху престъпността. Главен френски представител на психологическата социология. Вижда в повторението на индивидуалните психологически процеси (изобретяване и творчество от една страна и имитация, разпространение, традиция от друга) основата на социалните процеси; бел. конс.

вителност. Той анализира *практическите* отношения на хората с природата и помежду им. Понеже са практически, тези отношения не зависят от съзнанието на индивидите; те не са субективни; но от друга страна, нямат грубата и съвсем външна обективност на един предмет, на една субстанция. Те не са чужди на действащите и живи индивиди (доколкото стават такива, теорията на отчуждението обяснява относителния им външен характер). Тези отношения са резултат на реалното взаимодействие между индивидите в условията на тяхната дейност. Така че могат да бъдат изследвани научно и не се изплъзват на разума нито като мимолетни и субективни състояния, нито като трансцендентни реалности или субстанции. Що се отнася до историята, мнозина историци си я представят като рояк от индивидуални факти, като хаос от любопитни историйки без никакво единство и закони. Други се стремят да въведат в този хаос единство по някакви предварително издигнати аксиоми или схеми, които прилагат независимо от тези факти. Напротив, марксизмът показва как от взаимодействието на индивидите, действащи в определен момент, се ражда една глобална последица, т.е. обществена и историческа; и как този обществен процес протича според универсалните закони на развитието, подобно на естествен процес. Следователно той се изплъзва от затрудненията на двете *едностранчиви* концепции за обществото и историята. Диалектическият метод позволява да се изследват общественно-историческите факти такива, каквито са, като представя, без да го деформира, общественно-историческия факт като „разбираем”, достъпен за методично и рационално изследване. Той не издига друга аксиома освен тази за връзката между фактите в техните противоречия, взаимодействия и развитие. Не е ли това очевидното условие за разбираемост на общественно-историческите факти - условие, което марксизмът не им налага отвън или *a priori*, а намира и разпознава в тях?

В тази област извънредно сложната полемика използва против марксизма две серии от противоречиви аргументи. Ту се твърди, че общественно-историческата реалност - човешката реалност най-общо - се показва твърде сложна, прекалено променлива, много индивидуална, за да се остави да бъде схваната от една наука; понеже марксизмът желае да бъде научен, той би я оставил да се изплъзне. Ту пък се твърди, че човешката реалност може или би могла да бъде разбрана рационално (научно); но марксизмът не успява в това, защото той не е наука,

а политическа позиция, определена нагласа за действие, дори според някои - политически „мит”. Може би предшестващото изследване показва в достатъчна степен, въпреки краткостта си, как марксизмът минава между тези две противоречиви системи от възражения. Той им се изплъзва именно защото *разрешава* тези противоречия. На онези, които не са материалисти и диалектици, общественно-историческата реалност изглежда или като свеждаща се до индивидуални факти, случайни, свързани с някоя историйка, променящи се, твърде сложни, за да бъдат схванати рационално, или като субстанциална, външна, грубо обективна реалност, изплъзваща се на действието и дори на разума.

Марксизмът избягва от тази дилема и разрешава противоречието. Той донася едно по-извисено и по-дълбоко понятие за обективността. Обективността на познанието не предполага отстраняване на мислещия и действащия човек; напротив. Именно във и чрез своето активно отношение към реалността човекът прониква в тях, схваща ги в тяхното развитие, като се включва в това развитие, и разбира нещата, като ги променя. В действителност, грубото понятие за обективност съответства на опростенческия механицизъм и детерминизъм; в изследването на живия човек то оставя място за всякакви спекулативни фантазии поради единствения факт, че изключва съзнанието и човека от един научно изграден свят, сведен до мъртъв механизъм. Тази концепция е вече преодоляна от естествените науки. Диалектическият материализъм констатира това преодоляване; той дава на историята и на социологията тази придобивка на модерната мисъл.

IV. Политическата област

Полемиките в тази насока са много разгорещени, много актуални, много значими, за да можем тук да ги проучим както трябва. В действителност, ако иска да бъде в течение на дискусиите около марксизма, читателят би трябвало да изучи целия политически живот през последните 75 години⁹.

Само една забележка: по принцип противниците на политическото действие, вдъхновявано от марксизма, разглеждат това действие изолирано и рядко се опитват да го разберат във връзка с неговите док-

⁹ Вероятно се има предвид от времето, когато е писана книгата и се визира историческия период след Парижката комуна (1871 г.); бел. конс.

тринални аргументи. Тази методологическа грешка опорочава почти всички дискусии.

Например диалектиката (теорията на развитието) казва, че реалностите се променят, следователно историческите ситуации също: тя показва, че действието, което не се вписва в развитието в определен момент, държейки сметка за ситуацията, е действие, обречено на неуспех. Политическото действие, вдъхновявано от марксизма, представлява следователно една дълбока непрекъснатост в метода на анализа и в *целите* (винаги става въпрос да се въздейства върху човешките отношения, в смисъла на тяхното развитие и според възможностите, които разкриват, за да бъдат те трансформирани и организирани рационално); но то представя непрекъснатата промяна в *средствата*, в лозунгите на деня... Историкът знае, че всеки човек на действието винаги е постъпвал така, с повече или по-малко прецизност в разбирането на бъдещето и на променящите се ситуации; историкът знае също така, че много от провалите се обясняват с неразбирането, със сковаността пред лицето на бъдещето, с подкрепянето на директиви, надхвърлени от събитията. Ришельо и Наполеон отново ни възхищават със своето проникновение и гъвкавост; но в следващия миг хвърляме обвинения върху техните грешки, неадаптираност и скованост. Тези велики държавници обаче са имали само емпирично и мъгляво познание за диалектиката на действието и развитието. В марксизма това познание става рационално; диалектикът-марксист казва открито: „Действам в името на същите цели, но променям средствата. В шест часа вечерта през зимата не постъпвам така, както в шест часа вечерта през лятото!..”. Но се случва марксистите да бъдат упреквани, че правят открито, съзнателно и рационално онова, което всички са правили и още правят по объркан, емпиричен начин. Без съмнение поради несхващане на връзката - която марксизмът рационално утвърждава - между учението и действието, марксистите биват обвинявани заради съзнанието, което имат, за подвижността на нещата. Хвърлят им лесни обвинения в „макиавелизъм”; подозират ги, че прикриват най-лошите си помисли (сякаш целите, стремежите на действието не са написани и ясно дефинирани още от времето на Марк!); накрая, повдигат неясни и неразрешими проблеми по въпроса за отношението, макар и „рационално”, между „средствата” и „целите”, без да желаят да разберат, че *за марксиста целта е съдник на средствата*.

Трябва ли да повтаряме, че тези въпроси изискват специално и подробно разглеждане и че читателят тук ще намери само общата рамка, за да ги изследва безпристрастно и може би да ги разреши?

Трябва ли да казваме, че марксисткият метод има претенцията да е рационален, което не означава непогрешим? Че грешките и провалите са възможни за човешкия разум - в областта на човека, така както и в тази на природата? Че и в тази област е необходимо опитът да формира разума, че фактите и мисълта си сътрудничат и се обединяват в едно единно движение? Че познаването на противоречивите човешки отношения и въздействието върху тези отношения - решаването на проблемите, които те поставят - прогресират чрез действия пипнешком? Че ако марксистът - човек на действието, иска да бъде инженер на обществените сили, неговото усилие, към повече съзнание и повече ефикасност, не му придава никаква чудотворна сила и че накрая, и успехите, и провалите му не трябва да се интерпретират във връзка с някакви си окултни сили?

Противниците на марксизма често се опитват да отрекат една или друга точка (например теорията за стойността или тази за държавата). Те рядко атакуват цялото, т.е. марксизма като *концепция за света*. Защо? Без съмнение - защото не го познават. Но не можем да ги упрекнем заради това. И за самите марксисти марксизмът разкри постепенно цялата си широта. Маркс никога не е излагал доктринално новата концепция за света. Той често дава само указания по основните проблеми. Развива някои важни точки (като теорията на капитала), които обаче фактически и по право не се отделят от по-общите въпроси на логиката и методологията. Разбира се, трябва да търсим марксизма преди всичко у Маркс; но е много важно да не вземем неговите текстове буквално, като мъртви текстове; важно е да не търсим в тях затворена, завършена система. Самата концепция за света, с която Маркс свързва името си, е в процес на развитие, на постоянно обогатяване и задълбочаване. И именно в такъв вид тя се явява - не във вид на течение, отделно от културата като цяло и от различните култури в съвременния свят.

Противниците на марксизма впрочем днес вече са изоставили отричането му парче по парче, фрагмент по фрагмент. Модният днес проект е *марксизмът да бъде преодолян*.

Този проект означава - най-напред и конкретно, - че самото време на фрагментарните полемки днес е преодоляно. Това, което е в цен-

търа на вниманието, е марксизмът като съвкупност - в качеството си на концепция за света.

Какво означава тази формула: марксизмът да бъде преодолян? Не е достатъчно формулата да се лансира. Необходимо е проектът да бъде осъществен. Къде се намира онази концепция за света, която ще преодолее марксизма? Не я виждаме никъде. Единствено християнската концепция за Вселената има широтата, която ѝ позволява да се противопостави доктринално на марксизма; но не виждаме в какво и как томизмът преодолява марксизма! В действителност онези, които обещаха да преодолеят марксизма, разбраха една идеологическа потребност - да се сложи край на препирните по отношение на подробностите; те обаче не можаха да изпълнят програмата си и всъщност се върнаха към фрагментарните полемики.

Може би с това искат да кажат, че Маркс не е казал всичко? В такъв случай ние сме съвършено съгласни с това твърдение. Маркс например анализира капитала; но той е оставил и остава да бъдат анализирани *капитализмите* в различните страни по света с техните специфични структури, конкретни характеристики, степени на развитие, с различните им сектори, с формите на държавност, с които се свързват, и т.н. В настоящата ситуация остава да се анализира и кризата на капитализма, обявена още от Маркс, която обаче той не е могъл да опише и да разбере в конкретните ѝ модалности, защото научното предвиждане и пророческата дарба далеч не са едно и също нещо!

Следователно, ако „марксизмът трябва да бъде преодолян” в такъв смисъл - чрез анализ на новите явления и събития, - нямаме възражения. Но как да се анализира развитието на модерния свят в това, което е оригинално в него, без да се тръгне от Маркс, без да се приложи неговият метод? И то при положение, че все още не е открит нов метод - нещо, което не изглежда нито постигнато, нито в процес на постигане?

Проектът да бъде преодолян марксизмът може би няма кой знае какъв смисъл или бъдеще, защото марксизмът е концепцията за света, която *сама се преодолява*.

Тя се преодолява не в повърхностния смисъл на тази дума - чрез непрекъсващо и прибързано ревизиране на принципите и метода, - а в един по-валиден смисъл, чрез задълбочаване и обогатяване. Така се развива всяка наука, преодолявайки сама себе си; това означава пре-обръщане и хаос само за повърхностните противници на науката.

Напротив, преодоляването означава постоянно *интегриране* на нови придобивки към вече придобитото, разбиране на новите факти във връзка с придобитото знание и усъвършенствания метод, по-бързо или по-бавно придвижване по етапите на това усъвършенстване.

В такъв смисъл - и за да завършим това изследване с един привиден парадокс - можем да зададем следния въпрос: „Как да бъде преодоляна една концепция за света, която включва в себе си теория на преодоляването? И която се смята за постоянно движеща се точно защото е теория на движението? И която, ако се трансформира, ще се трансформира съобразно вътрешноприсъщия ѝ закон на собственото ѝ развитие?“

[...]

Превод от френски език: Славянка Мудрова
Редакция: Емил Григоров
Консултант: Румен Дечев

II.

МЛАДИЯТ МАРКС: ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Михаил Бакунин
Александър Кожев
Жан Иполит
Луи Алтюсер
Дьорд Лукач
Херберт Маркузе
Ерих Фром
Николай Лапин
Шломо Авинери
Джовани Сартори
Юрген Хабермас
Робърт Тъкър
Валтер Брюнинг
Рая Дунаевская
Лешек Колаковский
Милан Кангрга
Велко Корач
Ги Дебор

Михаил Бакунин

Из *Държавност и анархия* (1873)¹

[...]

Още няколко крачки в тази посока и австрийските работници биха разбрали, че освобождението на пролетариата категорично не е възможно в никоя държава и че първото условие за това е разрушаването на всяка държава; а подобно разрушаване е възможно единствено със задружното съдействие на пролетариата от всички страни, чиято първа организация на икономическа основа съставлява именно предметът на Интернационалната асоциация на работниците.

Като разберат това, немските работници в Австрия биха станали инициатори не само на собственото си освобождение, но заедно с него и на освобождението на всички народни маси в Австрийската империя, включително, разбира се, и на всички славяни, които първи бихме уговорили да влязат в съюз с тях, имащ за цел разрушаването на държавата, тоест на народния затвор, и да се създаде новия интернационален работнически свят въз основа на пълното равенство и свобода.

Австрийските работници обаче не правят тези необходими първи крачки и не ги правят, защото са възпирани от самото начало от германската пропаганда на г-н Либкнехт и другите социалдемократи, пристигнали заедно с него във Виена, вероятно през юли 1868 г., с цел именно да преобърнат верния социален инстинкт на австрийски-

1 Препубликация по изданието: Михаил Бакунин, *Държавност и анархия*, София: Изток-Запад, 2011, сс. 65-66, 162-171, 174-183, 214-231. Преводът е направен по изданието: М. А. Бакунин, *Философия, социология, политика*, приложение к журналу *Вопросы философии*, Москва: © Правда, 1989, сс. 291-526; благодарности към изд. Изток-Запад за позволеното да възпроизведем тези откъси; бел. ред.

те работници от пътя на интернационалната революция и го насочат към политическата агитация в полза на създаването на единната държава, наричана от тях *народна*, разбира се, пангерманска - с една дума, за осъществяване на патриотичния идеал на княз Бисмарк, само на социалдемократична основа и чрез така наречената легална народна агитация.

По този път не само славяните, но дори и немските работници не трябва да вървят по простата причина, че държавата, и десетки пъти да я наричаме народна и да я разкрасяваме с най-пандемократични форми, за пролетариата задължително си остава затвор; а славяните още повече не трябва да вървят в тази посока, защото би означавало доброволно да се подчинят на немското робство, което е противоположно на всяко славянско сърце. Ето защо не само че не ще убеждаваме братята славяни да влязат в редовете на социалдемократическата партия на немските работници, начело на която като двуумвират, снабден с диктаторска власт, са господата Маркс и Енгелс, а след тях или под тях са господата Бебел², Либкнехт и няколко литераторстващи евреи; напротив, ние трябва да положим всички усилия, за да отблъснем славянския пролетариат от самоубийствения съюз с тази съвсем не народна партия, която по насока, цел и средства си е чисто буржоазна и при това най-вече немска, тоест убийствена за славяните.

[...]

Школата на Хегел както е известно се разделя на две противоположни партии; при това, разбира се, помежду им се образува и трета, средна партия, за която впрочем тук няма какво да кажем. Едната от тях, именно консервативната партия, намира в новата философия оправдание и узаконяване на всичко съществуващо, като се основава на известното изречение на Хегел: „Всичко действително е разумно”. Тази партия създава така наречената официална философия на пруската монархия, представлявана вече от самия Хегел като идеал за политическа уредба.

2 Бебел, Август (1840-1913) - немски писател, водач на социалдемократическата партия; бел. прев.

Но противоположната партия на така наречените *революционни хегелианци* се оказва по-последователна от самия Хегел и несравнимо по-смела от него; тя смъква консервативната маска от учението му и показва изцяло безпощадното отрицание, което съставлява истинската му същност. Начело на тази партия застава известният Фойербах, довел логическата последователност не само до най-пълното отрицание на божествения свят, но дори до отрицание на самата метафизика. По-нататък не е могъл да отиде. Самият той все пак метафизик е трябвало да отстъпи място на законните си приемници, представители на школата на материалистите или реалисти, по-голямата част от които впрочем като например господата Бюхнер³, Маркс и други не са могли и не могат да се освободят от преобладаването на метафизическата абстрактна мисъл.

През тридесетте и четиридесетте години господства мнението, че революцията, която ще последва след разпространението на хегелианството, развито в смисъл на най-пълно отрицание, ще бъде несравнимо по радикална, дълбока, безпощадна и мащабна в разрушенията си, отколкото революцията от 1793 г. Разбирали са го така, защото философската мисъл, изкована от Хегел и доведена до най-крайни резултати от учениците му, действително е била по-пълна, всеотрядна и по-дълбока от мисълта на Волтер и Русо, които са имали както е известно пряко и съвсем не винаги полезно влияние върху развитието и най-вече върху изхода на първата френска революция. Така например е безспорно, че почитателите на Волтер, който инстинктивно е презирал народните маси, *глупавата тълпа*, са били държавни мъже като Мирабо⁴ и че най-фанатичният привърженик на Жан-Жак Русо - Максимилиян Робеспьер възстановява божествените и реакционно-граждански порядки във Франция.

През тридесетте и четиридесетте години са предполагали, че когато отново настъпи времето за революционни действия, то докторите по философия от школата на Хегел ще оставят далеч зад себе си смелите дейци на деветдесетте години и ще учудят света със своя строго логически и безпощаден революционаризм. По темата поетът Хайне е написал твърде красноречиво: „Всички ваши револю-

3 Лудвиг Бюхнер (1824-1899) - немски естествоизпитател и философ, представител на вулгарния материализъм; бел. прев.

4 Оноре Габриел Мирабо (1749-1791) - деец на Великата френска революция, идеолог на едрата буржоазия и таен агент на кралския двор; бел. прев.

ции са нищо” - казва на французите - „пред нашата бъдеща немска революция. Ние, които имаме дързостта системно и научно да унищожим целия божествен свят, не ще се спрем пред никакви кумири на земята и не ще се успокоим, докато върху руините на привилегиите и властта не завоюваме за целия свят най-пълното равенство и най-пълната свобода”⁵. Почти със същите думи Хайне вещае на французите бъдещите чудеса на германската революция. И мнозина са му вярвали. Но уви! Опитът от 1848 и 1849 г. е бил достатъчен, за да разбие на пух и прах тази вяра. Германските революционери не само не надминават героите от първата френска революция, но дори не успяват да се сравнят с френските революционери от тридесетте години.

Каква е причината за тази липса на убедителност? Тя, разбира се, се обяснява най-вече с особения исторически характер на немците, който повече ги предразполага към верноподаническо послушание, отколкото към бунт, но също така и с абстрактния метод, чрез който е вървяла към революцията. В зависимост отново от природата си, тя е вървяла не от живота към мисълта, а от мисълта към живота. Но който се отгласква от отвлечената мисъл, той никога не ще се доближи до живота, защото няма път от метафизиката към живота. Те са разделени от пропаст. А да се прескочи тази пропаст, да се направи *salto mortale* или онова, което Хегел нарича *квалитативен скок (qualitativer Sprung)* от света на логиката в света на природата, на живата действителност все още никому не се е удало, а и няма да се удаде. Който се опира на абстракцията, там и ще си умре.

Живият, конкретно-разумен ход в науката е ход от действителния факт към мисълта, която го обгръща и изразява и с това го обяснява; а в практическия свят това е движение от обществения живот към възможно разумната му организация, съобразно предписанията, условията и интересите и повече или по-малко страстните изисквания на същия този живот.

Такъв широк народен път, път на действителното и най-пълно освобождаване, достъпен на всекиго и поради това действително народен път, е пътят на *анархистката* социална революция, самостоятелно възникваща в народната среда и разрушаваща всичко, което е

5 Бакунин изглежда не цитира в дадения случай Х. Хайне, а излага със свои думи представата му за разликата между бъдещата немска революция и френската революция; бел. прев.

противопоказно на широкия разлив на народния живот, за да може след това от самата дълбина на народната същина да създаде новите форми на свободната общност.

Пътят на господата метафизиците е съвсем друг. Метафизици наричаме не само последователите на учението на Хегел, които се броят вече на пръсти, но и позитивистите⁶ и изобщо всички проповедници на богинята на науката в наше време; изобщо всички онези, които, създали си един или друг път, макар и чрез най-внимателно, впрочем по необходимост винаги несъвършено проучване на миналото и настоящето, са си създали идеал за социална организация, в която като нов Прокруст⁷ искат на всяка цена да положат живота на бъдещите поколения; всички тези с една дума, които не споделят мисълта, че науката е една от необходимите прояви на естествения и обществен живот, а дотам стесняват този нещастен живот, че го разглеждат като практическа проява на своята мисъл и на своята винаги, разбира се, несъвършена наука.

Метафизиците или позитивистите, всички тези рицари на науката и мисълта, в името на която те се считат за призвани да предписват законите на живота, всички те, съзнателно или несъзнателно, са реакционери. Да докажем това е твърде лесно.

Да не говорим вече изобщо за метафизиката, с която по време на най-блестящото ѝ развитие са се занимавали само малцина, наука, която в по-широкия смисъл на думата е по-сериозна и макар в някаква степен и да заслужава това название, в наше време е достъпна само за ограничен кръг от хора. Например у нас в Русия на осемдесет милиона население колко се падат сериозни учени? Хора, които разясняват науката, може да наброим поне хиляди, но запознатите не на шега с нея са не повече от стотина. Ако обаче науката трябва да предписва законите на живота, то огромно болшинство, милиони хора трябва да бъдат управлявани от стотина или двеста учени, всъщност дори от по-малко, защото не всяка наука прави човека способен да управлява обществото, а науката на науките, венецът на всички науки - социологията, която изисква от щастливия учен предварител-

6 Тук и по-нататък Бакунин има предвид последователите на О. Конт и близките му мислители за разлика от философите като Фихте-младши, които през 40-те години също се наричат позитивисти; бел. прев.

7 Прокруст (гр. мит.) - великан-разбойник, който завързвал пътници на леглото си и ако човек се оказвало, че е извън него, му отрязвал краката, или обратното - разтягал го до размера на леглото; бел. прев.

но запознанство с всички други науки. А много ли са такива учени не само в Русия, но и в цяла Европа? Може би двадесет или тридесет души! И тези двадесет или тридесет учени трябва да управляват целия свят! Възможно ли е да си представим по-неразумен и отвратителен деспотизъм от този?

Първо, по-вероятно е тези тридесет учени да се изпокарат помежду си, а ако се обединят, това ще е за зло на цялото човечество. Ученият поради своята същност вече е склонен към всякакъв умствен и нравствен разврат и главният му порок е да превъзнася знанията и ума си и да презира всички незнаещи. Дайте му да управлява и той ще се превърне в най-непоносимият тиранин, защото учената му гордост е отвратителна, оскърбителна и гнетяща повече от всяка друга. Да бъде роб на педанти - що за съдба е това за човечеството! Дайте им пълна свобода и те ще започнат да правят същите опити върху човечеството, които в полза на науката се правят върху зайци, котки или кучета.

Да уважаваме учените според заслугите им, но за спасението на техните умове и нравственост не трябва да им предоставяме никакви обществени привилегии и да им признаваме друго право, освен общото право свободно да проповядват своите убеждения, мисли и знания. Да им се предоставя прекомерна власт не трябва, защото който притежава власт, той по неминуемия социологически закон⁸ задължително ще стане тиранин и експлоататор на обществото.

Ще отговорят обаче: не винаги науката ще е достъпна само за малцина; ще настъпи време, когато тя ще бъде достъпна за всички и всекиго. Е, това време още е далеч и много обществени поврати трябва да се извършат преди то да настъпи. А до тогава кой би се съгласил да отдаде съдбата си в ръцете на учените, в ръцете на поповете на науката? Защо тогава да я изтръгваме от ръцете на християнските попове?

Струва ни се, че много грешат онези, които си въобразяват, че след социалната революция всички ще бъдат еднакво учени. Науката като наука и тогава, както сега, ще си остане една от многото обществени специалности, с една или друга разлика, че тази специалност, която днес е достъпна само за привилегировани лица, тогава без каквато и да било разлика в класите, веднъж завинаги ликвидирани, ще стане

8 В изданието от 1873 г. погрешно е написано „социалистически закон”; бел. прев.

достъпна за всички лица, които имат призвание и желание да се занимават с нея не в ущърб на общия ръчен труд, който ще бъде задължителен за всекиго.

Общо достояние ще стане единствено общото научно образование и, което е най-главното - запознаването с научния метод и навика да се мисли, тоест да се обобщават факти и да се извеждат от тях повече или по-малко правилни заключения. Но енциклопедичните глави, поради това и учените социолози винаги ще бъдат твърде малко. Горко на човечеството, ако някога мисълта стане извор и единствен ръководител на живота, ако науките и учените застанат начело на общественото управление. Животът би пресъхнал, а човешкото общество би се превърнало в нямо и робско стадо. Управлението на живота от науката не би имало друг резултат, освен загъпяването на цялото човечество.

Ние, революционерите-анархисти, поборници за всенародното образование, освобождаване и широко развитие на обществения живот, поради което и врагове на държавата и на всяка държавност, противоположно на всички метафизици, позитивисти и на всички учени и неучени поклонници на богинята на науката, ние твърдим, че естественият и обществен живот винаги предшества мисълта, която е само една от функциите му, но никога не е негов резултат; че животът се развива от собствената си непресъхваща дълбина, поради различни фактори, а не поради абстрактни рефлексии, и че последните, винаги производни от него и никога не произвеждащи, показват единствено като жалони посоката и различните фази на самостоятелното и самородното му развитие.

Съобразно такова убеждение, не само нямаме намерение и не правим и най-малък опит да налагаме на нашия или на друг народ какъвто и да било идеал за обществен порядък, изсмукван от книжки или измислен от нас самите, но убедени, че народните маси носят в своите насъщни потребности и в стремежите си, съзнателни или несъзнателни, всичките елементи на бъдещата си нормална организация, ние търсим този идеал в самия народ; и понеже всяка държавническа власт, всяко правителство, по своята същност и положение е поставено извън народа и над него и задължително се стреми да го подчини на чужди порядки и на чужди цели, то ние се обявяваме за врагове на всяка правителствена и държавническа власт, за врагове на държавната уредба изобщо и мислим, че наро-

дът може само тогава да бъде щастлив и свободен, когато, организирайки се отдолу нагоре, по пътя на самостоятелни и напълно свободни обединения и въпреки всяка официална опека, но не въпреки различни и поравно свободни влияния на лица и на партии, той сам създава своя живот.

Такива са убежденията на социалните революционери и затова ни наричат анархисти. Срещу това название не протестираме, защото сме действителни врагове на всяка власт, тъй като знаем, че властта действа толкова развращаващо на тези, които са облечени в нея, колкото и на онези, които са принудени да ѝ се подчиняват. Под нейното разлагащо се влияние едни стават честолюбиви и користолюбиви деспоти и експлоататори на обществото за своя лична или съсловна полза, а други - нейни роби.

Идеалистите от всякакъв род, метафизици, позитивисти, поборници за преобладаването на науката над живота, доктринерите революционери - всички те с еднакъв плам, макар и с различни аргументи, отстояват идеята за държава и за държавническа власт, като виждат в нея *съвсем логично* и по своему общото спасение на обществото. *Съвсем логично*, защото веднъж възприели за основно положението, според нас напълно измамно, че мисълта предшества живота и че отвличената теория - обществената практика, и че затова социологическата наука трябва да бъде отправна точка на обществените поврати и преустройства, те задължително стигат до заключението, че понеже мисълта, теорията и науката поне сега е достойние на малцина, то тези малцина трябва да бъдат ръководителите на обществения живот, не само негови подбудители, а и управляващи всички народни движения, и че на другия ден след революцията новата обществена организация ще трябва да бъде създадена не от свободното обединяване на народните асоциации, общини, области и региони отдолу нагоре, а единствено от диктаторската власт на това учено малцинство, което *сякаш* изразява общо народната воля.

Въз основа на тази фикция за мнимо народно представителство и за действителния факт на управление на народните маси от незначителна група привилегировано избрани или дори не избрани маса хора се тласкат към избори, без дори да знаят защо и кого избират; въз основа на този привиден и отвличен израз на общонародната мисъл и воля, за които живият и истински народ няма и най-малка представа,

се основава по един и същи начин и теорията за държавност, и теорията на така наречената революционна диктатура.

Цялата разлика между революционната диктатура и държавността е само във външните условия на съществуване. Всъщност те представляват едно и също управление над болшинството от едно малцинство в името на привидната глупост на първото и привидния разум на последното. Поради това и двете са еднакво реакционни, имайки в резултат непосредственото и задължително стабилизиране на политическите и икономически привилегии за управляващото малцинство и политическото и икономическо заробване на народните маси.

Сега вече е ясно защо *доктринерите революционери*, които имат за цел смъкването на съществуващата власт и порядки, за да изградят върху им своя собствена диктатура, никога не са били и няма да бъдат техни врагове, а напротив - винаги са били и ще бъдат най-горещите привърженици на държавата. Врагове са само на сегашните власти, защото те не изключват възможността на диктатурата им, но заедно с това са най-горещи привърженици на държавническата власт, без чието поддържане революцията, освободила не на шега народните маси, би отнела на това псевдореволюционно малцинство всяка надежда отново да ги впрегне и да се облагодетелства от тях за своите управленчески начинания.

И е толкова очевидно как в наше време когато в цяла Европа побеждава реакцията, когато всички държави, обзети от най-злобен дух за самосъхранение и угнетяване на народа, се въоръжават до зъби с тройна броня - военна, полицейска и финансова, за да се подготвят под върховното водачество на княз Бисмарк за отчаяна борба срещу социалната революция; сега когато би трябвало всички искрени революционери да се обединят помежду си, за да дадат отпор на отчаяното нападение на интернационалната реакция, виждаме обратното - как доктринерите революционери под водачеството на господин Маркс навсякъде са на страната на държавността и на държавниците срещу народната революция.

Във Франция, започвайки от 1870 г., те поддържат държавния републиканец и реакционер Гамбета и са против революционната Лига на Юга (*La Ligue du Midi*)⁹, която единствено би могла да спа-

9 Лигата на Юга е обединявала така наречените федералисти, противници на централизираната държава. Най-виден неин деец е бил анархистът Анри-Алфонс Ескирос (1814-1876); бел. прев.

си Франция и от немското поробване, и от още по-опасната и сега тържествуваща коалиция на клерикали, легитимисти, орлеанисти и бонапартисти. В Италия те кокетничат с Гарибалди и с остатъците от партията на Мадзини; в Испания открито са на страната на Кастелар¹⁰, Пи-и-Маргал¹¹ и на мадридската конституанта¹²; накрая в Германия и около Германия, в Австрия, Швейцария, Холандия и Дания те са на служба при княз Бисмарк, когото разглеждат, по тяхно признание, като твърде полезен революционен деец, спомагайки му да пангерманизира тези страни.

Сега вече е ясно, защо господата доктори от философската школа на Хегел, въпреки революционния си плам в света на отвличените идеи, в действителност през 1848 и 1849 г. се оказват не революционери, а в по-голямата си част реакционери и защо в наше време повечето от тях стават отявлени привърженици на княз Бисмарк.

Обаче през двадесетте и четиридесетте години мнимата им революционност, все още от нищо и никак не изпитана, намира много вяра. Те сами са вярвали в нея, макар и да са я изявявали най-вече в съчинения с абстрактен характер, тъй че прuskото правителство не им е обръщало никакво внимание. Може би, то и тогава да е схванало, че те работят за него.

От друга страна, то неотклонно се стреми към главната си цел - отначало да основе пруска хегемония в Германия, а после и пряко да подчини цяла Германия по пътя на общото господство, което е изглеждало много по-изгодно и удобно, отколкото по пътя на либералните реформи и дори чрез поощряване на науката, - а именно по икономически начин, при това е трябвало да срещне горещата симпатия на цялата богата търговска и промишлена буржоазия, на целия еврейски финансов свят в Германия, тъй като развитието както на едната, така и на другата задължително изисква мащабна държавническа централизация; наблюдаваме нов пример за това в немска Швейцария, където големите промишлени търговци и банкери

10 Емилио Кастелар-и-Рипол (1832-1899) - испански политически деец, лидер на републиканското дясно крило; бил и министър на външните работи; бел. прев.

11 Франциско Пи-и-Маргал (1824-1901) - испански политически деец и революционер; в 1872 г. е министър на вътрешните работи, по-късно президент на републиката; бел. прев.

12 Конституанта (фр. - *constituante*) - във Франция и в някои други буржоазни държави - учредително събрание, свикано за изработване на конституция; бел. прев.

вече започват явно да проявяват предпочитанията си за най-близко обединяване с големия германски пазар, тоест с пангерманската империя, която въздейства на всички малки страни наоколо с прителящата и засмукваща сила на боа-удушвач.

[...]

Германия започва да се запознава със социалните учения едва през четиридесетте години. Виенският професор Щайн като че ли първи написва книга за тях на немски език¹³. Но първият немски социалист на практика или, по-вярно, комунист е бил безспорно шивачът Вайтлинг¹⁴, пристигнал в началото на 1843 г. в Швейцария от Париж, където става член на тайното общество на френските комунисти. Основава много комунистически общества сред немските занаятчии в Швейцария, но в края на 1843 г. е предаден на Прусия от тогавашния управител на цюрихския кантон господин Блунчли¹⁵, днес прочут юристконсул и професор по право в Германия.

Но главният пропагандатор на социализма в Германия, отначало тайно, а много скоро след това и публично, е бил К. Маркс.

Г-н Маркс е играл и играе твърде важна роля в социалистическото движение на немския пролетариат и не можем да пренебрегнем тази забележителна личност, без да се постареем да я представим чрез няколко верни щрихи.

По произход г-н Маркс е еврейн. Той съчетава в себе си, може да се каже, всичките качества и всички недостатъци на този способен род. Той е нервен, както казват някои, до страхливост, но е твърде честолубив и славолубив, кавгаджия, непримирим и абсолютен, подобно Йехова, господ Бог на неговите предшественици и като него е отмъстителен до безумие. Не съществува такава лъжа и клевета, които да не е способен да измисли и разпространява срещу онзи, който е имал нещастieto да предизвика ревността или, което е същото, неговата омраза. И няма такава гнусна интрига, пред която би се спрял, ако само според него, впрочем, в по-голямата си

13 L. von Stein, *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich*, Leipzig, 1842; бел. прев.

14 Вилхелм Вайтлинг (1808-1871) - немски комунист-утопист; бел. прев.

15 Йохан Каспар Блунчли (1808-1881) - преселник от Швейцария, немски юрист, професор в университетите в Цюрих, Хайделберг и Мюнхен; бел. прев.

част погрешно, тази интрига да не служи за подсилване на неговото положение и влияние или до разпространение на силата му. В това отношение той изцяло е политически човек.

Такива са отрицателните му качества. Но притежава и много положителни такива. Той е много умен и изключително многостранен учен. Доктор по философия, още в Кьолн около 1840 г. е бил, можем да кажем, душата и центъра на твърде забележителните кръгове от напредничави хегелианци, с които започва издаването на опозиционно списание¹⁶, бързо закрито по министерска заповед. Към този кръг също са и братята Бруно Бауер и Едгар Бауер¹⁷, Макс Щирнер¹⁸ и по-късно в Берлин първият кръжок на немските нихилисти, който с циничната си последователност далеч надминава най-отявлените нихилисти в Русия¹⁹.

През 1843 или 1844 г. г-н Маркс се преселва в Париж²⁰. Тук за първи път се сблъсква с общността на френските и немски комунисти и със своя съотечественик немския евреин Морис Хес²¹, който преди него е бил учен икономист и социалист и през това време е имал силно влияние върху научното развитие на г-н Маркс.

Рядко се среща човек, който толкова да знае и чете и да чете така умно като г-н Маркс. Единственият предмет на заниманията му по онова време вече е икономическата наука. С особено старание той изучава английските икономисти, които превъзхождат всички други и по позитивност на познанията, и по практическата нагласа на ума, възпитан в духа на английските икономически факти, строга критичност и добросъвестна смелост при изводите. Към всичко това обаче г-н Маркс добавя два нови елемента: най-отвлечената и най-причудлива диалектика, придобита от школата на Хегел, коя-

16 Има се предвид *Рейнски вестник* (*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*), излизал от януари 1842 до края на март 1843 г.; бел. прев..

17 Бруно Бауер (1809-1882) и Едгар Бауер (1821-1886) - немски философ и ляво хегелианец; бел. прев.

18 Макс Щирнер [ист. име - Каспар Шмит] (1806-1856) - немски философ младохегелианец, един от основоположниците на анархизма; става дума за кръга от ляво хегелианци, назовал се *Freien* (*Свободни*), чиято главна фигура е Бруно Бауер; бел. прев.

19 Съществува мнение, че именно лявохегелианците първи са употребили термина „нихилизъм“, който след това е използван от И. С. Тургенев, поддържал отношения с обкръжението на Б. Бауер; бел. прев.

20 Маркс пристига в Париж през октомври 1843 г.; бел. прев.

21 Мозес Хес, [Морис Мозес] (1812-1875) - през 40-те години на XIX в. немски социалист, по-късно еволюира надясно; бел. прев.

то често пъти довежда до забава, до разврат и до комунистическа гледна точка.

Г-н Маркс е изчел, разбира се, всички френски социалисти, от Сен-Симон²² до Прудон²³ включително и както е известно го ненавижда, и няма съмнение, че при безпощадната му критика срещу Прудон има много истина: Прудон въпреки всичките си старания да застане на реална почва, си остава идеалист и метафизик. Отправната му гледна точка е абстрактната идея за правото; от правото тръгва към икономическия факт, а г-н Маркс обратно - изказва и доказва безспорната истина, потвърдена от цялата минала и сегашна история на човешкото общество, народи и държави, че икономическият факт винаги е предшествал и предшества юридическото и политическото право. При излагането и доказването на тази истина именно се съдържа една от главните научни заслуги на г-н Маркс.

Най-показателното от всичко обаче и което, разбира се, г-н Маркс никога не признава, е това, че в политическо отношение г-н Маркс е пряк ученик на Луи Блан. Г-н Маркс е много по-умен и несравнимо по-учен от този незначителен неуспял революционер и държавен мъж; но като немец, въпреки почтения си ръст, попада под влиянието на дребния французин.

Впрочем тази странност се обяснява просто: реторикът французин като буржоазен политик и отявлен поклонник на Робеспьер и ученият немец в тройното си качество на хегелианец, евреин и немец - двамата страстни държавници, и двамата проповядват държавническия комунизъм, с тази разлика само, че единият вместо с аргументи се задоволява с реторически декларации, а другият, както подобава на учения тежък немец, обосновава този еднакво скъп за двамата принцип с цялата ловкост на хегеловата диалектика и с цялото богатство на многостранните си познания.

Около 1845 г. г-н Маркс оглавява немските комунисти и след това заедно с г-н Енгелс, неизменен негов приятел, също толкова умен, макар и по-малко начетен, затова пък по-практичен и не по-малко способен на политическа клевета, лъжа и интрига, основава тайно общество на германските комунисти, или държавни социалисти. Тех-

22 Клод Анри дьо Рувроа Сен-Симон (1760-1825) - френски мислител, социалист-утопист; бел. прев.

23 Пиер-Жозеф Прудон (1809-1865) - френски утопист-социалист, един от основоположниците на анархизма; бел. прев.

ният централен комитет, който, разбира се, оглавяват с г-н Енгелс, след изгонването им от Париж през 1846 г. е пренесен в Брюксел, където остава до 1848 г. Впрочем до тази година тяхната пропаганда, макар и до някъде разпространявана в цяла Германия, си остава тайна и затова не излиза наяве.

Социалистическата отрова безспорно прониква по най-различни пътища в Германия. Дори се проявява в религиозните движения. Кой не е чувал за ефимерното религиозно учение, възникнало през 1844 и потънало през 1848 г. под названието „нов католицизъм“ (сега в Германия се е появила нова ерес срещу римската църква под названието „стар католицизъм“)²⁴.

Новият католицизъм се появява по следния начин. Както днес във Франция, така през 1844 г. в Германия католическото духовенство замисля да подбуди фанатизма на католическото население чрез голяма процесия в чест на плащеницата на Христос, която сякаш се пази в Трир. Около *един милион* пилигрими се събират на този празник от всички краища на Европа - тържестено понасят свещената плащеница с песен: „Свещена плащеницо, моли Бог за нас!“. Това предизвиква голям скандал в Германия и дава повод на немските радикали да отхвърлят този фарс. През 1848 г. имахме случай да видим в Бреслау омазни кръчма, в която скоро след тази процесия се събират няколко силезийски радикали, сред тях известният граф Райхенбах²⁵ и неговите приятели от университета гимназиалният учител Щайн²⁶ и бившият католически свещеник Йохан Ронге²⁷. Под тяхната диктовка Ронге пише открито писмо, красноречив протест срещу епископа на Трир, когото нарича Тецел на XIX в.²⁸ По този начин започва новокатолическата ерес.

24 Католическо течение в Германия, чиито адепти не приемат решението на Събора от 1870 г. за непогрешимостта на папата и не признават индулгенцията и култа на светците; бел. прев.

25 Едуард фон Райхенбах - граф, един от радикалните дейци в Силезия, инициатор на „новокатолическото“ движение в Германия през средата на 40-те години на XIX в.; бел. прев.

26 Юлиус Щайн - гимназиален учител в Силезия, един от инициаторите на „новокатолическото“ движение в Германия през средата на 40-те години на XIX в.; бел. прев.

27 Йохан Ронге (1813-1887) - основател на отделна немска католическа църква в средата на 40-те години; бел. прев.

28 Йохан Тецел - монах от доминиканския орден, в чиито ръце от XIII в. се намират делата на инквизицията. До основаването на ордена на йезуитите (XIV в.) доминиканците са главното оръдие на папите в борбата

Тя бързо се разпространява из цяла Германия, дори в Познанско-то херцогство, и под предлог на възвръщането на християнската комунистическа трапеза започват открито да проповядват комунизъм. Правителството недоумява и не знае какво да направи, тъй като проповедта все пак носи религиозен характер и понеже сред самото протестантско население се образуват свободни общини, които придобиват, макар и скромна, политическа и социална насока.

През 1847 г. индустриалната криза, обрекла на гладна смърт десетки хиляди тъкачи, още по силно възбужда интереса на цяла Германия към социалните въпроси. Хамелеонът-поет Хайне по този повод написва чудесното стихотворение *Тъкачът*, което пророкува близката и безпощадна революция.

Да, всички в Германия очаквали ако ли не социалната, то поне политическата революция, която се надявали да възкреси и обнови великото германско отечество, и в това всеобщо очакване, при тези надежди и желания главната нота е била патриотичната и държавническата. Немците били засегнати от ироничното удивление, с което говорели за тях като за народ учен и мислещ задълбочено, англичани и французи, които им отричали всякаква практическа способност и всякакъв смисъл в действителност. Поради това всичките им желания и изисквания са били насочени най-вече към една цел: *към образуването на единна и могъща пангерманска държава*, под каквато и да било форма, република или монархия, стига само тази държава да бъде достатъчно силна, за да предизвика страх и трепет у всички съседни народи.

През 1848 г. заедно с общеевропейската революция настъпва четвъртият период, последната криза на германския либерализъм, криза, която завършва с окончателния му крах.

От времето на плачевната победа, удържана в 1525 г. година от обединените сили на феодализма, доближили го изглежда до неговия край, и от най-новите държави, току що започнали да се образуват в Германия, над голямото селско въстание, - победа, обрекла Германия окончателно на продължително робство под бюрократичното държавническо иго, в тази страна никога дотогава не се е натруп-

им с противниците. Тецел е привърженик на папа Лъв X. Тецел е известен най-вече с търговията с индулгенции, което предизвиква възмущението на Мартин Лутер, изразил остър протест срещу такава практика; бел. прев.

вал толкова взривоопасен материал, толкова революционни елементи, както в навечерието на 1848 г. Неудовлетворението, очакването и желанието за промяна, с изключение при висшата бюрокрация и дворянството, са били всеобщи, и каквото и да се е случвало в Германия и след падането на Наполеон, и през двадесетте и тридесетте години, сега сред самата буржоазия се оказват не десетки, а стотици хора, нарекли се революционери и имащи правото така да се наричат, защото, недоволни от литературните безсмислици и реторически празнословия, действително са били готови да жертват живота си за своите убеждения.

Познаваме много такива хора. Те, разбира се, не принадлежат към света на богатите или към литературно-учената буржоазия. Сред тях има много малко адвокати, малко повече медици и, което е показателно, почти няма студенти, с изключение на студенти от Виенския университет, изявил се през 1848 и 1849 г. твърде революционно, вероятно защото се е намирал по-долу в научно отношение в сравнение с всички германски университети (не споменаваме Пражкия, тъй като е славянски университет).

Едно голямо мнозинство от учащите се в Германия вече тогава са били на страната на реакцията, разбира се, не на феодалната, а на консервативно либералната; били са поборници на държавническия порядък на всяка цена. Можем да си представим днес какво представлява тази младеж.

Радикалната партия се разделя на две крила. Двете се образуват под прякото влияние на френските революционни идеи. Помежду им обаче съществува огромна разлика. Към първото направление принадлежат хора, съставляващи цвета на ученото младо поколение на Германия: доктори на различни факултети, медици, адвокати, също и немалко чиновници, писатели, журналисти, оратори; всички, разбира се, са дълбоко мислещи политици, очакващи с нетърпение революцията, която трябва да отвори широко поприще за техните таланти. Едва започнала революцията и тези хора са начело на цялата радикална партия и след множество учени еволюции, които я изтощават напразно и парализират в нея последните остатъци от енергия, достигат до пълна нищожност.

Съществува обаче и друга категория хора, по-малко блестящи и честолюбиви, затова пък по-искрени и поради това по-сериозни, състояща се от дребни буржоа. Сред тях е имало много учители и бедни

съдържатели на търговски и индустриални къщи. Разбира се, имало е и адвокати, медици, професори, журналисти, продавачи на книги и дори чиновници, но ограничени на брой. Тези хора действително са били свети и най-сериозни революционери в смисъл на безкрайна преданост и готовност на саможертва до край и без декларации за революционното дело. Няма съмнение, че ако са имали други водачи и ако изобщо германското общество би било способно и предразположено към народна революция, те биха допринесли скъпоценна полза.

Но тези хора са били революционери и готови честно да служат на революцията, без да си дават ясна сметка какво представлява революцията и какво трябва да изискват от нея. Не притежавали, а и не биха могли да притежават нито колективен инстинкт, нито колективна воля и мисъл. Те са били революционери индивидуалисти без всякаква почва под краката и без да имат ръководна мисъл е трябвало сляпо да се подчинят на безпътното ръководство на своето по-голямо и учено братство, в чиито ръце ставали оръдие за съзнателна или несъзнателна измама на народните маси. По личен инстинкт са искали всеобщо освобождаване, равенство и благоденствие за всички, а ги принуждавали да работят за победата на пангерманската държава.

Тогава, както и сега, в Германия съществува революционен елемент още хо-сериозен - това е градският пролетариат; той е доказал в Берлин, във Виена и във Франкфурт на Майн през 1848 и в 1849 г. в Дрезден, в Хановерското княжество и в Баденското херцогство, че е способен и готов за сериозно въстание, само да намери някакво смислено и честно предводителство. В Берлин дори е имало такъв елемент, с който до тогава се е славел само Париж, това е уличното момче-гамен, революционер и герой.

По това време градският пролетариат в Германия, поне по-голямата му част, все още е извън влиянието на пропагандата на Маркс и извън организацията на неговата комунистическа партия. Този пролетариат най-вече е разпространен в индустриалните градове на пруски Рейн, особено в Кьолн. Съществуват също и негови разклонения в Берлин, Бреслау²⁹ и най-накрая във Виена, но много малки. Разбира се, сред германския пролетариат, както и при пролетариата в други страни, все още са в зародиш като инстинктивен интерес всички социалистически стремежи, които повече или по-малко са откроявани

29 Бреслау - немското название на Вроцлав, сега град в Северозападна Полша; бел. прев.

от народните маси категорично през всички минали революции, не само политически, а дори и религиозни. Съществува обаче огромна разлика между тази инстинктивна заявка и съзнателното, ясно определено изискване за социален преврат или за социални реформи. Такова изискване в Германия категорично няма нито в 1848, нито в 1849 г., макар че известният манифест на немските комунисти, съчинен и написан от господата Маркс и Енгелс, вече е публикуван през март 1848 г.³⁰ Той преминава над немския народ почти без следа. Революционният пролетариат от всички градове на Германия е бил непосредствено подчинен на партията на политическите радикали, или *силната демокрация*, което ѝ придавало голяма сила; но самата тя, объркана от буржоазно патриотичната програма, а също и поради пълната неубедителност на водачите си, буржоазната демокрация измамва народа.

Накрая в Германия е съществувал елемент, който вече го няма, това е революционното селячество или поне способното да стане революционно. В същото време в повече от половината Германия е съществувал все още остатък от старото крепостно право, като съществува все още и в двете Мекленбургски херцогства. В Австрия крепостното право изцяло преобладава. Безспорно е било, че немското селячество е способно и готово за въстание. Както през 1830 г. в баварски Пфалц, така и през 1848 г. почти в цяла Германия, токущо научило за провъзгласяването на френската република, цялото селячество започва най-страстното и дейно участие в първите избори за депутати в многобройните революционни парламенти. Тогава немските селяни все още вярвали, че парламентите ще успеят да направят нещо за тях и изпращали там за свои представители най-смелите и най-ценни хора - дотолкова, разбира се, доколкото немският политически човек може да бъде смел и ценен. Много скоро обаче, разбрали, че от парламентите не могат да очакват никаква полза, селяните губят интерес към тях; отначало били готови на всичко, дори на повсеместен бунт.

През 1848, както и в 1830 г., немските либерали и радикали най-много от всичко се страхуват от този бунт; дори социалистите от школата на Маркс не го обичат. На всички е известно, че Фердинанд Ласал, който по собствено убеждение е бил пряк ученик на този вър-

30 *Манифест на Комунистическата партия* излиза в Лондон през февруари 1848 г.; бел. прев.

ховен предводител на комунистическата партия в Германия, което, разбира се, не попречило обаче на учителя след смъртта на Ласал да изрази ревниво и завистливо неудовлетворение срещу блестящия ученик, оставил далеч зад себе си в практическо отношение учителя; на всички е известно, твърдим го, че Ласал няколко пъти е изказвал мисълта, че поражението на селското въстание през XVI в. и последвалото след него засилване и разцвет на бюрократичната държава в Германия са били истинска победа за революцията.

За комунистите или социалдемократите на Германия селячеството, всяко селячество, е реакция; а държавата, всяка държава, дори на Бисмарк, - е революция. Нека не си мислят, че ги клеветим. Като доказателство, че те действително мислят така, са техните речи, брошури, статии в списания и най-накрая писмата им - всичко това, когато му дойде времето, ще бъде предоставено на руската публика. Впрочем марксистите не могат да мислят по друг начин; държавници на всяка цена, те трябва да проклинат всяка народна революция, особено селската, по природата си анархистична и пряко насочена към ликвидиране на държавата. Като всепоглъщащи пангерманисти трябва да отхвърлят селската революция и затова, че тя най-вече е славянска.

[...]

Срещу подобна груба и двойна измама застава Фердинанд Ласал. Не му е било трудно да разбие икономическата система на Шулце-Делич и да покаже цялата нищожност на политическата му система. Никой освен Ласал не е можел да обясни и докаже толкова убедително на немските работници, че при съществуващите икономически условия положението на пролетариата не само няма как да бъде ликвидирано, а напротив - поради неотменния икономически закон трябва и ще се влошава с всяка година, въпреки всичките кооперативни опити, които могат да допринесат за късо време бързо преминаваща полза само на малък брой работници.

Разбивайки икономическата програма, той доказва, че цялата тази мнимо народна политика е насочена единствено за стабилизиране на буржоазно икономическите привилегии.

До тук сме съгласни с Ласал. Но ето къде се разминаваме с него и изобщо с всички демократи-социалисти или комунисти в Германия. Противоположно на Шулце-Делич, който препоръчва на работниците да търсят спасение само в собствената си енергия и нищо да не изискват и очакват от държавата, Ласал доказва, първо, че при сегашните икономически условия не е възможно и най-малкото облекчаване на съдбата им и е необходимо нейното подобряване и, второ, че докато съществува буржоазната държава, буржоазно икономическите привилегии си остават непристъпни, - достига до заключението: за да постигне действителна свобода, свобода, основана на икономическото равенство, „*пролетариатът трябва да завладее държавата и да обърне държавническата сила срещу буржоазията в полза на работническите маси, по същия начин, както днес тя е обърната срещу пролетариата единствено в полза на експлоатиращата класа*”.

Как да се завладее държавата? - За това има само две средства: или политическа революция, или законна народна агитация в полза на мирна реформа. Ласал като немец, като евреин, като учен и като богат човек препоръчва втория път.

В този смисъл и с тази цел създава силна, предимно политическа партия на немските работници, организирана йерархично и я подчинява на строга дисциплина и на своята диктатура, с една дума, прави онова, което г-н Маркс през последните три години е искал да направи с Интернационала. Опитът на Маркс е неуспешен, а опитът на Ласал има пълен успех. За пряка и най-близка цел на партията поставя всенародната мирна агитация за завоюване на всеобщото право при избора на държавните представители и власти.

Завоювал това право чрез легална реформа, народът трябва да изпрати свои представители в народния парламент, който с помощта на поредица декрети и закони ще превърне буржоазната държава в народна. Първото начинание на народната държава ще бъде откриването на неограничен кредит за производителните и потребителски работнически асоциации, които само тогава ще са в състояние да се борят с буржоазния капитал и за кратко време ще го победят и погълнат. Когато процесът на поглъщане приключи, тогава ще настане периода на радикално преобразуване на обществото.

Такава е програмата на Ласал, същата е и програмата на социалдемократическата партия. Всъщност, тя принадлежи не на Ласал, а на Маркс, който изцяло я изказва в известния *Манифест на Комуни-*

тическата партия, публикуван от него и Енгелс в 1848 г. Ясен нейн намек се намира също така в първия *Манифест на Международното общество*, написан от Маркс в 1864 г., в думите: „Пролетариатът преди всичко трябва да завоюва политическо господство” или, както се казва в Манифеста на Комунистите, „пролетариатът ще използва своето политическо господство, за да изтръгне постепенно от буржоазията целия капитал, да централизира всички средства за производство в ръцете на държавата, т.е. на организирания като господстваща класа пролетариат, и колкото може по-бързо да увеличи масата на производителните сили”³¹.

Не е ли ясно, че програмата на Ласал по нищо не се различава от програмата на Маркс, когото той признава за свой учител. В брошура, написана срещу Шулце-Делич, Ласал с наистина гениално точност, която характеризира съчинението му, излагайки основните си разбирания за социално политическото развитие на най-новото общество, направо казва, че тези идеи и дори терминологията не са негови, а принадлежат на г-н Маркс, който за първи път ги изказва и развива в едно свое забележително, но не издадено съчинение.

Толкова по-странно ни изглежда протестът на г-н Маркс, отпечатан след смъртта на Ласал в увода към съчинението *Капиталът*. Маркс горчиво съжалява, че Ласал го е ограбил и е присвоил неговата идея. Твърде странен протест от страна на комунист, който проповядва колективната собственост и не разбиращ, че една идея, веднъж изказана, престава да бъде единична собственост. Съвсем друго нещо е, ако Ласал би преписал една или няколко страници, - това би било кражба и доказателство за умствената незначителност на преписващия, който не може да осъзнае заимстваните идеи и да създаде собствена интелектуална разработка в самостоятелна форма. Така постъпват единствено хора, лишени от умствени способности, славолюбиво нечестни и крадци в паунови пера.

Ласал е бил твърде умен и самостоятелен, за да прибегва да такива жалки средства и да предизвика вниманието на публиката. Той е бил суетен, много славолюбив, както подобава на всеки евреин, но в същото време е бел надарен с такива блестящи способности, че без усилие е можел да задоволи изискванията за най-изискана суетност. Бил е умен, начетен, богат, ловък и извънредно смел човек; във ви-

31 Маркс/Енгелс, *Манифест на Комунистическата партия*, превод Димитър Денков, София: ГАЛ-ИКО, 1999, сс. 53, 56; бел. прев.

сша степен е бил надарен с диалектика, с дар слово, с яснота на разбирането и на изложението. Противоположно на своя учител Маркс, който е силен в теорията, в задкулисните или подмолни интриги и, обратното, губи всякакво значение и сила на публичното поприще, Ласал сякаш нарочно е бил създаден за открита борба на практическото поле. Диалектическата ловкост и сила на логиката, подбуждани от самолюбие и разгорещени от борбата, са заменяли у него силата на страстните убеждения. Той изключително силно е въздействал на пролетариата, но съвсем не е бил народен човек.

През целия си живот, с обстановката, навиците и вкусовете той е принадлежал към висшата буржоазна класа, към така наречената златна или младежта с жълти ръкавици. Разбира се, надвишавал я е с ума си и благодарение на този ум оглавява немския пролетариат. За няколко години става много популярен. Цялата либерална и демократична буржоазия дълбоко го намразва; съратниците, социалисти, марксиста и самият учител Маркс, насочват към него всичката сила на своята недоброжелателна завист. Да, те толкова го мразят от дън душа, както и буржоазията; докато е бил жив, не са посмели да изразят своята омраза, защото за тях той е бил твърде силен.

Няколко пъти вече изразихме дълбокото си отвращение от теориите на Ласал и Маркс, които препоръчват на работниците ако не последен идеал, то поне като най-близка главна цел - *създаването на народна държава*, която според тях ще е не друго, а „организиран като господстваща класа пролетариат”.

Пита се, ако пролетариатът бъде господстваща класа, то над кого ще господства? Значи, остава още един друг пролетариат, който ще е подчинен на това ново господство, на новата държава. Например, дори селската не привилегирована маса, която както е известно не се ползва с благоразположението на марксистите и която, намирайки се на ниска степен на културата, вероятно ще бъде управлявана от градския и фабричен пролетариат; или, ако от национална гледна точка разгледаме този въпрос, то да предположим за немците, че славяните по същата причина ще бъдат спрямо победоносния немски пролетариат в такова робско подчинение, в каквото последният се намира по отношение на своята буржоазия.

Ако съществува държава, то задължително има и господство, следователно и робство; държава без робство, отявлено или прикрито, е немислима - ето защо ние сме врагове на държавата.

Какво означава организиран като господстваща класа пролетариат? Нима целият пролетариат ще е начело на управлението? Немците наброяват около четиридесет милиона. Нима всички тези четиридесет милиона ще са членове на правителството? Целият народ ще е управляващ, но няма да има управлявани. Тогава няма да има правителство, няма да има държава, а щом има държава, то ще има и управлявани, ще има роби.

Тази дилема на теория марксистите решават просто. Под народно управление те разбират управление на народа чрез малък брой представители, избрани от народа. Всеобщо и повсеместно право на избор от целия народ на така наречените народни представители и управници на държавата - тази последна дума на марксистите, както и на демократите, - е лъжа, зад която се прикрива деспотизмът на управляващото малцинство и е още по-опасна, защото е израз на мнимата народна воля.

И така, от която и гледна точка да разглеждаме този въпрос, достигаме до един и същи печален резултат: до управлението на огромното народно болшинство от едно привилегировано малцинство. Но това малцинство ще е съставено от работници, казват марксистите. Да, възможно е, от *бивши* работници, но които, станали токущо управници или представители на народа, престават да са работници и ще започнат да гледат на целия черноработен свят отвисоко държавнически, ще представляват вече не народа, а себе си и своите претенции за управлението на народа. Който се съмнява в това, той не е запознат изобщо с човешката природа.

Но тези избраници ще бъдат горещо убедени, притова и учени марксисти. Думите „*учен социалист*” и „*научен социализъм*”, които непрекъснато се срещат в съчиненията и речите на ласалианците и марксистите, сами по себе си доказват, че мнимата народна държава ще бъде не друго, а много деспотично управление на народните маси от нова и твърде малобройна аристокрация от действителни или мними учени. Народът не е образован, значи изцяло е освободен от грижите на управлението, изцяло ще бъде включен в управляваното стадо. Хубаво освобождение!

Марксистите чувстват това противоречие и, осъзнавайки, че управлението на учените, най-тежкото, обидно и презрително на света, ще бъде, въпреки всичките си демократични форми, истинска диктатура, се успокояват с мисълта, че тази диктатура ще е временна и за малко

време. Казват, че единствената ѝ грижа и цел ще бъде да образува и издигне народа както икономически, така и политически до такава степен, че всяко управление скоро да стане ненужно и държавата, загубила целия политически, тоест господстващ характер, от само себе си ще се превърне в съвсем свободна организация на икономическите интереси и на общините.

Тук има явно противоречие. Ако тяхната държава бъде действително народна, защо трябва да изчезне, ако това изчезване е необходимо за действителното освобождаване на народа, то как те смеят да я наричат народна? С полемиката си срещу тях ги доведохме до осъзнаването, че свободата или анархията, тоест свободната организация на работническите маси отдолу нагоре, е крайната цел на общественото развитие и че всяка държава, без изключение и тяхната народна, е ярем, който от една страна поражда деспотизъм, а от друга - робство.

Казват, че такава държавническо бreme и диктатура е необходимо-то преходно средство за постигане на най-пълното народно освобождаване: анархията или свободата е цел, държавата или диктатурата е средство. И така, за да освободим народните маси отначало трябва да ги поробим.

Върху това противоречие засега се спира нашата полемика. Те твърдят, че само диктатурата, разбира се, тяхната, може да създаде народна воля; ние отговаряме, че никаква диктатура не може да има друга цел, освен себеувековечаването, и че тя е способна да породи и възпита у народа, който я понася, само робство; свободата може да бъде създадена само от свобода, тоест чрез всенароден бунт и свободна организация на работническите маси отдолу нагоре.

Във втората част на тази книга още по-подробно и отблизо ще разгледаме този въпрос, около който се върти целият интерес на съвременната история. Сега да насочим вниманието на читателя към следващия твърде показателен и постоянно повтарящ се факт.

В същото време когато политико-социалната теория на социалистите, противници на държавата, или анархисти, необратимо ги води към най-пълен разрыв с всички правителства и с всички видове буржоазна политика, като не оставя друг изход освен социалната революция, противоположната теория, теорията на комунистите привърженици на държавата и на научния авторитет, също неотклонно привлича и обърква своите последователи, под предлог за

политическа тактика, чрез непрекъснати сделки с правителствата и с различните буржоазни политически партии, тоест направо ги тласка към реакцията.

Най-доброто доказателство за това е Ласал. Кой не знае за отношенията и преговорите му с Бисмарк. Либералите и демократите, срещу които той води безпощадна и твърде успешна война, се възползват от това, за да го обвинят в продажност. Същото, макар и не така явно, си споделят на ухо и личните привърженици на г-н Маркс в Германия. Обаче и едните, и другите лъжат. Ласал е бил богат и не му е трябвало да се продава; бил е твърде умен, твърде горд, за да предпочете незавидната роля на самостоятелен агитатор на правителството или да бъде агент на каквото и да било.

Казахме, че Ласал не е народен човек, защото е бил конте с жълти ръкавици, за да се среща с пролетариата освен на митинги, където най-често го е разбунвал с умна и блестяща реч; бил е много изкушен от богатството и съпътстващите го навици за изискано-капризно съществуване, че да намира удовлетворение в народната среда; бил е твърде много евреин, за да се чувства удобно сред народа, и накрая, твърде е бил преизпълнен от съзнание за собственото си умствено превъзходство, че да не изпитва някакво презрение към необразованата, черноработна тълпа, към която се е отнасял повече като лекар към болен, отколкото към брат. В тези граници наистина е бил отдаден на народното дело, както честният медик е предан да излекува своя болен, в когото впрочем вижда не толкова човека, колкото субекта. Дълбоко сме убедени, че той е бил толкова честен и горд, че за нищо на света не би изменил на народното дело.

Съвсем не е нужно да прибягваме до недостойни предположения, за да обясним отношенията и сделките на Ласал с пруския министър. Както казахме, Ласал е водел открита война с всички разновидности либерали и демократи и извънредно силно е презирал тези наивни учители по красноречие, безпомощност и незначителност, които ясно е разбрал; Бисмарк, макар и по други причини, също е бил враждебно настроен към него - това именно е бил и първият повод да се сблизят. Главната основа за това е била политико-социалната програма на Ласал - комунистическата теория, създадена от г-н Маркс.

Основният пункт на тази програма е: освобождаване (мнимо) на пролетариата *чрез само на една държава*. Но за това трябва държава-

та да се съгласи да бъде освободителка на пролетариата от игото на буржоазния капитал. По какъв начин да се внуши на държавата такава воля? За това съществуват само два начина. Пролетариатът трябва да извърши революция, за да завладее държавата - това е героичният начин. Според нас, веднъж завзел я, веднага трябва да я разруши, като вечен затвор на народните маси; според теорията на г-н Маркс, народът не само че не трябва да я разрушава, а напротив, трябва да я стабилизира и засилва и в този ѝ вид да я предаде изцяло на своите благодетели, наставници и учители - на началниците на комунистическата партия, с една дума, на г-н Маркс и компания, които ще започнат да освобождават по своему. Те ще съсредоточат коловозите на управление в силни ръце, защото невежият народ се нуждае от много силно попечителство; ще създадат една държавна банка, която да съсредоточи в ръцете си цялото търговско промишлено, земеделско и дори научно производство, а народната маса ще разделят на две армии: промишлена и обработваща земята под непосредствения контрол на държавни инженери, които ще създадат новото привилегировано научно-политическо съсловие³².

Забележете каква блестяща цел поставя пред народа школата на немските комунисти! Но за постигането на всички тези блага преди всичко е необходимо само да се направи една малка, проста крачка - революцията! Има да чакате немците да направят революция! Безкрайно да мъдруват за революция, това - да, но да я направят...

Самите немци не вярват в немската революция. Трябва някой друг народ да я започне или някаква друга външна сила да ги поведе или подтикне; сами по себе си те няма да помръднат по-далеч от резоньорството. Следователно, трябва да се търси друг начин за завладяване на държавата. Трябва да спечелим симпатията на хората, които я оглавяват или могат да застанат начело на държавата.

По времето на Ласал, също както и днес, начело на държавата стои Бисмарк. Кой би могъл да застане на неговото място? Либералната и демократично-прогресистката партия са победени; остава единствено чисто демократическата, нарекла се по-късно „народна партия“. На север обаче тя е нищожна, на юг е малко по-многобройна, затова пък направо се стреми към хегемонията на Австрийската империя. Последните събития доказват, че при тази предимно буржоазна пар-

32 Според Ф. Ласал М. Бакунин говори за творбата на К. Маркс *Към критиката на политическата икономика*, публикувана през 1859 г.; бел. прев.

тия не съществува никаква вътрешна самостоятелност и сила. През 1870 г. тя окончателно се разпада.

Ласал най-вече е бил надарен с практически инстинкт и замисъл, които ги няма нито у г-н Маркс, нито сред неговите последователи. Както всички теоретици, Маркс е неизменен и непоправим мечтател на практика. Той доказва това със своята злополучна кампания в Интернационалното общество, имаща за цел да наложи неговата диктатура в Интернационала³³, а чрез Интернационала и над цялото революционно движение на пролетариата на Европа и Америка. Трябва или да си ненормален, или твърде отвличен учен, за да си поставиш подобна цел. Г-н Маркс през настоящата година претърпя най-пълното и заслужено поражение³⁴, но то едва ли ще го избави от честолюбивата мечтателност.

Благодарение на същата мечтателност, а също и на желанието да придобие почитатели и привърженици сред буржоазията, Маркс непрекъснато тласка и насочва пролетариата към сделка с буржоазните радикали. По възпитание и природа той е якобинец и любимата му мечта е политическата диктатура. Гамбета и Кастелар са истинските му идеали. Сърцето и всичките му помисли са към тях и ако напоследък той трябва да се откаже от тях, то е само защото не са успели да се престорят на социалисти.

В този стремеж към сделки с радикалната буржоазия, което силно наблюдаваме през последните години у Маркс, се съдържа двойна мечта: първо, радикалната буржоазия, ако успее да завземе държавната власт, ще поиска, ще има възможност да поиска да я употреби в

33 Така е в изданието от 1873 г. Вероятно в текста съществува пропуск; бел. прев.

34 След като конгресът на I Интернационал, състоял се в Хага от 2-7 септември 1872 г., изключва М. Бакунин от редовете си, той решава да свика нов конгрес на Международното обединение на работниците, където са поканени делегати от пробакунинската Юрска федерация и делегати от Хагския конгрес, застъпили се против изключването на Бакунин от Интернационала. На конгреса на анархистите, състоял се на 15 септември 1872 г., присъстват представители от Италия, Испания, Швейцария, Франция и Америка. Този факт Бакунин интерпретира като поражение за Маркс. Наистина за Маркс и привържениците му се появяват немалко затруднения. След конгреса на Интернационала в Хага възниква заплахата от немарксистки елементи да заграт ръководството на Генералния Съвет. При тези условия К. Маркс настоява Генералния Съвет да се прехвърли в Ню Йорк. Скоро, в 1876 г. на конгреса във Филаделфия I Интернационал формално е разпуснат. Но и Интернационалът на анархистите просъществува малко. В края на 1877 г. той се разпада; бел. прев.

полза на пролетариата, и, второ, радикалната партия, веднъж завладяла държавата, някога ще е в състояние да устои срещу реакцията, чийто корен се намира в нея самата.

Буржоазната радикална партия се различава от масата на черноработниците по това, че с икономическите и политически интереси, както и по всички житейски навици, със своето честолюбие и предразсъдъци дълбоко, може да се каже, органично е свързана с експлоатиращото съсловие. По какъв начин тя би могла да поиска да употреби властта, макар и завоювана с помощта на народа, в полза на същия този народ? Това би било самоубийство на цяла класа, а съсловното самоубийство не е възможно. Най-яроствните и ярки демократи са били, са и ще бъдат до такава степен буржоа, че винаги е достатъчно някакво заявяване от страна на народа за социалистически изисквания и инстинкти, което да ги застави на часа да се хвърлят в най-яроствната и безумна реакция.

Това логически е необходимо, а и освен логиката цялата най-нова история доказва тази необходимост. Достатъчно е да припомним съвършената измяна на червената републиканска партия в юнските дни на 1848 г. и сякаш този пример и последвалият след това двадесет годишен урок, даден от Наполеон III, са били недостатъчни, за да може отново да се повтори същото във Франция през 1870-1871 г. Гамбета и партията му се оказват най-яроствните врагове на революционния социализъм. Те предават Франция, с вързани ръце и нозе, на грубо нарушаващата правата в нея реакция. Друг пример е Испания. Най-крайната радикална политическа партия (*la partie intransigente*) се оказва най-яроствният враг на интернационалния социализъм.

Сега един друг въпрос: в състояние ли е радикалната партия без всенародния бунт да извърши победоносен преврат? Достатъчно е да поставим този въпрос, за да го разрешим отрицателно; разбира се, че не. Значи, не буржоазията е нужна на народа, а народът на буржоазията за извършването на революцията. Това стана ясно навсякъде, а в Русия най-ясно, от където и да било. Да вземем цялата наша революционно мечтаеща и резонираща дворянски буржоазно младеж; но, първо, как да я обединим в едно живо, единомислещо и стремящо се към едно тяло? Тя може да се обедини единствено като слезе сред народа; извън народа винаги ще бъде безсмислена, безволева, празнословна и съвсем безсилна тълпа.

Най-добрите хора от буржоазния свят, буржоа по произход, а не по убеждения и стремежи, могат да са полезни само под условието, че

слязат при народа и участват в чисто народното дело; ако продължават да съществуват извън народа, то не само няма да са полезни, а със сигурност ще му навредят.

Радикалната партия представлява особена партия; живее и действа извън народа. Какво показва нейния стремеж към съюз с черно-работниците? Ни повече, ни по-малко, а осъзнаване на безсилието, осъзнаване на необходимостта от народната помощ за завземане на държавната власт, разбира се, не в полза на народа, а за собствената ѝ партийна полза. И щом я завземе един път, тя неминуемо ще стане враг на народа; станала негов враг, ще загуби опорната точка, предишната народна сила, и за да удържи властта, макар и временно, ще бъде принудена да търси нови извори на сила срещу народа, в съюзи и сделки с победените реакционни партии. Така, движейки се от отстъпки към отстъпки, от измени към измени, тя и себе си, и народа ще предаде на реакцията. Чуйте какво сега казва Кастелар, най-яркият републиканец, станал диктатор: „Политиката живее чрез отстъпки и сделки, ето защо имам намерението да поставя начело на републиканската армия генерали от умерената монархическа партия”. Накъде бие този резултат, разбира се, е ясно на всекиго.

Ласал като практичен човек чудесно е разбирал всичко това; освен всичко той дълбоко презира цялата немска буржоазия и затова не може да съветва работниците да се обвързват с която и да било буржоазна партия.

Остава революцията; но Ласал твърде добре познава съотечествениците си, за да очаква от тях революционна инициатива. Какво друго му остава? Едно единствено нещо - да се обвърже с Бисмарк.

Отправната точка на обвързването дава самата теория на Маркс, а именно: единната, обширна и силно централизирана държава. Ласал я е искал, а Бисмарк вече я е осъществявал. Как пък да не се обвържат?

Със самото си встъпване в министерството, нещо повече, още от времето на пруския парламент през 1848 г. година Бисмарк доказва, че е враг, който презира буржоазията; сегашната му дейност показва, че не е фанатик и роб на дворянско-феодалната партия, към която принадлежи по произход и възпитание и с която той, с помощта на разгромената, покорена и робски послушна му партия на буржоазните либерали, надменно се стреми да подведе докрай под

единствения държавнически знаменател демократи, републиканци и дори социалистите.

Главната му цел, също както на Ласал и Маркс, е държавата. Поради това и Ласал се оказва много по-логичен и практичен в сравнение с Маркс, като признава Бисмарк за революционер, разбира се, по своему, и мечтаещ за неговото сваляне, вероятно защото той заема първото място в държавата, което според Маркс, трябва да му принадлежи.

Изглежда че Ласал не е имал толкова високо самолюбие; поради това не се отвращава да влезе в отношение с Бисмарк. Напълно в духа на политическата програма, изложена от Маркс и Енгелс в „Манифеста на комунистите“, Ласал изисква от Бисмарк само едно: да бъде открит държавен кредит за работническите производителни асоциации. Но едновременно с това - и то доказва степента му на доверие към Бисмарк - той, в духа на същата програма, започва мирно-законна агитация сред работниците в полза на отвоюването на избирателно право - друга негова мечта, за която вече изказахме мнението си.

Неочакваната и преждевременна смърт на Ласал³⁵ не му позволява не само да доведе докрай, но дори да доразвие своите планове.

След смъртта на Ласал в Германия между свободната федерация на *Обществото за образование на работниците и всеобщото немско общество на работниците*, създадени от Ласал, започва да се образува трета партия под непосредственото влияние на приятелите и последователите на г-н Маркс - „социално демократическата партия на немските работници“³⁶. Начело застават двама твърде талантиливи човека, единият наполовина работник, другият литератор и пряк ученик и агент на г-н Маркс: господата Бебел и Либкнехт³⁷.

Вече разказахме за печалните последици от похода на г-н Либкнехт във Виена през 1868 г. Резултат на този поход е *Нюрнбергският конгрес* (от август 1868 г.), на който окончателно се организира *социалдемократическата партия*.

Според намеренията на основателите ѝ, действащи под прякото ръководство на Маркс, тя трябва да стане пангерманския отдел на Интернационалното общество на работниците. Обаче подобно образуване

35 Ф. Ласал умира на 31 август 1864 г. от рана, получена при дуел; бел. прев.

36 Социалдемократическата партия на Германия е създадена в 1869 г. на конгреса в Айзенах; бел. прев.

37 Август Бебел (1840-1913); Вилхелм Либкнехт (1826-1900) - едни от основателите и водачи на германската социалдемократия; бел. прев.

е било противоположно на немските и най-вече на пруските закони. Поради това то косвено е заявено, а именно с израза: „Социалдемократическата партия на немските работници встъпва във връзка с Интернационалното общество, доколкото това позволяват немските закони”.

Няма съмнение, че тази нова партия е била основана в Германия с тайната надежда и замисъл чрез нея да се внесе в Интернационала цялата програма на Маркс, отклонена от първия конгрес в Женева (1866 г.).

Програмата на Маркс става програма на социалдемократическата партия. Отначало в нея се повтарят някои от главните параграфи на Интернационалната програма, утвърдени на първия конгрес в Женева; после обаче изведнъж се прави рязък завой към *„завоюване на политическата власт”*, препоръчвано на немските работници като *„най-близка и непосредствена цел”* на новата партия, с добавка на следната показателна фраза: *„Завоюване на политически права (всенародно избирателно право, свобода на печата, свобода на асоциациите и публичните събрания и т.н.) като необходимо предварително условие за икономическото освобождаване на работниците”*.

Тази фраза има следното значение: преди да се пристъпи към социалната революция, работниците трябва да извършат политическа революция, или, което е по-присъщо на немците, да завоюват, или, още по-просто, да придобият политическо право чрез мирна агитация. А понеже всяко политическо движение най-вече или, което е същото, не може извън социалното да бъде друго, а буржоазно движение, то излиза, че тази програма препоръчва на немските работници да възприемат преди всичко буржоазните интереси и цели и да извършат политическо движение в полза на радикалната буржоазия, която после за благодарност не ще освободи народа, а ще го подчини на новата власт и на нова експлоатация.

Въз основа на тази програма се извършва трогателно примирение между немските и австрийските работници с буржоазните радикали от „народната партия”. След Нюрнбергския конгрес делегатите, избрани за тази цел от конгреса, се отправят за Щутгарт, където между представителите на измамените работници и конегледачите на буржоазно-радикалната партия се сключва формално отбранителен и настъпателен съюз.

Вследствие на такъв съюз както едните, така и другите се явяват заедно, като братя, на втория конгрес на „Лигата на Мира и Свобода-

та”, открит през септември в Берн. Тук се случва твърде показателен факт. Ако не всички, то поне мнозина от читателите ни са чули за разкола, за първи път изразен на този конгрес между буржоазните социалисти и демократи и революционните социалисти от партията на така наречения Съюз (Алианс)³⁸ или на встъпилите в него след това³⁹.

Въпросът, дал външен повод за този разкол, станал вече твърде неизбежен от преди, е поставен от участниците в съюза извънредно определено и ясно. Те искат да изведат на светло буржоазните демократи и социалистите, да ги принудят на висок глас да изкажат не само равнодушието, но и положително враждебното си отношение към един въпрос, който единствено може да бъде наречен народен въпрос, - към социалния въпрос.

Затова предлагат на „Лигата на Мира и Свободата” да си постави за главна цел на всичките си стремежи „равенство на индивидите” (не само в политическо или юридическо, но най-вече в икономическо отношение) „и на класите” (в смисъл на пълното им ликвидиране). С една дума, помолват Лигата да възприеме социално революционна програма.

Дори нарочно придават най-умерената форма на предложението си, за да нямат възможност противниците, повечето от Лигата, да замаскират отказа си с възражение срещу твърде рязката постановка на въпроса. Съвсем ясно им е казано: „Сега все още не засягаме въпроса за

38 Става дума за Алианса на социалистическата демокрация, който е бил създаден през октомври 1868 г. В работата си, писана в 1873 г., Бакунин, говорейки за събития, които се отнасят за септември 1868 г., със задна дата нарича алианисти своите привърженици, които не са били членове на неговия Алианс; бел. прев.

39 Онези, които не знаят за него, могат да намерят най-необходимите сведения във втория том на нашите издания, а именно в *Историческото развитие на Интернационала*, част 1, сс. 301-365, 1873 г.; бел. авт. [Сборникът *Историческото развитие на Интернационала* излиза в Цюрих. Бил е обявен за втори том на *Издания на социално-революционната партия* (първият том е *Държавност и анархия* на М. А. Бакунин). В този сборник влизат статии на съмишленици на Бакунин: Джеймс Гийом, Сезар дьо Пап, Николай Жуковски, а също и статията на Бакунин „*Интернационалният съюз на социалните революционери*” и речта му на конгреса на Интернационала в Берн (1868). Сборникът *Историческото развитие на Интернационала* излиза порано от *Държавност и анархия*; Джеймс Гийом (1844-1916) - един от лидерите на анархисткото движение в Швейцария и Франция; Николай Иванович Жуковски (1833-1895) - руски революционен народник и бакунист; Сезар дьо Пап (1842-1890) - деец на белгийското работническо движение, организатор на белгийския интернационал, през 1885 г. е един от основателите на Белгийската работническа партия; бел. прев.]

средствата за постигането на целта. Ние Ви питаме, искате ли да осъществите тази цел? Признавате ли я за законна и сега за главната, да не кажем за единствената цел? Искате ли, желаете ли осъществяването на най-пълното равенство, не физическо и не етнографско, а социално икономическо между всички хора, в която и да било част на света, към който и да било народ и пол те да принадлежат. Убедени сме и цялата най-нова история го твърди, че докато човечеството бъде разделяно на малцинство експлоататори и болшинство експлоатирани, свободата е немислима и става лъжа. Ако Вие искате свобода за всички, то трябва да искате заедно с нас и всеобщо равенство. Искате ли го или не?”

Ако господа буржоазните демократи и социалистите биха били по-умни, за спасението на собствената си чест биха отговорили „да”, но като *практични* хора биха отложили осъществяването на тази цел задълго. Привържениците на съюза, опасявайки се от подобен отговор, предварително се уговарят помежду си в такъв случай да поставят въпроса за пътищата и начините, необходими за постигането на целта. В такъв случай изпъква въпросът за колективната и индивидуална собственост, за унищожаване на юридическото право и за държавата.

На това поле обаче за болшинството на конгреса би било много по-удобно да приеме сражението, отколкото на първото. Яснотата на първия въпрос е такава, че не допуска никакви увъртания. Вторият въпрос е много по-сложен и дава повод за безброй тълкувания, тъй че при известна ловкост е възможно да говорим и даваме глас срещу народния социализъм и въпреки това да изглеждаме социалисти и друг народ. В това отношение школата на Маркс ни дава много примери и немският диктатор е толкова гостоприемен (при задължителното условие да му се покланяме), че днес **прикрива със своето знаме** огромен брой от главата до краката буржоазни социалисти и демократи и „Лигата на Мира и Свободата” би могла да се приюти под него, ако само се съгласи да го признае за водач.

Ако буржоазният конгрес би постъпил така, то положението на привържениците на Съюза би станало много по-трудно; между Лигата и тях би започнала същата борба, която сега съществува между тях и Маркс. Но Лигата се оказва по-глупава и едновременно с това по-честна от марксистите; тя приема сражението на първото ѝ предложено поле и на въпроса: „Иска ли тя икономическото равенство или не?” - огромното болшинство отговаря: „не”. С това окончателно

се откъсва от пролетариата и се обрича на бърза смърт. Тя загива и само оставя две блуждаещи и горко жалващи се сенки: Аманд Хек⁴⁰ и сен-симонистът милионер Лемоние⁴¹.

Сега да се върнем към странния факт, случил се на този конгрес, а именно: делегатите, дошли от Нюрнберг и Щутгарт, тоест работниците, отхвърлени на Нюрнбергския конгрес от *новата социалдемократическа партия на немските работници*, и буржоазните шваби на „народната партия“ заедно с болшинството на Лигата дават гласа си единодушно против равенството. Че така гласуват буржоата, няма нищо чудно, те затова и са буржоа. Никой буржоа, дори и най-яркият революционер, не би желал икономическо равенство, защото това равенство означава неговата смърт.

Но по какъв начин работници, членове на социалдемократическата партия, могат да гласуват срещу равенството? Не доказва ли това, че програмата, на която те сега се подчиняват, направо ги води към съвсем противоположна на онази цел, продиктувана им от тяхното социално положение и инстинкт, и че съюзът им с буржоазните радикали, сключен заради политически намерения, е основан не на поглъщането на буржоазията от пролетариата, а напротив - за подчиняване на последния на първата.

Показателен е още и друг факт: Брюкселският конгрес на Интернационала, привършил няколко дни преди този в Берн, отхвърля каквато и да било солидарност с последния, и всички марксисти, участвали на конгреса в Брюксел, говорят и дават гласа си в този смисъл. По кой начин другите марксисти, действащи както и първите, под прякото влияние на Маркс, са могли да достигнат до такова трогателно единодушие с болшинството на Бернския конгрес?

Всичко това си остава до ден днешен неразгадана тайна. Същото противоречие през цялата 1868 и дори след 1869 г. се отнася за *Volksstaat*, главният и може да се каже официален орган на социалдемократическата партия на немските работници, издаван от господата Бебел и Либкнехт. Понякога там се публикуват твърде силни статии срещу буржоазната Лига; но след тях следват безспорни твърдения на нежни и понякога дружески упреци. Печатният орган, който трябва да

40 Аманд Хек (1820-1897) - немски публицист, един от най-влиятелните членове на пацифистката „Лига на Мира и Свободата“; бел. прев.

41 Шарл Лемоние (1806 -1891) - издател на трудовете на Сен-Симон, един от организаторите на „Лигата на Мира и Свободата“; бел. прев.

представлява чисто народните интереси, сякаш моли Лигата да въздържа своите твърде яростни прояви на буржоазни инстинкти, които компрометират защитниците на Лигата пред работниците.

Подобно колебание в партията на г-н Маркс продължава до септември 1869 г., тоест до конгреса в Базел. Този конгрес представлява епоха в развитието на Интернационала.

Дотогава немците вземат най-слабото участие на конгресите на Интернационала. Главната роля там играят работниците от Франция, Белгия, Швейцария и отчасти от Англия. Сега вече немците, организирали партия въз основа на спомената по-горе буржоазно-политическа, отколкото народно-социална програма, се появяват на конгреса в Базел като добре обучена рота и в един глас гласуват, под строгия контрол на един от своите коневоди г-н Либкнехт.

Първото им задължение, разбира се, е да внесат своята програма с предложението да поставят политическия въпрос над всички други въпроси. Настъпва гореща схватка, в която немците губят категорично. Базелският конгрес запазва чистотата на Интернационалната програма и не позволява на немците да я изкривят с предложението им за буржоазна политика.

По този начин започва разколът в Интернационала, чиято причина са били и си остават немците. На общност, най-вече интернационална, те дръзват да предложат и почти насила да наложат своята тясно буржоазна и национално-политическа програма, предимно немска и пангерманска.

[...]

Превод от руски език: Димитър Мирчев

Александър Кожев

Вместо увод¹ (1939)²

(из *Увод в четенето на Хегел*)

Hegel ... erfasst die *Arbeit* als das
Wesen, als as sich bewährende
Wesen des Menschen³.

Карл Маркс

[Човек е Самосъзнание. Той е съзнателен за себе си, съзнаване на своята човешка действителност и достойнство; и това е причината той да е същностно различен от животните, които не отиват отвъд равнището на простото усещане за себе си. Човек става съзнателен за себе си в момента, когато - за „първи“ път - казва „Аз“. Следователно да се разбере човекът, като се разбе-

1 Преводът е направен по изданието: Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: © Gallimard, 1947, pp. 9-34 (лекции върху Хегеловата *Феноменология на духа*, изнесени в École pratique des Hautes Études в Париж от януари 1933 до май 1939 г., събрани и публикувани от Реймон Кьоно в изд. Gallimard през 1947 г.); тук преведената първа глава „Вместо увод“ („En guise d'introduction“) е публикувана като отделен текст в списание *Mesures* от 14 януари 1939 г.; бел. прев.

2 Превод с коментар на Раздел А от Глава IV на *Феноменология на Духа*, озаглавен „Автономност и зависимост на Само-съзнанието: Господство и Робство“. Коментарът е в курсив в квадратни скоби. Думите, свързани с дефис, съответстват на отделен немски термин; бел. авт.

3 „Хегел... схваща *труда* като *същност*, като същността на човека, която издържа проверката“. - Мотото е от „Критика на Хегеловата диалектика и философия изобщо“. В оригиналния текст то е оставено непреведено и не е посочено съчинението на Маркс, публикувано за първи път през 1932 г.; бел. прев.

ре „произходът“ му, означава да се разбере произходът на Аз-а, разкрит чрез езика.

И така, анализът на „мисълта“, на „разума“, на „разсъдъка“ и т.н. - изобщо на познавателното, съзерцателното, пасивното поведение на едно същество или на един „познаващ субект“ - никога не разкрива защо или как се ражда думата „Аз“ и следователно - на самосъзнанието, това ще рече, на човешката действителност. Човекът, който съзерцава, е „погълнат“ от това, което съзерцава; „познаващият субект“ се „изгубва“ в познавания обект. Съзерцанието разкрива обекта, не субекта. Обектът, а не субектът, е онова, което му се показва в и чрез - или, още по-точно, като - акт на познание. Човекът, който е „погълнат“ от обекта, който съзерцава, може да бъде „върнат обратно при себе си“ единствено от едно Желание; например желанието да яде. (Съзнателното) Желание на едно същество е това, което конституира това същество като Аз и го разкрива като такъв, карайки го да каже „Аз“... Желанието е онова, което преобразува Битието, разкрито на себе си от себе си в (истинското) познание, в един „обект“, разкрит на един „субект“ чрез един субект, различен от обекта и „противостоящ“ му. Човек се конституира и разкрива в и чрез - или по-скоро като - „своето“ Желание - на себе си и на другите - като един Аз, като Аз-а, същностно различен от и радикално противопоставен на не-Аз-а. (Човешкият) Аз е Аз-ът на едно Желание или на Желанието.

Самото битие на човека, самосъзнателното битие включва и предполага Желанието. Следователно човешката действителност може да се конституира и съхрани единствено в една биологична действителност, в един животински живот. Но ако животинското Желание е необходимото условие за Самосъзнанието, то не е достатъчно условие. Чрез себе си това Желание конституира единствено Усецането за себе си.

За разлика от познанието, което държи човек в пасивно спокойствие, Желанието го обез-покоява и го подтиква към действие. Родено от Желанието, действието цели да го задоволи и може да стори това само чрез „отрицание“, чрез разрушение или поне преобразуване на желания обект: за да задоволи глада например, храната трябва да бъде разрушена или, във всеки случай, поне преобразувана. Затова всяко действие е „отрицаващо“. Действието съвсем не оставя даденото такова, каквото то е, а го разрушава; ако не

в неговото битие, то поне в дадената му форма. А цялата „отрицаваща-отрицателност“ с оглед на даденото е по необходимост активна. Но отрицаващото действие не е чисто разрушително, защото, ако действието разрушава една обективна действителност, за да задоволи Желанието, от което е родено, то създава на нейно място, в и чрез самото това разрушаване, една субективна действителност. Съществува, което яде например, създава и съхранява своята собствена действителност чрез снемането на една действителност, различна от неговата собствена действителност, чрез преобразуването на една друга действителност в негова собствена такава, чрез „асимиляцията“, „интериоризацията“ на една „чужда“, „външна“ действителност. Общо взето Аз-ът на Желанието е една празнота, която получава реално позитивно съдържание единствено чрез отрицаващото действие, което задоволява Желанието, разрушвайки, преобразувайки и „асимилирайки“ желаниа не-Аз. И позитивното съдържание на Аз-а, конституиран от отрицанието, е функция на позитивното съдържание на отrenchения не-Аз. Затова, ако Желанието е насочено към един „природен“ не-Аз, Аз-ът също ще бъде „природен“. Аз-ът, създаден чрез действителното задоволяване на такова едно Желание, ще има същата природа като нещата, към които е насочено това Желание: той ще бъде един „вещен“ Аз, един просто живеещ Аз, един животински Аз. И този природен Аз, функция на природния обект, може да бъде разкрит на себе си и на другите само като Усецане за себе си. Той никога няма да достигне до Самосъзнанието.

Защото, за да има Самосъзнание, Желанието трябва да бъде насочено към един не-природен обект, към нещо, което отива отвъд дадената действителност. Но единственото, което отива отвъд дадената действителност, е самото Желание. Защото Желанието, взето като Желание - т.е. преди задоволяването си, - е просто едно разкрито нищо, нереална празнота. Желанието, бидейки разкриване на една празнота, присъствието на отсъствието на една действителност, е нещо същностно различно от желаното нещо, нещо различно от някаква вещь, от едно статично и дадено действително битие, което остава вечно тъждествено със себе си. Следователно Желанието, насочено към друго Желание, взето като Желание, ще създаде, чрез отрицаващото и асимилиращо действие, което го задоволява, един Аз, същностно различен от животинския „Аз“.

Този Аз, който се „храни” с Желания, сам ще бъде Желание в самото си битие, създадено в и чрез задоволяването на своето Желание. И понеже Желанието се осъществява като действие, отрицаващо даденото, самото битие на този Аз ще бъде действие. Този Аз няма да бъде, подобно на животинския „Аз”, „тъждественост” или равенство със себе си, а „отрицаваща-отрицателност”. С други думи, самото битие на този Аз ще бъде ставане и универсалната форма на това битие няма да е пространството, а времето. Следователно съхраняването му в съществуването ще означава за този Аз следното: „не просто да бъде това, което е (като статично и дадено битие, като природно битие, като „вроден характер”), а да бъде (това означава да става) онова, което не е”. Затова този Аз ще бъде свое собствено дело: той ще бъде (в бъдещето) това, което е станал чрез отрицанието (в настоящето) на това, което е бил (в миналото), това отрицание, което е извършено с оглед на това, какво той ще стане. В самото си битие този Аз е интенционално ставане, нарочна еволюция, съзнателно и доброволно напредване. Той е актът на трансцендендиране на даденото, което е дадено за него и каквото той сам е. Този Аз е (човешки) индивид, свободен (спрямо дадената действителност) и историчен (по отношение на себе си). И този Аз - и само и единствено този Аз - се разкрива на себе си и на другите като Самосъзнание.

Човешкото Желание трябва да бъде насочено към друго Желание. Защото, за да има човешко Желание, трябва първо да има множество (животински) Желания. С други думи, за да може да се роди Самосъзнанието от Усецането за себе си, за да може човешката действителност да се конституира вътре в животинската действителност, тази действителност трябва да бъде същностно множествена. Следователно човек може да се появи на земята единствено в стадо. Затова човешката действителност може да бъде единствено социална. Но за да стане стадото общество, не са достатъчни единствено множеството Желания; освен това Желанията на всеки от членовете на стадото трябва да бъдат насочени - или да могат да бъдат насочени - към Желанията на другите членове. Ако човешката действителност е социална действителност, обществото е човешко само като съвкупност от Желания, взаимно желаещи се като Желания. Човешкото Желание, или още по-добре казано, антропогенното Желание, конституира един свободен и

историчен индивид, съзнаващ своята индивидуалност, своята свобода, своята история и - накрая - своята историчност - затова антропогенното Желание се различава от животинското Желание (което конституира едно природно, просто живеещо и имащо само усещане за своя живот съществува) по това, че е насочено не към реален, „позитивен“, даден обект, а към друго Желание. Затова в отношенията между мъжа и жената например, Желанието е човешко единствено ако единият желае не тялото, а Желанието на другия, ако желае да „притежава“ или „погълне“ Желанието като Желание - т.е. ако иска да бъде „желан“ или „обичан“ или по-точно - „признат“ - в своята човешка ценност, в своята действителност като човешки индивид. По подобен начин Желанието, насочено към природен обект, е човешко единствено в степенята, в която е „опосредено“ от Желанието на друг, насочено към същия обект: човешко е да се желае онова, което желаят и другите, защото го желаят. Затова един предмет, напълно безполезен от биологична гледна точка (като медала или знамето на врага), може да е желан, защото е обект на желанията на други. Такова Желание може да бъде единствено човешко Желание и човешката действителност, като различна от животинската, се създава единствено чрез действието, което задоволява такива Желания: човешката история е историята на желаните Желания.

Но отделно от тази разлика - което е същественото - човешкото Желание е аналогично на животинското Желание. Човешкото Желание също е склонно да се задоволява чрез отрицаващо - или по-точно, чрез преобразуващо и асимилиращо - действие. Човек „се храни“ с Желания, както животното се храни с реални неща. И човешкият Аз, осъществен чрез действителното задоволяване на своите човешки Желания, е точно толкова функция на своята „храна“, колкото тялото на животното е функция на неговата.

За да бъде човек наистина човек, за да бъде същностно и действително различен от животното, неговото човешко Желание трябва действително да се наложи над животинското му Желание. Така всяко Желание е желание за ценност. Върховната ценност за едно животно е неговият животински живот. Всички Желания на животното са в крайна сметка функция на желанието му да съхрани живота си. Следователно човешкото Желание трябва да надделее над това желание за съхранение. С други думи, човек „се оказва“

човек единствено ако рискува своя (животински) живот с оглед на човешкото си Желание. Човешката действителност се създава и разкрива като действителност тъкмо в и чрез този риск; в и чрез този риск тя „се оказва” - т.е. се явява, показва, потвърждава и доказва като - същностно различна от животинската, природна действителност. И това е причината, говорейки за „произход” на Самосъзнанието, да говорим по необходимост за рискуването на живота (за един същностно нежизнен край).

Човек „се оказва” човек, когато рискува живота си, за да задоволи своето човешко Желание, т.е. своето Желание, насочено към друго Желание. Сега да желае едно Желание е да желае да замести себе си с ценността, желана от това Желание. Защото без това заместване може да се желае ценността, желаният обект, а не самото Желание. Следователно да се желае Желанието на друго е в крайна сметка да се желае ценността, която аз съм или която аз „представявам”, да бъде ценността, желана от този друг: аз искам той да „признае” моята ценност като своя ценност, искам да „признае” моята ценност като автономна ценност. С други думи, всяко човешко, антропогенно Желание, което поражда Самосъзнанието, човешката действителност - е в края на краищата функция на желанието за „признаване”. А рискуването на живота, чрез което човешката действителност „се потвърждава”, е риск заради такова Желание. Затова да се говори за „произхода” на Самосъзнанието по необходимост означава да се говори за борба на живот и смърт за „признаване”.

Без тази смъртна борба за чист престиж никога не би имало човешки същества на земята. Всъщност човешкото същество се формира единствено с оглед на едно Желание, насочено към друго Желание, т.е. - в края на краищата - с оглед на едно желание за признаване. Затова човешкото същество може да се конституира единствено ако поне две от тези Желания се изправят едно срещу друго. Всяко от двете същества, надарени с подобно Желание, е готово да стигне докрай в преследването на своето задоволяване; което ще рече, че е готово да рискува своя живот - и следователно да постави живота на другия в опасност, - за да бъде „признато” от другия, за да се наложи на другия като върховна ценност - тяхната среща може да бъде единствено смъртна борба. И единствено в и чрез такава борба човешката действителност се поражда,

конституира, осъществява и разкрива на себе си и на другите. Затова тя се осъществява и разкрива само като „призната” действителност.

Обаче, ако всички хора, или по-точно, всички същества, намиращи се в процес на ставане човешки същества, се държат по същия начин, борбата по необходимост би завършила със смъртта на единия от двамата противници или и на двамата. Не би било възможно човек да отстъпи пред другия, да се откаже от борбата преди смъртта на другия, да „признае” другия, вместо да бъде „признат” от него. Но ако случаят е такъв, осъществяването и разкриването на човешкото същество би било невъзможно. Това е очевидно в случая със смъртта на двамата противници, доколкото човешката действителност - бидейки по същество Желание и действие с оглед на Желанието - може да се роди и съхрани единствено в един животински живот. Но е също така невъзможно само един от противниците да бъде убит. Защото с него изчезва това друго Желание, към което трябва да бъде насочено Желанието, за да бъде човешко Желание. Оцелелият, не можейки да бъде „признат” от мъртвия, не може да осъществи и разкрие своята човешкост. Затова, за да бъде човешкото същество осъществено и разкрито като Самосъзнание, не е достатъчно раждащата се човешка действителност да бъде множествена. Тази множественост, това „общество” трябва да има в себе си две същностно различни човешки или антропогенни поведения.

За да може човешката действителност да се конституира като „призната” действителност, и двамата противници трябва да останат живи след борбата. Сега, това е възможно само при условие, че те се държат по различен начин в тази борба. Посредством несводимите, или по-добре казано, непредвидимите или „неизводимите” действия на свободата, те трябва да конституират себе си като неравни в и чрез самата тази борба. Без да му бъде „предопределено”, единият трябва да се страхува от другия, трябва да отстъпи пред другия, да откаже да рискува своя живот заради задоволяването на своето желание за „признание”. Той трябва да се откаже от своето желание и да задоволи желанието на другия: той трябва да го „признае”, без да бъде „признат” от него. Следователно „да признае” другия означава „да признае” другия за свой Господар и да признае себе си и да бъде признат като Роб на Господаря.

С други думи, в рожденото си състояние, човек никога не е просто човек. Той е винаги, по необходимост и по същество, или Господар, или Роб. Ако човешката действителност може да възникне единствено като социална, обществото е човешко - поне по произхода си - само при условие, че има в себе си един елемент на Господство и един елемент на Робство, на „автономни“ екзистенции и на „зависими“ екзистенции. И затова да говорим за произхода на Самосъзнанието означава да говорим по необходимост за „автономността и зависимостта на Самосъзнанието, за Господство и Робство“.

Ако човешкото същество се ражда в и чрез борбата, която завършва в отношението между Господар и Роб, постепенното осъществяване и разкриване на това същество могат да бъдат осъществени единствено само с оглед на това фундаментално социално отношение. Ако човек не е нищо друго освен ставане, ако неговото човешко битие в пространството е неговото битие във времето или като време, ако човешката действителност не е нищо друго освен универсална история, тази история трябва да бъде историята на взаимодействието между Господството и Робството: историческата „диалектика“ е „диалектиката“ на Господаря и Роба. Но ако противопоставянето на „тезата“ и „антитезата“ има смисъл само в контекста на тяхното помирение чрез „синтеза“, ако историята в същинския смисъл на думата по необходимост има крайна граница, ако човекът, който става, трябва да кулминира в станалия човек, ако Желанието трябва да завърши в задоволяването, ако науката за човека трябва да притежава качеството на окончателно и универсално валидна истина, то взаимодействието на Господаря и Роба трябва накрая да завършва с тяхното „диалектическото снемане“. —

Във всеки случай човешката действителност може да се роди и съхрани като съществуваща само като „призната“ действителност. Единствено като бъде „призната“ от някой друг, от другите или - в краен случай - от всички други, едно човешко същество е наистина човешко: за самото себе си и за другите. И единствено когато се говори за една „призната“ човешка действителност, думата човешки може да бъде използвана, за да обяви една истина в строгия и същинския смисъл на думата. Защото единствено в този случай може да се разкрие една действителност чрез езика. Поради

това, говорейки за Самосъзнанието, за съзнателния за себе си човек, трябва да се каже:]

Само-съзнанието съществува *в* и *за себе си* доколкото и чрез факта, че съществува (*в* и *за себе си*) за едно друго Само-съзнание; това ще рече, че то съществува единствено като признато-биващо.

.....

Това чисто понятие за признаването, т.е. за удвояването на Само-съзнанието в неговото единство, сега трябва да бъде разгледано така, както неговата еволюция се явява на Само-съзнанието. [*Това ще рече - не на философа, който говори за него, а на самосъзнателния човек, който признава друг човек или бива признат от него.*]

Отначало тази еволюция ще направи явен аспекта на *неравенството* между двете Само-съзнания [*т.е. между двама души, които се противопоставят един на друг заради признаването*]. Или - казано другояче - тя ще направи явно разрастването на средния-термин [*който е взаимното и реципрочното признаване*] в двете крайни-точки [*които са двамата, които се противопоставят*]; те са противопоставени един на друг като крайни-точки и следователно така, че едната е само признато-биващо, а другата - само признаващо-биващо. [*Да започнем така: човекът, който желае да бъде признат от друг, по никакъв начин не желае да го признае на свой ред. Ако успее, признаването няма да бъде взаимно и реципрочно: той ще бъде признат, но няма да признава онзи, който го признава.*]

На пръв поглед Само-съзнанието е просто-или-неделимо Битие-за-себе-си; то е тъждествено-на-себе-си чрез акта-на-изключване от себе си на всичко друго [*различно от него*]. Негова същностна-действителност и негов абсолютен вещен-предмет са за него: *Аз* [*Аз, изолиран от всичко и противопоставен на всичко, което не е Аз*]. И в тази непосредственост, т.е. в това *дадено-битие* [*т.е. битие, което не е произведено от един активен, творчески процес*] на неговото Битие-за-себе-си, Само-съзнанието е *единично-и-изолирано-биващо*. Онова, което е друго за него, съществува за него като вещен-предмет, лишен-от-същностна-действителност, белязан с характера на отрицателното-биващо.

Но [*в случая, който изследваме*] другото-биващо също е Само-съзнание: един човешки-индивид застава лице в лице с друг човешки-

индивид. Те застават по *един-непосредствен-начин*, тези индивиди съществуват един за друг в битийния-модус на обикновени вещи-предмети. Те са *автономни* конкретни-форми, Съзнания, потънали в *даденото-битие* на *животинския-живот*. Защото съществуващият-като-дадено-битие вещен-предмет тук сам се определя като животински живот. Те са Съзнания, които още не са извършили *едно за друго* [*диалектическото*] движение на абсолютната абстракция, което се състои в акта-на-изкореняване на цялото непосредствено дадено-битие и в това да не бъде нищо друго, освен чисто отрицателното-или-отрицаващото дадено-битие на тъждественото-със-себе-си съзнание.

С други думи, това са биващи, които още не са се проявили едно на друго като чисто *Битие-за-себе-си* - т.е. като *Само-съзнание*. [*Когато „първите“* двама човека застанат един срещу друг за първи път, *единият вижда в другия единствено животно, при това едно опасно и враждебно животно, което трябва да бъде унищожено, а не само-съзнателно същество, представляващо автономна ценност.*] Всеки от тези два човешки-индивида е със сигурност субективно-уверен за себе си; но не е сигурен за другия. И заради това, неговата собствена субективна-увереност за самия себе си още няма истина [*т.е. тя все още не е разкрила една действителност; или, с други думи, едно биващо, което е обективно, интер-субективно, т.е. всеобщо признато и оттук съществуващо и валидно*]. Защото истината за неговата субективна-увереност [*за идеята, която той има за себе си, за ценността, която си приписва*] може да не е нищо друго, освен фактът, че неговото собствено Битие-за-себе-си му се явява като автономен вещен-предмет; или нека повторим същото: че вещият-предмет му се явява като тази чиста субективна-увереност за себе си; [*затова той трябва да намери вътрешната идея, която има за себе си във външната, обективната действителност.*] Но според понятието за признаване, това е възможно единствено ако той осъществи за другия (точно както и другият прави за него) въпросната чиста абстракция на Битието-за-себе-си: всеки го осъществява в себе си, от една страна, чрез собствената си дейност и - от друга - чрез дейността на другия.

[*„Първият“* човек, който среща за пръв път друг човек, вече си приписва една автономна, абсолютна действителност и една автономна, абсолютна ценност: може да се каже, че той си вярва, че е човек, че има „субективната увереност“ на бъдещето човек. Но тази увереност все още не е знание. Ценността, която той си приписва,

може да е илюзорна; идеята, която той има за себе си, може да е лъжлива или безумна. Защото, за да бъде идеята истина, тя трябва да разкрива една обективна действителност - т.е. едно биващо, което е валидно и съществува не само за себе си, но също така за реалности, различни от него. Във въпросния случай човек, за да бъде наистина истински „човек“ и за да се познае като такъв, следователно трябва да наложи идеята, която има за себе си, и на другите, които са различни от него самия: той трябва да бъде признат от другите (в идеалния, краен случай - от всички други). Или отново: той трябва да преобразува (естественя и човешки) свят, където не е признат, в един свят, където се случва това признаване. Това преобразуване на враждебния към човешкия проект свят в свят, който е в хармония с този проект, се нарича „действие“, „дейност“. Това действие - същностно човешко, защото е очовечаващо и антропогенно - ще започне с акта на налагане на себе си на „първия“ друг, когото срещне. И защото този друг, ако той е (или по-точно ако иска да бъде и си вярва, че е) човешко същество, трябва сам да извърши същото, „първият“ антропогенен акт по необходимост приема формата на борба: на една смъртна борба между две същества, които се заявяват като хора; на една борба за чист престиж, водена заради „признаването“ от противника. Наистина:]

Проявяването на човешкия-индивид, взето като чиста абстракция на Битието-за-себе-си, се състои в показването на себе си като чистото отрицание на своя предметен-или-вещен начин-на-битие; или, казано с други думи, в показването на това, че да бъде то за себе си или да бъде човек, не означава да е привързано към някаква определена екзистенция, не означава да е привързано към всеобщата изолирана-единичност на екзистенцията като такава, нито пък към живота. Това проявяване е удвоена дейност: дейност на другия и дейност чрез себе си. В степента, в която тази дейност е дейност на другия, всеки от двамата се стреми към смъртта на другия. Но в тази дейност на другия също така има и един втори аспект, а именно - *дейността чрез себе си*: защото въпросната дейност включва в себе си рискуването на собствения живот на този, който действа. Следователно отношението на двете Само-съзнания се определя по такъв начин, че те да *се потвърдят* - всяко за себе си и едно за друго - чрез борбата на живот и смърт.

[Те „се потвърждават“ - това ще рече, те се доказват, те преобразуват субективната увереност, която всяко има за своята собст-

вена ценност в наистина обективна или всеобщо валидна и призната истина. Истината е разкриването на една действителност. Сега, човешката действителност се създава, се конструира само в борбата за признаване и чрез рискуването на живота, което тя имплицира. Следователно истината за човека или разкриването на неговата собствена действителност предполага смъртната борба. И затова] човешките-индивиди са длъжни да встъпят в тази борба. Защото всеки трябва да издигне до нивото на истината субективната-увереност, която всеки от тях има за съществуването за себе си, у другия и в себе си. И единствено чрез рискуването на живота се потвърждава свободата, така се потвърждава, че не даденото-битие [битието, което не е създадено чрез съзнателно и волево действие], нито пък непосредственият [природният, неопосреденият чрез действието (което отрицава даденото)] начин, по който Само-съзнанието се представя [в дадения свят], нито потопеността в протяжността на животинския-живот са за него същностната-действителност, а че, напротив, в него няма нищо, което да не е - за него - един изчезващ конститутивен-елемент. Казано другояче, единствено чрез рискуването на живота се потвърждава това, че Само-съзнанието не е нищо друго, освен чисто Битие-за-себе-си. Човешкият-индивид, който не е дръзнал-да-рискува своя живот, със сигурност може да бъде признат като човешка-личност. Но той не може да постигне истината на това да бъде признат като автономно Само-съзнание. Следователно всеки от двамата човешки-индивиди трябва да има за своя цел смъртта на другия по същия начин, както и рискуването на собствения си живот. Защото другото-биващо не струва повече от самия него. Неговата същностна-действителност [която е негова призната, човешка действителност и достойнство] се проявява пред него като едно друго-биващо [като друг човек, който не го признава и следователно е независим от него]. То е въвн от себе си [доколкото другият не „го е върнал обратно” при него, признавайки го, разкривайки му, че го е признал, и показвайки му, че той (другият) зависи от него и че не е абсолютно различен от него]. Той трябва да снесе своето битие-извън-себе-си. Другото-биващо [различното от него] е тук Съзнание, съществуващо-като-дадено-битие и включено [в природния свят] по един многообразен-и-разнолик-начин. Сега той трябва да съзерцава своето ино-битие като чисто Битие-за-себе-си, т.е. като абсолютна отрицаваща-отрицателност. [Това означава, че човек е човек само и

единствено в степената, в която иска да наложи себе си на някой друг човек, да бъде признат от него. Отначало, докато той все още не е действително признат от другия, другият е този, който е цел на неговото действие, другият е този, от чието признаване зависи неговата човешка ценност и действителност; в този друг е съсредоточен смисълът на неговия живот. Следователно той е „вън от себе си“. Но неговата собствена ценност и неговата собствена действителност са онова, което е важно за него, и той иска да ги има в себе си. Затова той трябва да снесе своето „ино-битие“. Това означава, че той трябва да направи себе си признат от другия, трябва да има в себе си увереността на това да бъде признат от другия. Но за да го задоволи това признаване, той трябва да знае, че другият е човешко същество. Ето защо отначало той вижда в другия само аспекта на животното. За да узнае, че този аспект разкрива една човешка действителност, той трябва да разбере, че другият също иска да бъде признат и че също е готов да рискува, „да отрече“ своя животински живот в борбата за признаване на своето човешко битие-за-себе-си. Той трябва следователно да „провокира“ другия, да го принуди да встъпи в една смъртна борба за чист престиж. И правейки това, той е длъжен да убие другия, за да не бъде убит самият той. При това положение борбата за признаване може да завърши единствено със смъртта на единия от противниците - или и на двамата заедно.] Но този акт-на-потвърждаване-на-себе-си чрез смъртта сменя истината [или разкритата обективна действителност], която би трябвало да следва оттук, той също така сменя субективната-увереност за себе си като-такава. Защото също както животинският-живот е естественото състояние на Съзнанието, т.е. на автономността без абсолютната отрицаваща-отрицателност, така и смъртта е естественото отрицание на Съзнанието, т.е. отрицание, лишено от автономност; отрицание, което следователно продължава да няма значението, изисквано от признаването. [Така да се каже, ако и двамата противници загинат в борбата, „съзнанието“ е напълно снето, понеже човек не е нищо друго освен неодушевен труп след смъртта си. И ако единият от противниците остане жив, но убие другия, той повече не може да бъде признат от него; мъртвият победен не признава победата на победителя. Следователно увереността на победителя за собственото му битие и за собствената му ценност остава чисто субективна и следователно

няма „истина“.] Чрез смъртта наистина се конституира субективната-увереност за факта, че и двамата са рискували своя живот и че всеки от тях е презрял своя собствен живот и живота на другия. Но тази увереност не се конституира за тези, които са издържали тази борба. Чрез смъртта, те снемат своето съзнание, положено в това чуждо биващо, каквото е природното битие. Така да се каже, те снемат самите себе си. [*Защото човек е действителен само в степенята, в която живее в един природен свят. Със сигурност този свят е „чужд“ за него; той трябва да го „отрече“, да го преобразува, да се пребори с него, за да се осъществи в него. Но без този свят, извън този свят човек е нищо.*] А те са унищожени като крайни-точки, които искат да съществуват за себе си [*т.е. съзнателно и независимо от останалата част от вселената*]. И затова същностният конститутивен-елемент - т.е. актът на разпадане в крайни-точки на противопоставените определености - изчезва от играта на промяната. И средният термин рухва в една мъртва единичност, която се е разпаднала в мъртви крайни-точки, просто съществуващи-като-дадено-битие и непротивопоставени [*едно на друго в, чрез и за действието, в хода на което човек се опитва да „снее“ другия, като „положи“ себе си, и да се положи, снемайки другия.*] И двамата не се отдават взаимно един на друг, нито пък се връщат обратно в себе си чрез съзнанието. Напротив - те просто си дават взаимно свобода безразлично, като вещи. [*Защото мъртвият вече не е нищо повече от безсъзнателна вещь, от която живият човек се отвръща с безразличие, защото повече не може да очаква нищо от него за себе си.*] Тяхното смъртоносно действие е абстрактно отрицание. Отрицанието [*извършено*] от съзнанието, което снема по този начин, не е това, което запазва и съхранява снетата-действителност и, по тази причина, надживява това-да-бъде-снета. [*Това „снемане“ е „диалектическо“.* „Диалектическо снемане“ означава снемане, което съхранява снетото; което е сублимирано в и чрез това снемане, което съхранява, или съхранение, което снема. Диалектически снетото биващо е унищожено в своя случаен (лишен от смисъл, „безсмислен“) аспект на природно, дадено („непосредствено“) биващо, но то се съхранява в своя същностен (и смислен, значим) аспект; следователно е опосредено от отрицанието, то е сублимирано или въздигнато в по-„разбираем“ и разбираещ се модус на битие, отколкото този на неговата непосредствена действителност на чисто и просто, позитивно и статично дадено битие,

което не е резултат от творческо действие, т.е. от действие, което отрицава даденото.

Следователно за човек не е добре да убива в Борбата своя противник. Той трябва да го снесе „диалектически“. Това ще рече, че трябва да му остави живота и съзнанието и да унищожи единствено неговата автономност. Той трябва да снесе противника си само доколкото той му се противопоставя и действа срещу него. С други думи, той трябва да го пороби.]

В този опит [на смъртоносната борба] за Само-съзнанието се установява, че животинският живот е също толкова съществен за него, както и чистото само-съзнание. В непосредственото Само-съзнание [т.е. у „първия“ човек, който все още не е „опосреден“ от създадения от борбата контакт с другия], простият-или-неделимият Аз [на изолирания човек] е абсолютен вещен-предмет. Но за нас или в себе си [т.е. за автора и читателя на тези редове, които виждат човек така, както той е бил окончателно конституиран в края на историята чрез осъщественото социално взаимодействие] този вещен-предмет, т.е. Аз-ът, е абсолютно опосредяване и негов същностен конститутивен-елемент е запазващата се автономност. [Тъй да се каже, действителният и истински човек е резултат от своето взаимодействие с другите; неговият Аз и идеята, която той има за себе си, са „опосредени“ от признаването, получено в зависимост от неговото действие. А истинската му автономия е тази, която той запазва в социалната действителност чрез усилието на това действие.] Разтварянето на това просто-или-неделимо единство [каквото е изолираният Аз] е резултатът от първия опит [който човек има по време на „първата“ си (смъртоносна) борба]. Чрез този опит се полагат: едно чисто Само-съзнание [или едно „абстрактно“ такова, доколкото то е извършило „абстракцията“ на своя животински живот чрез риска от борбата - победителят] и едно съзнание, което [бидейки в действителност един жив труп - пощаденият победен] не съществува само за себе си, а по-скоро за едно друго Съзнание [а именно, за това на победителя]; т.е. което съществува-като-дадено-битие, или с други думи, едно Съзнание, което съществува в конкретната-форма на вещност. И двата конститутивни-елемента са съществени - докато в началото те са неравни и противопоставени един на друг и тяхната рефлексия в единството още не е произтекла [от тяхната дейност], те съществуват като две противопоставени

конкретни-форми на Съзнанието. Едната е автономното Съзнание, за което същностната-действителност е Битието-за-себе-си. Другата е зависимото Съзнание, за което същностната-действителност е животинският-живот, т.е. даденото-битие за едно друго-биващо. Първото е *Господарят*, а второто - *Робът*. [*Този Роб е победеният противник, който не е стигнал докрай в рискуването на живота си, който не е приел принципа на Господарите: победа или смърт. Той е приел един живот, гарантиран му от друг. Оттук насетне той зависи от този друг. Той е предпочел робството пред смъртта и това е причината, оставайки жив, да живее като Роб.*]

Господарят е Съзнанието, съществуващо *за себе си*. И той повече не е само [абстрактно] понятие за Съзнание, а едно [действително] Съзнание, съществуващо за себе си, което е опосредено със себе си чрез едно друго Съзнание. А именно чрез едно Съзнание, към чиято същностна-действителност принадлежи това да бъде синтезирано с даденото-битие, т.е. с вещността като-такава. [*Това „Съзнание” е Робът, който, вземайки страната на животинския живот, е просто едно с природния свят на вещите. Отказвайки да рискува своя живот в борбата за чист престиж, той не се издига над животното. Затова той самият се счита за такова и за такова е считан от Господаря. Но Робът, от своя страна, признава Господаря в своето човешко достойнство и в своята човешка действителност и се държи както подобава на това. Следователно „увереността” на Господаря не е чисто субективна и „непосредствена”, а е обективирана и „опосредена” от признанието на друг, на Роба. Докато Робът остава все още едно „непосредствено”, природно, „зверско” същество, Господарят - чрез тази борба - е вече човешко, „опосредено”. И следователно неговото поведение е също „опосредено” или човешко, едновременно спрямо вещите и спрямо другите хора; още повече, че тези други хора за него са само Роби.*] Господарят се отнася към следните два конститутивни-елемента: от една страна, към една *вещ*, взета като такава, т.е. към вещния-предмет на Желанието; и - от друга страна - към Съзнанието, за което вещността е съществено-биващо [*т.е. към Роба, който, отказвайки риска, взима страната на вещите, от които зависи. Господарят, от друга страна, вижда в тези вещи само едно просто средство за задоволяване на своето желание; и в задоволяването му той ги разрушава*]. Като се приеме, че: 1) Господарят, взет като понятие за само-съзнанието, е непосред-

ственото отношение на *Битието-за-себе-си* и че 2) сега [*т.е. след своята победа над Роба*] той съществува в същото време като опосредстване, т.е. като Битие-за-себе-си, което съществува за себе си единствено чрез едно друго-биващо [*защото Господарят е Господар само поради факта, че има Роб, който го признава за Господар*], Господарят се отнася (1) по един-непосредствен-начин и към двете [*т.е. към вещта и към Роба*] и (2) по един-опосредстван-начин към всяко от двете чрез другото. Господарят се отнася *по един опосредстван-начин към Роба*, а именно, *чрез автономното дадено-битие*, защото точно с това дадено-битие е обвързан Робът. Това дадено-битие е негова верига, от която той не е могъл да се абстрахира в борбата, в която той се е разкрил - заради този факт - като зависим, като имащ своята автономност във вещността. От друга страна, Господарят е властта, която властва над това дадено-битие, защото той е разкрил в борбата, че това дадено-битие не струва нищо за него, освен като едно отрицателно-биващо. Като се приеме, че Господарят е властта, която властва над това дадено-битие и че това дадено-битие е властта, която властва над Другия [*т.е. над Роба*], Господарят държи - в този [*действителен или действен*] силогизъм - този Друг под свое господство. По подобен начин, Господарят се отнася *по един опосредстван-начин към вещта*, а именно, *чрез Роба*. Взет като Само-съзнанието като-такова, Робът също се отнася към вещта по един отрицателен-или-отрицаващ начин и я сменя [*диалектически*]. Но - за него - вещта е в същото време автономна. По тази причина, той не може чрез своя акт-на-отричане да преодолее вещта чак до [*пълното*] ѝ унищожаване [*както това прави Господарят, който я „консумира“*]. Това ще рече, че той просто *я преобразува-чрез-труда* [*т.е. той я подготвя за консумация, но сам не я консумира*]. От друга страна, за Господаря *непосредственото* отношение [*към вещта*] се конституира тъкмо чрез това опосредстване [*т.е. чрез труда на Роба, който преобразува природната вещ, „суровия материал“, с оглед на консумирането ѝ (от Господаря)*] като чисто отрицание на вещния-предмет, което ще рече, като *Наслада*. [*След като цялото усилие е направено от Роба, за Господаря остава единствено да се наслаждава на вещта, която Робът е подготвил за него, и да я „отрича“, разрушавайки я, в „консумирането“ ѝ. (Например той яде храната, която е напълно приготвена)*]. Онова, което Желанието [*т.е. изолираният човек от „преди“ Борбата, който е сам с Природата и чийто желания са на-*

сочени директно към същата тази Природа] не успя да постигне, се удаде на Господаря [*чиито желания са насочени към вещи, преобразувани чрез Роба*]. Господарят успява да се справи напълно с вещта и да се задоволи в Насладата. [*Следователно единствено благодарение на труда на някой друг (на своя Роб), Господарят е свободен спрямо Природата и следователно - задоволен от себе си. Но той е Господар на Роба единствено защото преди това се е освободил от Природата (и от собствената си природа) като е рискувал живота си в борбата за чист престиж, който - като такъв - съвсем не е „природен“.*] Желанието не успя да постигне това заради автономността на вещта. От друга страна, Господарят, който е въвел Роба между вещта и себе си, следователно е свързан само с аспекта на зависимостта на вещта и ѝ се наслаждава по един-чист-начин. Колкото до аспекта на автономността на вещта, той го оставя на Роба, който преобразува-вещта-чрез-труда.

В тези два конститутивни-елемента за Господаря се конституира това-да-бъде-признат чрез едно друго Съзнание. Защото последното се полага в тези два конститутивни елемента като несъществуващо - то е несъществуващо от една страна в акта-на-труда по вещта и от друга страна - в зависимостта, в която то се озовава спрямо една определена екзистенция. И в двата случая това [*робско*] Съзнание не може да стане господар на даденото-битие и да достигне абсолютното отрицание. Затова в този конститутивен-елемент на акта-на-признаване, който се състои в това, че другото Съзнание се сменя като Битие-за-себе-си и следователно прави само това, което другото Съзнание прави спрямо него. [*Тъй да се каже, Господарят не е единственият, който счита Другия за свой Роб; Другият също го смята за такъв.*] Другият конститутивен-елемент на акта-на-признаване също се съдържа в разглежданото отношение; този друг елемент е фактът, че тази дейност на второто Съзнание [*т.е. робското Съзнание*] е дейността, която е собствено на първото Съзнание [*т.е. това на Господаря*]. Защото всичко, което Робът прави, е собствено дейност на Господаря. [*Понеже Робът се труди само за Господаря, само за да задоволи желанието на Господаря, а не своето собствено, то желанието на Господаря е това, което действа в и чрез Роба.*] За Господаря само Битието-за-себе-си е същностната-действителност. Той е чистата отрицателна-или-отрицаваща власт, за която вещта е нищо; и следователно в това отношение на Господар и Роб той е чис-

тата същностна дейност. Робът, от друга страна, е не чиста дейност, а несъщностна дейност. За да има едно автентично признаване, трябва да има също и трети конститутивен елемент, който се състои в това, което Господарят прави по отношение на себе си и на това, което прави по отношение на другия, и в това, което Робът прави по отношение на Другия и това, което той [Робът] прави по отношение на себе си. Следователно от това отношение на Господаря и Роба се ражда едно неравно и едностранно признаване. [*Защото въпреки че Господарят се отнася с Другия като с Роб, той не се държи като самия Роб; и въпреки че Робът се отнася с Другия като с Господар, той самият не се държи като Господар. Робът не рискува живота си, а Господарят е бездеен.*]

Следователно отношението между Господаря и Роба не е признаване в собствения смисъл на думата. За да разберем това, нека анализираме отношението от гледна точка на Господаря. Господарят не е единственият, който счита себе си за Господар. Робът също го счита за такъв. Той е признат в своята човешка действителност и достойнство. Но това признаване е едностранно, защото той не признава на свой ред човешката действителност и достойнство на Роба. Така той е признат от някой, когото той самият не признава. И това е, което е недостатъчното - и трагичното - в неговата ситуация. Господарят се е борил и е рискувал живота си за признаването, а е получил единствено признаване, което е без стойност за него. Защото той може да бъде доволен единствено чрез признанието от страна на някой, когото той признава като достоен да го признае. Следователно нагласата на Господаря е една екзистенциална безизходица. От една страна, Господарят е Господар единствено защото неговото Желание е насочено не към вещь, а към друго желание - затова то е било желание за признаване. От друга страна, след като той в крайна сметка е станал Господар, той, като Господар, трябва да желае да бъде признат; и може да бъде признат като такъв единствено като направи Другия свой Роб. Но Робът е за него животин или вещь. Следователно той е „признат“ от една вещь. В края на краищата неговото Желание е насочено към вещь, а не - както първоначално изглежда - към едно (човешко) Желание. Следователно Господарят е бил на погрешен път. След борбата, която го е направила Господар, той не е онова, което е искал да бъде, когато е встъпил в тази борба: един човек, признат от друг

човек. Затова, ако човек може да бъде доволен единствено чрез признаване, човекът, който се държи като Господар, никога няма да бъде доволен. И ако - в началото - човек е или Господар, или Роб, удовлетвореният човек по необходимост ще бъде Роб; или по-точно казано, този, който е бил Роб, който е преминал през Робството, който „диалектически е снел” своето робство. В действителност:]

Затова несъщностното [или робското] Съзнание е - за Господаря - вещният-предмет, който съставлява истината [или разкритата действителност] на субективната-увереност, която той има за себе си [откакто той „знае”, че е Господар, единствено чрез признаването си като такъв от Роба]. Но е очевидно, че този вещен-предмет не съответства на своето понятие. Защото в това, в което Господарят се е осъществил, той се конституира за себе си като нещо напълно различно от едно автономно Съзнание, [понеже той присъства пред един Роб]. Това не е автономно Съзнание, а точно обратното: едно зависимо Съзнание, което съществува за него. Следователно той не е субективно уверен за своето Битие-за-себе-си като за истина [или за една разкрита обективна действителност]. Тъкмо обратното: неговата истина е несъщностно Съзнание и несъщностната дейност на последното. [Така да се каже, „истината” на Господаря е Робът и Трудът на Роба. Действително, другите признават Господаря като Господар само защото той има Роб; и животът на Господаря се състои в това да консумира продуктите на робския Труд, да живее от и чрез този Труд.]

Следователно истината на автономното Съзнание е робското Съзнание. Наистина, последното се явява отначало като съществуващо извън себе си и не като истината за Само-съзнанието [защото Робът признава човешкото достойнство не в себе си, а в Господаря, от чието съществуване самият той зависи]. Но също както Господството показва, че неговата същностна-действителност е обърнатият-и-изопачен-образ на това, което иска да бъде, така и Робството - може да се предположи - ще стане в своето осъществяване обратното на това, което е по един-непосредствен-начин. Като потиснато Съзнание в себе си Робството ще проникне в себе си и ще се преобърне-и-превърне така, че да стане истинска автономия.

[Цялостният, абсолютно свободният човек, окончателно и напълно доволен от това, което е, човекът, който е свършен и завършен в и чрез това удовлетворяване, ще бъде Робът, който е „снел”

своето робство. Ако бездейното Господство е една безизходица, трудещото се Робство, напротив, е извор на целия човешки, социален, исторически прогрес. Историята е историята на трудещия се Роб. За да се разбере това, е достатъчно да се разбере отношението между Господаря и Роба (т.е. първият резултат от „първия“ човешки, социален, исторически контакт), но вече не от гледната точка на Господаря, а от тази на Роба.]

Разгледахме само това, което Робството е по отношение на Господството. Но Робството също е Само-съзнание. Сега трябва да се разгледа това, което то е като такова в и чрез себе си. На пръв поглед това е Господарят, който е същностната-действителност за Робството. Автономното Съзнание, съществуващо за себе си, е за него истината [или една разкрита действителност], която обаче за него все още не съществува в него. [Робът е подчинен на Господаря. Следователно Робът оценява, признава, ценността и действителността на „автономията“, на човешката свобода. Обаче той не я намира осъществена в себе си. Той я открива само в Другия. И това е неговото предимство. Господарят, бидейки неспособен да признае Другия, който го признава, се озовава в безизходица. От друга страна, Робът още от началото признава Другия (Господаря). Следователно на Роба му стига да се наложи на Господаря, да бъде признат от него, за да се установи взаимното и реципрочното признаване, което единствено може напълно и окончателно да осъществи и задоволи човека. За да стане това, Робът трябва да престане да бъде Роб: той трябва да трансцендира себе си, да „снее“ себе си като Роб. Но ако Господарят няма никакво желание - и следователно никаква възможност - да се „снее“ като Господар (защото това би означавало за него да стане Роб), Робът е изцяло заинтересован да престане да бъде Роб. Още повече, че опитът от същата тази борба, която го е направила Роб, го предразполага към този акт на себе-снемане, на отрицание на себе си, на отрицание на своя даден Аз, който е един робски Аз). В началото Робът, който взема страната на своя даден (робски) Аз, няма тази „отрицателност“ в себе си. Той я вижда единствено у Господаря, който осъществява чистата „отрицаваща-отрицателност“, рискувайки своя живот в борбата за признаването.] Обаче Робството в действителност има в себе си тази истина [или разкрита действителност] на чистата отрицаваща-отрицателност и на Битието-за-себе-си. Защото то е изпитало

тази същностна-действителност в себе си. Това робско Съзнание се е страхувало не за това или онова, не за миг или два, а за своята [*собствена*] цялостна същностна-действителност. То е изпитало страха от смъртта, страха от абсолютния Господар. Чрез този страх робското Съзнание се е разтворило отвътре; то е потръпнало дълбоко и всичко установено-и-устойчиво в него е затреперило. Сега това чисто всеобщо [*диалектическо*] движение, това пълно разтваряне на всичко устойчиво-задържащо се е простата-или-неделима същностна-действителност на Само-съзнанието, абсолютната отрицаваща-отрицателност, *чистото Битие-за-себе-си*. Това Битие-за-себе-си съществува в това робско Съзнание. [*Господарят е фиксиран в своето Господство. Той не може да превъзмогне, да снесе себе си, да се промени, да прогресира. Той трябва да побеждава - и да става Господар или да се поддържа като такъв - или да умре. Той може да бъде убит; но не може да бъде пре-образуван, да бъде образован. Той е рискувал живота си, за да бъде Господар. Следователно Господството е за него върховната дадена ценност, която той не може да надмогне, да снесе. От друга страна, Робът не е искал да бъде Роб. Той е станал Роб, защото не е искал да рискува своя живот, за да бъде Господар. В своя смъртен страх той е разбрал (без да си е дал сметка), че едно дадено, установено и устойчиво състояние, дори и това на Господаря, не може да изчерпи възможностите на човешката екзистенция. Той „е разбрал” „суетността” на дадените условия на екзистенцията. Той не е искал да вземе страната на Господаря, нито пък взема страната на състоянието си на Роб. В него няма нищо твърдо установено. Той е готов за промяна: в самото си битие той е промяна, трансценденция, пре-образуване, „образоване”; той е историческо ставане по самия си произход, в своята същност, в самата си екзистенция. От една страна, той не взема страната на това, което е; той иска да се трансцендира чрез отрицание на своето дадено състояние. От друга страна, той има един позитивен идеал за постигане; идеалът на автономността, на Битието-за-себе-си, което той намира в самия произход на своето Робство, възплътено в Господаря.] Този конститутивен-елемент на Битието-за-себе-си също съществува за робското Съзнание. Защото в Господаря Битието-за-себе-си е - за него [*робското Съзнание*] - свой вещен-предмет. [*Един предмет, за който то знае, че е външен, противостоящ му и който то е склонно да усвои за себе си. Робът знае какво е да си свободен.**

Той знае също така, че не е свободен и че иска да стане свободен. И ако опитът на Борбата и нейният резултат предразполагат Роба към трансценденцията, към прогреса, към Историята, неговият живот като Роб, трудещ се в служба на Господаря, осъществява това предразположение.] В добавка, робското Съзнание е не само това всеобщо разтваряне [на всичко установено, устойчиво и дадено], взето като-такова: служейки на Господаря, то постига това разтваряне по един-обективно-действителен-начин [т.е. конкретно]. Служейки [в принудителния труд, извършван в служба на друг (на Господаря)], робското Съзнание сменя [диалектически] своята прикрепеност към природната екзистенция във всички единични-и-изолирани конститутивни-елементи и премахва-чрез-труда тази екзистенция. [Господарят принуждава Роба да се труди. И трудейки се, Робът става господар на Природата. Той става Роб на Господаря само защото - в началото - е бил роб на Природата, вземайки нейна страна и подчинявайки се на нейните закони, като е приел инстинкта за съхранение. Ставайки господар на Природата чрез труда, Робът се освобождава от собствената си природа, от своя собствен инстинкт, който го е обвързал с Природата и го е направил Роб на Господаря. Следователно, освобождавайки Роба от Природата, трудът го освобождава от него самия, от неговата природа на Роб: той го освобождава от Господаря. В природния, даден, суров Свят Робът е роб на Господаря. В техническия свят, преобразуван от неговия труд, властва той - или поне ще властва един ден - като абсолютен Господар. И това Господство, което се ражда от труда, от непрекъснатото преобразуване на дадения Свят и на човека, даден в този Свят, ще бъде нещо напълно различно от „непосредственото“ Господство на Господаря. Затова бъдещето и Историята принадлежат не на войнствения Господар, който или умира, или се запазва неопределено в тъждеството със себе си, а на трудещия се Роб. В преобразуването на дадения Свят чрез своя труд Робът трансцендира даденото и онова, което е дадено чрез това, което е определено като дадено в самия него; той се сменя, като сменя Господаря, който е обвързан с даденото, което оставя непокътнато, защото не се труди. Ако страхът от смъртта, въплътен за Роба в лицето на войнствения Господар, е условието sine qua non на историческия прогрес, то единствено трудът на Роба го осъществява и усъвършенства.]

Във всеки случай чувството на абсолютна власт, което Робът е изпитал като-такова в борбата и което също така изпитва в дейността на служенето [за *Господаря*, от когото се *страхува*], е все още само разтваряне, извършено в себе си. [Без това чувство за властта - т.е. без страха и ужаса, вдъхвани от *Господаря* - човек никога не ще бъде Роб и следователно няма да може да постигне крайното съвършенство. Но това условие „в себе си” - т.е. това обективно действително и необходимо условие - не е достатъчно. Съвършенството (което е винаги съзнателно за себе си) може да бъде постигнато само в и чрез труда. Защото единствено в и чрез труда човек най-накрая осъзнава значимостта, ценността и необходимостта от своя опит в страха пред абсолютната власт, вплътена за него в *Господаря*. Само след като се е трудил за *Господаря*, той разбира необходимостта от борбата между *Господаря* и *Роба* и стойността на риска и страха, които тя включва.] Затова, въпреки че страхът, вдъхван от *Господаря*, е началото на мъдростта, може да се каже само, че в този страх Съзнанието съществува за себе си, но все още не е *Битие-за-себе-си*. [В смъртния страх човек осъзнава своята действителност, ценността, която простият факт на живеенето представлява за него; единствено затова той си дава сметка за „сериозността” на екзистенцията. Но той все още не осъзнава своята автономност, своята ценност и „сериозността” на своята свобода, на своето човешко достойнство.] Но чрез труда Съзнанието стига до самото себе си. Наистина изглежда, че робското Съзнание е изпаднало в аспекта на несъщностното отношение към вещта [в труда, т.е.] в конститутивния-елемент, който - в себе си - съответства на Желанието в съзнанието на *Господаря*; това изглежда така, защото в този елемент вещта запазва своята автономност. [Изглежда, че в и чрез труда Робът е поробен от *Природата*, от *вещта*, от „суровината”; докато *Господарят*, който е доволен да консумира *вещта*, приготвена от *Роба* и да ѝ се наслаждава, е напълно свободен спрямо нея. Но случаят не е такъв.] Желанието [на *Господаря*] си запазва чистия акт-по-отричането на предмета [като го консумира] и си запазва - за себе си - несмесеното усещане-за-себе-си-и-за-собственото-си-достойнство [изпитано в *насладата*]. Но по същата причина самото това задоволяване не е нищо друго освен изчезване, защото то няма *вещния-или-предметния* аспект - т.е. *устойчивото-задържане*. [*Господарят*, който не се труди, не произвежда нищо

устойчиво извън себе си. Той просто разрушава продуктите на труда на Роба. Затова неговата наслада и неговото задоволяване остават чисто субективни: те са от интерес единствено за него и следователно могат да бъдат признати единствено от него; те нямат „истина“, нямат разкрита за всички обективна действителност. По сходен начин, това „консумиране“, тази бездейна наслада на Господаря, която се получава от „непосредственото“ задоволяване на желанието, може най-много да осигури известно удоволствие за човек; но то никога не може да му даде пълно и окончателно удовлетворение.] От друга страна, Трудът е потиснато Желание, спряно изчезване; или с други думи, той образува-и-образова. [Трудът пре-образува Света и цивилизова, образува Човека. Човекът, който иска - или трябва - да се труди, трябва да потисне инстинкта си, който го кара да „консумира“ „непосредствено“ „суровия“ предмет. И Робът може да се труди за Господаря - което ще рече, за някой друг, различен от себе си - само като потиска собствените си желания. Следователно той се трансцендира чрез труда - или, ако щете, той се образува, той се „култивира“, той „сублимира“ своите инстинкти, като ги потиска. От друга страна, той не разрушава вещта така, както тя е дадена. Той отлага разрушаването на вещта, като първо я пре-образува чрез труда; той я подготвя за консумация - тъй да се каже, той я „образува“. В труда той пре-образува вещите и същевременно преобразува себе си: той образува вещите и Света, като преобразува себе си, като се образува; а той се образува, той образува себе си като преобразува вещите и Света. Затова] отрицаващото-или-отрицателното отношение към вещния-предмет става *форма* на този предмет и *нещо-постоянно* именно защото за трудещия се вещният-предмет има автономност. В същото време, *отрицателният-или-отрицаващият* среден термин - т.е. образуващата дейност [на труда] - е *изолираната-единичност* или чистото Битие-за-себе-си на Съзнанието. А това Битие-за-себе-си прониква, чрез труда, в онова, което е извън Съзнанието, в елемента на постоянството. Така трудещото се Съзнание достига чрез това до едно съзерцание на автономното дадено-битие, в което то съзерцава себе си в него. [Продуктът на труда е делото на трудещия се. Това е осъществяването на неговия проект, на неговата идея: той е този, който се е осъществил в и чрез този продукт, и следователно той съзерцава себе си, когато съзерцава него. Този изкуствен продукт е в

същото време също толкова „автономен“, също толкова обективен, също толкова независим от човека, колкото и природният предмет. Следователно чрез труда и само и единствено чрез труда човек се осъществява обективно като човек. Само след като е произвел един изкуствен предмет, самият човек е действително и обективно нещо повече и нещо различно от едно природно същество; и единствено в този действителен и опредметен продукт той наистина съзнава своята субективна човешка действителност. Следователно единствено чрез труда човек е свръх-естествено същество, което съзнава своята действителност; в труда той е „въплътен“ Дух, той е исторически „Свят“, той е „опредметена“ История.

Така трудът е онова, което „образува-или-образова“ човека отвъд животното. „Образуваният-или-образованият“ човек, постигналият се човек, който е доволен от себепостигането си, е по необходимост не Господар, а Роб; или поне този, който е преминал през Робството. Няма Роб без Господар. Господарят е катализаторът на историческия антропогенен процес. Самият той не участва активно в този процес; но без него, без неговото присъствие, този процес не би бил възможен. Защото, ако историята на човека е историята на неговия труд и ако този труд е исторически, социален, човешки, само при условие, че е извършван против инстинкта или „непосредствения интерес“ на трудеция се, трудът трябва да бъде извършван в служба на друг и трябва да бъде принудителен труд, провокиран от страха от смъртта. Именно този труд и само и единствено този труд освобождава - т.е. очовечвава - човека (Роба). От една страна, този труд създава един действителен обективен Свят, който е не-природен Свят, един културен, исторически, човешки Свят. И единствено в този Свят човек живее един живот, същностно различен от този на животното (и на „примитивния“ човек) в лоното на Природата. От друга страна, този труд освобождава Роба от страха, който го е обвързал към дадената Природа и към собствената му вродена животинска природа. Именно чрез труда в служба на Господаря, извършван под страх, Робът се освобождава от страха, който го е поробил за Господаря.]

Но актът-на-образуване [на вещица чрез труда] има не само позитивното значение, което се състои в това, че служещото Съзнание, взето като чисто *Битие-за-себе-си*, се конституира за себе си като едно съществуващо-като-дадено-битие-биващо [което ще рече, че трудът

е нещо повече от действие, чрез което човек създава един същностно човешки, технически Свят, който е също така действителен, както и природния Свят, където живее животното. Актът-на-образуване [*на вещта чрез труда*] има и още едно отрицателно-или-отрицаващо значение, което е насочено срещу първия конститутивен-елемент на робското Съзнание, а именно - срещу страха. Защото в акта на образуване на вещта, отрицаващата-отрицателност, присъща на Съзнанието - т.е. на неговото Битие-за-себе-си - съставлява за него вещен-предмет [*т.е. Свят*] само благодарение на факта, че то [*диалектически*] сменя противостоящата форма, която съществува-като-[*природно*]-дадено-битие. Но това предметно-или-вещно *отрицателно-биващо* е именно чуждата същностна-действителност, пред която трепереше робското Съзнание. Сега, напротив, това Съзнание разрушава това чуждо отрицателно-биващо [*в и чрез труда*]. То полага себе си като отрицателно-биващо в елемента на устойчивото-задържане; и така се конституира за себе си, става едно *съществуващо-за-себе-си-биващо*. У Господаря *Битието-за-себе-си* е за робското Съзнание *едно друго* Битие-за-себе-си; или отново, Битието-за-себе-си съществува единствено за *робското Съзнание*. В страха Битието-за-себе-си [*вече*] съществува в *самото робско Съзнание*. Но в образуването [*чрез труда*] Битието-за-себе-си се конституира за робското Съзнание като *свое собствено* и робското Съзнание осъзнава, че самото то съществува в и за себе си. Формата [*идеята-проект, осъзната от Съзнанието*], чрез това, че е *положена-извън* [*Съзнанието, като въведена - чрез труда - в обективната действителност на Света*], не става за [*трудещото се*] Съзнание друго-биващо, различно от него. Защото именно тази форма е неговото чисто Битие-за-себе-си; и в тази форма това Битие-за-себе-си е конституирано за него като истина [*или като разкрита, осъзната, обективна действителност*]. *Човекът, който се труди, признава собствено своето дело в Света, който действително е бил преобразуван от неговия труд: той признава себе си, той вижда в него своята собствена човешка действителност, в него той открива и разкрива на другите обективната действителност на своята човешкост, на първоначално абстрактната и чисто субективна идея, която той има за себе си.*] Следователно чрез този акт-на-преоткриване на себе си за себе си, [*трудещото се*] Съзнание става *свой-собствен-смисъл-или-воля*; и това става именно в труда, в който то изглежда като *чужд смисъл-или-воля*. —

[Човек постига своята истинска автономия, своята автентична свобода единствено след като премине през Робството, след като превъзмогне страха от смъртта чрез труда, извършван в служба на друг (който, за него, е въплъщението на този страх). Затова трудът, който освобождава човек, по необходимост, отпървом, е принудителният труд на Роба, който служи на все-силния Господар, държителят на цялата реална власт.]

За тази рефлексия [на Съзнанието върху себе си] са еднакво необходими [следващите] два конститутивни-елемента: [първо, този на] страха и [второ, този на] служенето като-такова, както и на образоващото-образуване [чрез труда]. И в същото време двата елемента са необходими по един всеобщ начин. [От една страна], без дисциплината на служенето и подчинението, страхът остава в сферата-на-формалното и не се разпростира до съзнателната обективна-действителност на екзистенцията. [Не е достатъчно човек да се страхува, нито дори да се страхува, докато си дава сметка, че някой си се страхува от смъртта. Трябва да се живее с оглед на страха. Да се живее по този начин означава да се служи на този, от когото човек се страхува, на този, който вдъхва или въплъщава страха; това означава да се служи на Господар (на един действителен, което ще рече, човешки Господар, или на „сублимирания“ Господар - Бога). А да служи на Господар означава човек да се подчинява на неговите закони. Без това служене страхът не би могъл да преобразува екзистенцията и следователно екзистенцията никога не би могла да превъзмогне, да смене своето първоначално състояние на страх. Чрез служенето на друг, чрез екстернализацията на себе си, чрез взимането на страната на другите, човек се освобождава от поробващия ужас, който идеята за смъртта вдъхва. От друга страна,] без образоващото-образуване [чрез труда], страхът си остава вътрешен-или-частен и ням и Съзнанието не се конституира за самото себе си. [Без труда, който преобразува действителния обективен Свят, човек не може наистина да преобразува себе си. Ако той се промени, неговата промяна си остава „частна“, чисто субективна, разкрита само на него, „няма“, несъобщена на другите. И тази „вътрешна“ промяна го поставя в несъгласие със Света, който не се е променил, и с другите, които са на страната на непроменения Свят. Тази промяна пре-образува човека в безумец или престъпник, който рано или късно бива унищожен от природната и социалната обективна действителност. Само чрез

труда, чрез крайното привеждане на обективния Свят в хармония със субективната идея, която отначало го сменя, се премахва елементът на безумие и престъпление, който касае нагласата на всеки човек, който - движен от страх - се опитва да смене дадения Свят, от който се страхува, в който изпитва страх и в който следователно не може да бъде доволен.] Но ако Съзнанието образува [вещта чрез труд], без да е изпитало абсолютния първичен страх, то е просто своя собствен суетен-или-гщестлавен смисъл-или-воля. Защото формата или отрицаващата-отрицателност на това Съзнание не е отрицаващата-отрицателност в себе си. И следователно неговият акт-на-образуване не може да му даде съзнание за себе си като същностната-действителност. Ако Съзнанието не е изтърпяло абсолютния страх, а само уплаха, отрицателната-или-отрицаваща същностна-действителност си остава едно външно-биващо за него, а неговата [собствена] субстанция не е заразена по цялото си протежение от тази същностна-действителност. Всички изпълнения-или-осъществявания на природното съзнание на това Съзнание не са потреперили, това Съзнание все още принадлежи - в себе си - на определеното дадено-битие. Неговият собствен смисъл-или-воля [der eigene Sinn] е тогава своеволен-каприз [Eigensinn]: една свобода, която все още остава вътре в Робството. Чистата форма [наложена на даденото чрез този труд] не може да се конституира - за това Съзнание - като същностна-действителност. По подобен начин, разгледана като протежение над отделни-и-изолирани-биващи, тази форма не е [едно] всеобщо образоващо-образуване; тя не е абсолютно Понятие. Напротив, тази форма е една вещина, която господства само над определени-вещи, а не е всеобща власт и съвкупността на предметната-или-вещната същностна-действителност.

[Човекът, който не е изпитал страха от смъртта, не знае, че даденият природен Свят е враждебен към него, че е склонен да го убие, да го унищожи и че е същностно непригоден истински да го удовлетвори. Следователно този човек си остава по същество на страната на дадения Свят. Още повече, той ще иска да го „преобрази“ - което ще рече, да промени неговите детайли, да направи отделни преобразувания, без да изменя същностните му характеристики. Този човек ще действа като „вещ“ реформатор, или - още по-точно - като конформист, но никога като истински революционер. Даденият Свят, в който той живее, принадлежи на (човешки или божествен) Господар и в този Свят той е по необходимост Роб. Следователно не пре-обра-

зுவането, а „диалектичкото”, или още по-точно, революционното снемане на Света, е това, което може да го освободи и - следователно - да го задоволи. Това революционно пре-образуване на Света предпоставя „отрицанието”, неприемането на дадения Свят в неговата съвкупност. И произходът на това абсолютно отрицание може да бъде единствено абсолютният ужас, вдъхван от този даден Свят, или - още по-точно - от това, което или от този, който господства над този Свят, от Господаря на този Свят. Но Господарят, който (неволно) предизвиква желанието за революционно отрицание, е Господарят на Роба. Следователно човек може да се освободи от дадения Свят, който не го задоволява, единствено ако този Свят, в неговата съвкупност, принадлежи собствено на един (действителен или „сублимиран”) Господар. Сега, доколкото Господарят живее, той самият е винаги поробен от Света, чийто Господар е. И понеже Господарят трансцендира дадения Свят единствено в и чрез рискуването на своя живот, единствено смъртта му „осъществява” неговата свобода. Следователно, докато е жив, той никога не постига свободата, която би го издигнала отвъд дадения Свят. Господарят никога не може да се откъсне от Света, в който живее, и ако този Свят погине, той загива заедно с него. Единствено Робът може да трансцендира дадения Свят (който е подчинен на Господаря) и да не загине. Единствено Робът може да преобразува Света, който го е образувал и го е поставил в робството, и да създаде един Свят, който сам той е образувал и в който той ще бъде свободен. И Робът постига това само чрез принудителен и ужасен труд, извършван в служба на Господаря. Този труд само чрез себе си не го освобождава. Но в преобразуването на Света чрез този труд Робът също така преобразува себе си и затова създава нови обективни условия, които му позволяват да започне освободителната Борба за признаване, която бе отказал в началото заради страха от смъртта. И така целият робски труд осъществява не волята на Господаря, а волята - отначало несъзнавана - на Роба, който - накрая - успява, докато Господарят - по необходимост - се проваля. Следователно първоначално зависимото, служещото и робското Съзнание в крайна сметка осъществява и разкрива идеала на автономното Само-съзнание и затова е неговата „истина”.]

Превод от френски език: Атанас Игов

Жан Иполит

Критиката на Карл Маркс на Хегеловото понятие за Държавата (1947)¹

През 1842-43 г. Маркс изучава Хегеловата *Философия на правото*². Приживе на Маркс в сп. *Deutsch-Französische Jahrbücher* е публикуван единствено уводът от това изследване. Впрочем този увод е показателен за един важен напредък в мисълта на Маркс. Той е първият комунистически манифест и изрично заявява това, което е все още само имплицитно в критиката на Хегеловата Държава. Обаче е интересно да се разгледа щателното изследване, което Маркс прави на Хегеловото понятие за Държавата; това може да ни помогне да доразвием марксистката мисъл и да изясним отношенията между хегелианството и марксизма³.

1 Преводът е направен по изданието: Jean Hyppolite, „La conception hégélienne de l'Etat et sa critique par Karl Marx”, © *Cahiers Internationaux de Sociologie*, t. 2 (1947), pp. 142-161; бел. ред.

2 Цитатите от Маркс са дадени в оригинал на немски по изданието: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Berlin, 1956, Band 1 и в превод на български от руски, сверен с немския оригинал. Цитатите на немски от публикувания през февруари 1844 г. текст „Към критиката на Хегеловата философия на правото. Увод”, както и тези от останалата част от текста, *Към критиката на Хегеловата философия на правото*, публикувана за пръв път през 1927 г., са по съответните им електронни публикации в сайта www.zeno.org в квадратни скоби след бележките на Иполит. Цитатите от българския превод са по изданието: Маркс/Енгелс, *Съч.* т. 1, превод Георги Георгиев, редактори Бернард Мунтян и Лазар Младенов, София: Издателство на БКП, 1975. Цитатите са в квадратни скоби след бележките на Иполит. Цитатите от Хегел са по изданията: Г. В. Ф. Хегел, *Философия на правото*, превод Димитър Денков и Иван Стефанов, София: ГАЛ-ИКО, 2001 и Г. В. Ф. Хегел, *Феноменология на духа*, превод Генчо Дончев, София: Наука и изкуство, 1969. Цитатите от Хегел са дадени на български в квадратни скоби след бележките на Иполит; бел. прев.

3 *Œuvres philosophiques de Marx*, trad. Molitor [Събрани съчинения на Маркс, превел на френски Молитор; бел. прев.]. Уводът се намира в т. I, p. 83,

В дългия си анализ, параграф по параграф, на Хегеловата философия на Държавата Маркс не само се опитва да разкрие *философските предпоставки* на Хегеловата политика, но също така цели да изведе найеве *историческото съдържание*, с което Хегел вероятно произволно обвързва философската си дедукция. Какво е отношението между формата на тази дедукция и съдържанието, което може да бъде изведено от нея? Решението на този проблем определя позицията, която Маркс следва да възприеме спрямо хегелианството. Тогава ще може да се разбере как Маркс стига както до една критика на философския идеализъм на Хегел, който не достига, за да се оправдае такова едно особено съдържание на историята, така и до една историческа критика на това съдържание, чиято недостатъчност излиза найеве по отношение на Идеята. Това неравновесие между Идеята и историческата действителност се явява първият резултат от изследването на Маркс и то - както ясно е изложено в статията в сп. *Deutsch-Französische Jahrbücher* - на свой ред кара Маркс да търси опорната точка на Идеята в една историческа действителност - Пролетариата, - движението на чието съдържание, е произволно ограничено и фиксирано от Хегел, в една революционна диалектика, чийто произход би могъл да бъде открит в самото хегелианство, в първоначалното движение на *осъзнаване*, което е душата на цялата Хегелова *Феноменология*.

Изследването на Маркс е забележително както от философска, така и от историческа гледна точка. Маркс не познава *ранните работи* на Хегел и първите форми на политическата му мисъл, с които ние разполагаме от няколко години насам благодарение на публикациите на Нол, Й. Хофмайстер и други. Ние можем точно да реконструираме кривата на тази еволюция и да видим в склерозиралите формули на берлинския професор съдържанието на мисълта, за което се е изисквало едно дълго доразвиване, което не е просто диалектическа игра, а има произхода си в конкретните разсъждения на Хегел върху големите събития от неговата епоха - Френската революция, Терора, Наполеоновите реформи и войни, Реставрацията и т.н⁴. Всъщност не може да се настоява твърде много на Хегеловия реализъм. Четенето

„Contribution à la critique, etc.“. Критиката на философията на Държавата се намира в т. IV, р. 17; бел. авт. [Съответно сс. 399-413 („Увод”-ът) и сс. 213-354 (останалата част от текста) от българското издание; бел. прев.]

4 Срв. увода ни към *Principes de la Philosophie du Droit*, chez Gallimard, 1940, особено pp. 7-19; бел. авт. [*Принципи на философията на правото*, изд. Галимар; бел. прев.]

на вестници - казва той - е модерната сутрешна молитва - тя ни позволява да се ситуираме в историческия ни свят.

В Йена Хегел пише, че великият човек на действието е способен да улови смисъла на едно историческо ставане по-добре, отколкото бledият теоретик на разсъдъка или рутинният емпирик. Всъщност той се издига отвъд противоречията чрез тоталната си интуиция, снемайки ги, както би сторил един спекулативен философ, който в диалектическата си рефлексия разчупва формализма и скованите рамки на разсъдъка. Но това, което човекът на действието схваща по интуиция, снемайки отделните перспективи, спекулативният философ, според Хегел, трябва да схване като *Идея*. В своята *Философия на правото* от Берлин Хегел изразява същата мисъл със следните думи: „Разумното изследване, съзнанието за Идеята, е конкретно и като следствие от това съвпада с истинския практически усет; който не е нищо друго, освен разумният смисъл, смисълът на Идеята и не трябва да се бърка с обичайната делова рутина или хоризонта на една ограничена сфера”⁵.

Според Хегел, написвайки *Държавата*, Платон не е изградил един утопичен град, а само е задълбочил действителността на античния град, уловил е Идеята му в самия момент, в която тя е била в момента на своето изчезване, в началото на своя упадък. Той се опитал да премахне от този град индивидуалистичните пориви, които го разлагали отвътре и които не можело да не предизвикат краха му. Никой философ не може да надскочи изцяло своето време - да прескочи Родос, както се изразява Хегел. Когато на свой ред Маркс критикува Хегел, че противопоставя буржоазното (или гражданското) общество⁶ на политическата Държава, че е стигнал чрез дедукция до конституционната монархия и пруската бюрокрация, придавайки им характер на вечното, той просто разкрива една характеристика на Хегеловата мисъл - да легитимира съществуващата действителност, мислейки я философски. Но освен това Хегеловата мисъл е също така *диалекти-*

5 *Philosophie du Droit*, фр. прев., Gallimard, p. 308; бел. авт. [§ 308, сс. 389-390 от българското издание: „Разумното разглеждане, осъзнаването на идеята, е конкретно и в този смисъл съвпада с истинския *практически* усет, който не е нещо друго освен разумен смисъл, усет за идея; това не бива да се обърква с чистата рутинна деловитост и да се затваря в хоризонта на една ограничена сфера”; бел. прев.]

6 „Die Bürgerliche Gesellschaft”; бел. авт. [Бълг. изд.: *Философия на правото*, част III, раздел 2 - „Гражданското общество”, § 182-256, сс. 257-314; бел. прев.]

ческа и нейното движение се противопоставя на такова фиксиране. Ранният Хегел - който използва термина Живот вместо термина Идея - винаги противопоставя мъртвия *позитивизъм* на една религия или на едно право на движението на живота, който непрекъснато *отрицава* този позитивизъм. Ето защо Маркс ще разобличи конфликта между Хегеловия метод, който самият той ще възприеме, и резултатите от този метод у самия Хегел, които Маркс тепърва ще разкрие като недостатъчни.

Въпреки това критиката на Маркс не се ограничава единствено до това твърде общо разобличаване. Тя ще проникне във формата и съдържанието на Хегеловата мисъл и също така е ценна с подробния си критичен анализ, критика, която е още по-дълбока, защото всеки от противниците - Хегел и Маркс - е философ и историк от голяма класа, като и при единия, и при другия историята се схваща като генезис. Това е причината Маркс без затруднение да обори Хегел с помощта на самия Хегел, използвайки конкретните забележки на самия Хегел - това обяснява защо самите ние понякога можем - в светлината на съвременните събития или познавайки Хегеловите исторически рефлексии, за които Маркс не е можел да знае - да отдадем дължимото на Хегел и понякога да разберем как той би могъл да се защити срещу Маркс.

Хегеловата Държава - Преди да пристъпим към подробностите на Марксовата критика, може би си струва да хвърлим общ поглед към Хегеловата философия на Държавата, която той ни представя във *Философия на правото* от 1821 г. Знаем, че Хегел разграничава три момента в конкретния и обективен морал: *Семейството*, което представлява непосредствената Държава на този морал; *Буржоазното общество*, което е Държавата на необходимостта или на разсъдъка и което съответства на Държавата на икономическия либерализъм, в момента на частния живот, в която Държавата вече не се явява като средство в служба на индивидите, взети в своята изолираност; и накрая - *Държавата* в собствен смисъл, която представлява органичното единство на политическия живот. Тези три момента се представят по такъв начин, че третият - Държавата - се явява у Хегел едновременно като Идеята, която ръководи по принцип развитието на другите моменти и като резултата от това развитие. Тогава буржоазното общество е като „Феномен“-а на Държавата. Изглежда, че то предхожда Идеята, но буржоазното общество е единствено начинът, по който

Идеята се представя като опосредяващо явяване, преди да се положи за самата себе си отвъд това явяване, като го оставя да съществува като един момент, който трябва винаги да се сменя. В буржоазното общество Идеята още не е действителност *за себе си*; тя не е самосъзнателно единство, а несъзнателно единство, което се осъществява във взаимодействието на индивидите чрез един вид хитрина. Така Хегел прави място за либерализма - буржоазното общество, - но е убеден, че „Цялото предхожда частите”, че частите съществуват единствено за да може Цялото да се положи като такова. Политическата Държава се появява отвъд конкретния живот на индивидите; тя е тяхното единство и основание за съществуването им; само в това единство те са това, което трябва да бъдат - съзнателни за себе си като за общата воля, която има предимство по право пред единичните воли, също както принципът на органичното единство има предимство пред органите, в които се реализира и проявява.

Това противопоставяне между *гражданското и буржоазното общество и политическия живот* има история в хегелианството; то е израз на един дуализъм, който Хегел винаги копнее да преодолее, но по необходимост е длъжен да признае с оглед на историческите събития, на които е свидетел. Казано просто, това е дуализмът на *частния индивид*, на буржоата - потънал в единичността на живота си - и на *гражданина*, който е открил вечната частица от самия себе си в своя Град, чиято воля се отъждествява с общата воля. В античния Град - както го представят Хегел и съвременниците му - човек е бил гражданин. Неговият живот се е отъждествявал с живота на Града, неговата воля е *непосредствено* обща воля. Но модерният свят вече не познава такова непосредствено отъждествяване и Френската революция се проваля затова, защото не успява да премахне буржоата и частния индивид и да ги абсорбира напълно в една наистина политическа Държава. В един от ранните си текстове Хегел описва една първична форма на „нещастното съзнание” като разделението на двете сфери - на частния живот и на гражданския живот, на „частните дела и общите дела”. В Римската империя накрая човек се откъсва от Града и се оттегля в себе си, в частния си имот, в частния си труд, в собствената си крайна и ограничена сфера. Той започва да възприема Държавата като външна сила - казано с езика на Хегел и по-късно на Маркс - като *една форма на отчуждение*. На това политическо отчуждение съответства едно религиозно отчуждение, защото частният индивид, загубил сми-

съла на живота си в Града, вече не може да стори нищо друго, освен да избяга от този свой ограничен свят и да намери убежище в една вечна същност, положена отвъд него. Политическото и религиозното отчуждение са се развивали едновременно и Френската революция - както я разбира например Хегел във *Феноменология*-та - претендира, че сменя едното и другото, че частният индивид отново става напълно гражданин, че небето се слива със земята⁷. Но това снемане се оказва невъзможно и модерната Държава трябва да се покаже достатъчно силна, за да позволи собствения си „феномен“ в същността си, а именно либерализмът, да се яви като момент на Идеята. От друга страна, Идеята, като съзнание за самата себе си, трябва да се положи за себе си като определена действителност в Конституцията⁸ и Суверена. Във феноменалната действителност тези два момента са разделени; но в истинската Действителност самата Идея е това, което се разделя и се предлага на себе си, за да се помири със себе си в себе си в едно вечно движение на опосредяване. В Хегеловата философия на Държавата обаче това опосредяване е доста неясно; то се изразява като обществено мнение, представителство на граждански групи в политическата Държава, бюрокрация и т.н.; и тъкмо понятието за това опосредяване бива подложено на силна атака от страна на Маркс. Да обобщим, може да се каже, че за разлика от античния Град модерната Държава, според Хегел, е достатъчно могъща, „за да остави принципа на субективността да се осъществи до крайността на автономната личностна единичност и в същото време да я издигне до едно субстанциално единство и по този начин да запази това единство в самия този принцип“⁹.

Казано по-просто - тук Хегел дава решение на един проблем, върху който всички ние продължаваме да размишляваме, а именно - помиряването на либерализма и социализма, на индивидуална-

7 *Phénoménologie*, френски превод, изд. Aubier, t. II, p. 129 и следв.; бел. авт. [Т.е. първият цялостен превод на френски, извършен от самия Иполит; вж. с. 518 и следв. от българското издание: „Двата свята са примирени и небето е свалено на земята, присадено на нея“; бел. прев.]

8 Тук и по-нататък в текста думата „конституция“ има двойния смисъл на държавно устройство и на основен закон; срв. § 272, с. 347 от българското издание на *Философия на правото*; бел. прев.

9 *Philosophie du Droit*, op. cit., p. 195; бел. авт. [§ 260, с. 322 от българското издание: „Принципът на съвременните държави трябва да позволи да се осъществи тази сила и дълбочина, този принцип на субективността до самостоятелната крайност на личната особеност и същевременно да го върне в субстанциалното единство и така да го запази за него“; бел. прев.]

та свобода и единството на общата воля. Но - както добре показва Маркс - той не разрешава наистина проблема чрез опосредстванията, които развива и които открива в историческите събития на своето време. Дали решението на Маркс е по-добро? Можем да се запитаме дали Маркс успява да реши проблема, откривайки източника му в един вътрешен конфликт на буржоазното общество, а именно - класовата борба, - който сам се основава на развитието на производствените сили така, че след края на тази класова борба да може да изчезне дуализмът на частния индивид и гражданина, двата момента, всеки от които се основава в другия - първият под формата на *комунизма*, а вторият - под формата на *анархизма*. Нека не забравяме, че в един пункт Хегел е вече марксист преди Маркс и че той изоставя това пълно снемане на отчуждението на човека не само защото е или става по-консервативен, а по причини, инспирирани от събитията, на които става свидетел, и други, още по-дълбоки, които са залегнали в неговото учение и които не можем да разгледаме тук, които засягат неговото схващане за отношенията между хората и народите, които не могат да бъдат сведени до статута на надстройки на техния икономически живот.

Критиката на Маркс подробно - Докато Хегеловата концепция предполага разграничаването между буржоазното общество и политическата Държава, Марксовата критика предлага като решение на този противоречив дуализъм едно противоречие, което е не само в Хегеловата мисъл, а действително изразява един момент от историята - поглъщането на Държавата в Обществото, като самото това общество се преобразува, за да не изпадне никога отново в индивидуалистичен атомизъм.

Действителният човек, който живее и се труди, трябва да се изрази като такъв в Държавата, която да изгуби характера си на нещо трансцендентно. Действителният човек трябва да се изрази в Държавата реално, а не чисто формално или чрез самоотчуждението си. По-късно Маркс придава на тази критика едно по-строго икономическо значение, показвайки, че в буржоазното общество отчуждената Държава е всъщност единствено инструмент на господството на една класа от това общество над друга. Използвайки на свой ред този инструмент, другата класа може да постигне действителното снемане на отчуждението. Но през 1842-43 г. Маркс все още не вижда такова развитие; той твърди единствено, че изправя Хегеловата система отново на

крака, обяснявайки идеята за Държавата чрез буржоазното общество - единствения конкретен термин, - вместо да направи, както прави Хегел, буржоазното общество един „Феномен на Идеята”.

Това преобръщане съдържа цялата критика на Хегеловия идеализъм, който представя системата на Държавата в една обърната наопаки форма. Истинският конкретен субект - носителят на предикати - това е *общественият човек*, който спада към това, което Хегел нарича буржоазно общество - предиката на този конкретен човек - това е всъщност Държавата, която Хегел погрешно взима за Субекта, като Идея. Следователно Идеята, която е продукт на обществения човек, се явява у Хегел като автентичния субект, което води до „една мистерия, която се изражда в мистификация”, според израза на Маркс. Тази Идея-субект, която се полага и „феноменализира” в буржоазното общество, в конституционната монархия, в бюрокрацията или в двете камари, заема мястото на хората, които създават историята. Сведена до самата себе си и единствено до самата себе си - като Идея на логиката, - тя може да обясни тази конкретна история единствено чрез мистификация. Следователно в Хегеловата философия на Правото има едно съполагане на чистата логика и емпиризма, което Маркс с право отхвърля, изтъквайки преходите на Хегел, който преминава от едно развитие на чистата Идея, валидна в неговата Логика, към една конкретна действителност, която може с еднакъв успех да се приеме както за организъм в сферата на биологическия живот, така и за държавно устройство в сферата на политическия. Още повече, Хегел доказва, че Държавата трябва да бъде организъм, но когато се опитва да покаже какъв вид организъм, каква конкретна форма трябва да има тя, той въвежда едно чуждо съдържание и с това не мисли истински неговото съдържание, той го съполага с логическата си идея, чиято схема е възпроизвел монотонно. Според отличната формулировка на Маркс тук Хегел подменя „логиката на предмета с предмета на логиката”. Вместо да се остави да бъде воден - както твърде често прави във *Феноменологията* - от *диалектиката на опита*, която обхваща всички очертания на действителното и следва конкретните събития, тук Хегел става жертва на една формализация на спекулативната си мисъл. По ирония на съдбата Хегел прави същата грешка, в която обвинява Шелинг в „Предговор”-а към *Феноменологията* - че не е мислил истински съдържанието, а го е взел отвън и го е напъхал в

една готова схема. Впрочем трябва добре да разберем смисъла на Марксовата критика, която с малко повече основания може да се припише на самия Хегел. Маркс не се отказва от една цел на живота, според която конкретният субект на историята (а целият проблем е всъщност да се разбере кой е този конкретен субект) се снемат, осъществявайки се. Това снемане на живота от самия него, това автентично осъществяване на родовия човек (това е името, което Маркс - както и Фойербах - дава на този конкретен субект), Маркс нарича - в тази епоха - реална демокрация и я противопоставя на една само формална демокрация, която - подобно на спекулативния идеализъм - води винаги и единствено до отчуждение на конкретния човек, до едно небе на политиката, което е също толкова далеч от човека, колкото небесата на метафизиката или религията. Ние, които познаваме ранните работи на Хегел, знаем, че философът от Берлин започва с един романтически витализъм, който представлява - според собствения му израз - „най-скромните потребности на човешкия живот”. От гледната точка на живота той описва първоначално общото устройство на Града, с езика на живота той противопоставя на щастливия град болестите на общественото тяло, в които този град непрекъснато рискува да изгуби единството си или да застине в една умираща форма, която трябва да бъде отхвърлена, което не става без кризи. Но е сигурно, че докато Хегеловата Идея носи в себе си - като спомен - трагичното на предшестващата диалектика, в тази *Философия на правото* тя продължава да работи в полза на цялата Марксозна критика. Маркс може да се подиграва с умозаклученията на Хегел, разкривайки колко малко от съдържанието им е имплицитно в логическата форма, от която те се извеждат. От друга страна, понеже Хегел винаги внася съдържание „в мелницата на идеите” и при това богато съдържание трябва да се заключи, че той намира това, което трябва да се умозаклучи, и свързва емпиризма на една дадена ситуация с формалната диалектика. Все пак - според Маркс - това съполагане не е напълно неоправдано; единствено тази ситуация се опитва да се оправдае сама и не успява, претендирайки, че се извежда от една Идея, която не е формална.

Следователно мистерията на Идеята е откровена мистификация; и тази мистификация прозира например в извеждането на конституционния суверен, на бюрокрацията, на двете камари и пр. Всъщност Хегел заобикаля истинския въпрос, когато извежда монархията

- „Суверенитетът на монарха или суверенитетът на народа - това е въпросът”¹⁰. Но Хегел избягва да постави категорично въпроса, призовавайки Идеята. Без съмнение той добре разбира в каква степен суверенността принадлежи на нацията - като народ, - но след като е направил от народа единствено едно опосредено проявяване на Идеята, сега той трябва да прояви тази Идея за себе си, като я противопостави на първоначалното ѝ проявление; това води до едно странно заключение - Идеята трябва да присъства като индивид; като *монарх*, тя трябва да се осъществи непосредствено - естествено, - понеже се осъществява единствено опосредено в масата от индивиди - и затова като *наследствен* монарх. Този монарх трябва да бъде *живият закон*, понеже всеки от моментите на Идеята трябва да се съдържа в другите моменти, единичното, всеобщото и т.н. Няма да настояваме твърде на понякога апетитните подробности на критиките на Маркс към Хегел, а ще се ограничим със същественото и на първо място с това, което Маркс казва за *Демокрацията*. Разглеждайки прочутите три форми на управление, Хегел отбелязва, че дори и демокрацията да е била подходяща за античния град, тя не е удачна за модерния свят, понеже в този свят частният индивид заема толкова голямо място и единството на Държавата трябва - от друга страна - да се въплъти срещу този частен живот. Монархията би била „устройството на *развития* разум”, но - казва Маркс - ако според Хегел изолираният от монарха си и изобщо от суверена си народ е единствено безформена маса (всъщност Хегел пише: „Масата се състои от индивиди; това, което често се има предвид под народ, образува една съвкупност, но единствено като тълпа, т.е. като една безформена маса, чиито движения и чието действие са единствено елементарни, неразумни, дивашки и плашещи”¹¹), то това е вярно само в степенята, в която се предпоставя първо съществуването на монархия, понеже става дума тъкмо за това дали трябва по необходимост народът да се схваща като безформена маса. „Демокрацията” - добавя той - „е истината за монархията, но монархията не е

10 § 279, сс. 358-363 от българското издание на Хегел; с. 230 от немското издание на Маркс: „Souveränität des Monarchen oder des Volkes, das ist die question”; бел. прев.

11 *Principes de la Philosophie du Droit*, френски превод, оп. cit., p. 236; бел. авт. [§ 303, с. 386 от българското издание: „Мнозинството като отделни хора, което обичайно се разбира под народ, наистина са една *заедност*, но само като *множество* - една безформена маса, чието задвижване и действие тъкмо поради това биха били само елементарни, неразумни, диви и ужасни”; бел. прев.]

истината за демокрацията. Монархията, за разлика от демокрацията, не може да се разбере сама по себе си. Демокрацията е *род* държавно устройство, а монархията е един вид държавно устройство, и то лош. *Демокрацията е съдържанието и формата*. Монархията трябва да бъде само форма, но тя опорочава съдържанието¹². Така Маркс прави едно важно сравнение - важно също така за хуманистичните и - може би - християнските извори на марксизма. Спрямо другите форми на управление демокрацията се намира в такова отношение, в каквото се намира християнството спрямо другите религии. Християнството е религията кат' *εξουχήν*, обожественият човек под формата на особена религия. Подобно на това демокрацията е същността на цялото държавно устройство, истината за всички други видове държавно устройство, социализираният човек като особен политически строй¹³. Но - и в това се състои големият напредък на марксизма в сравнение с чисто политическите учения за Държавата - така както християнската религия може да бъде единствено формално утвърждаване, което не прониква в *целия* живот на хората, политическата демокрация може да се появи единствено сред други възможни форми. Маркс каз-

12 Marx, *Œuvres philosophiques*, op. cit., t. IV, p. 66 и следв.; бел. авт. [Сс. 230-231 от немското издание: „Die Demokratie ist die Wahrheit der Monarchie, die Monarchie ist nicht die Wahrheit der Demokratie. ... Die Monarchie kann nicht, die Demokratie kann aus sich selbst begriffen werden. ... Die Demokratie ist die Verfassungsgattung. Die Monarchie ist eine Art, und zwar eine schlechte Art. Die Demokratie ist Inhalt und Form. Die Monarchie *soll* nur Form sein, aber sie verfälscht den Inhalt“; сс. 243-244 от българското издание: „Демокрацията е истината на монархията, а монархията не е истината на демокрацията. ... Монархията не може да бъде разбрана от самата нея, а демокрацията може да бъде разбрана от самата нея. ... Демокрацията е държавният строй като родово понятие. А монархията е само един вид държавен строй, и то лош вид. Демокрацията е 'съдържание и форма'. Монархията *уж* е само форма, но в действителност тя фалшифицира съдържанието“; бел. прев.]

13 Срв. с. 231 от немското издание на Маркс: „Die Demokratie verhält sich in gewisser Hinsicht zu allen übrigen Staatsformen, wie das Christentum sich zu allen übrigen Religionen verhält. Das Christentum ist die Religion *kat' exochen* das *Wesen der Religion*, der deifizierte Mensch als eine *besondere* Religion. So ist die Demokratie das *Wesen aller Staatsverfassung*, der sozialisierte Mensch, als eine *besondere* Staatsverfassung“; с. 244 от българското издание: „Демокрацията в известен смисъл се отнася към всички други държавни форми така, както християнството се отнася към всички други религии. Християнството е религия кат' *εξουχήν* [предимно], *същност на религията*, обожественият човек като особена религия. Точно така и демокрацията е *същност на всеки държавен строй*, социализираният човек като *особена* форма на държавния строй“; бел. прев.

ва¹⁴, че е възможно - както например в Америка - „републиката да е просто политическа *форма*, подобно на монархията при нас”, тогава тази форма може да не е адекватна спрямо основата, или че съдържанието - конкретният обществен живот - не е тъждествено с тази форма, която няма действителен израз. „Политическото устройство досега е било религиозна сфера, религия на народния живот, *небето на неговата всеобщност* спрямо земното съществуване на неговата действителност”¹⁵. Също както християнството като религия полага истината за човека отвъд човека, така абстрактната Държава като република полага истински социализирания човек отвъд действителния човек. Хегел много добре е разбирал това разделение и Маркс го хвали затова, защото то представя една определена историческа ситуация, но Хегел има вина не „защото описва модерната Държава такава, каквато е”, а за това, че придава като „същност на Държавата това, което тя е”. Това, че разумното е действително, „е в противоречие тъкмо с неразумната действителност, която навсякъде е противоположното на това, което изразява, и изразява противоположното на това, което е”¹⁶. Това е мистификацията на хегелианството, както във формата му (спекулативния идеализъм), така и в съдържанието му (конкретната застинала историческа ситуация, която не е схваната в своето същностно неравновесие).

14 Marx, op. cit., t. IV, p. 68; бел. авт. [С. 232 от немското издание: „Das Eigentum etc., kurz der ganze Inhalt des Rechts und des Staats, ist mit wenigen Modifikationen in Nordamerika dasselbe wie in Preußen. Dort ist also die Republik eine bloße Staatsform wie hier die Monarchie”; с. 246 от българското издание: „Собствеността и т.н., с една дума, цялото съдържание на правото и държавата в Северна Америка с малки изменения са същите, каквито са и тези в Прусия. Там следователно *републиката* е просто държавна *форма*, както тук монархията”; бел. прев.]

15 Marx, op. cit., t. IV, p. 70; бел. авт. [С. 232 от немското издание: „Die politische Verfassung war bisher die religiöse Sphäre, die Religion des Volkslebens, der Himmel seiner Allgemeinheit gegenüber dem irdischen Dasein seiner Wirklichkeit”; с. 246 от българското издание: „*Политическият строй* беше досега *религиозна сфера*, *религия* на народния живот, *небе* на неговата всеобщност в противоположност на *земното съществуване* на неговата действителност”; бел. прев.]

16 Marx, op. cit., t. IV, p. 134; бел. авт. [С. 266 от немското издание: „Hegel ist nicht zu tadeln, weil er das Wesen des modernen Staats schildert, wie es ist, sondern weil er das, was ist, für das *Wesen des Staats* ausgibt”; с. 282 от българското издание: „Хегел заслужава да бъде упрекнат не защото изобразява същността на съвременната държава такава, каквато е, а защото представя това, което е, за *същност на държавата*”; бел. прев.]

Сега можем да видим предпоставките на Марксовата мисъл, противопоставени на тези на Хегеловата. Маркс разбира възможността за едно автентично съществуване на човека в неговата обществена същност (за съжаление, той никога не дефинира в какво точно се състои тази обществена същност на човека и неяснотата в този пункт има сериозни последици за бъдещето). Приемайки това схващане, остава да се разбере защо същността на човека още не се е осъществила в съществуването му. Маркс ще открие историческите причини за това в конфликта на обществените класи. Но след като тази класова борба бъде разрешена в буржоазното общество, ще изчезне противоречието между обществената същност на човека и съществуването му; тя ще изчезне *наистина*, а не само като *идея*, както в религията или във философските разсъждения на Хегел, които са чисто и просто интелектуална акробатика¹⁷. Хегеловата диалектика винаги съхранява в опосредяването напрежението на противопоставянето, а истинската диалектика на Маркс работи за пълното снемане на това напрежение. Тя претендира, че го постига *в самата действителност*. Но ако разгледаме възражението, което Хегел би отправил срещу тази критика, считаме, че той би отречъл това евентуално изчезване на „трагичността на човешката ситуация”. Тази трагичност не се състои единствено в икономическите конфликти, които някой ден може и да изчезнат; тя се състои в самото движение на Живота или на Идеята в историята. Посредством едно странно обръщане на перспективите, което е обяснимо, ако се приеме, че в даден момент от еволюцията си Хегел - подобно на Маркс - е мислел за действителното премахване на отчуждението на човека, но е изоставил тази мисъл, размишлявайки за определени исторически събития, то Хегел, който тук изглежда е въввлечен в едно

17 Marx, op. cit., p. 182: „Това е едно общество, което е войнствено от дъното на душата си, но което твърде много се страхува от синини, за да се бие наистина”; бел. авт. [С. 292 от немското издание: „Man sieht, es ist eine Gesellschaft, die kampflustig im Herzen ist, aber zu sehr die blauen Flecke fürchtet, um sich wirklich zu prügeln, und die beiden, die sich schlagen wollen, richten es so ein, daß der Dritte, der dazwischentritt, die Prügel bekommen soll, aber nun tritt wieder einer der beiden als der Dritte auf, und so kommen sie vor lauter Behutsamkeit zu keiner Entscheidung”; с. 310 от българското издание: „И тъй ние виждаме една войнствено настроена компания, участниците в която обаче много се боят от синявици, за да влязат действително в бой помежду си, а двамината, които се готвят за бой, се нагласят така, че ударите да се сипят върху третия, който ще се яви като посредник между тях, но като трети се явява пак един от двамата, така че поради прекомерна предпазливост те не идват до никакво решение”; бел. прев.].

диалектическо движение без край, в което проблясва Идеята, докато Маркс гледа напред към един *край на историята*. В един конкретен пункт ясно се открояват двете перспективи, които изтъкнахме. Хегел всъщност отбелязва, че единството, като върховен принцип на Държавата, се осъществява истински единствено в моментите на „вътрешно бедствие или външна опасност“. Тогава излиза наяве единството на Идеята като отрицание на отрицанието, тогава историята се разкрива като автентичната Идея. Затова Терорът в революциите и войните между народите са неизбежни моменти от историята на света и тези моменти се завръщат винаги, понеже в тези феномени на „изчезване на изчезването“ се проявява абсолютният Живот или - както все още го нарича Хегел - Идеята. Маркс го иронизира, казвайки за Хегеловия Идеализъм: „Този Идеализъм намира истинската си действителност в случай на война или бедствие така, че същността му се изразява тук като състояние на война или на бедствие на действително съществуващата Държава, докато състоянието му на мир е тъкмо войната и бедствието на организма“¹⁸. Казано по друг начин - Хегел вижда Идеята в *екзистенциалната трагедия* на историята, а Маркс - напротив - вижда действителния еквивалент на Хегеловата Идея в снемането на историческата трагичност, в действителното примиряване или в *действителния синтез*. Но този въпрос е толкова важен, че не можем да го подминем мимоходом. Той ще ни отведе до противопоставянето на два различни „светогледа“ и до самите източници на тяхното разклоняване, в *борбата на живот и смърт*, която е самият корен на историята за Хегел, докато *експлоатацията на човека от човека* е само последица, която Маркс приема за своя отправна точка. Може би действителният конфликт между екзистенциалната философия и марксизма би могъл да се осветли по-добре по някакъв начин, като директно се заемем с проблема, който тук само споменаваме. Обаче следва да отбележим,

18 Препратките са: Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, op. cit., pp. 217-249 и Marx, op. cit., t. IV, p. 51; бел. авт. [С. 223 от немското издание на Маркс: „Seine ‘eigentümliche Wirklichkeit’ hat dieser Idealismus nur im ‘Kriegs- oder Notzustand’ des Staats, so daß sich hier sein Wesen als ‘Kriegs- und Notzustand’ des wirklichen bestehenden Staats ausspricht, während sein ‘friedlicher’ Zustand eben der Krieg und die Not der Selbstsucht ist“; с. 236 от българското издание на Маркс: „Този идеализъм има своята ‘специфична действителност’ само в ‘състояние на война и бедствие’ на държавата, така че тук се проявява неговата същност като ‘състояние на война и бедствие’ на действително съществуващата държава, докато неговото ‘мирно’ състояние е именно войната и бедствието, предизвикани от себичността“; бел. прев.]

че Хегел се отдалечава от екзистенциалната позиция, възприемайки спрямо тази историческа трагичност едно твърде съзерцателно отношение; той го издига в една философия, която, „уморена от страстите на действителността, се оттегля, за да размишлява върху тях”¹⁹. Тук Маркс си възвръща превъзходството, противопоставяйки „копторите на действителността на двореца на идеите на философа”.

Следователно Маркс ще разобличи Хегеловите *размишления*, които не разрешават *действително противоречията* на една историческа ситуация. Хегеловата Държава е формална Държава, която съответства на развитието на буржоазното общество в съвременната му форма. Това общество е индивидуалистично. Старите съсловия (Stände) от Средновековието се разпадат, ражда се индустриалният свят, който се изразява като конфликт на частни интереси, борбата на всеки срещу всеки, като същевременно модерната Държава се явява като едно формално единство на това общество от частни индивиди. В това формално единство истинската човешка същност е отчуждена от себе си. Вече видяхме това отчуждение при монарха и ще го открием покатегорично в това, което Хегел нарича „властта на правителството” и което се проявява като свръхразраснала се бюрокрация, която става обект на пронизващата критика на Маркс, която може би надминава първоначалните му намерения. В работите си от Йена Хегел се опитва да дефинира едно обществено състояние, което е едновременно частно и обществено и което може да носи в себе си и да отразява общия интерес. Първоначално той вярва, че го е открил в старата наследствена аристокрация, която жертва живота си за доброто на Държавата. Но под влиянието на Наполеон и по-късно на пруските реформатори в концепцията си за Държавата той заменя древната аристокрация с модерната бюрокрация - един корпус от висшестоящи функционери, които се набират от средната класа, често чрез конкурс, и чието задължение е да мислят единството на Държавата и да изпълняват общия интерес. Тази бюрокрация е действително *душата* на Държавата, тя гарантира нейното функциониране. Нейният ред и нейната йерархия проникват общественото тяло от край до край; тя е за Държавата това, което е всеобщото знание на философа за знанието. Но Маркс отново преобръща Хегеловата диалектика. Тези функционери, „чиято част-

19 Вж. Hegel, *края на Leçons sur la Philosophie de l'Histoire du monde*; бел. авт. [Лекциите по философия на световната история - последното изречение от предпоследния абзац; бел. прев.]

на функция е една всеобща функция”, накрая правят от всеобщата си функция „свое частно дело”, своя частна собственост. Този корпус от бюрократи, който се противопоставя като абстрактната Държава или формалното знание на буржоазното общество и емпиричното знание, е едно осъществено противоречие. Маркс без затруднение показва, че тук Хегел ни дава като момент от Идеята „едно емпирично описание на бюрокрацията, отчасти такава, каквато е в действителност, и отчасти такава, каквато е според собственото си мнение”²⁰. Хегел винаги взима за своя отправна точка разделянето на Държавата и буржоазното общество, частните интереси и Всеобщото, което трябва да съществува на свой ред в и за себе си; наистина е вярно, че бюрокрацията се основава на това разделение. Този корпус от функционери е допринесъл за образуването на модерната Държава, борейки се на страната на зараждащата се монархия срещу сепаратизма на корпорациите и Съсловията, но тя продължава да се осланя на това разделение заради собственото си увековечаване, този корпус създава това разделение в същото време, в което го отрича. Корпорациите са били *материализмът* на обществото, а бюрокрацията е *спиритуализмът* му²¹, но тези противоположности се предпоставят диалектически една друга и всяка се връща към другата. „Духът на бюрокрацията е формалният дух на Държавата. Така той образува от формалния дух на Държавата или от действителната липса на дух на Държавата един *категоричен императив*”²². Казано по друг начин, бюрокрацията

20 Marx, op. cit., t. IV, p. 98; бел. авт. [С. 247 от немското издание: „Hegel gibt uns eine empirische Beschreibung der Bürokratie, teils wie sie wirklich ist, teils der Meinung, die sie selbst von ihrem Sein hat”; с. 261 от българското издание: „Хегел ни дава емпирическо описание на бюрокрацията, което съответствува отчасти на действителността, а отчасти на оная представа, която самата бюрокрация има за своето битие”; бел. прев.]

21 Срв. с. 247 от немското издание на Маркс: „Die Korporationen sind der Materialismus der Bürokratie, und die Bürokratie ist der *Spiritualismus* der Korporationen”; с. 261 от българското издание: „Корпорациите са материализмът на бюрокрацията, а бюрокрацията е *спиритуализмът* на корпорациите”; бел. прев.]

22 Marx, op. cit., t. IV, p.101. Следва да се отбележи прозрачната алюзия към Кантовия легализъм; бел. авт. [С. 248 от немското издание: „Der Geist der Bürokratie ist der ‘formelle Staatsgeist’. Sie macht daher den ‘formellen Staatsgeist’ oder die *wirkliche* Geistlosigkeit des Staats zum kategorischen Imperativ”; с. 263 от българското издание: „Духът на бюрокрацията е ‘формалният дух на държавата’. Затова бюрокрацията превръща ‘формалния дух на държавата’, или *действителното* бездушие на държавата в категоричен императив”; бел. прев.]

просто се превръща в празнота; тя се запазва за себе си и става един обществен тумор; създадена, за да решава проблемите, вместо това тя създава тези проблеми, за да ги разрешава. При нея целите на Държавата стават противоположни на цялото конкретно съдържание, оттук нейният формализъм, когато се занимава с частни дела, нейната йерархия, нейното усещане за мистерията, нейният неизбежен уклон да прави „празната цел на бюрокрацията цел на самата Държава“. Този абстрактен спиритуализъм завършва с това, че има едно-единствено съдържание, самият уклон на бюрокрацията да удължава собственото си съществуване. „Така нейният спиритуализъм става гнусен материализъм, механизъм на една скована формална дейност, на неизменни принципи, идеи и традиции. Що се отнася до бюрократите, взети поотделно, целта на Държавата става тяхна частна цел - да преследват по-високи постове, да си проправят път напред“²³.

За съжаление, тази толкова проникновена критика на Маркс не е придружена от категорично решение на поставения проблем. Трябва да се премахне *дуализмът на частния индивид и на гражданина*, да се възстанови истинската природа на човека, която по същността си е обществена: „Както Лутер“ - казва Маркс - „възвестява края на разграничението между мирянина и свещеника, така новото общество ще снесе разграничението между функционера на Държавата и частния индивид“²⁴. Несъмнено всеки мирянин може да стане свещеник и всеки частен индивид в новото общество може да стане функционер на Държавата посредством един изпит или един конкурс, нещо като кръщение или посвещаване в една политическа религия, но разделението между светския и религиозния корпус само би се задълбочило. Затова сме в правото си да се питаме в каква степен генерализираният етатизъм или едно общество, което е напълно изравнено с Държавата,

23 Marx, op. cit., t. IV, p. 102; бел. авт. [С. 249 от немското издание: „Innerhalb ihrer selbst aber wird der *Spiritualismus* zu einem *krassen Materialismus*, dem *Materialismus* des passiven Gehorsams, des *Autoritätsglaubens*, des *Mechanismus* eines fixen formellen Handelns, fixer Grundsätze, Anschauungen, Überlieferungen. Was den einzelnen Bürokraten betrifft, so wird der Staatszweck zu seinem Privatweck, zu einem *Jagen nach höheren Posten*, zu einem *Machen von Karriere*“; с. 264 от българското издание: „Но в нейната [на бюрокрацията] собствена среда *спиритуализмът* се превръща в *груб материализъм*, в материализъм на сляпото подчинение, на вярата в авторитета, в *механизъм* на твърдо установени формални действия, готови принципи, възгледи, традиции. Що се отнася до отделния бюрократ, държавната цел се превръща в негова лична цел, в *ламтеж за по-високи постове, в правене на кариера*“; бел. прев.]

24 Срв. с. 386 от немското издание; с. 407 от българското издание; бел. прев.

може да накара тази бюрокрация да изчезне. На практика то по-скоро я създава, без да го възнамерява. Поставеният въпрос продължава да стои: може ли този дуализъм на политическото и общественото, който Хегел поддържа, действително да изчезне, както вярва Маркс?

Що се отнася до законодателната власт и „дедукцията“ на Хегел на двете камари, всяка от които е натоварена със задачата да създаде *опосредяване между неорганизираната маса и правителствената власт*, Маркс показва, че от една страна, Хегел описва една архаична историческа ситуация, типична за една Германия, която още не е осъществила своята политическа революция, както във Франция, и че от друга страна - неговата концепция се отнася до идеите на Френската революция, откъдето следва първото противоречие в Хегеловото изложение, което произтича от изоставането на реалността спрямо Идеята в Германия през тази епоха. Но възниква и едно още по-дълбоко противоречие, което произтича от идеологическия напредък на Германия, един напредък, който контрастира с действителното историческо изоставане: „Немците размишляват за това, което другите народи са осъществили“²⁵, и те го снемат само като *идея*. Затова една година по-късно Маркс достига до извода, че радикалната революция наистина може да се осъществи само в Германия едва след като пролетариатът възприеме Идеята, вместо да я оставя да ферментира в умовете на философите.

Съполагането на идеологията и архаичната ситуация ясно проличава в тази камара, която представлява съсловията (*Stände*) на буржоазното общество, докато тези съсловия са престанали да съществуват като такива поради напредъка на самото буржоазно общество.

То се проявява още по-добре в горната камара, съставена от наследствени благородници, крупни земевладелци, чието неотчуждаемо имущество трябва да премине у най-големия им син (система, при която човек не притежава имущество, а имуществото притежава човека). Такова скеле от размишления между основата и върха на пирамидата напразно иска да създаде илюзията за относително равновесие на Идеята, но то е просто израз на неустойчивото равновесие на един преходен момент от историята. Тази Държава, която Хегел желае да увековечи и да схване чрез своята Идея, е само една преход-

25 С. 385 от немското издание: „Die Deutschen haben in der Politik *gedacht*, was die andern Völker *getan* haben“; с. 406 от българското издание: „Германците *размишляваха* в политиката за онова, което другите народи *вършеха*“; бел. прев.

на Държава, един противоречив в себе си момент, който всъщност трябва да изчезне, подкопан отвътре.

Напротив, Маркс схваща истинската същност на законодателната власт, пишейки: „Законодателната власт е противоречието между абстрактната политическа Държава и самата нея”. Законодателната власт има значение за народа единствено защото в политиката има „един поставен бунт”. Призовавайки за всеобщо избирателно право, частният индивид на гражданското или буржоазното общество иска отново да завладее държавата и да си я възвърне. По същество Хегел развива цялото това сложно скеле, всички тези размишления, които Маркс иронизира, за да избегне скрития и неизбежен конфликт на абстрактната власт и конкретното общество, но не успява. Може да се отиде още по-надалеч и да се открие в това *подозрение* на Хегел по отношение на законодателната власт и в това *доверие* по отношение на правителството консервативната природа на човека-Хегел, която зле представя чистата Идея. Тук Маркс провежда психоанализа на Хегел: „Хегел трябва само да задължи представителите на съсловията да положат един *изпит* пред почитаемите правителства. Тук Хегел изпада почти в сервилност. Може да се види, че той е заразен със зловещото безочие на пруския функционер, който в своя тесногърд бюрократичен дух гледа отвисоко самочувствието на (субективното) обществено мнение. Във всеки случай тук Държавата се отъждествява за Хегел с ‘правителството’”²⁶.

Заключение. - Марксовият анализ остава недовършен, но е вълнуващо днес да го препрочетем непредубедено. Трудно можем да не се съгласим с Маркс, особено когато той разкрива зад Хегеловата Идея точното описание на една историческа ситуация. Но тъкмо това до известна степен оправдава Хегел, чийто политически реализъм ни

26 Marx, op. cit., t. IV, p. 254; бел. авт. [С. 331 от немското издание: „Es fehlt nur noch, daß Hegel ein *Examen der Stände* abzulegen bei der Wohlhüblichen Regierung verlangt. Hegel geht hier fast bis zur Servilität. Man sieht ihn durch und durch angesteckt von dem elenden Hochmut der *preußischen* Beamtenwelt, die vornehm in ihrer Büroborniertheit auf das »Selbstzutruauen« der »subjektiven Meinung des Volks zu sich« herabsieht. Der ‘Staat’ ist hier überall für Hegel identisch mit der ‘Regierung’”]; с. 352 от българското издание: „Липсва още само Хегел да поиска *съсловните представители* да полагат *изпит* пред почитаемото правителство. Хегел стига тук почти до сервилност. Личи как той е изцяло заразен от жалкото високомерие на *пруското* чиновничество, което в своята бюрократична ограниченост с важен вид гледа отвисоко на ‘доверието към себе си’, на ‘субективното мнение на народа’. ‘Държавата’ тук за Хегел е навсякъде тъждествена с ‘правителството’; бел. прев.]

поразява. От друга страна, видяхме, че Хегеловите размишления не премахват напълно напрежението на Идеята, което възниква във феномена. Несъмнено професорът от 1821 г. доста добре намира място за това напрежение в размишленията си. Ако войната например е трагичното проявление на Идеята, професорът по философия, който транспонира това трагично в своя лекционен курс, може лесно да говори за това. Той може да напише, че „чрез нея се поддържа моралното здраве на народите така, както ветровете пазят езерата от тинясване”, или пък че „народите, които са загубили независимостта си в историята, са заслужавали да я загубят, понеже свободата им е загинала от страха от умиране”²⁷. Всички тези събития, които все още намират място в Берлинската *Философия на правото*, се отнасят до романтическия витализъм от младостта му, както и до конкретните му разсъждения от зрелостта му за Терора от 1793 г. или за Революционните войни. Маркс не се вмества в жанра на идеализма, който завършва със съзрение. Той вярва в едно реално разрешаване на тези противоречия, един действителен синтез, в който идеята и действителността ще станат едно - тук на земята. За него Хегеловият идеализъм е само един мистицизъм. Като поставя на крака постройката, която Хегел е обърнал с главата надолу, Маркс мисли да вкорени здраво Идеята в Действителността и да осъществи напълно Идеята. Често между двамата мислители се появяват различия. Хегел отбелязва, че „всеки народ има конституцията, която съответства на съзнанието, което световният дух е постигнал в този народ”²⁸. Но това съзнание може би вече е снето, „тогава” - казва Маркс - „Революцията е необходима и трябва да се осъществи”. Подобно на това, според Хегел, законодателната власт само прилага конституцията; но това прилагане завършва с изменение на самата конституция. Защо тогава да не се каже ясно, че тази власт не е нищо

27 Hegel, op. cit. p. 249; бел. авт. [§ 324, с. 404 от българското издание: „така да се запази нравственото здраве на народите в неговото безразличие към утвърждаването на крайни определености при един продължителен или дори вечен мир, както и движението на ветровете запазва водите от втиняване, в което те биха изпаднали при продължителен покой”; с. 404-405: „Това, че народите, които не искат да изтърпят вътрешния суверенитет или се боят от него, биват поробвани от други и следователно толкова по-малко са работили с успех и честност за своята независимост, колкото всъщност по-малко е могло да се стигне във вътрешното устройство на държавните институции на властта - (свободата им е загинала от страх, че ще загине)”; бел. прев.]

28 Срв. § 347, с. 417 от българското издание на Хегел; бел. прев.

друго, освен този обществен човек, „който създава конституцията”. Самата законодателна власт е част от конституцията. Още повече, че *конституцията* не се самосъздава. Законите, които, според Хегел, изискват едно по-нататъшно развитие, трябва обаче да бъдат създадени... Сблъсъкът е очевиден; законодателната власт е същевременно конституционна и конституираща власт²⁹. Има едно противоречие, ако не се признае, че народът - а не абстрактната идея - е живият източник на всяка действителна конституция.

От това дълго изследване на Хегеловата философия на Държавата Маркс ще извлече първия революционен манифест във вече цитирания увод от 1844 г. - един манифест, който е зародишът на манифеста на комунистическата партия. След като е разгледал противоречията, специфични за Германия, която е изостанала от другите западни народи и чиято философия все пак е надскочила тесните перспективи на немската политическа действителност и дори на европейската политическа действителност, той ще покаже, че това противопоставяне на философията (или на Идеята) и на действителната ситуация налага една радикална революция и не може да остане при софизмите на Хегеловата логика. Това ще изисква Идеята да се изпълни напълно, което може да се постигне само ако буржоазното общество на свой ред се еманципира напълно и завладее тази абстрактна Държава, която Хегел е построил отвъд тази действителност. Но това противоречие на Държавата и буржоазното общество на свой ред изразява само противоречията на това буржоазно общество вътре в самото него. Тези противоречия са тези на *обществените класи* (една нова дума, която заменя Съсловията). В страните около Гер-

29 Marx, op. cit., t. IV, p. 116; бел. авт. [Срв. § 298, с. 378-379 от българското издание на Хегел; с. 257 от немското издание на Маркс: „Die ‘gesetzgebende Gewalt ist selbst ein Teil der *Verfassung*’, welche ‘an und für sich außer deren direkter Bestimmung liegt’. Aber die *Verfassung* hat sich doch auch nicht von selbst gemacht. Die Gesetze, die ‘weiterer Fortbestimmung bedürfen’, müssen doch formiert worden sein. Es muß eine gesetzgebende Gewalt *vor* der *Verfassung* und *außer* der *Verfassung* bestehen oder bestanden haben. ... Die Kollision ist einfach. Die *gesetzgebende Gewalt* ist die Gewalt, das Allgemeine zu organisieren. Sie ist die Gewalt der *Verfassung*. Sie greift über über die *Verfassung*”; с. 272 от българското издание: „Законодателната власт сама е част от *държавния строй*, който ‘сам по себе си лежи извън нейното непосредствено определение’. Но нали и държавният строй не се е произвел сам. Нали законите, ‘които се нуждаят от по-нататъшно определение’, трябва отначало да бъдат установени. ... Колизията тук е проста. *Законодателната власт* е власт, която трябва да организира всеобщото. Тя е власт, която трябва да установи държавния строй. Тя стои по-горе от държавния строй”; бел. прев.]

мания всяка от тези класи е могла да се отъждестви поне за момент с идеята за тоталната еманципация на обществото и по този начин могат да бъдат извършени революциите. „Една отделна класа може да добие пълно господство само в името на общите права на обществото; по този начин една друга класа представлява поробването и извращаването на обществото”³⁰. Във Франция буржоазията - в точния смисъл на думата - през 1789 г. се идентифицира с идеята за цялостната еманципация на човека, така че благородничеството представлява обществено престъпление. Но в Германия всяка от обществените сфери „започва да се осъзнава наред с другите не от момента, когато е потискана, а от момента, когато - без да е допринесла с нищо за това - обстоятелствата създават една нова обществена сфера, върху която тя на свой ред може да наложи своето потисничество”³¹. Това води до една невъзможност за частична еволюция в Германия и една архаична ситуация, която съответства на почти всички разсъждения, положени от Хегел между абстрактната власт на Държавата и масата на отделните държави. Затова Маркс мисли, че революцията, която някой ден ще се осъществи в Германия, не може да възникне от една отделна класа, която се идентифицира за момент с Идеята, а от пълното разпадане на всички класи на буржоазното общество. Това разпадане ще направи възможна истинската революция, която окончателно ще сложи край на дуализма на Обществото и Държавата, на Действителността и Идеята. Какъв ще бъде този инструмент, който ще осъществи тази идея - една идея за обществения човек, който - нека повторим - Маркс не изяснява

30 Marx, op. cit., t. I, p. 102. Следва да се отбележи, че тук при Маркс обществените класи заместват *нациите* у Хегел. Но Маркс никога не анализира изрично *националното*; бел. авт. [С. 388 от немското издание: „Nur im Namen der allgemeinen Rechte der Gesellschaft kann eine besondere Klasse sich die allgemeine Herrschaft vindizieren”]; с. 410 от българското издание: „Само в името на всеобщите права на обществото една отделна класа може да претендира за всеобщо господство”; бел. прев.]

31 Marx, op. cit., p. 103; бел. авт. [С. 389 от немското издание: „Jede derselben beginnt sich zu empfinden und neben die andern mit ihren besondern Ansprüchen hinzulagern, nicht sobald sie gedrückt wird, sondern sobald ohne ihr Zutun die Zeitverhältnisse eine gesellige Unterlage schaffen, auf die sie ihrerseits den Druck ausüben kann”]; с. 411 от българското издание: „Всяка от тях [различните сфери на германското общество] започва да се осъзнава и да се нарежда със своите собствени претенции до другите не тогава, когато я потискат, а тогава, когато съвременните отношения създават - без всякакво съдействие от страна нейна страна - такава стояща под нея обществена сфера, която тя на свой ред може да потиска”; бел. прев.]

докрай - и така напълно ще сложи край на човешкото отчуждение? Самият Маркс дава на този инструмент собственото му име - *пролетариат*. Пролетариатът всъщност не е една отделна класа измежду останалите класи в буржоазното общество, той е класата, която възниква от разпадането на това общество, продуктът на неговите вътрешни противоречия, „една класа, която е разлагането на всички класи, една сфера, която има характера на всеобщото, заради всеобщите си страдания, и която не претендира за особени права, а е неправда в себе си, една сфера, която не може повече да си възвърне някакво историческо звание, а само званието човек, една сфера, която в крайна сметка не може да се еманципира, без да еманципира всички други сфери на обществото и следователно - без да еманципира всички”³². В пролетариата, чието противоречие е израз на противоречието на цялото буржоазно общество, Маркс открива лоста, необходим за „обезотчуждаването” на човека. Следователно

32 Marx, op. cit., t. I, p. 105; бел. авт. [С. 390 от немското издание: „Antwort: in der Bildung einer Klasse mit radikalen Ketten, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*“; с. 412 от българското издание: „Отговор: в образуването на една класа, окована в радикални вериги, една класа на гражданското общество, която не е класа на гражданското общество; на едно съсловие, което е разложение на всички съсловия; на една сфера, която има универсален характер, поради своите универсални страдания и няма претенции за каквото и да било *особено право*, защото над нея тегне не *особено безправие*, а *безправието изобищо*, която вече не може да се позовава на *историческо право*, а само на *човешкото право*, която се намира не в едностранчиво противоречие с последиците, които произтичат от германската държава, а във всестранното противоречие с нейните предпоставки, най-сетне на една сфера, която не може да се еманципира, без да се еманципира от всички други сфери на обществото и без да еманципира едновременно с това всички други сфери на обществото, която, с една дума, представлява *пълна загуба на човека* и следователно може да се възроди само чрез *пълно възраждане на човека*. Този резултат от разложението на обществото като особено съсловие е *пролетариатът*“; бел. прев.]

чрез пролетариата Идеята става действителна. Ето защо Маркс не е изоставил напълно Хегеловата философия, той се опитва да положи на една по-здрава основа Идеята и Действителността в човешкия субект. Трансцендентността на Идеята, която се среща у Хегел, се заменя с революционната диалектика на пролетариата. Това е един пункт, по който Маркс изглежда също е особено вдъхновен от Хегел - този на *осъзнаването*.

Това понятие за *осъзнаване*, което е толкова важно в диалектиката на Хегеловата *Феноменология*, за Маркс е двигателят на еманципацията на човека. Осъзнаването не е пасивната рефлексия на едно състояние на нещата, то е това, което единствено може да конституира действителността на диалектичното противоречие и да изисква разрешаването му. Фактът, че пролетариатът осъзнава отчуждението на човека, означава едно вътрешно противопоставяне в самия човек; то е действително противоречие и налага разрешаване, поради това, че е едновременно *обективно и субективно*, че изразява едно фактическо състояние - човекът е положен извън себе си, като *вещ* - и едно отрицание на този факт, - човекът като неотчуждаем субект, който не може да се утвърди тъкмо като *вещ*. У Маркс пролетариатът е субектът, който извежда до крайност противоречието на своята човешка ситуация и така става способен действително да я разреши. Но възможно ли е това разрешение на цялата трансцендентност и в исторически план, а не просто в мисловен? Човешката ситуация носи ли наред със своя проблем и решението му?

Филологически факултет,
Страсбургски университет

Превод от френски език: Атанас Игов
Редакция: Любен Каравелов

Луи Алтюсер

Из Бъдещето трае дълго (1992)¹

[...]

ХІІІ.

Знам, че всички очакват тук да говоря за философията, политиката, мястото ми в Партията, книгите ми, техният отзвук, техните приятели и заклетите им врагове. Не целя да отразя систематично тези въпроси. Това са абсолютно обективни въпроси, защото се съдържат в собствените си последствия и следователно всеки, който е вече информиран, може да ги познае просто четейки ме (една обширна библиография на всички езици). Обаче може да бъдете сигурни, че няма да имате нужда да преминавате отвъд основните теми, които се броят на пръстите на едната ръка.

Напротив, дължа на читателя, понеже го дължа и на себе си, разкриването на субективния произход на това особено посвещаване на професията ми на преподавател в *École Normale* [Школата; бел. прев.], на посвещението ми на философията, на политиката, на Партията, на книгите ми и на тяхното влияние. С две думи, дължа да обясня как стигнах до това да формулирам и опиша субективните си фантазии като мои обективни обществени дейности (тук не става дума за елементарна логика, а за тъмен факт, в голяма степен неосъзнат)².

1 Преводът е вторичен и е направен по гръцкото издание: Луи Алтюсер, *Το μέλλον διαρκεί πολύ*, Αθήνα: Ο Πολίτης, 1992, σσ. 187-224. Текстът е сверен и редактиран по оригиналното френско издание: Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, Paris: © STOCK/IMES, 1992, pp. 152-183; бел. ред.

2 Писателят е добавил в началото на тази глава пет страници, по всяка вероятност писани впоследствие, без да променя последователността на текста си, нещо, което е предизвикало повторения и изменения на едни и

Естествено, стоейки настрана от каквото и да било шегобийство, досадна описателност или бездарно красноречие, днес толкова типично за автобиографиите (при това без да е имало предварителен разцвет на красноречието), ще се ограничи само до *същественото*.

Първи факт: Никога не напуснах Школата. Завърших я с шест години закъснение, но така и не я изоставих никога, до 16 ноември 1980 г. Оттогава кракът ми не е стъпил там, дори като страничен външен минувач.

Защитих дисертацията си при Башлар с една работа върху понятието за съдържание при Хегел. На заглавната страница: „По-добре птиче в ръката, отколкото орел в небесата”, грешен цитат, не знам откъде, нито от кого... и „смисълът е задължителен, защото смисълът означава свобода”, от музикалната творба на Рене Клер, който обаче не е говорил за смисъла, а за труда, но все пак за съвсем същото нещо, ако вярваме в принципа на отрицанието при Хегел.

Тази работа бе написана с голяма грижа. Структурирана в стила, който бях усвоил по време на обучението си в Лион, и особено по примера на „ветераните” Жорж Парен, Ксавие дьо Кристен и Серж Шамбрийон, всички те бяха роялисти - последователи на графа на Париж, а не *на онзи отвратителен Морас* - изтънчени писатели, почитатели на Жироду. По онова време споделях техния вкус. Написах дисертацията си в Ларошмилай, където баба ми ме посрещна след голямата криза, която преживях през 1947 г. Без да я предупредя, бях взел със себе си Елен, която прекара времето си в „старата къща”, печатайки текста ми на пишещата машина със същото темпо, с което напредваше ръкописът³. Баба ми я бе посрещнала топло, както и без друго очаквах от нея. Естествено, бе разбрала всичко за отношенията ни, но от самото начало ги прие като естествени, макар и това да противоречеше на принципите ѝ. Какво благородство!

Смятам, че Башлар, тогава много зает, не прочете текста ми. Говорех за „кръговостта на съдържанието”, една от основните ми тези. Башлар отбеляза само термина „кръговостта”. Единствено той ми предложи да използвам „цикличност”, но аз отказах. И не добави нищо повече. В Школата по онова време имахме преподаватели

същи факти. Последствията са влошаване четивността на цялата глава. За това предпочетохме да запазим главата в първоначалния ѝ вид; бел. на фр. изд.

3 Ръкописна бележка, добавена отстрани в полето, която писателят не е могъл да напасне с останалия текст: „освен картофите, които пържеше: тя не беше добре дошла на масата на баба ми”; бел. на фр. изд.

като Десанди, тази корсиканска мижитурка, която „настъпваше агресивно”, негов израз, който го описваше напълно, имахме също и Морис Мерло-Понти. Последният, чиито лекции посещавахме с интерес (единствената дисциплина, която посещавах успоредно с неизменно повтарящите се лекции на Десанди, на този „марксист”, който си бе останал прекалено хусерлиански), ни предлагаше, на Жак Мартен, на Жак Дебрен и на мен, да публикуваме дипломните си работи, преди дори да ги е прочел. И тримата горделиво отказаше. Приеха ме за стипендиант след агрегацията⁴ ми през 1948 г., на второ място, при все че смятах, че *solum* [=гора] при Спиноза значи слънце! Дебрен се класира пръв. Справедливо, разбира се, и справедлив реванш за неудачието му от миналата година, когато бе наказан заради скандалната си дързост: на устния изпит бе говорил без бележки.

Трябва да отбележа, че както на писмения, така и на устния изпит разисквах повечето въпроси, без да съм много запознат с тях. Умех обаче да пиша „изложения на идеи” и подходящо да прикривам незнанието си зад една аргументна обработка на който и да било въпрос и, естествено, в съгласие със съвършения университетски кодекс, с цялото необходимо теоретично напрежение, на което ме бе научил Жак Гитон.

Зарових се в документите на „Мама Поре” (заради симпатията ми към възрастни жени и техниките ми на очарование), една обикновена секретарка, която вдъхваше живот на цялата Школа през суровите години на войната, а практически още и през епохата на Албер Пофиле. След Освобождението обиколи Школата от горе до долу и от единия до другия край. Всички, включително и онзи голям, безгрижен парижанин Пофиле, трябваше да се съобразяват с нея. Трябва да съм ѝ харесвал, понеже след напускането на Жорж Гисдорф през юли 1948 г. ме предложи на директора за заместник на Гисдорф и въпросният [директорът; бел. прев.], естествено, прие предложението ѝ.

Така наследих апартамента на Гисдорф (една малка стая и бюро в стил псевдо-Луи XV на партера) и офиса му. Изхвърлих бюрото в стил Луи XV и го заместих с една хубава стара дъбова маса, сива на цвят, която взех от библиотеката. Функциите на „тютора” не бяха конкретизирани: трябваше „да се занимаваме с философите”. Гис-

4 Важен изпит във Франция, след взимането на който се получава право да се преподава; бел. прев.

дорф не се занимаваше кой знае колко с нас. Беше писал дисертацията си в затвора на тема „Преоткриване на себе си” въз основа на различни лични дневници. Той ни я четеше вместо лекции! Един ден му написахме писмо от името на директора на Двореца на откритията: „Господин Гисдорф, имайки предвид, че никое от нашите открития не е плод на усилията на странична инстанция...”. Той продължи да обработва дисертацията с цел да кандидатства за университетска позиция. Накрая стана преподавател в Страсбургския университет.

Стараех се да си върша работата по-добре от него, което все пак не беше трудно. Започнах да чета лекции за Платон, които ми отнеха две години, а впоследствие и други автори. Обаче с учениците ми, с които бързо станахме приятели, главно правехме необходимите упражнения по реторика. Мерло-Понти ни бе казал: „Агрегацията, когато включва едно минимално количество знания, не е нищо повече от ‘упражняване на красноречие’”. Благодарение на Гитон дълго време бях напълно убеден в това. Но взех нещата прекалено навътре и си създадох една нова, много лична практика за поправяне на писмените работи. Отбелязвах някои малки неща в празните полета, освен ако не става дума за някоя очевидна грешка, или отбелязвах задоволството на читателя с една тънка, но изразителна линия или с един +. Впоследствие обаче набирах на печатната машина една голяма бележка, една, две или повече страници в зависимост от случая, където отбелязвах за автора, от една страна, моментите, които са ме впечатлили, но главно как би могъл да конструира текста си и как да се аргументира, за да даде на насоката на собствената си мисъл, каквато и да е тя, необходимата убедителност. Никога не съм предлагал на някого да мисли в посока, различна от неговата собствена. Като цяло да се постъпва по друг начин е недопустимо. Този метод беше мой принцип, който следвах неотклонно от обикновено уважение към личността на учениците ми. От тази гледна точка никога не съм се опитал да наложа каквото и да било на когото и да било, противно на глупостта на някои журналисти, които се стремят към някаква изключителност.

В първите години показах много топло отношение към студентите ми, обгрижвах ги и внимавах много за тях, до степен, до която, в периода между писмения и устния изпит за агрегацията, организирах ваканция в Роамонт, която споделих заедно с тях. Впоследствие станах по-строг, но винаги внимателен към трудностите, които сре-

щаха, и най-вече им помагах да формират своите собствени мисловни процеси.

Бързо станах секретар на Школата. Присъствах във всички публични комисии, съветвайки директорите по много въпроси, „карайки“ ги често да взимат важни решения, които до ден днешен се виждат по стените и информационните табла в Школата, както и в различни практики, играещи важна роля при взаимната приемственост между директорите. Естествено. Аз живеях там за постоянно, докато директорите умираха или напускаха (Иполит например, който се премести в Колеж дьо Франс).

Какво означаваше Школата за мен? Направо, трябва да кажа, че Школата се превърна за мен в майчина утроба, мястото, където живеях, обграден с топлина, у дома си, защитен. Не се налагаше, да напускам Школата, за да срещам хора, защото те сами идваха и си отиваха, особено от момента, в който станах известен. И така Школата заприлича на родно място, на амниотична течност⁵.

През един хубав ден в апартаментчето на Гисдорф дойдоха архитекти, които го оцветиха със зелените краски на министерски съвет (поради нечия невероятна заръка, така и никога не разбрах чия) и взеха, че го разшириха с една просторна читалня за студентите. По този начин се почувствах много удобно, готов да посрещна Елен точно в този момент, в който тя, в новия си апартамент в Монпарнас, не можеше повече да издържа джавкането на двете малки кучета, чийто стопанин ги зарязваше по цял ден, без да вземе никакви мерки да осигури спокойствието на съседите си. (Поне по този начин може на някого да му хрумне добра идея за поддържане бдителността на портнерите и полицаите, чиято работа и без това е свързана с подобни навици.) За пореден път спасих Елен. И това преди 1970 г., още не бяхме женени.

Така си минаваше животът. На мое разположение бяха докторът и лечебницата, всички услуги на Школата (водопроводчик, дърводелец, електротехник), библиотеката (в която ходех много рядко за изненада на госпожица Крецоие и на господин и госпожа Булез, преки, но безизвестни роднини на великия музикант⁶), ресторантът, в който ходех в определени дни, стаите на студентите по философия, тези на Жак Дерида и Бернар Потра, и всичките ми близки. пощата ми бе на

5 Течност, която обгражда плода по време на бременността; бел. прев.

6 Пиер Булез; бел. прев.

две крачки, магазинът за тютюневи изделия... какво да кажа - всичко на една ръка разстояние. И това продължи цели тридесет и две години! Тридесет и две години като че бях затворен в манастир (все същия стар сън) и защитен. И когато Елен дойде да заживее с мен, естествено, отношенията ми с жените се объркаха, но пък от друга страна, тя беше тук, до мен.

Голямата свещена задача, която си бях наложил (все същата задача за спасение от родната ми майка), беше да я правя приемлива за приятелите ми, мнозинството от тях бивши мои ученици. Не беше никак лесно. Разликата във възрастта, омразата ѝ към университетското общество, а също и своенравният ѝ характер, който скоро стана добре известен, изобщо не помагаша. Често успявах, но с цената на нещо, което чувствах като себеотрицание. И винаги с някакво чувство за вина, като че трябваше в името на нейното и моето спокойствие да преодолее лошото предчувствие, че състоянието ѝ може рязко да се разклати. Сега разбирам (макар и практически да го чувствам от доста дълго време), че е трябвало по някакъв начин, като съм съдел за личността ѝ, да взимам предвид и това, което подозирах, че приятелите ми изпитват към нея. Допускайки вероятните им реакции, се държах като виновник, който предварително търси извинение и за нея, и за себе си. Това беше момент, чиито отрицателни последици изпитах съвсем осезаемо. Елен си имаше своите недостатъци, но след като я опознаеш, както вече бяха направили Лъосевр и повечето ѝ известни приятели, когато отидеш отвъд първото впечатление, което често се дължеше на репутацията ѝ, откриваш една изключителна жена с особена чувственост, интуиция, смелост и благородство. Всички хора, с които работеше и които ценяха както личността ѝ, така и добродетелите ѝ, го признаваха еднородно. Все пак големите приятелства в работа не ги дължеше на мен, а само и единствено на себе си. Нито веднъж не се намесих, не направих нищо, нито пък имаше какво да направя, за да я спася от тежката съдба на изключителна жена.

Би могло да се види в какво ужасно противоречие се бях забъркал, за собствена сметка, поради собствените си психически терзания и страховити фантазми. А казвам, че се бях забъркал за собствена сметка, понеже аз бях този, който, за да я „спаси“ (тя нямаше други приятели по това време), се нае да ѝ *даде* своите приятели. Обаче не можех да го направя, без да им натрапвам и усилявам картината, която и без друго се страхувах, че те си представят за нея и която

носех в себе си като проклятие. Тази работа не се получаваеше освен в отделни случаи, в които стари мои ученици, като Етиен Балибар, Пиер Машре, Режи Дьобре, Робер Линар и Доминик Лекур, а по-късно и Франка, с които Елен влизаше в една истинска обмяна на идеи и опит или просто в прекрасни отношения, спокойни и плодородни. С други често беше едно фиаско, което посрещаш мълчаливо, с чувство на вина и срам. Една от най-важните истории на живота ми, тази с Елен, беше изпълнена с болезненост и двусмисленост, с които винаги се бях опитвал мъдро да се примиря. Постоянните ми неуспехи увеличаваха все повече страха и предрасъдъците ми, които засилваха съмнението ми относно моята мъжественост и способността ми да обичам една жена и да ѝ помагам да живее.

Както и да е, изпълнявах функцията на преподавател по философия, напук на всичко останало се чувствах изцяло и преди всичко философ.

В действителност образованието ми по отношение на философските текстове може би е било ограничено. Познавах много добре Декарт и Малбранш, малко Спиноза, нищо от Аристотел, софистите и стоиците, доста добре Платон и Паскал, нищо от Кант, и само някои части от Маркс, които бях прочел много внимателно. Така се роди един мит за начина, по който познавах философията. Както ми харесваше да повтарям, учех „чрез слуха“ (първата форма на познанието по Спиноза): от Жак Мартен, по-умен от мен, от приятелите ми, улавяйки някое и друго изречение във въздуха и накрая от представянията на въпросите и разработките на учениците ми. Да уча „чрез слуха“ някак си надменно се превърна във въпрос за чест, нещо, което ме отличаваше от всичките ми университетски приятели, много по-образовани от мен. И повтарях този мой навик, предизвикателно, подчертавайки парадоксалността, за да предизвикам или учудването, или възхищението (!), или пък недоверието спрямо моята обърканост и едновременна горделивост.

Имах все пак едно друго мое собствено умение. Тръгвайки от едно обикновено прелистване, се чувствах способен (каква самозаблуда!) да възпроизведа ако не мисълта, то поне посоката на мислене на един автор или тенденцията, следвана от дадена книга, която все пак не съм прочел. Изглежда разполагах с доза интуитивност и главно с една способност за предугаждане, иначе казано, за теоретично съпоставяне, която ми позволяваше да възпроизведа онова, което мислех, че представлява мисълта на даден автор, сравнявайки го с автори,

спрямо които се намираше в опозиция. Действах въз основа на съпоставянето и отличаването, метод, който по-късно теоретизирах.

В тези мои си практики фантазията относно абсолютната ми автономия и желанието ми за борбеност съжителстваха с чувството ми за сигурност. Просто благодарение на политическия ми опит и привързаността ми към политиката бях надарен с едно много силно чувство за „контекстуализация” и нейното въздействие: още един въпрос, който по-късно теоретизирах. Понеже само в рамките на един предварителен теоретичен контекст е възможно да бъдат уловени философските предугаждания и противоречия. Това вероятно се е дължало на крайната ми чувствителност спрямо конфликтните „положения” (безизходици), които не спрях да преживявам още от детските си години. Добавете и едно инстинктивно убеждение, че всяка философия действа от разстояние в пространството, в празното (моята собствена), както неподвижния Бог на Аристотел, нещо, което преоткрих в аналитичната традиция (Саша Нахт засегна този въпрос в един свой кратък и вдъхновяващ доклад).

Значи бях философ и като философ действах от разстояние, от убежището ми в Школата, далеч от университетския свят, който нито обичах, нито кой знае колко ми се налагаше да взаимодействам с него. Продължавах да работя сам, без помощта на библиотеките, нито на колегите си. Работех в нещо като изолация, с която свикнах и която стана основен принцип в работата и на поведението ми. Да действаш от разстояние означава също да действаш, без да се замесваш директно, винаги в сянка (съветникът, незнайният съветник на Даел и на директора на Школата), едновременно защитен, но и имащ власт, винаги под прикритието на тази защита. Желанието да бъда „учител на учителя” винаги ме е ръководило, макар и неподходящо. Но точно тази дистанция, която спазвах преподавателите, спрямо които и аз спазвах дистанция, и която по принцип ме радваше, всъщност водеше до доста извратени отношения. Не бях „баща на бащата”, а майка на осиновения от мен преподавател, на когото налагах да осъществи чрез трето лице или представяйки го като желание на трети, собственото ми отчуждено по този начин желание.

В действителност обаче едва сега осъзнавам тези неща (писането те заставя да мислиш); по онова време се държах доста различно. Изразителните формулировки, които възприемах от даден писател (от единствения му текст) или които измъквах от устата на някой

мой ученик или приятел, ми служеха като един вид точен метод за изследване на почвата на философската мисъл. Знаем, че търсенето на петрол се осъществява до голяма степен чрез изследване на почвата. Леките сонди пробиват земята надълбоко и оставят на повърхността така наречените кратери, които предоставят една определена представа за слоестия строеж на по-дълбоките пластове и позволяват да се потвърди дали има петрол или камъни, напоени с петрол, както и различните хоризонтални пластове под повърхността на кладенеца. Сега виждам съвсем ясно, че действах по същия начин във философията. Формулировките, които търсех и събирах, ми служеха като „философски кратери“. Започвайки от структурирането им (анализирането им), чрез философско проучване лесно успях да възстановя строежа на различните по-дълбоки пластове. След това, но едва след това, можех да се захвана с четенето на текста, който въпросният кратер бе вдигнал във въздуха. И така много внимателно четях определени текстове и се стараех да ги свържа съвсем строго, без никакво смислово или синтактично отклонение. Любопитен факт е (който със сигурност има някакво значение, но то ще ми убегне може би завинаги), че никога не можах да вникна в нито един текст на Фройд, нито пък в текст на някой от коментаторите му! По този въпрос съм най-общо казано глух. А най-добрата ми приятелка не спираше да ми повтаря, че нещата стоят точно така и в противен случай съм кръгла нула по отношение на психоанализата. Беше напълно права. Онова, което е значимо в анализа, не е теорията, а практиката (основен материалистичен принцип на марксизма).

От самото начало, значи, под влиянието на Жак Мартен и на *Немската идеология*⁷ на Маркс се усетих непреодолимо, дори катастрофално критичен спрямо всяка философия. Политическият ми опит засилваше това ми убеждение, както по-късно и запознанството ми с творчеството на Ленин, толкова суров спрямо „преподавателите по философия“ (вж. книгката ми *Ленин и философията*⁸, която съдържа

7 Българското издание на *Немската идеология* се появява под заглавието *Немска идеология*, без определителен член. Тъй като оригиналното немско издание излиза под името *Die Deutsche Ideologie*, т.е. с определен член, в настоящия сборник следваме оригиналното заглавие и добавяме определителен член навсякъде; бел. ред., Е. М.

8 Вж. Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris: Maspero, 1969; второто и разширено издание излиза под заглавието *Lénine et la philosophie (suivi*

единствената публична дискусия, на която присъствах във Франция, едно истинско предизвикателство пред Сдружението на философите, където Жан Вал ни беше поканил да говорим, мен и Дерида). Въпросната дискусия представляваше един малък скандал. Струваше ми запознанството с един изключителен теолог и философ, отец Бретон, който се превърна в един от най-скъпите ми приятели.

XIV.

Постарах се да съчетая тази фундаментална критика към философията като идеологическа измама с опита, който имах от философската си практика. (Цел: нека не се заблуждаваме, единствената причина бе „създаването” на материализма, който ще отстоявам.) В началото се спирах на формулировки като: „Философията представя науката в сферата на политиката и политиката - в сферата на науката”. А по-късно и: „Философията ‘в крайна сметка’ е класовата борба, превърната в теория”. Държах силно на последното изречение, което естествено предизвика скандал. В съгласие с разбирането ми за материализма изградих цяла философска система, която като че ли няма предмет (с идеята, че науката има предмет), а само политически и практически предизвикателства. И бих започнал да воювам, въз основа на модела на политическата мисъл, върху който работех същевременно, в противоречие с философската полемика и практика, формулирайки тези, които противоречат на останалите съществуващи тези, използвайки онзи *Kampfplatz* (Кант), който представя в теорията за звуците от полето, на което се води напрегната борба между обществената, политическата и идеологическата тенденция. Без да познавам по онова време Грамши, свързах тясно философия и политика, а накрая пристъпих към неочаквано обединяване на политическите уроци на „отец Урс”⁹ и собствени ми философски изследвания до момента.

Какво целях с тази си дейност? Не мисля тук да обсъждам нейните теоретически последствия. Други вече са го направили, а и в този

de *Marx et Lénine devant Hegel*), Paris: Maspero, 1972; бел. ред., С. П.

9 Отец Урс, числящ се към католическата левица във Франция, е посочван от самия Алтюсер като повлиял в най-ранна фаза на политическите му възгледи и неговия интерес към марксизма; относно връзката между католицизма и лявата френска философия, вж. бел. 2 към текста на Ерих Фром „Фалшифицирането на Марковите понятия” в настоящия сборник; бел. ред., С. П.

случай на мен не ми се полага да отсъждам. Единственото, което се опитвам да направя, е да осветля колкото се може повече дълбинните съзнателни и най-вече несъзнателни мотиви за цялото това начинание, отвъд неговата външна и видима форма.

Без съмнение, в основата на всичко това беше онова, което нарекох осъществяване „на желанието на майка ми” в една изцяло чиста и перфектна, дори абстрактна и аскетична форма. Просто в действителност станах от онези университетски хора с напълно прочистен дух, човек на *École Normale* и просто автор на едно философско творчество, понякога абстрактно и безлично, но страстно занимаващо се със себе си. И същевременно успях да съчетая собственото ми желание с „желанието на майка ми”, да се слея с външния свят, със света на обществения и политическия живот. Това съчетание прозираше в самото ми определение за философия, следователно прозираше в самата ми дейност, но и в елементите на *чистото мислене*. И какво в крайна сметка направих с политиката, ако не да я превърна в чиста политическа теория. Разбира се, Жорж Марсе не беше прав, като говореше за „интелектуалците, които стоят на бюрата си”, имайки предвид моя случай. Но все пак подобна оценка не беше напълно безоснователна в моя случай, не липсвах и всички онези, които, макар и противници на Комунистическата партия, дълго време ме квалифицираха като чист философ, който от позицията на собствената си теоретична кула от слонова кост е презрял действителността на практиката (това включваше и онзи журналист Жан-Пол Антовен, който относно коментара ми върху Валдек Росе написа, че „винаги съм се чувствал като добър ученик”).

Но това все пак не обяснява дълбинното ми отношение с философията и с разбирането ми за нея (което само по себе си дава някакво обяснение). Много ме беше впечатлил и все още съм впечатлен от един цитат от Маркс, според който философът изразява в понятия (т.е. чрез това, което си мисли за философията) „теоретичната връзка със самия себе си”. В допълнение на това, което вече казах, какво още се опитвах да изразя в начина, по който разбирах и практикувах философията? Някои от приятелите и читателите ми, като Бернар Еделман например, ми бяха казали, че в някои мои текстове, и особено в книгата ми за Монтезкьо и в статията ми за Лакан и Фройд, вниманието ми бе привлечено от един често повтарящ се въпрос: че най-големите философи са се родили без баща и са изживели самота-

та на съзерцателната изолация, в общение със самотната опасност да се изправят сами срещу света. Да, нямах баща и непрестанно играех ролята на „баща на бащата“, за да съхраня самозаблудата, че имам баща. В действително се стремях да играя ролята на баща на самия себе си, имайки предвид, че всички възможни и действителни бащи не можеха да играят тази роля. И ги унижавах високомерно, поставяйки ги под себе си, изцяло на мое подчинение.

Значи бях длъжен да стана баща на себе си и от философска гледна точка. И това не бе възможно, освен ако не си осигуря във висша степен функцията на баща: господството и властта над всяка вероятна ситуация.

И точно това направих, следвайки великата традиция на цялата история на философията, поемайки върху себе си цялата класическа и завинаги наложена философия, която от Платон, та чак до Хайдегер (като апофатичен теолог), преминавайки през Декарт, Кант и Хегел, се стреми да бъде философия, която обхваща „всичко с един поглед“ (Платон: *sunoptikos, συνοπτικός*), която има за своя цел „условията за възможност или невъзможност на всичко“ (Кант), или се отнася до Бога, или до човешкия субект, като следователно философията владее „сбора и разликата“ (израз на Анри Льофевр). От господството над Цялото, и като за начало това на Аз-а, т.е. на отношението между философа и неговия предмет в качеството му на Цялото, именно за това говори философията; това е единствено „отношението на философа със самия себе си“ (Маркс), всъщност това представлява и самият философ. Не е възможно обаче да се устремим към Цялото без претенцията за строгост и яснота, което следователно е устремяване към елементите и тяхната артикулация в Цялото. Бях ясен философ - философ, който иска да бъде и строг. Тази оценка може би е създала напрежение и лични очаквания у читателите ми, може би някак си „се е вписала“ в очакванията им за структурализъм. И тъй като и езикът ми беше език на господството, който господстваше над собствения си патос (вж. предговора ми към *За Маркс и Отговор на Джон Луис* и др.), се подразбираше, че той по такъв начин докосва читателите ми, както ги докосваше и строгостта на аргументацията ми, доколкото господството беше предадено на тях. И разбира се, доколкото всички тези неща вървят заедно (и не само в моя случай мисълта и стилът са функция на едно и също „отношение на философа“ със собствените си понятия), единството между мисъл, яснота (от

само себе си се подразбира, че става дума за господство с абсолютна яснота и за яснотата като форма на господство) и език ми спечели читателска публика, която самите ми аргументи не биха могли да засегнат сериозно. Така например научих за моя изненада, от Клодин Норман, че имам собствен глас и че със своя собствен стил съм един вид писател. И разбира се, развих теория за философията като господство над Аза и над Цялото, както и над неговите части и над артикулацията им, но и извън сферата на философията, тематизирах господството, което се реализира от разстояние чрез понятията и езика. Както всеки философ (обаче дълбоко оспорвайки тази претенция на всеки философ, всъщност оспорвах според мен абсурдната представа за всемогъществото на един всемогъщ баща или на един баща, който твърди, че е всемогъщ), чувствах себе си отговорен за нещо, което се отнася до човешките идеали, отговорен за нещо, което променя хода на историята на действителния свят, отговорен за онзи, който има амбицията да бъде поведен по посока на съдбата си, т.е. за политиката и за политиките (както Хайдегер съвсем ясно е показал, съдба не съществува освен в samozаблудата на колективното съзнание и в политическата заблуда). Това е така, защото в някои случаи се намесвах в политическата реалност, изказвайки се за (понякога и рискувайки) сталинизма, за кризата на марксизма, за партийните конгреси и за начина на работа на Партията (*Какво трябва да се промени в Комунистическата партия*, 1978). Но кой философ не се е отдавал на изкушението, съвсем естествено от философска гледна точка - да не изпускат от поглед онова, което си мисли, че трябва да се промени, да се трансформира в света? Това е очевидно при всички, и особено при великите философи, макар и да не са склонни да си го признаят. Самият Хайдегер, макар и говорейки само за феноменологията (но е мистерия защо само за нея), казва, че тя се стреми да „промени света“. Ето защо подложих на критика известната фраза на Маркс от *Тезиси за Фойербах*: „задачата се състои в това, той [светът] да бъде *изменен*“, показвайки, че всички велики философи са искали да се намесят в потока на световната история или за да го променят, или за да го вкарат в правия път, или за да го съхранят и да го укрепят в настоящия му облик в противовес на промените, които са считали за застрашителни. По този въпрос смятам, че имах право и винаги ще го смятам, въпреки цялата известност и подчертаност на тази фраза.

Вече може да се разбере огромната лична отговорност, с която е натоварен философът. Изключителна отговорност! Понеже той не разполага, за разлика от учените (за които мислех, че всички са експериментатори), с никакво средство или начин за проверка. Ограничава се до това да формулира тези, които никога няма да има възможност лично да провери. Длъжен е да приема случаите на философските си предпоставки, без да знае кога и как те ще се проявят! Естествено, не формулира тезите си на случаен принцип. Заема тази позиция, която обхваща или за която мисли, че обхваща Цялото и неговите части, противопоставяйки я на други съществуващи идеологически системи. Така, както обаче се чувства длъжен да приема, и така, както се чувства близо до историческата си субективност, въпреки всичко това остава съвсем сам изправен пред усещането си за Всичкото (за всеки неговото собствено всичко, не е ли така?). И става още по-самотен в момента, в който поема инициативата да формулира тези, без да съществува някакъв предварителен консенсус какви трябва да бъдат те, именно защото той всъщност иска да промени нещо. Самотата на философа: Декарт героично вгълбен в топлината на печката си, Кант с мирния си, спокоен Кьонинсберг, Киркегор вгълбен в трагичното въведение в драмата, Витгенщайн - в горското си убежище в пастирска колиба в Норвегия.

И аз като всеки философ на този свят, макар и заобиколен от приятели, бях съвсем сам в кабинета си, вгълбен в мисълта си, в амбицията си, в нечуваната си дързост. Сам и уверен, изяло отговорен за действията си и непредвидените им последствия, без никакво друго потвърждение освен това на следващия спектакъл на световната история, на онзи все още недействителен факт. Бях съвсем самотен като философ, въпреки че в *Отговор на Джон Луис* написах, че „един комунист никога не е сам”. Цялата разлика се концентрира точно в тази забележка и става разбираема, доколкото всеки философ иска „да промени света” - нещо, което не може да направи сам, без една комунистическа организация, една организация обаче, действително свободна и демократична, тясно обвързана със собствената си основа и освен това тясно свързана с народните маси (вж. брошурата ми от 1978 г.).

Стига само някой да прочете текстовете ми, ясно се вижда, че лайтмотивът за самотата и отговорността постоянно се появява и се преповтаря. Колко пъти съм повтарял, че както в политиката, така и във философията, не съм правил нищо друго освен да се *намесвам*,

винаги сам срещу всички - противниците ми ме караха много пъти да го почувствам, осъзнавайки цената и опасностите. Да, знаех, че съм сам, че преодолявам огромни препятствия, дадох ми да го разбере, но съм го знаел винаги, още от преди. Никой обаче не може, четейки ме, да заподозре, че не съм имал постоянно съзнанието за абсолютната ми самотност относно същото това намесване и спрямо отговорността ми, която накрая падна единствено на моите рамене, никой не би могъл да заподозре, че не съм имал пълно съзнание за „цената и опасностите”, на които самотата и отговорността ми ме изложиха. Никой не може да каже защо имаше толкова много читатели, които разпознаха в тази самота своята собствена, разпознаха се в отговорността, която добиваха, напредвайки в тезите ми, в преплетените с политическите ми тези препятствия, които преминаваха. Завинаги те не бяха напълно сами, щом веднъж ги бях повел, вече можех да гледам на тях като на равни и като на учители (главно от позицията на господството) именно защото бях пръв и следователно сам в тази инициатива.

Да, в степената, в която мечтаех с любов, аз и никой друг, бях този, който сам пое инициативата, аз сам разтръбих, че нямам учители във философията (написах го в предговора на *За Маркс*, но доколкото знам, това е наранило Гитон), нито пък в политиката (освен Урс, Куреж, Леже и Елен). Сам отговорен, най-накрая бях открил областта на инициативата ми, на една абсолютна инициатива, в чиято област в крайна сметка осъществих желанието си. Напълно осъществих желанието си да имам свое собствено желание, схващано като съдбовно в процеса на осъществяване на желанието на майка ми, въпреки отрицателния образ, който в крайна сметка се загнезди в мен.

Как тогава при тези обстоятелства да не дам на мисълта си неправомерността на един порив, на един разрив? Вие ще разберете, че това е една от най-многозначните теми, които някога са занимавали мисълта ми. Как да избегна една неизбежна необходимост, която дори самият език ми налагаше, да отбелязвам неправомерността на този порив, използвайки неправомерността при формулирането ѝ, как да избегна образа на догматизма, който толкова много ми приписваха? Смятах, че всяка философия е *догматична* по своята същност, тъй като се определя от тезите, които формулира, без никаква възможност за проверка. Развих този си възглед в *Уроци по философия за учени* (1967), казвайки и подчертавайки, че истината на въпросните тези

се постулира в самия акт на формулирането им. Просто използвах езика на истината за онези, които мислеха, и за онези, които действаха (формулирайки тезите си понякога съвсем открито, вж. *Философията и спонтанната философия на учените*), също както всички философи преди мен са говорили за това открито (Тома от Аквино, Спиноза, Витгенщайн) или пък не са казвали нищо. Когато знаеш, че сам си отговорен и за необходимостта от изолация за изразяването на своите аргументите за истината, и за своята истинност като философ, и за истинността на цялата философия, то тогава, най-малкото, което можеш да направиш в знак на тази *честност*, е да използваш езика в хармония с природата на своята дейност, включвайки и начина, по който се намесваш или интерпретираш нещата (помислете колко съм се занимавал с интерпелацията, докато говоря за идеология); и да се изкажеш по начин, който направо изразява това, което в действителност мислиш.

Баща ми предъкваше думите си, майка ми беше ясна, обичаше яснотата. Но яснотата, с която се изразявах, имаше същата рязкост, както вътрешните мисли на баща ми и както неговите безцеремонни изяви. Без заобикалки баща ми наричаше нещата с истинските им имена, дори и тогава, когато си замълчаваше, беше от този тип хора, които изведнъж вадят пистолета. Веднъж се хвърли да разкъса един нещастен колоездач, който без да иска, бе съборил сестра ми в гората. Този насилствен отказ да „си разказвам приказки”, тази непреувеличена неопитност, която усещах като неопитност вследствие от един липсващ баща, един баща, който никога не ме въведе, който никога не ми даде да разбере, че светът не е ефир, а е свят на природни и други борби, ме доведоха накрая дотам да имам дързостта и свободата да намразя тяхната действителност. Може би така и не станах в крайна сметка действителен баща на самия себе, т.е. мъж.

Никой да не търси в анализ от този тип обективната (без)смысленост на каквато и да било философия. Защото, каквито и да са вътрешните убеждения на един философ, осъзнати или неосъзнати, писмената му философия е една обективна реалност, и нейната дейност или бездействие имат обективни последствия, които слава Богу изобщо не се отразяват върху този вътрешен свят, който описах. Защото философията, както по принцип и всяка друга дейност, не е нищо повече от невидимото вътрешно цяло на субективния свят и всяка една философия остава затворена в собствения си со-

липсизъм. И ако някога съм се съмнявал относно всичко това, наложи ми се да го науча в условията на една страшна действителност, благодарение на цялата политика и на началото на политиката вътре в самата философия.

XV.

Всеки човек, който се намесва, действайки - а по онова време смятах философската намеса за действие и не грешах в това отношение, - се намесва винаги в една определена конюнктура, за да промени структурата ѝ. И така, каква беше философска конюнктура, в която бях принуден да се намеся?

Във Франция, където, както обикновено, не се разпространяваха новини за това, което се случва извън границите ѝ. **Аз също бях невеж**, не познавах Карнап, Ръсел, Фреге, следователно не познавах ки логическия позитивизъм, нито пък Витгенщайн, нито английската аналитична философия. От Хайдегер само по-късно прочетох писмото му до Жан Бофре относно хуманизма, което сигурно е повлияло възгледите ми за *теоретичния* антихуманизъм на Маркс. И така, сблъсках се с онова, което по онова време четеше Франция, т.е. Сартр, Мерло-Понти, Башлар и доста по-късно Фуко, но главно Кавайе и Кангилем. По-късно прочетох малкото Хусерл, който ни преподаваха Десанди (хусерлиански марксист) и Тран Дик Тао, чиято дисертация намирах за изключителна. От Хусерл така и никога не прочетох нищо повече от *Картезиански размишления и Кризата*¹⁰.

Поради хиляди причини, които някой ден ще разясня, никога не съм считал като Сартр, че марксизмът е „неизбежната философия на нашия век“, и поради една много основателна причина все още поддържам същото мнение. Винаги съм мислел, че Сартр, този проблясващ дух, писател на съзерцателни „философски романи“, като *Битие и нищо* или пък *Критика на диалектическия разум*, не е разбрал нищо нито от Хегел, нито от Маркс, нито, разбира се, от Фройд. В най-добрия случай го определях като един от онези посткартези-

10 На български преведена още и като: Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологията. Картезиански медитации*, превод Пламен Градинаров, Плевен: Евразия Абагар, 1996; *Кризата* - вж. Едмунд Хусерл, *Кризата на европейските науки и трансценденталната феноменология*, превод Светлана Събева, София: Критика и Хуманизъм, 2003; бел. прев. и бел. ред., С. П.

ански или постхегелиански „философи на историята”, които Маркс е ненавиждал.

Разбира се, знаех как проникнаха Хегел и Маркс във Франция: от Кожевников (Кожев), руски емигрант, натоварен с важни отговорности в Министерството на икономиката. Един ден го срещнах в кабинета му в Министерството и го поканих в Школата да посети някоя лекция. Наистина дойде, човекът с тъмното лице и черната коса, пълен с детски теоретични хитрости. Изчетох всичко, което беше писал, и доста бързо ми се изясни, че не беше разбрал абсолютно нищо нито от Хегел, нито от Маркс, следователно разбрах защо всички, включително Лакан, бяха слушали Хегел с такава наслада преди войната. Кожев се бе изправил лице в лице със смъртта по време на войната, както и с *Края на историята*, на който придаде едно удивително бюрократично съдържание. Историята, т.е. историята на класовата борба, беше приключила, историята, разбира се, не спира, но нищо не се случва в нея, освен една рутина в придържането към нещата (да живее Сен-Симон!). И това беше един начин Кожев да съчетае философските си амбиции с професионалното си занимание на висш чиновник.

Като изключим пълната незапознатост с Хегел във Франция, не мога да разбера как Кожев успяваше да омае до такава степен слушателите си - Лакан, Батай, Кьоно и толкова други. Напротив, безкрайно ценях дързостта и мъдростта на делото на един Иполит¹¹, който, вместо да тълкува Хегел, се ограничи до това да му даде думата с един прекрасен превод на *Феноменология на духа*.

Ето, значи, над коя философска конюнктура бях принуден да се замисля. Съставих, както вече казах, една работа за Хегел, към която ме насочи приятелят ми Жак Мартен, човек с поразяваща философска образованост. Така без много усилие осъзнах, че френските „хегелианци”, последователи на Кожев, нищо не бяха разбрали от Хегел. За да го прозре някой, стигаше просто да прочете самия Хегел. Всички се бяха спрели на борбата между господаря и роба и на пълната абсурдност относно „диалектиката на природата”. Също и Башлар не го беше разбрал, усетих го от забележката му, която по-горе цитирах. Иначе нямаше никаква оценка върху текста, нямаше време да ме чете. Относно Хегел, поне във Франция, всеки трябваше да разбере и да изтълкува всичко от начало.

11 Става въпрос за Жан Иполит; вж. неговия текст в настоящия сборник; бел. прев. и бел. ред., С. П.

Противно на това, Хусерл някак беше разпространен във Франция благодарение на Сартр и Мерло-Понти. Всички знаят прочутата история, разказвана от Симон дьо Бовоар. Арон, „приятелчето” на Сартр, беше преминал през едногодишно обучение в Берлин през 1928-29 г., една година, която го бе въвела в особеностите на възхода на нацизма. Там беше усвоил изтормозената субективна немска философия и социология на историята. Арон, завръщайки се в Париж, отива да се види със Сартр и Кастор (Симон дьо Бовоар) в обичайното кафене. Сартр пие една голяма чаша сок. Арон му казва: „Приятелю, в Германия намерих една философия, която ще ти помогне да разбереш защо сега стоиш в кафенето, пиеш сок от кайсия и защо това ти харесва”. Разбира се, ставаше дума за предпредикатната философия на Хусерл, която можеше да обхване всичко, дори и кайсиевия сок. Изглежда, Сартр е останал впечатлен и се захванал да изучава Хусерл, а по-късно и ранния Хайдегер. Можем да видим какво се случва в неговото творчество: една субективна и картезианска апология за превеса на субективизма на съществуването пред обективността на същността, предшестването на съществуването пред същността и т.н. И в крайна сметка нищо важно от дълбокото озарение на Хусерл, нито пък от Хайдегер, комуто скоро се наложи да се дистанцира от Сартр. Ставаше дума вероятно за някакво картезианско съзерцание на *cogito* на фона на една обобщена феноменология, изцяло преобразена. Мерло-Понти, философ от друго измерение, остана много по-верен на Хусерл особено след като откри по-късните му трудове и естествено *Erfahrung und Urteil* и *Pariser Vorträge*. Коментираше ги с възхищение по време на уроците си в *École Normale*, доближавайки се до предпредикатното съзерцание в дейността на Хусерл, съзерцанието на естествения порядък при Малбранш и мисленето на чистото тяло при Берзан, Мен дьо Биран, Бергсон. Всички те бяха много просветени. Тао казваше загадъчно: „Всички сте еднакво трансцендентни спрямо мен”. Винаги се усмихваше, а колко беше прав!

Това, което Мерло-Понти ни казваше относно Хусерл, беше изключително вдъхновяващо, продължавайки да разсъждава върху него, той се завърна накрая към една по-дълбока френска традиция, тази на спиритуализма, едно обаче много гъвкаво завръщане, благодарение на неговия собствен стил. Задълбочени бяха възгледите му за детството, за Сезан, за Фройд, за езика, за мълчанието, за съветската и

марксистката политика (вж. трудовете му *Хуманизъм и терор* и *Приключенията на диалектиката*¹²).

За разлика от Сартр, от този философ-романист, който приличаше на Волтер, но имаше особената непреклонност на Русо, Мерло-Понти беше наистина велик философ, последният във Франция преди гиганта Дерида. Не беше обаче просветен нито относно Хегел, нито относно Маркс. В това отношение си спомням главно Десанди, доста способен в областта на логиката и математиката (доказал го е с книгите си). Всяка година започваше един урок по история на логиката, но „настъпвайки агресивно“, така и никога не мина Аристотел. Но това не беше от голямо значение. Това, което беше важно за мен, беше, че когато успееше да заговори като философ за Маркс, се стремеше да го прави директно през категориите на Хусерл. И тъй като Хусерл беше предлагал прекрасната категория на предпредикатната „практика“ (първооснова на смислеността във връзка с подръчността на предметите), нашият добричък Туки (поради привлечеността му към вече познатото) беше жаден в крайна сметка да открие в Хусерл базисното разбиране на марксистката традиция. Още една личност, Туки, която (подобно на Сартр) твърдеше, че у Маркс се съдържа основата за разбирането на собствената му философия. Аз, очевидно, не бях съгласен, защото благодарение на Жак Мартен бях започнал да чета директно текстовете на Маркс и да го разбирам, допълнително отегчен от хуманистките амбиции на младостта му. Никога не се съгласих с хусерлианските „тълкувания“ на Десанди по отношение на Маркс, нито пък с което и да било друго хуманистично тълкуване на Маркс. И предполага ли някой защо: защото тръпки ме побиваха от всяка философия, която твърди, че би могла да придаде трансцендентално и *a priori* каквато и да било смисленост и каквато и да било истинност въз основа на някакъв първичен произход, колкото и предпредикатна да е тя. Десанди не беше виновен за това, просто не изпитваше същия ужас като мен спрямо произхода и трансцендентността.

Започнах да го подозирам в раболепие, когато го видях да обикаля в кръговете на Лоран Казанова, корсиканец като самия него, по време на всички политически маневри в подкрепа на прочутото различие между профанната наука и пролетарската наука, към която така и ни-

12 Вж. бълг. изд.: Морис Мерло-Понти, *Хуманизъм и терор*, превод Евгения Грекова, София: Любомъдрие, 1998; Морис Мерло-Понти, *Приключенията на диалектиката*, превод Евгения Грекова, София: Любомъдрие, 1998; бел. ред., С. П.

кога не допринесох. Всеки път, като се срещам с Виктор Ледик, тогава важна клечка, отговорник на партийните „мислители”, той ми припомня тогавашната ми позиция спрямо обсъжданията на епохата ми: „беше срещу противопоставянето на двете науки и на практика беше единственият с подобна гледна точка сред партийните мислители”.

Работниците, съвсем естествено, не се интересуваха от това. Това, което знам, е, че Туки написа „по поръчка”, както по късно сам си призна, една абсурдна теоретична статия в *Nouvelle Critique*, за да обособи (все същото нещо) теорията за двете науки в духа на историята на класите. Никой не бе поискал от него умишлено да отхвърли публично философското си съзнание и образование. Но той го направи, макар и без извинението на някое партийно дело в Общинския Съвет.

Най-лошото обаче, в което бих могъл да го обвиня, е едно телевизионно предаване, което той направи сам за себе си през 1975 г. Появи се на екрана в Люксембургската градина с едно рошаво кученце на някоя възрастна госпожа, което не спря да го разкарва от една статуя на друга (за да пишка). Туки говореше сам. Говореше за епохата на „двете науки” и за това как се е въоръжил за нея. Всичко това от позицията на истински клоун (имаше талант). Разказваше тази отвратителна история, която уби или можеше да убие хора, и във всеки случай превърна Марсел Пренан в жив труп, говорещ за тази ужасна история като във вицовите на пианиците: „Ето, казаха ни да го направим и го направихме”.

И всичко това събрано в два пъти по десет непоносими минути, един монолог, прекъсван единствено от изхожданията на кученцето по големите люксембургски алеи и от намигванията и гримасите на съчувствие пред зрителите. Това трябваше да се случи. Впоследствие Туки напусна Париж и се отдаде на една спретната университетска кариера. Казаха ми последно, че се опитвал да преразгледа своето хусерлианско минало. Ще видим.

Тъй да се каже, имах много причини, политически и философски, да избягвам прозренията и примера на Десанди. Тази „двойна истина” не ми убягна. Не мога да разбера как може някой да бъде философ, което в Школата се мисли като символ за автономия, и същевременно да се държи като партийното кученце на Казанова, което го разхождат на каишка. Единството на теория и практика, толкова съществено за марксизма и комунистите (Куреж), според мен изключваше - и това за всички се разбира от само себе си, съ-

шестуването на двойната истина. Напомняше ми действията на папите, които белгиецът и Холбах критикуваха още през XVIII в. Не можех да възприема, че някой самозван марксист, през 1945-50 г., се намираще по-назад и от принципите на Просвещението, дотолкова, доколкото ги споделях.

За това, както написах в пролога на книгата ми *За Маркс*, няхах истински учител по философия, никой освен Тао, който обаче бързо ни изостави, за да се завърне във Виетнам и накрая да умре там като уличен метач, болен, без лекарства (въпреки че френските му приятели се опитаха да му изпратят). Няхах си никого освен Мерло-Понти, но тъй като го привличаше предимно старата доминираща френска спиритуалистка традиция, вече не можех да го следвам¹³.

Философията в университета беше разделена между невероятната френска традиция и така нареченото неокантианство от Бруншвиц. Една традиция, основана институционално от Виктор Кузен в началото на XIX в. (вж. интересната първа книга на Люсиен Сев), който със своите трудове, с официалните си програми и с всичките си занимания (социалистът Пиер Леру ги обори доста успешно) донесе на този свят Равесон, Бергсон, Лекие и накрая Фердинан Алкие. В чужбина няма нищо наподобяващо тази традиция. И все пак имаше своите заслуги - каква ирония на диалектиката на историята, - запазвайки се единствена през последните години (допреди трудовете на Жак Буврес и Жул Вийемен), тя предпази Франция от навлизането на англосаксонския логически позитивизъм и от британската аналитична философия (иначе много интересна). Освен тези двете главни течения в чужбина, имаше и още едно, дело на Витгенщайн - Жак Буврес, Доминик Лекур и Аржадин Мари ни го показаха много добре - то ни беше напълно непонятно по онова време. Но каква е цената на една защита, която води до незнание и неприязън? Макиавели го беше посочил добре: замъците са най-уязвимите точки на всяка военна сила. А Ленин, следвайки Гьоте, бе казал: „Ако искаш да опознаеш врага си, трябва да минеш на страна на врага”. Всички те бяха незначителни, както и неокантианството на Бруншвиц, което наподобяваше Спиноза по някакъв начин от гледна точка на спиритуализма на съзнанието и духа. Днес, когато най-накрая успяха да преведат някои творби, днес, когато Хайдегер и Ницше се утвърдиха в нашия край,

13 Писателят е изтрил тази фраза, нещо, което я прави не на място и безсмислена. Тук е възстановена в началния си вид; бел. на фр. изд.

сега, когато Буврес ни предостави задълбочени изследвания върху неопозитивизма, сега, когато Хегел и Маркс бяха преведени и коментирани, границите най-накрая се отвориха.

Но в периода от 1945 г. до 1960 г. беше различно. Трябваше да се справяме с каквото разполагаме. Имахме, разбира се, Декарт, но видян през спиритуалистките тълкувания, с изключение на тези на Етиен Жилсон, Емил Брейие и Анри Гуийе. Гуийе влезе в конфликт с Алкие, защото последният тълкуваше Декарт в един доста спиритуалистки дух. Имаше го, естествено, и Марсел Геру, този мъдрец, лишен от всякаква придиричност при четенето на автори, в действителност единственият велик историк на нашето време, от когото тръгнаха Жул Вийемен и Луис Гилерми. Но Геру беше повече от велик „коментатор“ на автори и никога не подозираше, че той притежаваше в главата си една структурна теория на философските системи. Вийемен и Гилерми бяха практически безизвестни. Заведох го в Школата, а Вийемен (както и Буврес, неговият също толкова огорчен последовател) беше толкова натоварен с негативни емоции, свързани с духовната изолация, в която се беше затворил, че успя да ограничи аудиторията си до двама-трима студенти, които след това дойдоха да ми кажат, че им крещял.

Същият неприятен опит се повтори и с Буврес, макар много по-млад. Беше се записал като мой студент и го канех постоянно в Школата. Мисля, че Буврес ме определи (и може би все още ме определя) като виновник за философския упадък на Франция, както и в последната си книга очерни дори Дерида, този гигант, на когото, подобно на Хегел, някога му лепнаха званието „бита карта“ (дори и да не се споменаваше точно тази дума, смисълът беше ясен). Има явни разрушители дори и сред философите.

Бях завел за доста време и Геру в Школата, но и тя стана една! Трябваше да го взимам и да го карам с колата, постигна голям успех сред философите в Школата. Беше времето, по което Дерида, по-късно назначен в Школата по мое предложение, изолиран и презиран във френските академични кръгове, все още не беше добре познат при нас. И все още не знаех накъде отиват нещата.

А аз, тъй като по политически причини изпитвах необходимостта да се намесвам във философията, трябваше все някак си да се оправям с всичко, служейки си със знанията, с които разполагах: с малко Хегел; много Декарт; малко Кант; доста Малбранш; малко Башлар

(Новият научен дух); много Паскал; по онова време малко Русо; малко Спиноза; малко Бергсон, а *История на философията* на Брехие буквално стоеше постоянно до леглото ми; малко, а по-късно достатъчно, Маркс, единственият, способен да ни извади от объркването на философските родови категории.

И така се зарових в работа, в началото с няколко неясни статии в *Revue de l'enseignement philosophique* (те бяха силно повлияни от диалектическия материализъм, колкото и да се стараех да разграничавам исторически от диалектически материализъм, без да придавам теоретично предимство на нито един от двата). Публикувах също и една статия за Пол Рикьор.

Накрая ми се даде възможността да сътруднича на *La Pensée* през 1962 г. при условията, за които писах в пролога на книгата ми *За Маркс*. Дължах този шанс на приятелството си с Марсел Корни, който се застъпи за мен пред Жорж Конио, секретар на Морис Торез по онова време. Конио, който издаваше списанието, имаше навика да прави груби забележки относно статиите, които получава, придружени от жестоки възклицания: глупаво, абсурдно, безсмислено. Опитайте се да си представите сцената, когато главният редактор се среща лице в лице с автора на статията. В моя случай Марсел Корни просто заплашваше, че ще си подаде оставката, нещо, което караше Конио да ме уважава.

Всичко това до деня, в който, след статията ми „Противоречие и свръхопределеност“ и след един огорчен отговор на Жилбер Мири за „монизма“, отговор, вдъхновен от все същия всемогъщ тогава Роже Гароди, Конио организира „примерни теоретични разследвания“ в офисите на редакцията *Анри Ланзавен* на „Орсел“. Ръководеше събранията, наобиколен от политическия и философския „елит“ на *La Pensée*. Това продължи месец и половина, всеки съботен следобед. Конио не се намесваше, просто даваше думата на който пожелае да изложи становището си. Както обичайно, чертаех на дъската няколко схеми и отговарях на критиките. След шест седмици забелязах, че Конио беше започнал да се усмихва. И аз като него бях от *École Normale* и видях, че по същество, дори и да не го бях победил, поне го бях обезоръжил. На последното събрание, месец и половина по-късно, отговорих с една проста фраза: „Преценявам, че съм отговорил почти на всичко, и смятам, че мисловните кръгове на Партията, които имат достатъчно материал на разположение, биха направили добре,

ако прекратят това разследване и се заемат с по-спешни случаи”. И не стъпих повече там.

Благодарение на Жак Мартен най-накрая открих двама мислители, на които дължа почти всичко. На първо място Жак Кавайе, от когото заимствах само определени мисли (следването не на една диалектика, а на едно понятие), и Жорж Кангилям, човек, прочул се с непоносимия си характер, както и дядо ми и Елен между другото. И все пак и той като тях беше удивително изобретателен и шедър. По-късно, по настояване на приятелите си, прие назначение в сферата на висшето образование. Беше написал една книга в ницшеански дух за физиологичното и патологичното¹⁴. Беше написал и една известна статия за „психологическата нагласа, която води или в Колеж дьо Франс, или в полицията”. За да го приемат в сферата на висшето образование, беше написал една малка дисертация върху смисъла на рефлексията, доказвайки парадоксалната теза, че идеята за рефлексия се е зародила преди всичко във виталистски контекст, а не в механицистки. Скандалното съчинение бе обосновано чрез текстове и несъмнени доказателства. Този пример ми даде удивителни доказателства за влиянието на основните идеологии върху научните идеи, които произтичат от тях.

И така получих от Кангилям много решаващи уроци. Първият беше относно така наречената епистемология, на която явно отдавах сериозно внимание, но която в действителност е нелепа отвъд рамката на определена история на науката. И вторият - далеч от това да се подчини на логиката на Просвещението, Кангилям показва как тази история би могла да ни разкрие основата на научните открития, в същите понятия, с които и ние работехме по това време, а именно: научни идеологии, философски представи, влияещи на развитието на науката, върху производството и дори върху природата на научните понятия, по един често пъти парадоксален начин. Този решителен урок не отиде напразно. Не мога да надценя влиянието на Кангилям върху нас. Примерът му ме отвърна, ни отвърна (понеже Балибар, Лекур и Машре го следваха много по-усърдно от мен), от идеалистичната перспектива, която вдъхновяваше първите ми теоретични определения на философията като теория на теоретичната практика. Тоест

14 Вж. Жорж Кангилям, *Нормално и патологично*, превод Емил Калудиев, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски”, 1995; бел. ред., С. П.

теория на практиката на науките, едно почти позитивно определение, в което философията се явява нещо като „науката на науките”. Между другото, в италианското издание на *Да четем Капиталът* (1966) вече побързах да преосмисля това определение. От много време не съм виждал Кангилем. Един ден, докато четеше книгите ми, каза: „Разбирам какво сте желал да направите”, но не му дадох достатъчно време да го изкаже. Знам, че през Май '68 той позволи на студентите да участват в демонстрации, стачки и т.н. Дължа му безкрайно много, повече, отколкото бих могъл да изразя. От него научих за объркващата историческа хитрост на отношението между идеология и наука. Също така засили идеята ми, че епистемологията е модификация на теорията на познанието, на модерната версия на философията като Истина (от Декарт до Кант), следователно като гаранция за истината. В крайна сметка Истината съществува, за да гарантира съществуващата подредба на нещата, на политическите и етическите отношения между хората.

Така успях да намеря мястото си във философията, въз основа на *Kampffplatz*, където различните гледни точки бяха безвъзвратно противопоставени една на друга и в крайна сметка отразяваха позиции в тоталността на класовата борба. Изградих си една собствена философия, естествено не лишена от образци, а просто много изолирана в атмосферата на френската философия, понеже вдъхновителите ми, Кангилем и Кавайе, бяха непознати или непризнати, ако не и често отхвърляни.

А когато дойде модата на „структуралистката” идеология, която все пак притежаваше предимството, че постави край на всеки психологизъм и историцизъм, се оказа, че следвам структуралисткото движение. Така открихме при Маркс не понятието за комбинатор (на случайни елементи), а по-скоро това за комбинацията на отчетливи елементи, които да съставляват единството на начина за производство. Нима не беше това напътстващата и обективна позиция, която сложи край на антропологическия хуманизъм на един Фойербах, когото между другото опознах много добре, още повече, че бях първият, който го преведе и се погрижи за издаването му във Франция след половинчатите частични преводи на Жозеф Руа, некадърния преводач на *Капиталът* на френски?

И все пак от самото начало бяхме настояли на структурното различие между комбинатора (абстрактното) и комбинацията (конкрет-

ното), което състави основния проблем. Но кой отчете този проблем? Никой не забеляза тази разлика. Навсякъде, из целия свят, ме категоризираха като структуралист, който узаконява неподвижността на подредбата в утвърдения ред на нещата, който по този начин спира да подкрепя невъзможността на несъществуването на революционна практика, и то в момента, в който, във връзка с Ленин, почти бях планирал цяла една теория на управлението. Но малцина се интересуваха. Най-важното беше да бъде хвърлен в Ада онзи човек, който твърдял, че Маркс построил мисълта си върху отхвърлянето на човека и природата и на човека като философ. Маркс си го е написал: „Не започвам от човека, а от имания предвид исторически период”, както беше написал също и: „обществото не се състои от хора, а от отношения” и т.н. Изолиран. Бях просто изолиран във философията и политиката, никой от възхваляващите един лицемерен социалистически хуманизъм не искаше да разбере, че теоретичният антихуманизъм беше единственият, който пречеше на един практически хуманизъм. Заобикалящата атмосфера, подсилена от левичарските противоречия по време на неочакваното въстание през 1968 г., се насочи към чувствителните и емоционалните демагогии и изобщо към теорията. Минимален брой бяха онези, които пожелаха да разберат какви са доводите и целите ми. И нищо не се случи, когато партията изостави понятието за диктатура на пролетариата, „както се изоставя мръсно куче”. Тези, които се изправиха срещу мен, не бяха само онези философи, които писаха книги „за човека” срещу мен и срещу Фуко (Микел Дюфрен и др.), но и всички мислители на партията, които не криеха неодобрението си. А ако не ме отстранявах, това беше, защото не можеха, благодарение на известността ми. Беше изключително време. Най-сетне постигнах това, което исках: да бъда прав, сам срещу всички.

Но ако трябва да си говорим истината, не бях абсолютно сам, намирах някаква утеха в Лакан. В една злорада забележка в една моя статия в *Revue de l'enseignement philosophique* отбелязах, че както Маркс бе отхвърлил „homo oeconomicus”, така и Лакан бе отхвърлил „homo psychologicus” и със строгост бе извел съответните следствия. След няколко дни Лакан ми звънна и вечеряхме заедно много пъти. Естествено, от време на време играех и за него „баща на бащата”, още повече, че той преживя много труден период. Спомням си абсурдната му пура и себе си да му говоря: „Но вие сте закъсал”. (Аз

очевидно не.) По време на разговора не ми казваше само най-лошите неща, но често и погребваше „пациентите” си, и особено жените, които имаше щастието да анализира успоредно с мъжете им. Стори ми се много разтревожен, когато го бяха заплашили, че ще го уволнят от клиниката на Саид. Ако това се случи, предложих му приютяване в Школата. От този ден нататък в продължение на много години всеки четвъртък следобед улица „Улм” се пълнеше с големи богаташки английски коли, паркирани по всички тротоари, истински скандал за жителите на квартала. Никога не се озовах на семинарите на Лакан. Говореше в една зала с димна завеса, нещо, което впоследствие доведе до отстраняването му, понеже димът попиваше в ценните рафтове на библиотеката, които се намираха точно над главата на Лакан, а той никога не можа да убеди слушателите си да спрат пушенето, въпреки сериозните предупреждения на Робер Фласелие. Един ден, замаян от дима, Фласелие го уволни. Бях далеч от Школата, болен. Лакан звънна вкъщи и повече от час се опитва да убеди Елен да му даде адреса ми. И това беше всичко. Лакан бе принуден да напусне *École Normale*, но не без протести.

Все пак, въпреки че повече не го видях (просто вече не се нуждаеше от мен), Лакан продължаваше да ми бъде приятел от разстояние. Естествено, имахме възможността да контактуваме чрез трети лица.

С времето подхраних идеята, че винаги и навсякъде ги има „измамните решения на производството”, както казва Маркс, „празнотата”, безсмислените загуби. Наченки за тази идея бях намерил при Малбранш там, където говори за „морето, лекия пясък, широките пътища”, върху които дъждът пада без никаква определена цел. И така разсъждавах върху собствената си „история” на материалистичен философ, който „скача във влака в движение”, без да знае откъде идва и накъде отива. И мислех за писмата, които, дори и да са оставени в пощата, никога не стигат до адресанта си. Ето обаче, че един ден прочетох написано от писалката на Лакан, че „едно писмо винаги стига до получателя си”. Удивително! Но положението се обърка още повече с един нов хиндуистки лекар, който направи един бърз сеанс с Лакан и който накрая се осмели да му постави следния въпрос: „Казвате, че едно писмо винаги стига до получателя си. Алтюсер обаче твърди обратното: случва се едно послание да не стигне до получателя си. Какво мислите за неговата позиция, която той нарича материалистическа?”. Лакан помисли цели десет

минути (десет минути за него!) и протичко отговори: „Алтюсер не е психоаналитик”. Разбрах, прав беше. Практически, по време на терапията, във връзка с преноса, афективното отношение се разделя по такъв начин, че не остава никаква празнина и следователно всяко несъзнавано съобщение, което е насочено към несъзнаваното на друг, в крайна сметка винаги стига до адресанта си. Въпреки всичко това не бях доволен от отговора му. Лакан беше прав, но и аз бях прав, знаех, че би било несправедливо да характеризира гледната ми точка като идеалистична. А иначе цялото му гледище относно материализма го показваше. И така съзрях изход. Лакан говореше от позицията на психоаналитичната практика, а аз от позицията на практическата философия, две съвсем различни области, които не бих могъл да изправа една срещу друга, нито философската област срещу психоаналитичната, нито обратното. Това, разбира се, ако искам да съм последователен в критиката ми спрямо класическия диалектически материализъм. Различната област, в която единият е неразпознаваем за другия, правеше и двама ни прави, но никой не видя ясно дълбочината на голямото пространство между нас. Във всеки случай още по-дълбоко ценя прозорливостта на Лакан, който въпреки противоречивите си изказвания (празната реч или съдържателната реч в „Римски доклад”), имаше честта да почувства разликата и да я отбележи.

Имах още една възможност да се засека с Лакан към самия край на живота му, беше близо до смъртта. Беше на едно негово публично мероприятие в хотел „PLM”. Един приятел - който впоследствие на желях да видя отново заради скандалното му поведение - ме убеди да посетя конференцията, „за да подкрепя Лакан”. Но този приятел не се появи и нищо не каза. Изостави ме. Без никакво право влизам в обширния салон. Една млада жена идва и ме пита от чие име съм канен. Казах й: „В името на Светия Дух, което е другото име на либидото”. След това самоуверено лека-полека напредвам през голямото празно пространство, което отделя мълчаливата публика от говорителя с пурата в уста. Спирам, както винаги с премерени движения, почуквам с лулата в петата на ботуша ми, пълня я, запалвам я, след което се обръщам към Лакан и дълго време му стискам ръката. Беше видимо изтощен от изчитането на дългата си реч. В поведението си вложих цялото уважение, което ми вдъхваше този огромен старец, облечен като папагал с кадифено сако на синьо

каре. След това взех думата от името на пациентите, приканвайки околните да не обелват дума. От залата се чу възмутен глас. „От каква позиция изхожда господинът?“. Невъзмутимо продължих речта си. Забравих какво съм казал, но още помня емоцията и приглушения шепот, който предизвика намесата ми. Искаше ми се да продължа дискусиата, след като Лакан приключи речта си, но всички се разотидоха.

С две думи, трябваше да се разправам с един Лакан в окаяно положение. Една сутрин много рано се звъни на вратата ми в Школата. Беше Лакан, неузнаваем, в плачевно състояние. Едва се осмелих да попитам какво се е случило. Осведоми ме „преди да го науча от ключките, които ще тръгнат по негов адрес“, за самоубийството на Люсиен Себаг, когото той лекувал, но бил принуден да го изостави, понеже се влюбил в собствената му дъщеря Юдит. Каза ми, че тръгнал да обикаля Париж, за да обясни положението на всички, които ще срещне по пътя, за да предотврати всяко „обвинение в човекоубийство или небрежност от негова страна“. Буквално разтреперан, ми обясни, че от момента, в който Себаг се влюбил в Юдит, той не можел повече да продължи с лечението му, защото това ставало невъзможно по технически причини. Признава ми, че въпреки всичко това през цялото време не спрял да вижда Себаг всеки ден и привечер. Беше го уверил, че ще откликне на неговия зов във всеки един момент, в който той го потърси, все пак разполагаше с бърз „Мерцедес“. И въпреки това в полунощ Себаг си тегли един куршум, а след това към три сутринта се довърши с един втори и последен. Съгласен съм, че не знаех какво да кажа. При всички положения исках да го попитам дали не е можел да задейства да вкарат Себаг в болницата. Може би би ми отговорил, че подобно нещо не отговаря на правилата на психоанализата. Във всеки случай дума не обели за влизане в болница. Когато си тръгна, беше все така разтреперан. Остави ме, за да продължи посещенията си. Често се питах какво би направил в моя „случай“, ако бях негов пациент, дали би ме оставил без надзор (постоянно исках да се самоубия), за да не наруши ни най-малко „правилото“ на психоанализата. А иначе Лакан беше най-голямата надежда на моя психоаналитик, но той го напусна един ден, когато разбра, че „бе напълно неспособен да се вслуша в другия“. Питах се също какво би направил с Елен, винаги поставен в зависимост спрямо всеизвестните правила на психоанализата, които, в духа на Фройд и последователите му, никога не

са се появявали като абсолютни принципи, а като обикновени общи технически правила. Това ми го беше казал самият Лакан, който бе анализирал много жени на мои ученици.

Тази случка ме изпълни с необичайни мисли за страховитите условия на психоанализата и всеизвестните ѝ „правила“. Дано ме извини, че споменах подробностите по тази случка, но изхождайки от случая на нещастния Себаг, когото много обичах, и на неговата дъщеря, Юдит, която познавах много добре (щеше да се жени за Жак-Ален Милер, мой бивш ученик), и за мен се отнасяше същото: „De te fabula narratur“ („За теб разказва митът“). Но този път „митът“ бе една трагедия не само за Себаг, но главно за Лакан, който в онзи момент нямаше друга грижа освен тази за професионалната си слава и за скандала, който щеше да избухне върху името му. И нека психоаналитиците, които изпратиха петиция до вестник *Le Monde* (не бе публикувана), за да осъдят методите на собствения ми психоаналитик, имат моето свидетелство за приноса му.

По това време имах възможността да пътувам до Москва на един конгрес за хегелианска философия. Не се появих на конгреса освен последния ден за собственото ми представяне, което бяха насрочили за края на конгреса в просторната церемониална зала. Говорех за новия Маркс и най-дълбоките основания на неговото развитие. След края на включването ми, за което *Правда* беше писал предварително, настъпи многозначителна тишина, но няколко студента останаха в залата и дойдоха да ме попитат: Какво е пролетариатът? Какво е класовата борба? Очевидно не бяха схванали за какво става въпрос. Останах учуден, но лесно го разбрах.

Разбрах го, понеже през осемте дни, през които не се мернах на конгреса, многообичният ми приятел Мераб¹⁵, един интелигентен грузински философ, който никога не пожела да напусне СССР, както направи приятелят му Зиновиев („понеже тук поне виждаме нещата чисти и неподправени“), ме запозна с дузина руснаци от различни прослойки, които ми говореха за държавата си, за материалните, духовните и политическите условия на съществуване и разбрах безброй неща, които се потвърдиха от цялата сериозна литература, която прочетох във връзка със СССР.

СССР не беше държавата, за която обикновено се говореше в нашия край. Естествено, всяка обществена намеса в политическия

15 Става въпрос за Мераб Мамардашвили; бел. прев.

живот е забранена и опасна. Между другото какъв живот водят тук! Като за начало, това е една огромна страна, която се справи с проблема с неграмотността и образованието в степен, невероятна и за нас. В допълнение, това е една страна, в която правото на труд е осигурено, дори бих казал, планирано и задължително: от момента, в който се премахна трудовата книжка, се наблюдава едно огромно общество на трудово заетите. И накрая, това е една страна, в която работническата класа е толкова силна, че налага уважение в такава степен, че полицията никога не прониква в предприятията. Но същата тази работническа класа затъва в алкохол и черен труд, крадейки държавното оборудване, за да работи частно в свободните часове. Една страна с две лица: черен труд в промишлеността, образованието, медицината и (с благословията на официалната власт) земеделското производство.

По-късно научих онова, което тогава не знаех: че сред трудово заетите се организират групи, които продават много скъпо услугите си на предприятията, които искат да покрият закъсненията в изпълнението на производствения план. Тук не можем да си го представим: не „шефовете“ са тези, които диктуват цените, а групите на синдикатите, които биват организирани, за да продават услуги на предприятията, които закъсняват. Смятам, че К. С. Карол, който добре познава СССР, където в продължение на много години изживя една нечувана Одисея, която бе отразена в ценната му книга (*Солник: перипетии на един млад поляк в Русия по време на война*), е прав. При възхода на младите поколения, полакомили се за материални блага, и въз основа на един забележителен възход на цивилизацията, въз основа на един патриотизъм, подхранван от спомена за двадесет хиляди мъртъвци по време на голямата патриотична война, въпреки скандалните възпитателни и психологически практики (които обаче под друга форма ги имаме и във Франция, не винаги по политически причини, но каква е разликата в крайна сметка?), въз основа също и на материалната земеделска катастрофа, на промишленото производство и на частичната технологическа информираност на селскостопанската класа (земеделците научават от радиото кога да сеят и да косят! колко различно от Китай!), би ли могъл някой да чака търпеливо други положителни закъснели промени в СССР? Би трябвало да се даде шанс на младото поколение за първи път в историята на СССР и на Горбачов като основен представител. Естестве-

но, срещнах в СССР един действителен философски мир. Книгите ми са преведени, но както всичко, което се издаваше в чужбина, се подреждаха на „последния ред“ на библиотеките, до които имаха достъп само високо квалифицираните и политически стабилните. И когато Деканът на Философския факултет ме придружи до Московското летище, единственото, което успя да каже, бе: „Поздравете от мен младите красиви девойки на Париж!“.

[...]

Превод от гръцки език: Александра Арабаджиева
Редакция: Димитър Божков и Хараламби Паницидис

Дьорд Лукач

Икономическо-философски ръкописи (1954)¹

(из *За философското развитие на младия Маркс*)

[...]

VI.

От *Deutsch-Französische Jahrbücher* се появява само техният първи значителен брой. В него Маркс ясно прокламира своя нов светоглед [Weltanschauung]. Следващият период от време е изпълнен с интензивната разработка и задълбочаване на този светоглед в областта на философията, икономиката и историята. През същото това време се извършва и първият непосредствен контакт с работническото движение. От април 1844 г. Маркс е във връзка със „Съюза на справедливите“. Скоро той се запознава и с Прудон.

Маркс започва научната си дейност в Париж с едно подробно изследване на историята на Френската революция. Изхождащ от този исторически проблем и подтикнат от статията на Енгелс в *Deutsch-Französische Jahrbücher*², малко след това той започва многомесечно изучаване преди всичко на класиците на английската буржоазна

1 Преводът е направен по изданието: Georg Lukács, „Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx (1840-1844)“, © *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 1954, No. 2, SS. 330-343; бел. ред.

2 Engels, „Umrisse zu einer Kritik der *Nationalökonomie*“, *MEGA*, I, 2, S. 379 ff.; бел. авт. [Бълг. изд.: Фридрих Енгелс, „Очерци към критиката на политическата икономия“, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, с. 523 и следв; на бълг. език заглавието използва „политическа“, а не „национална икономия“ - така и го предаваме навсякъде; бел. ред., С. П.]

икономия. Критиката на Хегеловата философия на държавата се предава от Маркс в нейната досегашна форма, но изучаването и критиката на основите на Хегеловата философия протичат успоредно с изучаването на икономиката. Появяват се различни планове, как би могъл да се намери най-добър литературен израз на новия светоглед; те се менят бързо, без да се стигне до някакво окончателно решение. От 18 август до 6 септември 1844 г. Енгелс на път от Англия за Германия пребивава в Париж. През тези дни започва непосредственото сътрудничество на Маркс и Енгелс; първата им съвместна работа е обсъдена и скоро след това започната: *Светото семейство* е голямата разплата с немския идеализъм и неговите младохегелиански епигони³.

Като литературни документи от този плодотворен работен период на Маркс са ни останали, настрани от извадките⁴, три тетрадки, които съдържат критика отчасти на буржоазната политическа икономия, отчасти на Хегеловата *Феноменология на духа*, това са *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.*⁵. В тях Маркс задълбочава гениалния подтик от Енгелсовата статия в *Deutsch-Französische Jahrbücher*: да приложи категориите на диалектиката, която вече е станала материалистическа, към проблемите на икономията; по-точно формулирано: да разкрие в реалната диалектика на икономическото битие законите на човешкия живот, на общественото развитие на човека, и да ги понятизира. От една страна, тази диалектика разкрива законите на капиталистическото общество и с това тайната на тяхното историческо развитие, от друга - показва същността на социализма, но вече не като абстрактно идеално изискване (както при утопистите), а като необходим резултат от историческото развитие на човечеството.

Спорът с Хегеловата философия тук отново е необходимата изходна точка за развитието на новата методология. Той не е просто крити-

3 MEGA, I, 3, S. 173 ff.; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Светото семейство*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 2, с. 3 и следв; бел. ред., С. П.]

4 Ibid., S. 409 ff.; бел. авт. [Тук Лукач има предвид всички текстове (освен *Ръкописите*) от т.нар. „Парижки тетрадки” на Маркс, като напр. „Конспект на статията на Фридрих Енгелс ‘Очерци към критиката на политическата икономия’” и „Конспект на книгата на Джеймс Мил *Основи на политическата икономия*”, срв. бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 42, сс. 3-38; бел. ред., С. П.]

5 Ibid., S. 37 ff.; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 42, с. 41 и следв.; бел. ред., С. П.]

ка на най-висшата - преди Маркс - форма на диалектика. Същността и значението на Хегел, неговото историческо място се осветляват за пръв път напълно посредством паралели с класическата икономия, също както обратното, законите, с които познанието на класиците икономисти се доближава до възможно най-високото стъпало на буржоазната наука, едва в светлината на материалистически обърнатата диалектика, получават обективен смисъл, който трансцендира теснотата, противоречията на капитализма и рамките на една теория, която го смята за вечно необходим и естествено наличен. Следователно двете критики са тясно свързани и се разработват интензивно от Маркс във взаимовръзка.

За това тук изненадващо се образува основата за много по-късни Марксови формулировки. И не само в отделни случаи, но в цялата, типична за него методология, за чиято най-зряла форма Ленин заключава: „Ако Маркс не е оставил ‘Логика’ (с главна буква), той е оставил *логиката* на *Капиталът* ... В *Капиталът* са приложени към една наука логиката, диалектиката и теорията на познанието (не са нужни 3 думи: това е едно и също) на материализма, който е взел всичко ценно от Хегел и е придвижил това ценно напред”⁶. Всичко това вече се съдържа поне като ядро и подход в *Икономическо-философски ръкописи*.

Макар, че в *Ръкописите* икономиката и философията се разглеждат разделено, двете критики се осветляват взаимно, главно защото Маркс енергично указва исторически родственото положение на двете исторически насоки, защото в двете той разпознава най-високия буржоазно-идеологически израз на капиталистическото общество с всичките му противоречия. Според Маркс критерият за величието и границите както на икономическата, така и на буржоазната класика лежи в това дали и доколко двете изразяват - разбира се, не всякога съзнателно и естествено често във формата на несъответствия - открито тези противоречия или дали се стремят да се отклонят от тях. (Нека си припомним Марксовата критика на разделеността и свързаността на буржоазното общество и държавата в критиката на Хегеловата философия на държавата и правото.)

6 Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlaß*, Berlin, S. 249; бел. авт. [Бълг. изд.: Ленин, „План на диалектиката (на Логиката) на Хегел”, в: Ленин, *Събрани съчинения*, т. 29, София: Издателство на БКП, 1982, с. 301; бел. ред., Е. М.]

По този начин се полага фундаментът на една материалистическо-диалектическа критика на непосредствените предшественици на историческия материализъм, полага се основата на една критика, която прави разлика между истина и заблуда в теориите на предшествениците и същевременно обяснява тези два момента, извеждайки ги от диалектиката на техните историко-обществени основи.

Тук ще спомена един пример за това. В своя „гениален очерк“, както Маркс ще нарече⁷ по-късно неговите „Очерци към критиката на политическата икономия“, Енгелс вижда още през 1844 г. известно прогресиращо отдалечаване на икономистите от почтеността, колкото те са по-близки на настоящето; във времето Рикардо е стоящ морално по-долу от Смит⁸. Тук Маркс възстановява правилната историческа връзка, свързвайки развитието на икономията по-тясно със същността и движението на самото общество. И именно по този начин му се отдава осъзнато да изложи прогресиращия процес на сближаване на познанието, извършващ се в това развитие. „*Динизмът* на политическата икономия не само расте относително от Смит през Сей до Рикардо, Мил и т.н., доколкото резултатите от *индустрията* изглеждат на последните по-развити и по-противоречиви, но те и в положителен смисъл винаги и съзнателно отиват в отчуждението по отношение на човека по-нататък от своите предходници, но *само* поради това, че тяхната наука се развива по-последователно и по-вярно. Като превръщат частната собственост в нейната дейна форма в субект, следователно едновременно превръщат човека в същност и същевременно човека като някакъв изрод [Unwesen⁹] в същност, противоречието в действителността отговаря напълно на тази противоречива същност, която те са приели за принцип. Разпокъсаната *действителност на индустрията* потвърждава техния *разпокъсан в себе си* принцип, а ни най-малко не го опровергава. Та техният принцип е принцип на тази разпокъсаност”¹⁰.

7 Marx, „Vorwort“ zu *Zur kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, 1948, S. 14; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, „Предговор“ към *Към критиката на политическата икономия*, в: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 7, София: Партиздат, 1985, с. 122; бел. ред., С. П.]

8 *MEGA*, I, 2, S. 381; бел. авт. [Бълг. изд.: Енгелс, „Очерци към критиката на политическата икономия“, цит. съч., с. 526; бел. ред., С. П.]

9 В съзвучие с контекста на Хегеловата терминология „Unwesen“ би трябвало да се преведе на български език с „несъществуване“; срв. напр. Хегел, *Феноменология на духа*, превод Генчо Дончев, София: ЛИК, 1999, с. 169; бел. прев. и бел. ред.; С. П.

10 *MEGA*, I, 3, SS. 108-9; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Икономическо-*

Същевременно Маркс констатира по отношение на Хегел, че той стои върху гледището на съвременната политическа икономия¹¹. Какво е това гледище? В тетрадките с извадки върху Джеймс Милс, Маркс дава следното определение на това гледище: „Ето защо са идентични положенията: че човекът е отчужден от самия себе си и че *обществото* на този отчужден човек е карикатура на неговата *действителна обществена връзка*, на неговия истински родов живот; че поради това неговата дейност се оказва мъка, неговото собствено творение - чужда на него сила ... а самият той, господарят на своето творение, се оказва роб на това творение. Политическата икономия схваща *обществената връзка на хората*, или тяхната дейно осъществяваща се *човешка* същност, тяхното взаимно допълнение в родовия живот, в истинския човешки живот под формата на *размяна и търговия*. ... Вижда се как политическата икономия *фиксира отчуждената* форма на социалното общуване като *съществената* и *изначалната* и като съответстваща на човешкото предназначение”¹².

Класическата политическа икономия следователно е идеологически израз на човешкото самоотчуждение в капиталистическото общество. Маркс обаче не остава с тази обща констатация. Признавайки заслугите на Смит и Рикардо, той конкретизира противоречието на политическата икономия, изразяващо се в това, че за нейните класици *трудът* е всичко, че те правилно редуцират всички икономически категории до труда, но същевременно изтъкват свят, в който носителят на труда, работникът, е *нищо*.

Като изхожда от това гледище, от това разбиране на противоречивото единство от централното значение и същевременно нищожността на труда, Маркс изследва отсега нататък капиталистическото общество. Той представя грандиозната картина на разпокъсаността и противоречивостта на капитализма. Посочва как трудът при капитализма отчуждава работника от самия труд, как трудът отчуждава човека от природата, от човешкия род, отчуждава човека от човека. Тъй като в условията на капитализма трудът е принудителен, човекът не може да го утвърди, защото в този труд той не се чувства щастлив,

философски ръкописи от 1844 г., цит. съч., сс. 103-4; бел. ред., С. П.]

11 Ibid., S. 157; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 147; бел. ред., С. П.]

12 Ibid., SS. 536-37; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, „Конспект на книгата на Джеймс Мил *Основи на политическата икономия*”, цит. съч., с. 23; бел. ред., С. П.]

а нещастен, поради това, че този труд „не е задоволяване на потребност, а само *средство* за задоволяване на потребности извън самия труд”¹³, човекът се чувства свободно действащ „само при животинските си функции - ядене, пиене и размножаване, най-много още жилището, украшенията и т.н., а в човешките си функции [в труда, който представлява за разлика от животното същността на човека - бел. авт.] се чувства само повече като животно. Животинското става човешко, а човешкото - животинско”¹⁴. Маркс добавя: „Яденето, пиенето, половият акт и т.н. са наистина също истински човешки функции. Но в абстракцията, която ги отделя от кръга на останалите човешки дейности и ги превръща в последни и единствени крайни цели, те са животински”¹⁵.

Това отношение на труда към самия него, на работника към труда и неговите условия не изглежда обаче - без това да се разпознава методологически съзнателно от икономията - като застинало състояние, а като нещо постоянно възпроизвеждано от самия работник. „Трудът произвежда не само стоки: той произвежда самия себе си и работника като *стока*, и то в такова отношение, в каквото произвежда изобщо стоки. ... Колкото по-напрегнато работи работникът, толкова по-могъщ става чуждият, предметен свят, който той създава против себе си, толкова по-беден става самият той, неговият вътрешен свят, толкова по-малко притежава той. Така е и при религията. Колкото повече влага човек в бога, толкова по-малко запазва в самия себе си. Работникът влага своя живот в предмета; но сега животът му не е вече негов, а на предмета. Така че колкото по-голяма е тази дейност, толкова повече работникът се ‘разпредметява’”¹⁶. „Безспорно: трудът произвежда чудесни неща за богатите, но произвежда оголяване на работника. Строи палати, но и коптори за работника. Създава красота, на и осакатява работника. Замества ръчния труд с машини, но и отхвърля част от работниците назад към варварския труд, а останалата част превръща в машина”¹⁷.

Оттук Маркс достига до разбирането за същността на непримиримите класови противоречия в капитализма. „Ако продуктът на

13 Ibid., S. 86; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.*, цит. съч., с. 86; бел. ред., С. П.]

14 Idem.; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там; бел. ред., С. П.]

15 Idem.; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, сс. 86-7; бел. ред., С. П.]

16 Ibid., SS. 82-3; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 84; бел. ред., С. П.]

17 Ibid., S. 85; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 85; бел. ред., С. П.]

труда не принадлежи на работника, ако му противостои като чужда сила, това е възможно само при положение, че продуктът принадлежи на *друг човек извън работника*. Ако дейността на работника е за самия него мъка, за други тя трябва да е *наслада* и жизнерадост. Не боговете, не природата, а само самият човек може да бъде тази чужда сила над човека¹⁸. Класовото противоречие на буржоазното общество като централна форма на човешкото самоотчуждение, а именно като непримирима враждебност между хората, също така постоянно се възпроизвежда както отчуждения продукт, както отчуждението в самия работник и тези форми на отчуждение се възпроизвеждат от труда така, както той протича в условията на капитализма. Когато работникът „се отнася към продукта на своя труд, към своя опредметен труд като към *чужд, враждебен, мощен, независим* от него предмет, тогава той се отнася към него така, че друг, чужд, враждебен на него, мощен, независим от него човек е господарят на този предмет. ...посредством отчуждения труд човекът поражда не само своето отношение към предмета и акта на производството като към чужди и враждебни на него сили; той поражда и отношението, в което други хора се намират към неговото производство и неговия продукт ... Отношението на работника към труда поражда отношението на капиталиста към същия труд¹⁹.

С това същността на капиталистическото общество се изяснява: „Следователно *частната собственост* е продукт, резултат, необходимата последица от *отчуждения труд*, от външното отношение на работника към природата и към самия себе си²⁰. Така се разрешава противоречието, че в политическата икономия трудът значи всичко, а работникът - нищо, един проблем, с който Прудон, когото Маркс започва още тук да критикува, напразно се измъчва. „Прудон направи изводи от това противоречие в полза на труда против частната собственост. Но за нас е ясно, че това привидно противоречие е противоречие на отчуждения труд със самия себе си и че политическата икономия само е формулирала законите на отчуждения труд²¹.

За Маркс именно това е главното, значителното в класическата политическа икономия: разработването на острата противоречи-

18 Ibid., S. 90; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 90; бел. ред., С. П.]

19 Ibid., S. 91; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 91; бел. ред., С. П.]

20 Ibid.; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там; бел. ред., С. П.]

21 Ibid., S. 92; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 92; бел. ред., С. П.]

вост на капитализма като закономерност. Маркс съзира границата на класическата икономия в това, че тя не разбира тези закони на отчуждения труд като това, което те са, нито пък е в състояние да даде историческото или понятийното извеждане на своите категории; тя ги взема просто за предзададени. „Политическата икономия изхожда от факта на частната собственост. Но тя не ни я обяснява. Тя обхваща извършвания от частната собственост *материален* процес в общи, абстрактни формули, които след това имат за нея силата на *закони*. Тя не *разбира* тези закони, т.е. тя не посочва как те произтичат от същността на частната собственост. Политическата икономия не ни разкрива причините за разделянето на труд и капитал, на капитал и земи. Когато например определя отношението на работната заплата към печалбата на капитала, за нея последна причина е интересът на капиталистите; т.е. политическата икономия приема за даденост онова, което тя трябва да открие”²². Съвсем ясно е, че неспособността да се погледне отвъд капиталистическия хоризонт, конкретно съществуващата за буржоазната идеология необходимост капитализмът да се схваща като естествено даден, а неговите закони в тяхната винаги налична емпирична фактичност да се схващат като вечни, обуславя тази неспособност за обяснение на капитализма. И когато политическата икономия издига някакво измислено първобитно състояние, то с това тя не отива по-далеч от теологията с нейното грехопадение.

От всичко казано става ясно защо Хегел, както казва Маркс, стои на гледището на модерната икономия²³. „Величието на Хегеловата *Феноменология* и на крайния ѝ резултат - диалектиката на отрицанието [Negativität] като движещ и създаващ принцип - се състои следователно, първо, в това, че Хегел схваща самосъздаването на човека като процес ... че той следователно схваща същността на *труда* и разбира предметния човек, истинския, защото е действителен човек, като резултат на *собствен труд*”²⁴.

От друга страна, категорията на отчуждението, както и тази на самоотричането [Entäußerung], стои в центъра на Хегеловата философия, по-специално във *Феноменология на духа*. Фойербах заимства от Хегел това понятие, за да отличи - този път върху материалисти-

22 Ibid., S. 81; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 82; бел. ред., С. П.]

23 Ibid., S.157; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 147; бел. ред., С. П.]

24 Ibid., S. 156; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там; бел. ред., С. П.]

ческа основа - отношението на религиозния човек към божеството: към фантастичното отражение на неговата собствена същност, която той самият е създал, но която боготвори като чужда, господстваща над него сила. При материалистическото обръщане на тази категория, на нейното използване в борбата против религията у Фойербах обаче - вследствие на метафизическата ограниченост на неговото антропологическо гледище - се е загубила широката социалност и историчност, която тази категория е имала у Хегел, макар и идеалистически изкривена. В работите, предшествващи „По еврейския въпрос“, и на най-високо досега ниво в критиката на класическата икономия, Маркс дава сега качествено нов, научно схванат историко-обществен смисъл на категориите отчуждение и самоотричане. Той осъществява това, както видяхме, като скъсва радикално с Хегеловия идеализъм и метафизическите ограничения на Фойербах. От висотата на достигнатата позиция и върху основата на нови икономически разбирания, Маркс се залавя със задачата още веднъж да преодолее критично Хегел, запазвайки и развивайки по-нататък всичко „ценно“ (Ленин) от неговата философия: като критика на *Феноменологията* и на категорията „отчуждение“ в нейната Хегелова идеалистическа форма.

Следователно Марксовите *Икономическо-философски ръкописи* представляват с това основното преодоляване както на Хегеловия идеализъм, така и на онези логически грешки, които следват от идеалистическия характер на Хегеловата диалектика. От богатата Марксва аргументация тук можем да изтъкнем отново само някои особено съществени аспекти.

Както вече казахме, Маркс признава за велико, значително у Хегел това, че той стои на върха на класическата икономия и схваща човека като резултат от неговия собствен труд, следователно схваща труда като процес на самосъздаване на човека. Но Маркс добавя, че Хегел вижда в труда само неговата положителна страна, той не разбира негативните му страни в капиталистическото общество. По тази причина у него възникват философско фалшиви разделения и обединения, идеалистически мистификации, което се проявява именно в това, че „единственият труд, който Хегел познава и признава, е *абстрактно духовният труд*“²⁵. Предпоставка за материалистическата критика на тези мистификации, които произтичат от такова едностранчиво схващане на труда, е разкриването на действителната диалектика на

25 Ibid., S. 157; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 147-48; бел. ред., С. П.]

труда при капитализма. Маркс добива тази предпоставка в дискусията с класическата икономия. Изхождайки от нея, той може да открие решаващите грешки, принципната неправилност на неговото основно положение.

Ние посочваме само две от тези грешки. Първо, Хегел смесва нечовешкото отчуждение при капитализма изобщо с предметността [Gegenständlichkeit] и иска да снесе [aufheben] последната вместо първото. Тази мистификация се осъществява от това, че например богатството, държавната власт и т.н. се схващат само в тяхната мислена форма, като мислена същност, като отчуждени от човешката същност сили. „Затова цялата история на отчуждението [Entäußerung] и цялото отменяне на отчуждението” изглеждат като „история на производството на абстрактното, т.е. абсолютното мислене, на логическото, спекулативното мислене”²⁶. „Не че човешката същност се *определява по нечовешки начин*, в противоположност на самата себе си, а че тя се *определява за разлика* от абстрактното мислене и в *противоположност* на него, явява се като поставена [setzt²⁷] и като предстояща да бъде снета същност на отчуждението”²⁸. При тази фундаментално погрешна предпоставка Хегел трябва, тъй като *действителното* отчуждение владее цялото капиталистическо общество и неговата философия също е израз на това общество, да схваща предметността въобще и съществуващата независимо от съзнанието обективна действителност като самоотричане на духа, на самосъзнанието. „Най-важното е, че *предметът на съзнанието* не е нищо друго освен *самосъзнанието*, или че предметът е само опредметеното *самосъзнание*, самосъзнанието като предмет. ... *Предметността* като такава се счита за отчуждено - неотговарящо на *човешката същност*, на самосъзнанието - отношение на човека. Обратното присвояване - като нещо чуждо, под определението отчуждение - на създадената предметна същност на човека има следо-

26 Ibid., S. 154; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 145; бел. ред., С. П.]

27 Setzen (нем.) - става дума за философското понятие *полагам*, за пръв път въведено от Кант, а след това използвано в цялата традиция на немския идеализъм. То е събирателно понятие за теоретичните и практическите действия на субекта, чрез които предметът, към който той се отнася, първоначално ще се произведе. Срв. Arnim Regenbogen u. Uwe Meyer (Hrsg.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg: Meiner, 2005, S. 603; бел. прев.

28 Ibid., S. 155; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 146; бел. ред., С. П.]

вателно значението на снемане не само на *отчуждението*, но и на *предметността*²⁹.

Това фалшиво отъждествяване у Хегел Маркс е в състояние да критикува материалистическо-диалектически, т.е. с *един* замах едновременно да го опровергае обективно и да го обясни, изхождайки от най-дълбоките му обществени първопричини и мотиви, защото в икономическите си размишления, изхождайки от фактите на реалния живот, след това той е прокарал рязка граница между опредметяването в *труда като такъв* и човешкото самоотчуждение в особените *капиталистически форми на труда*. Следователно социалистическата критика на капиталистическата икономия в перспективата на снемане на капиталистическото отчуждение е условие за възможност Маркс да преодолее грешната идеалистическа постановка на въпроса и да разреши в Хегеловата трактовка проблема за отчуждението. С други думи, именно новото пролетарско класово становище способства Маркс да достигне завършеността на революционната си материалистическа критика на най-висшата форма на идеалистическата диалектика.

На Хегеловата мистификация на предметността като самоотричане на самосъзнанието сега Маркс противопоставя материалистическата теория на предметността. „Предметното същество“ [gegenständliche Wesen] е „действителният, телесният, стоящият на здравата, добре заоблена земя, вдишващият и издишващ всички природни сили *човек*“. То „действа предметно, и то не би действало предметно, ако предметното не се съдържаеше в неговото същностно определение. То създава, поставя [setzt] само предмети, защото самото то е поставено от предмети, защото е изначало *природа*. И така, в акта на поставянето то не преминава от своята ‘чиста дейност’ в *създаване на предмета*, а неговият предметен продукт само потвърждава неговата *предметна* дейност, неговата дейност като дейност на предметно природно същество. ... Да е нещо предметно, природно, сетивно [sinnlich] е идентично [с това] да има предмет, природа, сетиво извън себе си или пък самото то да е предмет, природа, сетиво за някакво трето същество. ... Непредметното същество е *невъзможно, абсурдно същество* [Unwesen]”³⁰.

Когато Хегел отрича, въз основа на своята погрешна теория на предметността, при все това схваща труда като процес на самопо-

29 Ibid., S. 157; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 148; бел. ред., С. П.]

30 Ibid., SS. 160-61; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, сс. 150-51; бел. ред., С. П.]

раждане [Selbsterzeugungsprozess] на човека, на човешкия род, той необходимо трябва да достигне до мистификацията на свръхчовешки „носител“ на световната история, но същевременно и до абсурдността, че този носител само привидно прави историята. „[Т]ози процес трябва да има носител, субект; но субектът възниква едва като резултат; този резултат - знаещият се като абсолютно самосъзнание субект, е бог, абсолютен дух, знаещата се и потвърждаващата себе си [betätigende] идея. Действителният човек и действителната природа стават просто предикати, символи на този скрит недействителен човек и на тази недействителна природа. Затова отношението между субект и предикат е абсолютна превратност, мистичен субект-обект или засенчваща обекта субективност, абсолютният субект като процес, като отчуждаващ се и връщащ се от отчуждението в себе си, но същевременно поемащ го обратно в себе си субект и субектът като този процес; чистото неспирно кръжение в себе си“³¹.

Следователно у Хегел световната история е само привидна, а конструираният от Хегел нейн носител не я произвежда, защото той първо се създава като резултат от нея изобщо и се явява като съзнателна същност едва в момента, когато тя е финализирана, следователно повече не е история. Малко по-късно Маркс изразява това в по-зряла формулировка в *Светото семейство*: „Хегел е виновен в двойка половинчатост: 1, като обявява философията за налично битие [Dasein] на абсолютния дух, той същевременно не обявява действителния философски индивид за абсолютен дух; 2, той прави абсолютния дух като абсолютен само привидно творец на историята. Тъй като до съзнание за себе си като творчески световен дух абсолютният дух стига едва post festum, във философа, неговата фабрикация на историята съществува само в съзнанието, в мнението, в представата на философа, само в спекулативното въображение [Einbildung]“³².

На тази Хегелова мистификация и на произтичащата от нея абсурдност, Маркс противопоставя още в *Икономическо-философски ръкописи* историческото схващане на диалектическия и историческия материализъм - разбира се, първоначално само в скици. С това той преодолява едновременно и окончателно Фойербаховите ограничения. В непосредствена връзка с неговата критика на Хегеловата

31 Ibid., SS. 167-68; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, сс. 157; бел. ред., С. П.]

32 Ibid., S. 258; бел. авт. [Маркс, Енгелс, *Светото семейство*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 2, с. 92; бел. ред., Е. М.]

идеалистическа теория на предметността Маркс допълва: човекът е природно същество, но той не е само това, а е и „човешко природно същество; т.е. съществуващо за самото себе си същество и затова *родово същество*, като такова той трябва да се изявява и утвърждава както в своето битие, така и в своето знание. И така, нито *човешките* предмети са природни предмети, както последните са дадени непосредствено, нито човешкото сетиво [Sinn] - както е непосредствено, предметно - е *човешка* сетивност [Sinnlichkeit], човешка предметност. На *човешкото* същество непосредствено не е дадена адекватно нито природата - обективно, нито природата - субективно [т.е. природата на самия човек - бел. авт.]. И както всичко природно трябва да *възникне*, така и *човекът* има свой акт на възникване - *историята*, която обаче е съзнавана от него история и затова - като акт на възникване - е съзнателно снемаш се акт на възникване. Историята е истинската естествена история на човека³³. На друго място в ръкописите Маркс конкретизира тази мисъл в задълбочени анализи на връзката и качествената разлика между животно и човек, между природно развитие и човешко-историческо развитие и т.н.³⁴. С всичко това той подготвя онази зряла, класическа разработка на историческия материализъм, която ще настъпи малко по-късно в *Немската идеология* и в *Ницета на философията*.

Втората критикувана от Маркс грешка на Хегел, която ще се споме-не тук, се състои в това, че Хегел смята, че с отрицание на отрицанието ще снесе отчуждението, но така той го утвърждава в действителност. В това се изразява погрешният позивитизъм на Хегел, неговият привиден критицизъм, а именно конструкцията, че [за] човекът „[в своето] *инобитие като такова* [опознатият като самоотчуждение и снет духовен свят, но като потвърдено и представено в отчужден вид истинско битие за човека - бел. ред., С. П.] *е при себе си*“³⁵.

Още Фойербах доказва това в Хегеловата философия на религията като „полагане [Setzen], отричане [Negieren] и възстановяване на религията или теологията“³⁶. То трябва обаче, казва Маркс, да се

33 Ibid., S. 162; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.*, цит. съч., с. 152; бел. ред., С. П.]

34 Срв. между другото *ibid.*, S. 87 ff.; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 86 и следв.; бел. ред., С. П.]

35 Ibid., S. 164; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 154 и следв.; бел. ред., С. П.]

36 Срв. Feuerbach, „Vorläufige Thesen“, по-специално *ibid.*, S. 56 ff.; бел. авт. [Бълг. изд.: цит. по пак там; срв. пак там, с. 42; вж. и Лудвиг Фойербах,

схваща по-общо: у Хегел „разумът е при себе си в неразума като неразум“³⁷. В тази връзка Маркс отново отхвърля представата за чисто приспособяване на приетия езотерично-революционен Хегел, но този път той я отхвърля на много по-високо ниво на разбиране в сравнение с ръкописите от пролетта на 1843 г. или дори с дисертацията си. „Човекът, който е разбрал, че в правото, политиката и т.н. води отчужден живот, води в този отчужден живот като такъв [по Хегел - бел. авт.] своя истински човешки живот. Самоодобрението, самопотвърждението в *противоречието* със себе си, както със знанието, а така също както със знанието, така и със същността на предмета е следователно истинското *знание* и *истинският* живот. И така, сега вече и дума не може да става за някакво нагаждане на Хегел към религия, държава и т.н. понеже тази лъжа е лъжа на неговия принцип“³⁸. Следователно Хегеловата философия като такава, от гледна точка на нейната същност, на нейния принцип, е част от самоотчуждението, тя съдържа - като буржоазна идеология - оправданието и фиксирането на отчуждението. Следователно тя не може да бъде философия на еманципацията на човека, на преодоляването на неговото самоотчуждение.

От особено съвременно историческо-актуално значение е, че Маркс доказва това, изхождайки от *Феноменология на духа*, която не е - подобно на философия на правото и държавата - произведение от консервативно-монархическия късен период на Хегел. Субективизацията на Хегеловата философия, както по това време я подемат младохегелианците, именно Бруно Бауер и Щирнер, се опира главно върху *Феноменологията* и води до мистифициране на неговата идеалистическа методология, отиваща далеч отвъд Хегел. Философското изличаване на това появило се революционно ляво крило на разлагачата се Хегелова школа е важна предпоставка не само за теоретичната разработка на диалектическия материализъм, но и за затвърждаването и консолидирането на политическата идеология на подготвящата се актуална революция в Германия. Така критиката на Хегел в *Икономическо-философски ръкописи* съдържа вече предиз-

„Предварителни тезиси за реформа на философията“, в: *Избрани произведения*, т. 1, превод Андрей Андреев, София: Партиздат, 1958; бел. ред., С. П.]

37 *MEGA*, I, 3, S. 164; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 154 и следв.; бел. ред., С. П.]

38 *Ibid.*; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там; бел. ред., С. П.]

вестия за борба с „умирация под формата на критика идеализъм (на младохегелианството)“³⁹, т.е. съдържа известие за онова разчистване на сметките, което следва по-късно в *Светото семейство*.

Междувременно Маркс е далеч от това да идентифицира Хегел с неговите епигони. Той упреква младохегелианството (и тяхната критика) в това, че „разтвори всички догматични противоположности в *единствената* догматична противоположност между собствената ѝ мъдрост и глупостта на света“, че „доказваше всекидневно и всекчасно своето собствено превъзходство на фона на скудоумието на масата“, без обаче да е изразило представата, „че се налага да се разграничи от своята майка, Хегеловата диалектика“⁴⁰. Така Бауеровата *Философия на самосъзнанието* се явява като деградиране на Хегеловата философия, като неподправено отстъпление от величието на Хегел, не случайно, разбира се, във формата на некритично придържане към неговия идеализъм.

Именно затова Маркс е в състояние да оцени величието на Хегел и да оплодотвори неговите достижения, защото осъществява най-радикално скъсване с Хегеловия идеализъм, преодолявайки далеч отвъд Фойербах неговите идеалистически остатъци. Величието на Хегел става очевидно именно вследствие на безпощадната критика, която Маркс прави на идеалистическите деформации на диалектиката: в рамките на отчуждението Хегел опознава чрез предугаждане и разработва функцията и значението на труда като самопораждане.

Именно тук се крие дълбокото родство между Хегел и класическата икономия. Тук неговите обяснения взаимно се осветляват, така че на това място трябва да се постави преодоляването на грешките, на класовата ограниченост на двете предвестнически насоки на историческия материализъм. От гледна точка на тяхното материалистическо-диалектическо преодоляване, Маркс може да каже, че „историята на *индустрията* и формирането се *предметно* битие на индустрията представляват *разтворената* книга на *човешките същностни сили*, сетивно намиращата се пред нас човешка *психология*“. Тази история „досега се е схващала не в нейната взаимовръзка със *същността* на човека, а винаги само в едно външно отношение на полезност, защото - движейки се в границите на отчуждението - хората са могли да схващат само всеобщото битие на човека, рели-

39 Ibid., S. 151; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 142; бел. ред., С. П.]

40 Ibid.; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там; бел. ред., С. П.]

гията, или историята в нейната абстрактно-всеобща същност като политика, изкуство, литература и т.н., като действителност на човешките същностни сили и като *човешка родова дейност*. В *обикновената, материална индустрия* ... имаме пред себе си във формата на *сетивни, чужди, полезни* предмети, във формата на отчуждението, *опредметените същностни сили* на човека. Една *психология*, за която тази книга е затворена, т.е. за която е затворена тъкмо сетивно най-осезателната, най-достъпната част от историята, не може да стане истинска съдържателна и *реална наука*⁷⁴¹.

От това гледище Маркс разработва разбирането, че от една страна, историята е част от историята на природата, а от друга, световната история е създаване на човека чрез човешкия труд. И той добавя: „Но тъй като за социалистическия човек *цялата така наречена световна история* не е нищо друго освен създаването на човека посредством човешкия труд, освен ставането [Werden] на природата за човека, той следователно има нагледно, неопровержимо доказателство за своето *раждане* от самия себе си, за *процеса* на своето *възникване*. Тъй като *съществеността* на човека и на природата, тъй като човекът за човека като битие на природата и природата за човека като битие на човека са станали практически, сетивно нагледни, практически невъзможен е станал и въпросът за някакво *чуждо* същество, за същество над природата и човека - въпрос, който включва признаването за несъществеността на природата и човека. *Атеизмът*, като отричане на тази несъщественост, няма вече никакъв смисъл, защото атеизмът е *отрицание на бога* и с това отрицание полага *битието на човека* ... Комунизмът ... затова е *действителният*, за най-близкото историческо развитие необходим момент на еманципацията и отвоюването отново на човека⁷⁴².

Погледнато оттук, преодоляването на отчуждението получава нова материалистическа перспектива. При Хегеловото снемане на отчуждението става дума за привидност, за мисловно снемане. То е „снемане на мислената същност, т.е. *мислената* частна собственост се сема в *мисълта* за морала⁷⁴³. Напротив, при Маркс, който е преодолял Хегеловия идеализъм, не става дума за привидно, чисто мисловно, а *действително* снемане. „За премахване на *идеята* [Gedanke] за част-

41 Ibid., SS. 121-2; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 115; бел. ред., С. П.]

42 Ibid., S. 125; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 118; бел. ред., С. П.]

43 Ibid., S.166; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 155; бел. ред., С. П.]

ната собственост е напълно достатъчна *идеята* за комунизма [der *gedachten* Kommunismus]. А за премахване на действителната частна собственост е нужно *действително* комунистическо действие⁴⁴. Това реално снемане на частната собственост може да стане само в сферата на действителната икономия; защото всяко друго, чисто мисловно отчуждение - религиозно, философско и т.н. - „става само в областта на *съзнанието*, във вътрешния мир на човека, но икономическото отчуждение е отчуждението на *действителния* живот“⁴⁵.

С това приоритетът на материалното битие пред съзнанието, на икономическо-социалното битие пред социалното битие е формулиран в пълна съдържателност. Прокламираият тук материализъм, в противоположност на този на Фойербах, е исторически и диалектически. Той отразява диалектиката на действителните движещи икономически сили на развитието на човечеството и на тази основа изразява диалектиката на реалното комунистическо действие, на революцията на пролетариата. Докато работникът произвежда своето отчуждение чрез труда в капиталистически условия, той произвежда - като част от обществото, която е подложена на най-непоносимо въздействие в условията на отчуждение - също самия себе си като растящата, укрепващата революционна сила, която ще бъде принудена да освободи цялото общество от отчуждението.

Достигнатата конкретност на революционната позиция у Маркс през този период публицистично е изразена в *Икономическо-философски ръкописи* в няколко кратки статии, публикувани в парижкия *Vorwärts!*. Особено важно в тези статии е разчистването на сметките с бившия боен съратник Руге, с когото Маркс съвместно издавал *Deutsch-Französische Jahrbücher*, но който бил безнадеждно загинал в буржоазно-либералното си становище. В статиите от 1844 г.⁴⁶ Маркс предоставя дълбок анализ на въстанието на тъкачите от Силезия⁴⁷, характеризира първата поява на Вайтлинг като внушителна изява на събуждащия се към осъзнаване немски пролетариат⁴⁸. И

44 Ibid., S.134; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 126; бел. ред., С. П.]

45 Ibid., S. 115; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 110; бел. ред., С. П.]

46 Marx, „Kritische Randglossen zu dem Artikel ‘König von Preußen und die Sozialreform’“, *ibid.*, S. 5 ff.; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, „Критически бележки относно статията на ‘Прусак’ ‘Пруският крал и социалната реформа’“, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 414 и следв.; бел. ред., С. П.]

47 Ibid.; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там; бел. ред., С. П.]

48 Ibid., S. 18; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 427; бел. ред., С. П.]

докато Руге в изложението си на споменатото въстание и поведението на пруското правителство към това първо мощно вълнение на пролетариата провъзгласява либерално-мъглявата концепция за някаква „социална революция с политическа душа“, Маркс дава кратки и точни определения както на революцията въобще, така и по-специално на характера на подготвяната германска революция. „Всяка революция“ - както казва той - „руши *старото общество* и дотолкова тя е *социална*. Всяка революция събаря *старата власт* и дотолкова тя е *политическа*“⁴⁹. При това социалната революция, дори когато тя възникне, макар и в един-единствен фабричен район, застава на гледището на цялото, на човечеството, „защото представлява протест на човека против обезчовечения живот“⁵⁰, докато „една революция с *политическа душа*“ - както я разбира Руге, - „съобразно с *ограничената и двойствена* природа на тази душа, организира един господстващ слой в обществото за сметка на самото общество“⁵¹. Постигнатото в *Deutsch-Französische Jahrbücher* разграничаване на политическа и човешка революция се конкретизира отново от Маркс върху новата основа на неговите икономическо-философски постижения, изучаването на Френската революция и дълбокото му проникване в значението на пролетарско-революционното движение.

Сега Маркс стига до извода: „*Социална* революция с *политическа* душа е или безсмислен набор от думи, ако под ‘социална’ революция ‘Прусак’ [Руге - бел. авт.] разбира ‘социална’ революция в *противоположност* на политическа и при все това дава на социалната революция политическа душа вместо социална, или ‘*социална революция с политическа душа*’ е само *парафраза* на онова, което по-рано се наричаше ‘*политическа революция*’ или ‘*просто революция*’. ... Но ако *социална революция с политическа душа* е парафраза или безсмислица, то *политическа революция със социална душа* има разумен смисъл. *Революцията* изобщо е *събаряне* на съществуващата власт и *разрушаване* на старите отношения, е политически акт. Но *социализмът* не може да бъде осъществен без *революция*. Той се нуждае от този *политически* акт, доколкото се нуждае от *унищожаване* и *разрушаване* на старото. Но там, където почва неговата

49 Ibid., S. 22; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 431; бел. ред., С. П.]

50 Ibid., SS. 21-2; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там; бел. ред., С. П.]

51 Ibid.; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там; бел. ред., С. П.]

организираща дейност, където на преден план изпъква неговата *самоцел*, неговата душа - там социализмът смъква от себе си *политическата обвивка*⁵².

Перспективата на *Комунистическият манифест*, перспективата на една буржоазно-демократична революция, която прераства⁵³ в пролетарско-социална революция, тук се разкрива вече съвсем ясно. С окончателното преодоляване и материалистическото снемане на Хегеловата диалектика, Маркс същевременно намира като пролетарско-социалистически революционер необходимата здрава позиция. Оттук нататък той започва заедно с Енгелс, при постоянно активно участие в международната пролетарска класова борба, разработката на диалектическия и историческия материализъм и на марксистката политическа икономия.

Превод от немски език: Паула Ангелова
Консултант: Атанас Игов

52 Ibid., S. 22-3; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, сс. 431-32; бел. ред., С. П.]

53 Срв. по-специално *Kommunistisches Manifest*, Berlin, 1948, S. 48 ff.; бел. авт. [Бълг. изд.: срв. Маркс/Енгелс, *Манифест на Комунистическата партия*, превод Димитър Денков, София: ГАЛ-ИКО, 1999, с. 45 и следв; бел. ред., С. П.]

Херберт Маркузе

Маркс: отчужденият труд (1941)¹

(из *Разум и революция*)

[...]

В текстовете на Маркс между 1844 и 1846 г. формата на труда в съвременното общество представлява пълното „отчуждение“ на човека. Използването на тази категория свързва икономическия анализ на Маркс с основна категория от философията на Хегел. Общественото разделение на труда, твърди Маркс, не се осъществява с каквото и да било внимание към способностите на индивидите и интересите на общественото цяло, а само според законите на капиталистическото производство на стоки. Според тези закони продуктът на труда, стоката, изглежда да определя природата и целта на човешката дейност. С други думи, материалите, които трябва да служат на живота, започват да господстват върху неговото съдържание и цели, а съзнанието на човека изцяло се превръща в жертва на отношенията на материално производство.

Материалистическата позиция, която представлява отправна точка на теорията на Маркс, така потвърждава на първо място един *исторически* факт, изобличавайки материалистическия характер на преобладаващия обществен порядък, в който една неконтролирана икономика властва над всички човешки взаимоотношения. Заедно с това позицията на Маркс е и *критическа*, загатвайки, че преобладаващото

¹ Преводът е направен по изданието: Herbert Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, 2nd edition with supplementary chapter, London: © Routledge & Kegan Paul Ltd., 1955, pp. 273-287; бел. ред.

отношение между съзнание и обществено съществуване е фалшиво и че то трябва да бъде снето, преди да може да възникне едно истинско отношение. Истината на тази материалистическа теза така трябва да бъде постигната в собственото ѝ отрицание.

Маркс подчертава нееднократно, че тази материалистическа отпавна точка му бива наложена от материалистическия характер на обществото, което анализира. Той твърди, че започва с един „факт“ - един „икономически факт“, признат дори от класическата политическа икономия². С развитието на съвременното общество, „работникът става толкова по-беден, колкото повече богатство произвежда, колкото повече се увеличава неговата продукция по мощ и обем. Работникът става толкова по-евтина стока, колкото повече стоки произвежда. В пряка прогресия с *нарастване стойността* [Verwertung]³ на предметния свят нараства и *обезценяването* на човешкия свят“⁴. Класическата политическа икономия (Маркс цитира Адам Смит и Д. Б. Сей) признава, че дори голямото обществено богатство не означава нищо друго освен „постоянна нищета“ за работника⁵. Тези икономисти показват, че нищетата в никакъв случай не е резултат на неблагоприятни външни обстоятелства, а на преобладаващата форма на самия труд. „Обаче при напредващо състояние на обществото западането и пауперизацията на работника са продукт на неговия труд и на произвежданото от него богатство. Следователно нищетата се поражда от *същността* на самия днешен труд“ и е вкоренена в самата същност на модерното общество⁶.

Какво значение има тази форма на труда, що се отнася до развитието на човека? С този въпрос Марксовата теория напуска „полето на политическата икономия“⁷. Общността от икономически отношения, закони и институции не може да бъде разглеждана чисто и

2 Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), in *Marx-Engels, Gesamtausgabe*, под редакцията на Marx-Engels Institute, vol. III, Berlin, 1932, pp. 80-81, 89-90; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 42, сс. 39-161; бел. ред., С. П.]

3 Цитатите в английския оригинал са в превод на Маркузе, който тук превежда Verwertung с exploitation; бел. ред., С. П.

4 Ibid., S. 82; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.*, цит. съч., с. 83; бел. ред., С. П.]

5 Ibid., S. 43; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 49; бел. ред., С. П.]

6 Ibid., S. 45; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 51; бел. ред., С. П.]

7 Ibid., S. 45; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там; бел. ред., С. П.]

просто като изолирана обективна поредица факти, а представлява историческата форма, в която хората живеят. Освободени от ограниченията на една специализирана наука, икономическите категории следва да бъдат разбирани като определящи фактори в човешкото съществуване (*Daseinsformen, Existenzbestimmungen*) дори когато обозначават обективни икономически факти (както е в случая с понятия като стока, стойност или поземлена рента)⁸. Далеч от това да бъде просто една икономическа дейност (*Erwerbstätigkeit*), трудът е „жизнена дейност“ на човека, неговата „свободна съзнателна дейност“ - не като средство за поддържане на живота му (*Lebensmittel*), а за развитие на неговата „универсална природа“⁹. Новите икономически категории оценяват икономическата реалност според това, какво е направила от човека, от неговите способности, сили и нужди. Маркс резюмира тези човешки качества, когато говори за „универсалната природа“ на човека; неговото изследване на икономиката е мотивирано именно от въпроса, дали тази икономика осъществява човешката *Gattungswesen (universelles Wesen)*.

Тези понятия ни връщат към Фойербах и Хегел. Самата природа на човека се крие в неговата универсалност. Неговите интелектуални и физически качества могат да бъдат осъществени само ако всички хора съществуват като хора сред развитото богатство на човешките ресурси. Човекът е свободен само ако всички хора са свободни и съществуват като „универсални същества“. С постигането на това условие животът ще се оформя според възможностите на рода, Човекът, който включва заложбите [potentialities] на всички индивиди, които го съставляват. Подчертаването на тази универсалност включва и природата в себеразвитието на човечеството. Човекът е свободен, ако „природата се оказва негово творение и негова действителност“, така че той „съзрява самия себе си в създаден от него свят“¹⁰.

Всичко това очевидно наподобява идеята за разума и Хегел. Самият Маркс стига дотам да опише себеосъществяването на човека

8 Marx, *A Contribution to the Critique of the Political Economy*, англ. превод на N.J. Stone, Charles H. Kerg and Co., Chicago, 1904, p. 302; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Към критиката на политическата икономия*, в: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 7, София: Партиздат, 1985, с. 326; бел. ред., С. П.]

9 Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, SS. 87-8; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.*, цит. съч., сс. 88-9; бел. ред., С. П.]

10 *Ibid.*, S. 89; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 89; бел. ред., С. П.]

като съюз между мисъл и битие¹¹. Целият проблем обаче вече не е философски, тъй като себеосъществяването на човека сега изисква снемането на преобладаващата форма на труд, а философията не може да доведе до подобен резултат. Критиката започва с философски понятия, защото поробването на труда и неговото освобождение са едновременни условия, които надхвърлят рамката на традиционната политическа икономия и засягат самите основи на човешкото съществуване (които са същностната сфера на философията), но Маркс се разделя с тази философска терминология от момента, в който развива собствената си теория. Критическият, трансцендентален характер на икономическите категории, дотук изразени от философски понятия, бива демонстриран по-късно в *Капиталът* от самите тези икономически категории.

Маркс обяснява отчуждението на труда като олицетворено най-напред в отношението на работника към продукта на неговия труд, и второ, като отношението на работника към собствената му дейност. Работникът в капиталистическото общество произвежда стоки. Производството на стоки в голям мащаб изисква капитал, обемно натрупване на богатство, използвано изключително в името на производство на стоки. Стоките се произвеждат от независими частни предприемачи с цел печалба при продажбата. Работникът се труди за капиталиста, на когото остава плодовете на своя труд чрез договора за наднично заплащане. Колкото повече произвежда работникът, толкова повече нараства силата на капитала и толкова повече намаляват възможностите на самия работник за усвояване на неговите продукти. Така трудът се превръща в жертва на сила, която сам е създал.

Маркс резюмира този процес по следния начин: „произведеният от труда предмет, продукт на труда, се противопоставя на труда като *чуждо същество*, като *независима* от производителя *сила*. Продуктът на труда е трудът, който се е фиксирал, овеществил в даден предмет, това е *определяването* на труда. Реализирането на труда е неговото определяване. Това реализиране на труда се явява в плана на политическата икономия като ‘дереализиране’ [*Entwirklichung*]¹² на работника; определяването като *загуба и подчиненост на предмета*, присвояването на предмета - като отчуждение [*als Entfremdung, als*

11 Ibid., S. 117; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 118; бел. ред., С. П.]

12 Маркузе превежда *Entwirklichung* с *negation* (отрицание); думата е посочена в оригинал от Маркузе; бел. ред., С. П.

Entäußerung^{13]}"¹⁴. Веднъж подчинен на законите на капиталистическото производство на стоки, трудът е неизбежно обеднен. Защото, „колкото по-напреганто работи работникът, толкова по-могъщ става чуждият, предметен свят, който той създава против себе си, толкова по-беден става самият той..."¹⁵. Маркс показва как работи този механизъм в движението на заплатите. Законите на производството на стоки, без никаква външна помощ, поддържат заплатите на равнището на постоянна нищета¹⁶.

[В резултат на това] Реализирането на труда се явява до такава степен „дереализиране", че работникът се „дереализира" включително до гладна смърт. Определителното се явява до такава степен загуба на предмета, че работникът се лишава от най-необходимите предмети, необходими не само за живота, но и за работата. Да, самата работа става такъв предмет, който работникът може да овладее само с най-голямо напрежение и с най-нередовни прекъсвания. Присвояването на предмета се явява до такава степен отчуждение, че колкото повече предмети работникът произвежда, толкова по-малко може да притежава и толкова повече попада под господството на своя продукт, на капитала¹⁷.

Отчужден от своя продукт, работникът е в същото време отчужден и от самия себе си. Трудът му престава да бъде негов и фактът, че става собственост другиму, говори за експроприация, която засяга самата същност на човека. В истинската си форма трудът е средство за истинското себеосъществяване на човека, за пълното развитие на неговите възможности; съзнателното използване на силите на природата трябва да служи на неговото задоволяване и наслада. В съвременната си форма обаче, то осакатява всички човешки способности и възпрепятства неговото задоволяване. Работникът „не се утвърждава в своя труд, а се отрича". „[Н]е разгръща свободно никаква физическа и духовна енергия, а изтезва тялото си и разрушава духа си. И затова едва извън труда работникът чувства, че е при себе си, а в процеса на труд - извън себе си. Той е у дома си,

13 Посочено в оригинал от бълг. изд.; бел. ред., С. П.

14 Ibid., S. 83; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 83-4; бел. ред., С. П.]

15 Ibid.; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 84; бел. ред., С. П.]

16 Ibid., SS. 39-44; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, сс. 49-55; бел. ред., С. П.]

17 Ibid., S. 83; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 84; бел. ред., С. П.]

когато не работи, а когато работи не е у дома си. Ето защо неговият труд не е доброволен, а наложен принудителен труд. Ето защо той не е задоволяване на потребност, а само *средство* за задоволяване на потребности извън самия труд¹⁸.

В резултат на това, „човекът (работникът) се чувства като свободно действащ само при животинските си функции - ядене, пиене и размножаване ... а в човешките си функции се чувства само повече като животно. Животинското става човешко, а човешкото - животинско¹⁹. Това е в сила както за работника (експроприирания производител), така и за този, който купува труда му. Процесът на отчуждение въздейства върху всички слоеве на обществото, изкривявайки дори и „естествените“ функции на човека. Сетивата, основните източници на свобода и щастие, според Фойербах, се свеждат единствено до „усета за притежание²⁰. Те гледат на своя обект единствено като на вещь, която може или не може да бъде присвоена. Дори удоволствието и наладата се променят от условия, при които човекът развива свободно „универсалната си природа“, във форми на „егоистично“ притежание и присвояване²¹.

Така че анализът на труда на Маркс е много задълбочен, като прониква по-дълбоко от структурата на икономическите отношения до действителното човешко съдържание. Отношения като тези между труд и капитал, капитал и стока, труд и стока и тези между стоките се тълкуват като човешки отношения, отношения в общественото съществуване на човека. Дори институцията на частната собственост се явява като „продукт, резултат, необходима последица от *отчуждениия труд*“ и така произхожда от механизмите на общественения начин на производство²². Отчуждаването на труда води до разделението на труда, типично за всяка една форма на класово общество: „всеки придобива свой определен, изключителен кръг на дейност, който му се натрапва и от който той не може да излезе²³ - разделение, което не

18 Ibid., SS. 85-6; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 86; бел. ред., С. П.]

19 Ibid., S. 86; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там; бел. ред., С. П.]

20 Ibid., S. 118; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 112; бел. ред., С. П.]

21 Ibid., S. 119; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 113; бел. ред., С. П.]

22 Ibid., SS. 90-91 [бълг. изд.: пак там, с. 91; бел. ред., С. П.]; вж. също Marx/Engels, *The German Ideology*, ред. R. Pascal, New York: International Publishers, 1939, p. 44; бел. авт.

23 Marx/Engels, *The German Ideology*, op. cit., p. 22; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Немската идеология*, в: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*

бива преодоляно с прокламирането на абстрактната свобода на човека в буржоазното общество. Отчуждението от обекта си труд е в края на краищата „отчуждението на човека от човека“; индивидите са изолирани и противопоставени един на друг. Те са свързани чрез стоките, които си разменят, а не чрез собствените си личности. Отчуждението на човека от самия себе си е едновременно с това и отчуждение от останалите хора²⁴.

Ранните текстове на Маркс представляват първият отявлен коментар върху процеса на овещняване (*Verdinglichung*), посредством който капиталистическото общество кара всички личностни отношения между хората да приемат формата на обективни отношения между вещи. Маркс разработва този процес в *Капиталът* като „фетишизъм на стоките“. Капиталистическата система отнася хората един към друг чрез стоките, които си разменят. Общественият статут на индивидите, техният стандарт на живот, удовлетворяването на техните нужди, свободата и силата им са определени от стойността на техните стоки. Способностите и нуждите на индивида не играят никаква роля в това остойностяване. Най-човешките черти на всеки един човек се превръщат във функция на парите - общия заместител на стоките. Индивидите участват в обществения процес единствено като притежатели на стоки. Техните взаимоотношения са тези на техните стоки²⁵. Капиталистическото производство на стоки има този мистифициращ резултат, че трансформира обществените отношения на индивидите в „в свойства на самите тези вещи (стока) и, което е още по-ярко, самото производствено отношение - във вещь (пари)“²⁶. Мистифициращият резултат възниква от специфичната форма на труда в стоковото производство, където отделните индивиди работят независимо един от друг и задоволяват своите нужди единствено чрез тези на пазара:

ния, т. 2, София: Партиздат, 1984, с. 92; бел. ред., С. П.]

24 Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S. 89; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.*, цит. съч., с. 89; бел. ред., С. П.]

25 Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, p. 41; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Към критиката на политическата икономия*, цит. съч., с. 141; бел. ред., С. П.]

26 Marx, *Capital*, vol. III, англ. превод E. Untermann, Charles H. Kerr and Co., Chicago, 1909, p. 962; cf. p. 966; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Капиталът*, т. 3, ч. 2, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 25/II, с. 369; бел. ред., С. П.]

Този фетишен характер на стоковия свят произтича ... от своеобразния обществен характер на оня труд, който произвежда стоки. Изабщо продуктите за потребление стават стоки само защото са продукта на *частни, видове труд, извършвани независимо един от друг*. Съвкупността на тези частни видове труд съставя целокупния обществен труд [*gesellschaftliche Gesamtarbeit*]. Тъй като производителите влизат в обществен контакт едва чрез размяната на своите продукти на труда, затова и специфичният обществен характер на техните частни видове труд се проявява само в пределите на тази размяна. Или: частните видове труд в действителност действат само като брънки на целокупния обществен труд, чрез отношенията, в които размяната поставя продуктите на труда, а чрез тях и производителите. Затова за производителите обществените отношения на техните частни видове труд се *явяват такива*, каквито те са, т.е. не като непосредствени отношения на лицата в самия техен труд, а, обратно, като *вещни, отношения* на лицата [*sachliche Verhältnisse von Personen*] и *обществени отношения на вещите*²⁷.

Какво постига това овещняване? То представя действителните обществени отношения между хората като тоталност от обективни отношения, като така прикрива техния произход, механизми на увековечаване и възможност за трансформация. И преди всичко, то прикрива тяхното човешко ядро и съдържание. Ако, както показва процесът на овещняване, заплатите изразяват стойността на труда, то експлоатацията е в най-добрия случай едно субективно и лично съждение. Ако капиталът не е нищо повече от колективното богатство, мобилизирано в производството на стоки, то той се явява сумарният резултат на производителните умения и старание. Ако създаването на печалби е особено качество на използвания капитал, то тези печалби могат да представляват награда за работата на предприемача. Отношението между капитал и труд на тази основа не включва нито неправда, нито потисничество; то по-скоро представлява едно чисто обективно, материално отношение, така както икономическата теория е една специализирана наука като всички останали. Законите на търсенето и предлагането, фиксирането на стойностите и цените, икономическите цикли и т.н. така стават податливи на изследване

27 Marx, *Capital*, англ. превод S. Moore and E. Aveling, vol. 1, Chicago, 1906, pp. 83-4; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Капиталът*, т. 1, София: Издателство на БКП, 1948, сс. 62-3; бел. ред., С. П.]

като обективни закони и факти, независимо от техните последствия за човешкото съществуване. Икономическият процес на обществото се превръща в естествен процес, а човекът, с всички свои нужди и желания, играе в него ролята на обективно математическо количество, а не на съзнателен субект.

Марксовата теория отхвърля такава икономическа наука и поставя на нейно място тълкуването на икономическите отношения като екзистенциални отношения между хората. Тя не го прави поради каквото и да било хуманистично чувство, а заради действителното съдържание на самата икономика. Икономическите отношения само изглеждат обективни поради характера на стоковото производство. В момента, в който проникнем под нивото на този начин на производство и анализираме произхода му, виждаме, че неговата естествена *обективност* е само привидна, докато в действителност е специфична историческа форма на съществуване, създадена от самия човек. Нещо повече, с излизането на преден план на това съдържание, икономическата теория се превръща в *критическа* теория. „Защото когато говорим за частна собственост, ние си мислим, че имаме работа с нещо извън човека. А когато говорим за труда, тогава имаме работа непосредствено със самия човек. Тази нова постановка на проблема включва вече и неговото решение”²⁸. В момента, в който техният мистифициращ характер е изобличен, икономическите условия се явяват пълното отрицание на човечеството²⁹. Формата на труда изкривява човешките способности, натрупването на богатство умножава нищетата, а технологическият прогрес води

28 Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S. 93; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.*, цит. съч., с. 93; бел. ред., С. П.]

29 Фактът, че една частна форма на обществен живот е „отрицателна”, не я лишава от положителни качества. Маркс често подчертава, че капиталистическата форма на труд има явно прогресивен характер в смисъл, че тя прави възможно рационалното експлоатиране на всевъзможни природни ресурси, постоянно увеличава производителността на труда и освобождава непознато дотогава множество от човешки способности. Но прогресът в едно класово общество не означава нарастващо щастие и свобода. Без снемането на отчуждената форма на труд всеки прогрес си остава повече или по-малко технически, обозначавайки по-рационални методи на производство и по-рационално господство над хора и природа. С всички тези качества прогресът само задълбочава отрицателния характер на обществения порядък, който изкривява и ограничава силите на техническия прогрес. Тук отново философията на Хегел е вярна: прогресът на разума не е прогрес на щастието.

до „пълното господство на мъртвата материя над хората”³⁰. Обективните факти оживяват и предявяват обвинителен акт срещу обществото. Икономическите реалности демонстрират собствената си вътрешноприсъща негативност.

Тук се докосваме до източниците на диалектиката на Маркс. За Маркс, както и за Хегел, диалектиката обръща внимание на факта, че отрицанието, присъщо на реалността, е „движещ и създаващ принцип”. Диалектиката е „диалектика на отрицанието”³¹. Всеки един факт е повече от прост факт; той е отрицание и ограничаване на реалните възможности. Платеният труд е факт, но заедно с това той е и ограничаване на свободната работа, която може да удовлетвори човешките нужди. Личната собственост е факт, но заедно с това е и отрицание на колективното усвояване на природата от страна на човека.

Обществената практика на човека олицетворява негативността, както и нейното снемане [overcoming]. Негативността на капиталистическото общество лежи в нейното отчуждаване на труда; отрицанието на тази негативност настъпва със снемането на отчуждения труд. Отчуждението приема най-универсалната си форма с институцията на частната собственост; коригирането на тази ситуация се извършва със снемането на частната собственост. Много важно е да се посочи, че Маркс гледа на снемането на частната собственост единствено като на средство за снемането на отчуждения труд, а не като на цел сама по себе си. Обобществяването на средствата за производство е като такова просто един икономически факт, както всяка друга икономическа институция. Неговата претенция да бъде началото на нов обществен порядък зависи от това, какво ще направи човекът с обобществените средства за производство. Ако те не се използват за развитието и задоволяването на свободния индивид, те ще се превърнат просто в нова форма за подчиняване на индивидите от хипостазираната универсалност. Снемането на частната собственост въвежда една същностно нова обществена система само ако свободните индивиди, а не „обществото”, станат господари на обобществените средства за производство. Маркс изрично предупреждава срещу подобно „овещняване” на обществото: „Преди всичко трябва да се отбягва да се противопоставя отново ‘обществото’ като абстракция на индивида.

30 Ibid., S. 77; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 93; бел. ред., С. П.]

31 Ibid., S. 156; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 147; бел. ред., С. П.]

Индивидът е *обществено същество* [*das gesellschaftliche Wesen*]. Затова всяка изява на неговия живот ... е изява и утвърждаване на *обществения живот*³².

Истинската история на човечеството е, в точния смисъл на думата, историята на свободни индивиди, така че интересът на цялото е вътъкан в индивидуалното съществуване на всеки. Във всички предишни форми на обществото, интересът на цялото се намира в обособени обществени и политически институции, които представляват правата на обществото срещу правата на индивида. Снемането [abolition] на частната собственост води до края на всичко това веднъж завинаги, защото то ще бележи „връщане на човека от религията, семейството, държавата и т.н. към неговото *човешко*, т.е. *обществено битие*“³³.

Така именно свободните индивиди, а не една нова система на производство, олицетворяват факта, че частните и общите интереси са се слели ведно. Целта е индивидът. Тази „индивидуалистическа“ тенденция е фундаментална част от Марковата теория. Вече показахме ролята на универсалното в традиционните теории, подчертавайки факта, че човешкото осъществяване, това, което нарекохме олицетворената „истина“, може да бъде мислено в термините на едно абстрактно универсално понятие дотолкова, доколкото обществото запазва своята форма. Пронизвани от конфликт на всяка крачка наред индивидуалните интереси, конкретните условия на обществен живот правят за посмешнице „универсалната същност“ на човека и природата. И тъй като преобладаващите обществени реалности противоречат на тази същност и следователно противоречат на „истината“, то последната няма друга закрила освен духа, където бива хипостазирана като абстрактна универсалия.

Маркс обяснява възникването на това състояние на нещата, посочвайки неговия произход в разделението на труда в класовото общество и особено в предположения разрыв между интелектуалните и материални производствени сили.

Производителната сила, общественото състояние и съзнанието - могат и трябва да влязат в противоречие помежду си, защото *от разделението на труда* се създава възможността - нещо

32 Ibid., S. 117; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 111; бел. ред., С. П.]

33 Ibid., S. 115; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 110; бел. ред., С. П.]

повече: действителността - духовната и материалната дейност, наслаждението и трудът, производството и потреблението да се падат на различни индивиди, а възможността те да не влизат в противоречие помежду си се крие само в премахването на разделението на труда. Впрочем от само себе си се разбира, че „призраците”, „оковите”, „висшето същество”, „понятието” ... са само идеалистически спекулативен духовен израз, представа на мнимо изолирания индивид, представа за твърде емпиричните вериги и граници, в които се движи начинът на производство на живота и свързаната с него форма на общуване³⁴.

Така както, на материално равнище, възпроизводството на общественото цяло е резултат от слепите сили, върху които съзнателните способности на човека не упражняват никакво влияние, така и на духовно равнище универсалното се явява като една независима и съзидателна реалност. Господстващите в обществото групи са принудени да прикриват факта, че интересите им са частни, като ги обличат в „достоинството на универсалното”. „Работата е там, че всяка нова класа, която заема мястото на господствала преди нея класа, е принудена вече за постигането на своята цел да представи своя интерес като общ интерес на всички членове на обществото ... да придаде на своите мисли формата на всеобщност, да ги представя като единствено разумни, общоважещи”³⁵. Претенцията за универсалност на идеите на управляващата класа така е част от механизма на класово господство, докато критиката на класовото общество ще унищожи също така и неговите философските претенции.

Използваните универсални понятия са най-напред тези, които хипотезират желани форми на човешко съществуване - понятия като разум, свобода, справедливост и добродетел, така както и държава, общество, демокрация. Всички те предполагат, че универсалната природа на човека е материализирана или в преобладаващите обществени условия, или отвъд тях в един свръхисторически порядък. Маркс също така посочва, че такива понятия стават все по-универсални по обхват с развитието на обществото. Идеите за чест, лоялност и други, които характеризират средновековните времена и които

34 Marx/Engels, *The German Ideology*, pp. 21, 39-40, 21; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Немската идеология*, в: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 2, София: Партиздат, 1984, с. 90; бел. ред., С. П.]

35 *Ibid.*, SS. 40-41; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 107; бел. ред., С. П.]

са господстващите идеи на аристокрацията, са с много по-ограничена привлекателност и важат за много по-малко хора от идеите за свобода, равенство и справедливост на буржоазията, които отразяват много по-широката основа на тази класа. Развитието на господстващите идеи така се разгръща успоредно с и отразявайки нарастващата обществена и икономическа интеграция. „Така най-общите абстракции се създават изобщо само при най-богатото конкретно развитие, при което едно се явява общо за много, общо за всички. Тогава то не може вече да бъде мислено само в специфична форма”³⁶. Колкото повече се развива обществото, толкова повече „започват да господстват все по-отвлечени мисли, т.е. мисли, които все повече вземат формата на всеобщност”³⁷.

Този процес обаче се превръща в своето противоположно веднъж щом класите са снети [abolished] и с осъществяването на интересите на цялото в съществуването на всеки индивид, защото тогава „[ще] изчезне необходимостта един специфичен интерес да се представя като всеобщ, или ‘всеобщото’ като господстващо”³⁸. Индивидът се превръща в действителния субект на историята по такъв начин, че той самият е универсалното и олицетворява „универсалната същност” на човека.

Комунизмът, с неговото „положително снемане на частната собственост”, така по своята същност е нова форма на индивидуализъм и не само нова и различна икономическа система, но и различна система на живот. Комунизмът е „действително присвояване [Aneignung] на човешката същност чрез и за човека; затова като пълно, станало съзнателно ... възвръщане на човека към самия себе си като *обществен*, т.е. човечен човек”. Той е „истинското разрешение на противоречието между човека и природата и между човека и човека, истинското разрешение на спора между съществуване и същност, между предметяването и самоутвърждаването, между свобода и необходимост, между индивид и род”³⁹. Противоречията, скрити във философията на Хегел

36 Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, pp. 298-9; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Към критиката на политическата икономия*, цит. съч., с. 323-4; бел. ред., С. П.]

37 Marx/Engels, *The German Ideology*, p. 40; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Немската идеология*, цит. съч., с. 107; бел. ред., С. П.]

38 *Ibid.*, S. 41; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 108; бел. ред., С. П.]

39 Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S. 114; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.*, цит. съч., с. 89; бел. ред., С. П.]

и в цялата традиционна философия, ще се разсеят в тази нова обществена форма. Защото те са исторически противоречия, вкоренени в антагонизмите на класовото общество. Философските идеи изразяват материални исторически условия, които отхвърлят философската си форма от момента, в който са подложени на погледа на критическата теория и овладени от съзнателна обществена практика.

Философията на Хегел кръжи около универсалността на разума; тя е рационална система, в която всяка част (субективните и обективните сфери) е включена в едно изчерпателно цяло. Маркс показва как капиталистическото общество е първото, което осъществява такава универсалност на практика. Капитализмът развива производствените сили за тоталността на една еднородна обществена система. Всеобщата [universal] търговия, всеобщата конкуренция и всеобщата взаимозависимост на труда триумфират и превръщат хората в „световноисторическите, емпирично универсални индивиди“⁴⁰.

Тази универсалност обаче, както обяснихме, е отрицателна, защото и производителните сили, и нещата, произведени от човека с тяхна помощ, биват използвани по начин, който ги кара да изглеждат като плодове на неконтролирана чужда сила. „[Е]мпиричен факт е също, че отделните индивиди заедно с разширяването на своята дейност до световноисторическа дейност все повече са попадали под властта на чужда за тях сила ... сила, която става все по-масова и в последна сметка се появява като *световен пазар*“⁴¹. Разпределението на предлагането в международното производство на стоки е сляп и анархичен универсален процес, в който търсенето на индивида е задоволено само ако отговаря на условията на размяна. Маркс нарича това анархично отношение на търсенето и предлагането „естествена“ форма на обществена интеграция, имайки предвид, че то изглежда да има силата на природен закон, вместо да функционира, както и трябва да бъде, под колективния контрол на всички хора.

[...]

Превод от английски език: Николай Кърков

40 Marx/Engels, *The German Ideology*, p. 25; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Немската идеология*, цит. съч., с. 94; бел. ред., С. П.]

41 *Ibid.*, S. 27; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 96; бел. ред., С. П.]

Ерих Фром

Фалшифицирането на Марксовите понятия (1961)¹

(из *Марксовото схващане за човека*)

Една от особените иронии на историята е, че не съществуват граници за погрешното разбиране и изопачаване на теории, дори и в епоха, в която съществува неограничен достъп до източници; няма подрастичен пример за този феномен от това, което се случи с теорията на Карл Маркс през последните десетилетия. Маркс и марксизмът постоянно се споменават в пресата, в речи на политици, в книги и статии, написани от уважавани социални учени и философи; въпреки това, с малко изключения, изглежда, че политиките и новинарите никога не са хвърляли повече от бегъл поглед към някой ред от Маркс и че социалните учени се задоволяват с минимално познаване на Маркс. Очевидно, те се чувстват сигурни в това да се държат като експерти в това поле, понеже никой с власт и статус в империята на социалните изследвания не възразява на невежите им твърдения².

1 Преводът е направен по изданието: Erich Fromm, *Marx's Concept of Man*, New York: © Frederick Ungar Publishing, 1961, pp. 1-6; Благодарности на изд. литературна агенция Liepman AG, Zürich за безвъзмездно предоставените авторски права; бел. ред. бел. ред.

2 Тъжен е коментарът - но е такъв, който не може да бъде избегнат, - че това незнание и изопачаване на Маркс може да се открие повече в Съединените щати, отколкото в която и да е друга западна държава. Трябва да се спомене специално, че през последните петнадесет години имаше необикновен Ренесанс на обсъждания върху Маркс в Германия и Франция, центрирани особено около *Икономическо-философски ръкописи*, публикувани в този том. [Книгата на Ерих Фром, по която е настоящият превод, е всъщност студия, последвана от този пръв превод на английски език на Марксовите *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.*; бел. прев.] В Германия участниците в обсъждането са главно протестантски теолози. Споменавам първо изключителното издание *Marxismusstudien*, ed. by I. Fetscher, 2 vols. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1954

Сред всички погрешни разбираня вероятно няма по-широко разпространено такова от идеята за Марковия „материализъм“. Маркс, предполага се, е вярвал, че върховният психологически мотив в човека е неговото желание за парична изгода и удобство и че този стремеж за максимум печалба представлява главният подтик в личния му живот и в живота на човешката раса. Допълващо тази идея е еднакво широко разпространеното допускане, че Маркс е пренебрегнал важността на индивида, че не е имал нито уважение, нито разбиране спрямо духовните нужди на човека, и че неговият „идеал“ е бил добре нахранената и добре облечена, но „бездушна“ личност. Отстояваше се, че Марковата критика на религията е тъждествена на отрицанието на всички духовни ценности и това изглеждаше още по-очевидно за тези, които приемат, че вярата в Бог е условието за ориентация към духа.

и 1957. След това отличното въведение от Landshut към изданието на Kroener на *Икономическо-философски ръкописи*. След това работата на Лукач, Блох, Попиц и други, цитирани по-долу [в книгата на Фром, по която е изданието; бел. прев.]. В последно време в Съединените щати се наблюдаваше един бавно нарастващ интерес към творчеството на Маркс. За съжаление, той е отчасти изразен в редица предубедени и фалшифициращи книги като Leopold Schwarzschild, *The Red Prussian*, или в свръхопростенчески и подвеждащи книги като Overstreet, *The Meaning of Communism*. В контраст на това Joseph A. Schumpeter, в книгата му *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper & Bros., 1947 [вж. бълг. изд.: Йозеф А. Шумпетер, „Капитализъм, социализъм и демокрация (откъс)“, сп. *Политически изследвания*, 1/1996, сс. 36-78; бел. прев.], предлага един отличен преглед на марксизма. Срв. по-натат относно проблема за историческия натурализъм John C. Bennett, *Christianity and Communism Today*, New York: Association Press, 1948. Вж. също отличните антологии (и въведения) на Feuer (Anchor Books) и на Bottomore и Rubel, London: Watts and Co. По-специално, относно виждането на Маркс за човешката природа, искам да спомена Vernon Venable, *Human Nature: The Marxist View*, която, макар и добре осведомена и обективна, страда тежко от факта, че авторът не може да се възползва от *Икономическо-философски ръкописи*. За философската основа на Марковата мисъл вж. също брилянтната и проникновена книга на Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, New York: Oxford University Press, 1941 [вж. публикувания в настоящия сборник откъс от тази книга на Маркузе; бел. прев.], и обсъждането на същия автор на теориите на Маркс в противоположност на съветския марксизъм в *Soviet Marxism*, New York: Columbia University Press, 1958. Срв. също моето обсъждане на Маркс в Erich Fromm, *The Sane Society*, New York: Rinehart & Co. Inc., 1955, и по-ранното ми обсъждане на Марковата теория в *Zeitschrift für Sozialforschung*, Bd. I, Leipzig: Hirschfeld, 1932. Във Франция обсъждането беше предвождано отчасти от католически свещеници и отчасти от философи, повечето от тях социалисти. Сред първите аз се позовавам особено на J. Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Paris: Seuil, 1956; сред вторите - на А. Кожев, Сартр и особено на различни творби на А. Льофевр [вж. публикуваните в настоящия сборник съответни текстове на Кожев, Сартр и Льофевр; бел. прев.]; бел. авт.

Този възглед за Маркс след това преминава към обсъждането на неговия социалистически рай като един от милионите хора, които се поддават на една всесилна държавна бюрокрация, хора, които са изоставили свободата си, дори при все че може и да са постигнали равенство; тези материално задоволени „индивиди” са изгубили индивидуалността си и успешно са били трансформирани в милиони еднакви работи и автомати, предвождани от малък елит по-добре нахранени водачи.

Достатъчно е да се каже в началото, че тази популярна представа за Марксовия „материализъм” - неговата антидуховна тенденция, желанието му за уеднаквеност и подчинение - е напълно фалшива. Целта на Маркс е била тази за духовната еманципация на човека, за неговото освобождение от веригите на икономическата детерминация, за неговото възвръщане към човешката му цялост, за оспособяването му да открие единство и хармония с ближния и с природата. Философията на Маркс била - на светски, нетеистичен език - една нова и радикална стъпка напред в традицията на пророческото месианство; тя имала за цел пълното осъществяване на индивидуализма, самата цел, която направлявала западното мислене и Ренесанса и Реформацията напред из XIX в.

Тази представа несъмнено трябва да шокира мнозина читатели поради нейното несъответствие с идеите за Маркс, на които те са били изложени. Но преди да пристъпим към привеждането на факти във връзка с нея, искам да подчертая иронията, която се крие във факта, че даденото описание на целта на Маркс и на съдържанието на неговото виждане за социализма пасва почти точно на реалността на днешното западно капиталистическо общество. Мнозинството хора са мотивирани от искане за по-голяма материална изгода, за удобство и дрънкулки, и това искане се ограничава само от желанието за сигурност и избягването на рискове. Те все повече се задоволяват с живот, регулиран и манипулиран - както в сферата на производството, така и в тази на потреблението - от държавата и големите корпорации и техните съответни бюрокрации; достигнали са до степен на конформизъм, която е ликвидирала индивидуалността до забележителна степен. Те са, за да използваме термина на Маркс, безсилни „хора-стоки”, които служат на потентни машини. Самата представа за капитализма от средата на XX в. е едва различима от карикатурата на марксисткия социализъм такава, каквато е нарисувана от неговите опоненти.

Онова, което е даже още по-изненадващо, е фактът, че хората, които с най-голяма жлъч обвиняват Маркс в „материализъм”, атакуват социализма за това, че е нереалистичен, защото той *не* признава, че единственият ефективен подтик на човека да работи се таи в желанието му за материална изгода. Необузданата способност на човека да отрича крещящи противоречия чрез рационализации, ако те му прилягат, едва ли би могла да бъде илюстрирана по-добре. Съвсем същите причини, за които се твърди, че са доказателството, че Марковите идеи са несъвместими с нашата религиозна и духовна традиция и които се използват, за да се *защити* настоящата ни система *от* Маркс, в същото време се употребяват от същите хора, за да се докаже, че капитализмът съответства на човешката природа и че следователно е далеч по-висш спрямо един „нереалистичен” социализъм.

Аз ще се опитам да демонстрирам, че тази интерпретация на Маркс е напълно фалшива; че теорията му не приема, че главният мотив на човека е такъв за материална изгода; че нещо повече, самата цел на Маркс е да освободи човека от натиска на икономическите потребности, така че да може да бъде човек напълно; че Маркс преди всичко се занимава с еманципацията на човека като индивид, преодоляването на отчуждението, възстановяването на способността му да свързва себе си изцяло с човека и с природата; че философията на Маркс представлява един спиритуален екзистенциализъм на светски език и че поради това духовно качество се противопоставя на материалистическата практика и бегло замаскираната материалистическа философия на нашата епоха. Целта на Маркс, социализмът, основан на неговата теория за човека, е в същността си пророчески месианизъм на езика на XIX в.

Как може тогава философията на Маркс да бъде така напълно неразбрана и изопачена до нейната противоположност? Има няколко причини. Първата и най-очевидна такава е незнание. Изглежда, че това са проблеми, които, без да бъдат преподавани в университети и следователно без да са предмети на проучване, са „свободни”, така че всеки да мисли, говори, пише както му угажда, и то без никакво знание. Няма съответно признати авторитети, които биха настоявали за уважение към фактите и истината. Така че всеки се усеща упълномощен да говори за Маркс, без да го е прочел или поне без да е прочел достатъчно, за да придобие идея за неговата много сложна, преплетена и рафинирана мисловна система. Към тези проблеми ни-

как не допринесе, че Марксовите *Икономическо-философски ръкописи*, основният му философски труд, в който разработва неговото схващане за човека, за отчуждението, за еманципацията и пр., досега не беше преведен на английски³ и че следователно някои от неговите идеи бяха непознати на англоговорящия свят.

Този факт обаче по никакъв начин не е достатъчен за да обясни преобладаващото незнание, първо, защото фактът, че този труд на Маркс никога не е бил превеждан на английски, е сам по себе толкова симптом, колкото и причина за незнание; на второ място, защото главната насока на Марксовата философска мисъл е достатъчно ясна в ония съчинения, които досега са били публикувани на английски, за да се избегнеше фалшифицирането, което се случи.

Друга причина лежи във факта, че руските комунисти си присвоиха Марксовата теория и се опитаха да убедят света, че тяхната практика и теория следва неговите идеи. Въпреки че вярно е обратното, Западът прие пропагандните им твърдения и започна да допуска, че Марксовата позиция съответства на руския възглед и практика. Само че руските комунисти не са единствените виновни за погрешното интерпретиране на Маркс. Докато бруталното презрение на руснаците към индивидуалното достойнство и хуманитски ценности е наистина специфично за тях, то погрешното интерпретиране на Маркс като проповедника на икономико-хедонистки материализъм също беше споделяно от много от антикомунистическите и реформистки социалисти. Не е трудно да бъдат видени причините. Докато теорията на Маркс беше критика на капитализма, то у много от неговите последователи духът на капитализма беше толкова дълбоко насаден, че те интерпретираха Марксовата мисъл в икономистки и материалистически категории, преобладаващи в съвременния капитализъм. В действителност, докато съветските комунисти, както и реформистките социалисти, вярваха, че са враговете на капитализма, те схващаха комунизма - или социализма - в духа на капитализма. За тях социализъм не е общество, което е различно от капитализма по хуманен начин, а по-скоро форма на капитализма, в която работническата класа е постигнала по-висок статус; той е, както

3 Първият английски превод беше публикуван през 1959 г. във Великобритания от Lawrence and Wishart, Ltd., ползвайки един тогава наскоро публикуван превод на Foreign Language Publishing House, Москва. Преводът на Т.В. Bottomore, включен в този том, е първият превод от западен изследовател; бел. авт.

Енгелс веднъж отбелязал иронично, „днешното общество без неговите дефекти”.

Дотук се занимахме с рационалните и реалистични причини за изопачаването на Марковите теории. Но, без съмнение, има и ирационални причини, които помагат това изопачаване да бъде произведено. На Съветска Русия се гледаше като на самото възплъщение на всяко зло; така че идеите ѝ са приели качеството на дяволското. Точно както през 1917 г. за сравнително кратко време на кайзера и „хуните” се гледаше като на възплъщението на злото и даже музиката на Моцарт стана част от територията на дявола, така щото комунистите заеха мястото на дявола, а техните доктрини не биваха проучвани обективно. Обикновено привезданата причина за тази омраза е терорът, който сталинистите практикуваха в продължение на много години. Но съществува сериозна причина да се съмняваме в искреността на това обяснение; същите действия на терор и нечовечност, когато се практикуват от французи в Алжир, от Трухильо в Санто Доминго, от Франко в Испания, не предизвикват никакво подобно морално възмущение; всъщност едва ли предизвикват въобще някакво възмущение. Нещо повече, промяната от Сталиновата система на необуздан терор до Хрущовата реакционерска полицейска държава получи недостатъчно внимание, въпреки че човек би си помислил, че всеки, който сериозно го е грижа за човешката свобода, ще е осъзнал за и ще е щастлив от една промяна, която, макар и по никакъв начин да не е достатъчна, е голямо подобрене в сравнение с голия терор на Сталин. Всичко това ни дава причина да се чудим дали възмущението срещу Русия наистина се корени в морални и хуманитарно повлияни чувства, или по-скоро, във факта, че система, в която няма частна собственост, се счита за нечовешка и заплашителна.

Трудно е да се каже кой от гореспомнатите фактори е най-отговорен за изопачаването и погрешното разбиране на философията на Маркс. Те вероятно варират по важност при различни личности и политически групи и няма вероятност някоя от тях да е единственият отговорен фактор.

[...]

Превод от английски език: Станимир Панайотов

Ерих Фром

Из Да имаш или да бъдеш (1976)¹

[...]

...[В]еликите Учители на човечеството поставят избора между притежание и битие в центъра на своите философски системи. Според Буда, ако искаме да достигнем до най-високата степен на развитие, не трябва да ламтим за собственост. Иисус учи: „Защото, който иска да спаси душата си, той ще я погуби, а който погуби душата си зарад Мен, той ще я спаси. Защото каква полза за човека, ако придобие цял свят, а себе си погуби или повреди?” (Лука 9:24-25). Според Майстер Екхарт условието за постигане на духовно богатство и сила е човек да няма нищо, да е свободен и „празен”, да не оставя Аз-а да се изпречва на пътя му. Маркс пише, че богатството е порок, също както бедността, и че целта ни трябва да е *да бъдем* много, а не *да имаме* много. (Имам предвид истинския Маркс - радикалният хуманист, а не вулгарната фалшификация, представяна от комунистите.)

[...]

Пагубните последствия от това объркване са осъзнати още през XVIII в. Дю Маре много точно излага проблема в своята книга *Ис-*

1 Препубликация по изданието: Ерих Фром, *Да имаш или да бъдеш*, София: Кибее, 1996, сс. 37-38, 44-45, 74-75, 87-88, 154-155, 240-248, 252, 260-261, 270-271. Преводът е направен по изданието: Erich Fromm, *To Have or to Be*, New York: © Harper and Row, 1976. Благодарности на изд. Кибее за разрешението да възпроизведем избраните откъси; благодарности на литературна агенция Liepman AG, Zürich за безвъзмездно предоставените авторски права; бел. ред.

тинските принципи на граматиката - *Les Veritables Principes de la Grammaire* (1769), - публикувана след смъртта му. Там той пише следното: „В примера ‘Имам часовник’, имам се разбира в буквален смисъл, докато в ‘Имам идея’ имам е употребено в преносен смисъл. ‘Имам идея’ означава ‘Мисля, представям си нещо’. ‘Имам желание’ означава ‘Желяя’. ‘Имам намерение’ означава ‘Искам’ и т.н.” (Преводът мой; за позоваването на Дю Маре съм задължен на д-р Ноам Чомски.) Един век след като Дю Маре забелязва явлението заместване на глаголи със съществителни, Маркс и Енгелс обръщат внимание на същия проблем в *Светото семейство*, но по много по-радикален начин. В критиката си на „критическата критика” на Едгар Бауер те включват кратко, но значимо есе за любовта, в което се цитира следното твърдение на Бауер: „Любовта... е жестока богиня, която като всяко божество се стреми да завладее изцяло човека и не се задоволява, докато той не ѝ отдаде не само своята душа, но и физическото си ‘аз’. Нейният култ е страданието, върхът на този култ е саможертвата, самоубийството”.

В отговор Маркс и Енгелс пишат: „Бауер превръща любовта в ‘богиня’, и то в ‘жестока богиня’, като прави от *любещия човек, от любовта на човека - човек на любовта*, като отделя любовта като особена същност от човека и като такава ѝ придава самостоятелно битие”²². Тук Маркс и Енгелс изтъкват решаващия фактор при употребата на съществителното име вместо глагола. Съществителното „любов”, което е само абстракция на дейността да обичаш някого, се превръща в субект на действието. Любовта става богиня, идол, върху който човекът проектира своите чувства; в този процес на отчуждаване той престава да изпитва любов, като способността му да обича преминава в преклонение пред богинята Любов. Така човекът престава да бъде активен, чувстващ индивид и се превръща в отчужден идолопоклонник.

[...]

Тази способност за творческо проникновение в същността на нещата се изразява със староеврейската дума *jadoa*, която означава да познаеш и да обикнеш, в смисъла на сексуалното проникване на мъжа.

2 Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 2, с. 22; бел. авт.

Буда, Просветленият, призовава хората да се събудят и да се освободят от илюзията, че придобиването на вещи носи щастие. Староеврейските пророци призовават хората да се пробудят и да осъзнаят, че идолите, на които се кланят, са техни собствени творения, т.е. че са илюзорни. Иисус казва: „Истината ще ви направи свободни!“. Майстер Екхарт многократно изразява схващането си за познанието. Разсъждавайки за Бога, той проповядва: „Знанието не е някаква особена мисъл, то по-скоро се стреми да свали [всички обвивки] и е безкористно, устремено в голотата си към Бога, за да го докосне и да го познае“ (Бланки, с. 243). („Голота” и „гол” са любими думи на Майстер Екхарт, както и на съвременника му, анонимния автор на *Облакът на неведението*.) Според Маркс, човек е длъжен да унищожава заблудите, като създава такива условия, при които те стават ненужни. Схващането на Фройд за самопознанието се основава на идеята за унищожаването на илюзиите („рационализации”) с цел осъзнаване реалността на подсъзнанието. (Фройд, последният от философите-просветители, може да бъде наречен революционен мислител от гледна точка на философията на Просвещението от XIX в., но не и от XX в.)

[...]

Евреите тъгували за охолния живот в Египет, за постоянен дом, за скромна, ала осигурена храна, за зримите идоли. Плашела ги неизвестността и оскъдността на живота в пустинята. Те казвали: „О, да бяхме погинали от ръката на Господа в египетската земя, когато седяхме при котлите с месо, когато ядохме хляб до насита! Защото ни доведохте в тази пустиня, за да уморите от глад цялото това множество” (Изход 16:3). Бог, както и през цялата епопея на освобождението, откликва на душевната слабост на хората. Обещава им да ги храни: сутрин с „хляб”, вечер - с пдъпдъци. Но им дава две важни заръки: всеки да събира храна според нуждите си: „И тъй направиха Израилевите синове: събраха, кой много, кой малко. Измериха и който беше събрал много, нямаше излишък, а който - малко, нямаше недостиг: всеки събра, колкото можеше да изяде” (Изход 16:17-18).

Тук за пръв път се формулира принцип, който става популярен благодарение на Маркс: всекиму според потребностите. Утвърдено е правото на всеки да бъде сит, без каквито и да било ограничения.

Тук Бог е майката-кърмилница. Децата ѝ не трябва да доказват с постижения правото си да бъдат нахранени. Втората заповед е срещу запасяването, лакомията и стремежа към собственост. На народа на Израил било повелено да не оставя никаква храна до утрото. „Но някои не послушаха Мойсей и оставиха от това-онова до сутринта, и то червяса, и се вмириса. И Мойсей се разгневи. И те събраха остатъците сутринта по изгрев, всеки колкото може да изяде; а когато напече слънце, те се стопиха” (Изход 16:20-21).

[...]

В *Икономическо-философски ръкописи* Маркс пише, че „свободната съзнателна дейност” (човешката дейност) е „родовият характер на човека”. Трудът, според Маркс, символизира човешката дейност, а човешката дейност е живот. Капиталът, от друга страна, според Маркс е натрупаното, миналото, и в крайна сметка, мъртвото (*Grundrisse*). Няма да се разбере напълно афективният заряд, който Маркс влага в борбата между капитала и труда, ако не се вземе предвид, че за него това е борба между живото и мъртвото, между настоящето и миналото, между хората и вещите, между битието и притежанието. За Маркс въпросът е: „Кой над кого би трябвало да властва? Живото над мъртвото, или мъртвото над живото?”. Социализмът, според него, олицетворява общество, в което живото е спечелило битката с мъртвото.

Цялата критика на Маркс на капитализма и теорията му за социализма произтичат от идеята, че при капиталистическата система човешката инициативност е парализирана и че целта е да се възстанови истинската човешка природа, като се възстанови активността във всички сфери на живота.

Въпреки формулировките, повлияни от класическите икономисти, изтърканата фраза, че Маркс е бил детерминист - че превръщал хората в пасивен обект на историята, лишавайки ги от тяхната активност, - напълно противоречи на възгледите му. В това лесно ще се убеди всеки, който е чел Маркс, а не съди само по няколко изолирани, извадени от контекста, цитати. Най-ясно е изразил разбиранията си самият Маркс: „Историята не прави нищо, тя ‘не притежава никакво необятно богатство’, тя ‘не се сражава в никакви битки’! Не ‘историята’, а именно човекът, действителният, живият човек - ето кой прави

и притежава всичко, ето кой се бори за всичко. 'Историята' не е някаква особена личност, която използва човека като средство за постигане на своите цели. Историята не е нищо друго, освен дейността на преследващия своите цели човек"³.

[...]

В това описание целта на историческото развитие е да позволи на всеки човек да се посвети изцяло на изучаването на мъдростта и познаването на Бога, не на властта или разкоша. Месианското време е време на всеобщ мир, липса на завист между хората и изобилие на материални блага. Тази картина е близка до разбирането на Маркс за целта на живота, изразено в края на третия том на *Капиталът*:

Царството на свободата започва в действителност едва там, където престава трудът, диктуван от нужда и външна целесъобразност, следователно по естеството на нещата то лежи отвъд сферата на същинското материално производство. Както дивакът трябва да се бори с природата, за да задоволява своите потребности и да запази и възпроизвежда своя живот, така трябва да се бори цивилизованият човек във всички обществени форми и при всички възможни начини на производство. С неговото развитие това царство на естествената необходимост се разширява, защото се разширяват неговите потребности; но същевременно се разширяват и производителните сили, които служат за тяхното задоволяване. Свободата в тази област може да се състои само в това, че социализираният човек, асоциираните производители рационално регулират своя обмен с природата, поставят го под свой общ контрол, вместо той като сляпа сила да господства над тях; постигат целта си с най-малък разход на сили и при най-адекватни и *най-достойни* за човешката им природа условия. Но все пак това си остава царство на необходимостта. Отвъд него започва *развитието на човешката сила като самоцел*, истинското царство на свободата, което обаче може да разцъфти само върху това царство на необходимостта като върху своя база. Намалването на работния ден е основното условие [курсивът мой - Е. Ф.]⁴.

3 Маркс/Енгелс, *Светото семейство*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 2, с.100; бел. авт.

4 Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 25, ч. II, с. 363; бел. авт.

Маркс, както и Маймонид - за разлика от християнските и другите юдейски учения за спасението, - не постулира никакво окончателно есхатологично решение; противоречието между човека и природата остава, но царството на необходимостта, доколкото е възможно, се поставя под контрола на човека: "Но все пак това остава царство на необходимостта". Целта е *развитието на човешката сила като самоцел, истинското царство на свободата*" (курсивът мой - Е. Ф.). Схващането на Маймонид, че „единственото занимание на хората по целия свят ще бъде да познаят Бога”, за Маркс е „развитието на човешката сила... [като] самоцел”.

Да имаш и да бъдеш - тези две различни форми на човешкото съществуване са в центъра на идеите на Маркс за появата на новия човек. Опирайки се на тези две форми, Маркс преминава от икономически към психологически и антропологически категории, които, както се убедихме при разглеждането на Стария и Новия завет и проповедите на Екхарт, са и фундаментални „религиозни” категории. Маркс пише:

Частната собственост ни е направила толкова глупави и едно-странчиви, че един предмет е наш само тогава, когато го притежаваме, т.е. когато той съществува за нас като капитал или когато го обладаваме непосредствено, ядем го, пием го, носим го на тялото си, обитаваме го и т.н. - накратко, когато го *употребяваме*...

Ето защо мястото на *всички* физически и духовни чувства е заело простото отчуждение на *всички* тези сетива - усетът за *притежание*. До такава абсолютна бедност трябваше да бъде сведена човешката същност, за да породи от себе си своето вътрешно богатство. (За категорията притежание виж статията на Хес в сборника *Двадесет и една коли - Einundzwanzig Bogen*)⁵.

Идеята си за притежанието и битието Маркс е обобщил в следното изречение: „Колкото по-нищожно е твоето битие, колкото по-малко проявяваш живота си, толкова повече имаш и толкова по-голям е отчужденият ти живот. Всичко, което икономистът отнема от теб като живот и човечност, ти връща под формата на пари и богатство”.

„Усетът за притежание”, за който говори Маркс, е всъщност онази „привързаност към собственото Аз”, за която говори Екхарт, т.е. ненаситният стремеж към придобиване на вещи и към собственото

5 Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 9, с. 53; бел. авт.

Аз. Маркс говори за *притежанието като начин на съществуване*, не като притежание само по себе си, не като неотчуждена частна собственост. Целта не е нито разкошът и богатството, нито бедността. Всъщност, според Маркс, *и разкошът, и бедността*, са пороци. Целта е човекът „да породи от себе си“.

Какво означава да породиш от себе си? Това е активната, неотчуждена изява на способностите ни по отношение на съответните обекти. Маркс продължава: „Всяко от неговите [на човека] човешки отношения към света: зрение, слух, обоняние, вкус, осезание, мислене, съзерцание, усет, желание, дейност любов, накратко - всички органи на неговата индивидуалност, в тяхното предметно отношение [или в тяхното *отношение към предмета*] представляват присвояване на този предмет, присвояване на човешката реалност”⁶. Това е формата на присвояване, присъща на битийния модус, за разлика от притежателния. Маркс е изразил тази форма на неотчуждена активност в следния откъс:

Сега си представи *човека като човек* и отношението му към света като човешко отношение: в този случай можеш да разменяш любов само за любов, доверие само за доверие и т.н. Ако искаш да се наслаждаваш на изкуството, трябва да си художествено образован човек. Ако искаш да оказваш влияние върху другите хора, трябва да си човек, който действително стимулира и движи напред другите. Всяко от твоите отношения към човека и към природата трябва да бъде *определено*, съответстващо на обекта на твоята воля проявление на *действителния ти индивидуален живот*. Ако обичаш, без взаимност, т.е. ако любовта ти като любов не поражда ответна любов, ако с жизнената си *проява* като любещ човек не се превръщаш в *любим човек*, то любовта ти е безсилна и е нещастие⁷.

Идеите на Маркс обаче скоро биват изопачени, може би защото се е родил сто години по-рано. И той, и Енгелс мислели, че капитализмът вече е достигнал края на възможностите си и следователно революцията е съвсем близка. Това обаче се оказва дълбока заблуда, както признава Енгелс след смъртта на Маркс. Те са създали своето учение по времето, когато развитието на капитализма се намира в

6 Пак там; бел. авт.

7 Пак там; бел. авт.

своя апогей и не са могли да предвидят, че трябва да минат поне още сто години, за да се стигне до упадък на капитализма и след това до окончателната му криза. По силата на историческата необходимост, предлаганата в разцвета на капитализма антикапиталистическа идея изцяло трябвало да се преобрази в капиталистически дух, за да има успех. В действителност тъкмо това и става.

Западните социалдемократи и върлите им противници, комунистите в Съветския съюз и извън него, трансформираха социализма в чисто икономическо понятие, чиято цел бе максималното потребление, максималното използване на машините. В теорията си за „гулаш“-комунизма Хрушчов, с присъщия си прям и простонароден маниер, издаде тайната: целта на социализма е да се осигури за цялото население същото удоволствие от потреблението, което капитализмът дава само на малцина. Социализмът и комунизмът бяха изградени върху буржоазната материалистическа идея. Някои фрази от ранните съчинения на Маркс (които, като цяло, се омаловажаваха и се приемаха за „идеалистични“ заблуди на „младия“ Маркс) бяха повтаряни като ритуални заклинания, така както на Запад се цитираше Светото писание.

Фактът, че Маркс живее по времето, когато капитализмът се намира в периода на най-голям разцвет, има и други последствия. Като истинска рожба на своето време, той не е могъл да се освободи от нагласите и идеите, характерни за буржоазната мисъл и практика. Така например някои негови авторитарни наклонности, намерили израз в съчиненията му, са били плод по-скоро на патриархалния буржоазен дух, отколкото на духа на социализма. Също така, при създаването на своята теория за „научния“ социализъм като антипод на „утопичния“, той следва модела на класиците на политикономията. Подобно на икономистите, които твърдят, че икономиката се развива по свои собствени закони, независимо от човешката воля, Маркс се чувства длъжен да докаже, че социализмът *задължително* ще се развива според икономическите закони. Затова той понякога е склонен да предлага формулировки, които могат да бъдат погрешно сметнати изцяло за детерминистки, тъй като не отреждат достатъчно важно място на човешката воля и въображение в историческия процес. Тези неволни реверанси в духа на капитализма улесниха процеса на извращаване на марксизма в система, която по принцип не се различава особено от капитализма. Ако Маркс би излагал иде-

ите си днес, когато упадъкът на капитализма започва и бързо набира скорост, *действителното* му послание може би щеше да окаже въздействие или дори даже да удържи победа, при условие че такова историческо предположение е основателно. Днес самите думи „социализъм“ и „комунизъм“ са компрометирани. Най-малкото всяка социалистическа или комунистическа партия, която претендира, че отстоява марксистки идеи, ще трябва да тръгне от убеждението, че режимите от съветски тип не са социалистически системи в нито едно отношение, че социализмът е несъвместим с бюрократичната социална организация, ориентирана към вещите и потреблението, че е несъвместим с материализма и рационализма, характерни както за системата от съветски тип, така и за капиталистическия тип система.

Опорочаването на социализма обяснява факта, че идеи, типични за радикални хуманисти, често възникват сред групи и у индивиди, които никога не са се смятали за марксистки или даже за яростни противници на идеите на Маркс, но нерядко в миналото са били активни участници в комунистическото движение. Тъй като е невъзможно да споменем всички радикални хуманисти от следмарксовия период, по-нататък аз все пак ще илюстрирам техния начин на мислене с няколко примера. Макар че схващанията им често не съвпадат, а понякога напълно си противоречат, във всички се съдържат следните идеи:

- производството трябва да служи на реалните потребности на хората, а не на изискванията на икономическата система;
- между хората и природата трябва да се установят нови взаимоотношения на взаимна изгода, а не на експлоатация;
- взаимният антагонизъм трябва да отстъпи място на солидарността;
- целта на всички социални преобразувания трябва да бъде човешкото благополучие и предотвратяване на неблагоприятното;
- хората трябва да се стремят не към максимално, а към разумно потребление, което допринася за благоденствието;

- отделният човек трябва да бъде активен, а не пасивен участник в обществения живот⁸.

[...]

Удивително е сходството между идеите на Буда, Екхарт, Маркс и Швайцер: радикалното им изискване за отказ от ориентацията към притежание; настояването за пълна независимост; метафизичният им скептицизъм; религиозността им без вяра в бога⁹; призивът им към социална активност в дух на грижа за ближния и човешка солидарност. Друг е въпросът, че те самите понякога не съзнават всичко това. Например за Екхарт е характерно, че не съзнава атеизма си, а Маркс - религиозността си. Да се тълкуват идеите на тези мислители, особено на Екхарт и Маркс, е толкова трудно, че е невъзможно да се даде точна представа за атеистичната религия, проповядваща грижа към ближните, която ги прави основоположници на нова религиозност, съответстваща на потребностите на новия човек. Надявам се в следващата си книга да разгледам по-подробно идеите на тези велики мислители.

[...]

Същият принцип на промяна, който е характерен за будизма, лежи в основата и на Марксовата идея за спасението. За да се разбере това, трябва да се знае, че за Маркс, както сам той казва, комунизмът не е крайна цел, а етап в историческото развитие на обществото, който трябва да освободи хората от общественно-икономическите и политическите условия, при които те губят човешкия си облик и се превръщат в роби на вещите, машините и на собствената си алчност.

8 Възгледите на социалистите хуманисти са изложени в книгата *Социалистически хуманизъм* (под ред. на Е. Фром); бел. англ. ред. [Вж. от този сборник на Фром публикувания в настоящия сборник текст на Рая Дунаевская; бел. ред., С. П.].

9 В писмо до Е. Р. Якоби Швайцер пише, че „религията на любовта може да съществува и без личност, управляваща света” (*Божествена светлина - Divine Light*, 2, 1, [1967]); бел. авт.

Първата стъпка, предприета от Маркс, трябва да покаже на работническата класа - най-отчуждената и нещастна класа по онова време, - че страда. Маркс се опитва да разруши илюзията, която пречи на работниците да осъзнаят докрай собственото си нещастие. Втората стъпка трябва да разкрие *причините* за техните страдания, които се коренят в природата на капитализма и в такива качества на характера, породени от капиталистическата система, като алчността, користолюбието и зависимостта. Този анализ на причините за страданията на работниците (и не само на работниците) дава основния тласък в изследванията на Маркс относно анализа на капиталистическата икономика. Третата стъпка трябва да покаже, че страданията биха могли да бъдат избегнати, ако се премахнат пораждащите ги условия. Четвъртата стъпка разкрива новия начин на живот, новата обществена система, която ще освободи хората от страдания, неизбежно пораждани от старата система.

[...]

Убеден съм, че бъдещето ни зависи от това дали най-будните умове на човечеството напълно осъзнават сегашната криза и готови ли са да се посветят на новата хуманистична наука за човека. Само съгласуваните им усилия ще помогнат да се решат споменатите вече проблеми и да се постигнат разгледаните по-долу цели.

Проекти, в които се поставят такива общи цели като „обобществяване на средствата за производство“, се оказаха социалистически и комунистически лозунги, прикриващи главно липсата на социализъм. „Диктатура на пролетариата“ или на „интелектуалния елит“ не са по-мъгляви и подвеждащи фрази от понятието за „свободната пазарна икономика“ или за „свободните нации“. Ранните социалисти и комунисти от Маркс до Ленин не са имали конкретни планове за социалистическото и комунистическото общество. Това е и най-уязвимото място на социализма.

[...]

Превод от английски език: Лилия Енева

Николай Лапин

Икономико-философско обосноваване на комунизма (1969)¹

(из *Младият Маркс*)

[...]

Повторение на историята на обществото в историята на науката

Изработвайки тази представа за основните исторически етапи на възникването и развитието на отчуждения труд като изключително важна характеристика на цялата минала и сегашна история на обществото, младият Маркс същевременно стига до оригинален, всъщност материалистически възглед за историята на политическата икономика. Зад многобройните гледища, зад борбата на мнения на икономистите и т.н. той видял определена логика - не само логиката на развитието на самата наука, но и логиката на развитието на реалната история на обществото. Разбрал последната като истинска основа на историята на икономическите учения, той получил обективен критерий за оценка на историческото място на всяка школа и на всеки икономист. Именно от тези позиции са написани първите фрагменти на третия ръкопис (които представляват приписки към XXXVI и XXXIX страници на втория ръкопис).

Фактът, че в историята на политическата икономика най-напред са се появили меркантилистите, после физиократите и едва след тях - шко-

1 Препубликация по изданието: Николай Лапин, *Младият Маркс*, София: Издателство на БКП, 1969, сс. 412-437; преводът е направен по изданието: Н. И. Лапин, *Молодой Маркс*, Москва: © Политиздат, 1969; бел. ред.

лите на Смит и Рикардо, не е случайност, а необходимост. Тази последователност *повтаря* хода на реалната история - етапите на развитие на отчуждения труд като субективна същност на частната собственост. В началните етапи отчужденият труд се явявал в частна предметна форма - във формата на пари и особено на злато; съответно на това у меркантилистите богатството съществува само в благородния метал. След това, когато отчужденият труд получил по-универсална, природна форма - формата на поземлена собственост, на сцената излезли физиократите; у тях субективната същност на богатството вече се пренася в самия труд, наистина, не в неговата всеобща и абстрактна форма, а само в някаква особена, определяна от природата форма на съществуване. Най-после, когато развитието на промишлеността направило факт универсалната природа на труда като субективна същност на частната собственост, физиократите трябвало да отстъпят място на школата на Смит. Като утвърдил убеждението, че всяко богатство се заключава в труда, т.е. в самия човек, а не в някакво състояние извън човека, Смит изиграл в политическата икономия същата роля, както Лутер в религията, който отменил външната религиозност (преклонението пред иконите и т.н.), като я превърнал във вътрешна религиозност.

Както поземлената собственост е първата форма на частна собственост, а промишлеността на първо време се бори против нея в историята само като особен вид собственост ... точно така този процес се повтаря в опитите на науката да улови *субективната* същност на частната собственост, т.е. труда, и самият труд на първо време се явява само като *земеделски труд*, но след това получава признание като *труд* изобщо².

Но както у Лутер вътрешната религиозност е била само нов етап в подчиняването на човека от религията, така и у Смит утвърждаването на богатството в човека се оказва само последователно провеждане на отрицанието на човека. Онова, което по-рано е било външно спрямо човека битие, негово реално отчуждение, станало само акт на отчуждението³. И ако на първо време най-новата политическа икономия все още привидно признавала човека, неговата самодейност и т.н., в процеса на по-нагаташното развитие тя отхвърлила това лицемерие и от

2 К. Маркс и Ф. Енгелс, *Из ранних произведений*, Москва, 1956, с. 584; бел. авт.

3 Тук Маркс задълбочава Енгелсовата характеристика на Смит като „Лутер на политическата икономия“; бел. авт.

положението за труда като единствена същност на богатството започнала цинично да развива следствия, враждебни на човека.

Комунизмът е премахване на всяко отчуждение

И така, Маркс доловил определено съответствие между логиката на развитие на науката за обществото и логиката на реалната история на обществото. Той проявил още по-голяма проникателност, като открил, че логиката на реалната история се повтаря и в развитието на научните представи за *предстоящото премахване* на съществуващото състояние, а съответно и в развитието на политическите движения, които се ръководят от тези представи. Познанието за миналото и настоящето, от една страна, и представите за бъдещето и самите движения за осъществяване на това бъдеще, от друга страна, се развиват като два паралелни процеса, преминаващи в развитието си едни и същи етапи. За този процес Маркс пише: „Премахването на само-отчуждението преминава същия път, както и самоотчуждението”⁴.

Установяването на тази закономерност дало на Маркс обективен критерий за оценка на историческото място на различните социалистически и комунистически теории и движения, т.е. на различните форми на комунизма.

Форми на комунизма

Както в процеса на развитие на отчуждения труд и на теориите за него, така и в социалистическо-комунистическите възгледи и движения частната собственост първоначално се разглежда само откъм нейната *обективна* страна. Най-новият изразител на тази първа форма на комунизма е Прудон, който вече е разбрал, че същност на частната собственост е трудът, а нейна форма - капиталът, и затова иска унищожаване на капитала като такъв. Но изобщо той си остава на позициите на грубия комунизъм, който вижда всички гнусотии на тогавашното общество изключително във факта на частната собственост, с неравномерното разпределение на предметното богатство и

4 К. Маркс и Ф. Енгелс, *Из ранних произведений*, Москва, 1956, с. 585; бел. авт.

не забелязва отчуждението в сферата на политиката и духовния живот, самоотчужденето на човешката личност, на нейните таланти, чувства и др. „... Господството на *веществената* собственост над него е толкова голямо, че той се стреми да унищожи *всичко*, което не могат да притежават всички върху началата на *частната собственост*, той иска насила да се абстрахираме от таланта и т.н. ... Че това премахване на частната собственост съвсем не е истинското ѝ овладяване, се вижда тъкмо от абстрактното отричане на целия свят на културата и цивилизацията, от връщането към *неестествената* простота на *бедния* човек без потребности, който не само не се е издигнал над равнището на частната собственост, но дори още не е дорасъл за нея.

За подобен комунизъм общността е само общност на *труда* и равенство на *работната заплата*, изплащана от *общинния* капитал, от общината като всеобщ капиталист⁵. Следователно това е такъв комунизъм, който не унищожава, а приема в себе си универсалното отрицание на човешката личност, породено от частната собственост. Загова грубият комунизъм „е само *проявена форма* на гнусотата на частната собственост, която желае да се утвърди като ‘положителна общност’⁶.

В другата си форма комунизмът обръща основно внимание на *субективната* страна на частната собственост. Той вече е разбрал частната собственост като отчуждаваща човека от самия него, но още не е изяснил, че нейната същност е отчужденият труд като обезчовечена форма на обществения труд. Този комунизъм вижда корена на злото в *особените*, специфичните видове труд. Например Фурие отрича нивелирания, раздробен, т.е. промишления труд, и като физиократите смята земеделския труд за най-добър. Сен-Симон, напротив, превъзнася тъкмо промишления труд, като настоява за абсолютно господство на индустриалците и подобряване положението на работниците. Обаче за разлика от грубия комунизъм, представителите на втората форма на комунизма искат не само да се унищожи частната собственост и предметното богатство да се разпределя по достоен за човека начин, но и *да се премахне отчуждението в сферата на политическия живот*, да се върне на човека неговата политическа същност. Като говори за последното искане, Маркс различава: „комунизъм а) още с политически характер, де-

5 Пак там, сс. 586-7; бел. авт.

6 Пак там, с. 587; бел. авт.

мократичен или деспотичен; β) с премахване на държавата⁷⁷. Но тъй като и в едната, и в другата форма комунизмът все още не е разбрал, че макар и в отчужден, обезчовечен вид, частната собственост е развила максимално *обществените* връзки на човека и е доказала неговата *обществена* природа, т.е. „тъй като още не си е изяснил положителната същност на частната собственост и още не е разбрал *човешката* природа на потребността, той също така още се намира в плен на частната собственост и е заразен от нея⁷⁸“.

В най-висшата си форма комунизмът държи сметка и за обективната, и за субективната страна на частната собственост и иска премахване на всички - както обективни, така и субективни - форми на отчуждение. Той представлява действително *положително* премахване на частната собственост и поради това истинско *присвояване* на човешката същност от човека и за човека. Капитализмът е развил максимално отчуждението на човека от самия себе си; напротив, истинският комунизъм е пълно, съзнателно, запазващо цялото богатство на достигнатото развитие *възвръщане* на човека към самия себе си като към обществен човек. Като отрицание на отрицанието, т.е. като отрицание на частната собственост, отричаща човека, комунизмът е *утвърждаване* на човека.

Следователно развитият комунизъм при цялата си противоположност на частната собственост представлява необходим продукт на нейното собствено историческо движение. Ето защо негова действителна предпоставка са не отделните островчета от общинна собственост, които са противостояли на частната собственост през различните исторически етапи, а *цялото* движение на историята. „Той е решение на загадката на историята и знае, че той е това решение⁷⁹“.

Изходна точка на комунизма като революционно движение са материалът на труда и човекът като субект, които са породени от частната собственост. Във формирането на тази изходна точка, отбелязва Маркс, се заключава именно *историческата необходимост* на частната собственост.

В различните страни тази изходна точка има различен характер: в зависимост от това, дали истинският признат живот на даден народ

7 Пак там; бел. авт.

8 Пак там, с. 588; бел. авт.

9 Пак там; бел. авт.

протича предимно в сферата на съзнанието или пък в сферата на външния свят, при различните народи отчуждението на човека се проявява най-остро или в едната, или в другата сфера. „Напълно ясно е, че унищожаването на отчуждението винаги изхожда от формата на отчуждение, която е *господстваща* сила: в Германия това е самосъзнанието, във Франция - *равенството*, тъй като там преобладава политиката, в Англия - действителната, материална, измерваща се само със самата себе си *практическа* потребност”¹⁰.

Но каквато и да бъде конкретната сфера на отчуждението, от която започва борбата против него, истинската основа на премахването на всяко отчуждение е унищожаването на частната собственост. Последната е „материален, сетивен израз на *отчуждения човешки живот*. Нейното движение - производството и потреблението - е сетивна проява на движението на цялото предходно производство, т.е. то представлява осъществяване, или действителност на човека. Религията, семейството, държавата, правото, моралът, науката, изкуството и т.н. са само *особени* видове производство и *се подчиняват* [курсивът мой - Н. И. Л.] на неговия всеобщ закон. Затова положителното премахване на *частната собственост* като присвояване на *човешкия* живот е положително премахване на *всяко* [курсивът мой - Н. И. Л.] отчуждение, т.е. възвръщане на човека от религията, семейството, държавата и т.н. към своето *човешко*, т.е. *обществено* битие”¹¹.

Тези положения имат огромен принципиален, методологичен смисъл. Те ни убеждават, че *по онова време младият Маркс вече твърдо е стоял на позициите на материалистическото обяснение на историята*¹². Материалният и духовният живот не са просто *две* сфери на живота, а такива две сфери, едната от които (духовната и политическата) е *подчинена* на законите на другата (материалната, икономическата). Затова, въпреки наличността на две сфери в обществото, законите на икономиката са „всеобщи закони” на развитието на обществото.

Следователно цялото комунистическо движение намира както емпирична, така и теоретична основа в движението на частната собстве-

10 Пак там, с. 606; бел. авт.

11 Пак там, сс. 588-589; бел. авт.

12 Разбира се, тези позиции тук още не са изразени в напълно завършен вид, защото не е била открита основата на основите на историческия процес - развитието на оръдията за производството; бел. авт.

ност, в икономиката. Но в това, според младия Маркс, се състои и ограничеността на даденото движение. Тази ограниченост има съвсем различен характер от ограничеността на първоначалните, незавършени форми на комунизма: там въпросът беше в ограниченото, едностранчиво *разбиране* на съдържанието и целите на движението, които се изопачаваха от въздействието на частната собственост; тук става дума за ограниченост на комунизма като обективна *изходна точка* на движението, доколкото той е продукт на частната собственост, т.е. за ограниченост на социалните преустройства, които се извършват върху основа, противоположна на тяхното съдържание. Именно затова „ние наричаме дори самия *комунизъм* - тъй като той е отрицание на отрицанието, такова присвояване на човешката същност, което само се опосредства чрез отрицанието на частната собственост - още не *истинско*, започващо *от самото себе си* [курсивът мой - Н. И. Л.] положително утвърждаване, а само такова, което *започва* [курсивът мой - Н. И. Л.] от частната собственост”¹³.

Малко по-рано Маркс говореше още по-рязко за това: „Комунизмът е положително утвърждаване като отрицание на отрицанието и затова той е *действителен*, за най-близкия етап на историческото развитие необходим момент на човешката еманципация и на обратното отвоюване на човека. *Комунизмът* е необходима форма и енергичен принцип на най-близкото бъдеще. Но комунизмът като такъв не е цел на човешкото развитие, не е форма на човешкото общество”¹⁴.

На пръв поглед тези мисли са коренно противоположни на зрелия марксизъм. Затова буржоазните теоретици виждат в тях доказателство, че младият Маркс изобщо не се е смятал за комунист. А много марксистки изследователи или заобикалят тези положения, или заявяват, че в тях става дума за уравнителен комунизъм. Обаче действителният смисъл на изказванията на младия Маркс не дава основания нито за „доказателствата” на буржоазните теоретици, нито за „безпокойството” или „ограниченията” от страна на марксистите.

Преди всичко зрелият марксизъм също изхожда от положението, че между капиталистическото и комунистическото общества има *период на революционно преобразуване на първото във второто* и че, както пише Маркс в *Критика на Готската програма* (1875), през този период ние имаме работа „не с такова комунистическо общество,

13 Пак там, с. 606; бел. авт.

14 Пак там, с. 598; бел. авт.

което *се е развило* върху своя собствена основа, а напротив, с такова, което току-що *възниква* именно от капиталистическото общество и следователно във всяко отношение - в икономическо, нравствено и умствено - още носи наследствените белези на старото общество, от чиито недра то е излязло”¹⁵.

Тук е изразена фактически същата мисъл - че новото общество *започва* развитието си не от само себе си, а от друга, противоположна социална основа и затова, като непосредствено нейно отрицание, носи върху себе си нейния печат. Обаче съществува и огромна разлика между тези формулировки: през 1875 г. Маркс говори за комунистическо *общество*, а през 1844 г. заявява, че комунизмът не е форма на обществото. Същността на тази отлика не е в различното разбиране на Маркс през различните етапи на неговото духовно развитие за един и същ обект на изследването, а в неадекватната употреба на термина „комунизъм”. През 1844 г. Маркс най-често е свързвал с този термин само съществуващото още тогава революционно *движение* на комунистите и самия *процес* на унищожаването на частната собственост като непосредствена цел на това движение¹⁶. Ясно е, че при такова разбиране, комунизмът действително не е нито цел на човешкото развитие, нито форма на обществото, а само енергичен принцип, който създава тази форма и служи за постигането на тази цел.

Но какво съдържание е свързвал Маркс през 1844 г. с *бъдещото общество*? И с какъв *термин* е означавал той това съдържание?

В това отношение в *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.* няма терминологична строгост. Често пъти, характеризирайки съдържанието на едни или други страни на бъдещото общество, младият Маркс изобщо не го свързва в някакъв термин. Понякога като такъв термин фигурират „комунизъм”, „хуманизъм”, „натурализъм”, но най-често този термин е „социализъм”. Тази неопределеност се обяснява с това, че през този период комунизмът се проявявал само като една от страните на по-широкия, социалистически принцип.

15 Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 19, с. 20; бел. авт.

16 И през 1846 г., в *Немската идеология* Маркс и Енгелс пишат: „Комунизмът за нас не е състояние, което трябва да бъде установено, не е идеал, с който трябва да се съобразява действителността. Ние наричаме комунизъм действителното движение, което унищожава сегашното състояние”. К. Маркс и Ф. Енгелс, *Фейербах. Противоположност материялистического и идеалистического воззрений*, Москва, 1966, с. 46; бел. авт.

Терминът „комунизъм“ се свързвал е действителната борба, с *определена партийна позиция в политиката*. Младият Маркс открито се провъзгласил за комунист, т.е. за привърженик на комунистическата революционна партия. Но в ръкописите от 1844 г. ролята на термин, използван за определяне на *бъдещото* общество изцяло, придобива социализмът, който означавал по-широк принцип. „Социализмът е *положителното*, вече непосредствено от отрицанието на религията *самосъзнание* на човека, както *действителният живот* [при социализма - Н. И. Л.] е положителната действителност на човека, вече непосредствена от отрицанието на частната собственост, *комунизмът*”¹⁷.

Обаче по-нататък тези термини ще разменят местата си. Свързали здраво своята дейност именно с комунизма като *революционно движение на пролетариата*, докато социалисти започнали да се наричат дребнобуржоазните демократи, Маркс и Енгелс при окончателното формулиране на своите възгледи затвърдили термина „комунизъм“ и като название на бъдещото общество. А с термина „социализъм“ марксистите започнали да означават по-късно само първата фаза на комунизма, т.е. социалистическият принцип се превърнал в част от комунистическия принцип като по-широк.

Но тези терминологични особености съвсем не означават, че през 1844 г. младият Маркс си е представял бъдещото общество не като комунизъм (в окончателно утвърдилото се значение на тази дума), а някак другояче. Макар че неговата представа е била само първоначална, по своите принципни черти и насоченост тя още тогава е била несъмнено комунистическа.

Комунистическият труд като самоутвърждаване на човека

Този извод не е плод на пристрастна позиция на автора в желанието му на всяка цена да докаже колко безпочвено е противопоставянето на младия Маркс на зрелия, а очевидно заключение от автентичния текст на неговите произведения. Не хуманизъм изобщо, а хуманизъм, който има за предпоставка *унищожаването на частната собственост* - ето позицията на Маркс през 1844 г. Така, след като обрисова в

17 К. Маркс и Ф. Енгелс, *Из ранних произведений*, Москва, 1956, с. 598; бел. авт.

бележките за Мил поробването на човека от предмета, произвеждан в условията на капитализма, Маркс нахвърля по-нататък ярка картина на самоутвърждаването на човека в труда, който предполага отсъствието на частна собственост:

Да предположим, че бихме произвеждали като хора. В такъв случай всеки от нас в процеса на своето производство *по двояк начин би утвърждавал* и самия себе си, и другия:

1) В своето *производство* аз бих опредметявал моята *индивидуалност*, нейното *своеобразие* и благодарение на това през време на дейността си бих се наслаждавал на индивидуалната *проява на живота*, а при съзерцаването на произведения предмет бих изпитвал индивидуална радост от съзнанието, че моята личност се проявява като *предметна, сетивно съзерцаема* и затова *стояща вън от всякакви съмнения* сила.

2) В твоето наслаждение, или в твоето потребление на моя продукт, аз *непосредствено* бих се наслаждавал от съзнанието, че с моя труд е задоволена *човешка* потребност, опредметена е *човешка* същност и че поради това е създаден предмет, който отговаря на потребността на друго *човешко* същество,

3) Аз бих бил за тебе *посредник* между тебе и рода и ти би ме съзнавал и възприемал като допълнение на твоята собствена същност, като неделима част от самия тебе - и същевременно аз бих съзнавал самия себе си като утвърждаван в твоето мислене и в твоята любов.

4) В моето индивидуално жизнено проявяване аз непосредствено бих създавал твоето жизнено проявяване и следователно в моята индивидуална дейност аз непосредствено *бих утвърждавал* и *бих осъществявал* моята истинска същност, моята *човешка*, моята *обществена* същност.

Всеки от продуктите, които ние произвеждаме, би бил огледало, от което нашата същност би сияла лъчезарно срещу самата себе си¹⁸.

Може да се говори за сумарност и прекален оптимизъм на тази картина, в която не е отразена огромната сложност на промишленото производство, чийто продукт много често не е индивидуален, а произведение на голям брой индивиди, които изобщо не се познават; освен това този продукт в повечето случаи не е предназначен за ин-

18 К. Маркс, „Заметки по поводу книги Джемса Милля”, *Вопросы философии*, 1966, кн. 2, с 126; бел. авт.

дивидуално потребление, а за използване в друг отрасъл на производството от хора, които производителят обикновено също не познава лично и никога няма да ги познава. Затова „ти“ в дадената картина се оказва най-често не конкретно, а анонимно лице, което съществено изменя цялата картина.

Въпреки това тази неразработеност има принципно различен характер от слабостта на позицията на *буржоазните* хуманисти, които наивно смятат, че истински човешки отношения могат да бъдат установени без унищожаване на частната собственост. Младият Маркс е бил изцяло прав, когато доказва, че „при наличността на частната собственост като предпоставка той [трудът - бел. авт.] е *отчуждаване на живота*“¹⁹, и когато иска ликвидирането на тази предпоставка. А това именно е позиция на комунист. Разбира се, позиция, още твърде неразработена, сумарна.

Богатството на обществените отношения

И така, при наличността на обществена собственост човекът утвърждава и осъществява в труда своята истинска, обществена същност, произвежда самия себе си и другия човек именно като човек, а опредметеното битие на това производство се оказва негово собствено битие и същевременно битие на другия човек, а заедно с това битие на всекиго от тях един за друг. От друга страна, човекът като субект и предметът като продукт на труда са не само резултат, но изходна точка на по-нататъшното движение на обществените сили. „Следователно *общественият* характер е присъщ на цялото движение; както самото общество произвежда *човека като човек*, така и той *произвежда* обществото“²⁰. Цялата дейност на човека (предметна и духовна) има обществен характер: както по своето съдържание, така и по начина на съществуване.

Дори природата е въввлечена в това разгръщане и развитие на обществената същност на човека. Със своя труд човекът изменя природата, преработва я по свой начин. Тази преобразуваща роля на човека проличава най-ясно в развитието на промишлеността, която Маркс нарича *отворена книга* на човешките същностни сили. Тъй като тези сили досега са били отчуждени от човека, то и самото очовечаване на

19 Пак там, с. 127; бел. авт.

20 К. Маркс и Ф. Енгелс, *Из ранних произведений*, Москва, 1956, с. 589; бел. авт.

природата се е извършвало по безчовечен начин - безчовечен както към природата, така и към самия човек. Само при социализма и комунизма този процес придобива съответстващ на своето съдържание характер: природата става битие, *свързващо* човека с човека, така че самото природно битие е за него *човешко* битие; същевременно основните богатства на природата се използват не хищнически, а грижливо. Следователно социалистическото общество е „завършено същностно единство на човека с природата, истинско възкресяване на природата, осъществен натурализъм на човека и осъществен хуманизъм на природата”²¹.

Универсалността на обществените отношения, развивани върху основата на обществената собственост, се проявява не само във формата на непосредствено колективна предметна дейност и непосредствено колективно съзнание. Дори и тогава, когато индивидът се занимава с дейност, която само в редки случаи може да се осъществява в непосредствено общуване с други хора (творчеството на поета и т.н.) - все пак дейността на индивида е *обществена* по своето съдържание: самият материал на тази дейност (включително и езикът) е даден като обществен продукт, а да не говорим за това, че собствено-то битие на индивида е свързано с хиляди нишки с обществото.

Оттук Маркс прави важен извод:

Особено трябва да избягваме да противопоставяме отново ‘обществото’ като абстракция на индивида. Индивидът е *обществено същество*. Затова всяка проява на неговия живот ... е проява и утвърждаване на *обществения живот*²².

Цялостният човек

Обществената същност пронизва сега така универсално цялото същество на човека, че преобразува не само неговите същински социални функции (дейност, съзнание и др.), но и цялата му индивидуалност, цялото му отношение към света, включително и такива, наглед съвсем естествени, форми на възприемане на света като зрението, слуха, обонянието и т.н. Въпросът е там, че „не само петте външни чувства, но и така наречените духовни чувства (воля, любов и т.н.) - с

21 Пак там, с. 590; бел. авт.

22 Пак там; бел. авт.

една дума, *човешкото* чувство, човечността на чувствата - възникват само благодарение на наличността на *съответстващ* предмет, благодарение на *очовечената* природа. *Формирането* на петте външни чувства е работа на цялата досегашна световна история. *Чувство*, което се намира в плен на грубата практическа необходимост има само *ограничен* смисъл”²³.

Например прегладнелият човек не обръща внимание на естетичните, вкусовите и други качества на храната, отнася се към нея само като средство за насищане на глада и малко се отличава от животното в това отношение. По аналогичен начин човек, погълнат от грижи за най-насъщните нужди, често остава безчувствен дори към най-прекрасното зрелище. По същия закон в условията на господство на частната собственост у човека е най-развито само едно от чувствата, това, което най-много съответства на тези условия - чувството на *притежание*. При капитализма човек може да владее предмета само когато е негов собственик, затова чувството на притежание господства над всички физически и духовни чувства, явявайки се тяхно отчуждение. Тук човекът е сведен до равнището на бедно откъм чувства същество.

Като се ограничавал само с отричане на частната собственост, грубият комунизъм искал равенство на хората само при задоволяването на чувството на притежание. Следователно той приемал породеното от капитализма отчуждение на човешките чувства и оставял човека беден не само материално, политически и духовно, но и откъм чувства. Той не познавал чувството любов - и затова заедно с обобществяването на частната собственост издигал искане за общност на жените. Той не познавал чувството за прекрасно - и затова отричал съкровищницата на изкуството, натрупана от човечеството в течение на хилядолетия. Той нямал вкус - и затова обличал всички хора в униформа.

Напротив, развитият комунизъм, комунизмът като *положително* премахване на частната собственост, „означава пълна *еманципация* на всички човешки чувства и свойства”²⁴. Обективна основа на тази еманципация е премахването на всички предметни форми на отчуждение и превръщането на обектите на чувства в човешки, т.е. в обществени обекти, създадени от човека за човека, възплътяващи непосредствено същностните сили на човека. Тъй като различните същностни сили са свързани с различни човешки чувства, опредме-

23 Пак там, сс. 593-4; бел. авт.

24 Пак там, с. 592; бел. авт.

тяването на неговата индивидуалност се явява като самоутвърждаване на човека от *всички негови* чувства в предметния свят, а не само в мисленето.

Това на свой ред предизвиква развитие на самите чувства. Благодарение на това, че предметният свят е станал всеобщо достойние, сега всеки получава възможност да усвоява този свят по човешки начин, т.е. като развива, а отчасти и като открива за пръв път за себе си богатствата на своята собствена човешка емоционалност (например, като събужда музикалното чувство). За това помага, от друга страна, разностранното общуване на хората един с друг: наред с индивидуалните възникват обществени органи (творчески съюзи, обединения според интересите и т.н.), чрез които индивидът съпреживява чувствата и наслажденията на другите хора, превръща тези чувства и наслаждения в свое собствено достойние.

Самата дейност в непосредствено общуване с другите хора поражда и развива велико социално чувство - *потребността от общуване*. Още съвместната борба за унищожаване на частната собственост дава великолепни примери на укрепване на това чувство. Разединените преди от конкуренцията работници се обединяват в процеса на борбата и започват да изпитват една нова за себе си потребност - потребността от истинско човешко общуване. Маркс показва това с примера за събранията на френските работници-социалисти. Тях ги свързват не пушенето, пиенето, яденето и т.н. „За тях е достатъчно общуването, обединяването в съюз, беседата, която има за цел пак общуването; човешкото братство в устата им не е фраза, а истина, и от техните загурбели от труд лица ни озарява човешко благородство”²⁵.

И така, новото общество, което възниква в резултат на положителното премахване на частната собственост, носи премахване на всички форми на отчуждение и с това - решение на противоречията между опредметяването и самоутвърждаването, между човека и човека, между човека и природата, между индивида и рода. Благодарение на това се преодолява предишната разпокъсаност на човека и се формира новият, богат и всестранен, задълбочен в цялата си дейност, във всичките си чувства и възприятия - с една дума, *цялостният човек*. В резултат от това получават истинското си *практическо* решение ония коренни *теоретични* проблеми, над които с векове са си блъскали главите философите.

25 Пак там, с. 607; бел. авт.

Този извод възникнал и бил формулиран от Маркс преди всичко благодарение на това, че в своите изследвания той се опирал на оригинален синтез на различни - теоретични и практически - области на знанието.

***Взаимно влияние и синтез на философските,
икономическите и политическите възгледи на Маркс***

На границата между трите области на знанието

Маркс е разчленил голяма част от третия ръкопис на седем точки. Първите четири бяха разгледани по-горе (характеристиката на трите форми на комунизма, проблемът за цялостния човек и други проблеми на социализма). В пета точка Маркс засяга методологичните трудности, които възникват при осмисляне произхода на природата и социализма като тяхно самозараждане, в шестата подлага на критика Хегеловата диалектика и изобщо Хегеловата философия, в седмата става дума за потребностите на човека и за други икономически, философски и политически проблеми на капитализма и социализма.

Взети заедно, всички тези раздели пресъздават начина, по който са разработени централните проблеми в *три различни области на знанието*: в областта на *философията, политическата икономия и политиката*. Маркс прави стремителни преходи от една област в друга и смело превръща редица проблеми и категории във възлови точки, които свързват тези различни области в принципно ново по съдържание единно цяло. Това може да се проследи най-ясно в шеста и седма точка. Всяка от тези точки се е създавала на три етапа, като след раздела на *шеста* точка, написан в първия етап, следва раздел на *седма* точка, написан в същия този първи етап, по-нататък отново следва раздел от *шеста* точка, написан вече във втория етап, и т.н.²⁶

26 Ако трите раздела на шеста точка се означават последователно: 6-а, 6-б, 6-в, а разделите на седма точка съответно - 7-а, 7-б, 7-в, фактическата им последователност („накъсването“) в ръкописа ще бъде следната: 6-а, 7-а, 6-б, 7-б, 6-в, 7-в.

Границите на всички тия раздели в руския превод на ръкописите от 1844 г. не е трудно да се установят, ако се вземе предвид, че точка 6-б започва с фразата: „У Хегел има двойка грешка“ (К. Маркс и Ф. Енгелс, *Из ранних произведений*, Москва, 1956, с. 625) и свършва с думите: „...т.е. като резултат

Това „накъсване” има своята логика: това е логиката на генерацията на нови идеи на границата между трите области на знанието - философия, политическа икономия и политика. Да се опитаме да проследим в общи черти тази логика.

Необходимостта от критика на Хегеловата философия

Защо в процеса на философско-икономическото обосноваване на социализма у Маркс е възникнала необходимост да подложи на критика Хегеловата философия изобщо и по-специално Хегеловата диалектика (както вече отбелязахме, на това е посветена точка шеста от ръкописа)?

Самият Маркс подчертава, че тази критика е необходима, „за да се разясни и аргументира основателността на развиваните тук мисли”²⁷. Но кои мисли са изисквали подобно разяснение и обосноваване? По-рано Маркс характеризираше комунизма като положително премахване на отчуждението, а социализма - вече като непосредствено отчуждение, т.е. като общество, което дължи съществуването си на самото себе си. Във връзка с това възникнала необходимостта да се засегнат *мирогледни въпроси*, свързани изобщо с осмислянето на такива напълно самостоятелни обекти.

В пета точка на ръкописа Маркс доказва, че проблемът се състои в конфликта между науката и обикновеното съзнание. Във всекидневния си живот човек се сблъсква само с конкретни явления, всяко от които има напълно определена причина, която съществува извън даденото явление и го поражда. На тази почва е лесно да възникнат например такива разсъждения: аз съм произлязъл от моите родители, те - от своите родители, и т.н., а кой е родил първия човек и природата изобщо? Науката нанася съкрушителен удар върху подобно обикновено съзнание, рисувайки възникването на земята и на самия човек като *естествен процес на самовъзникване (самозараждане)*. Природата е онова положително, което се утвърждава само и затова не се нуждае от никакво друго, извънприродно обосноваване.

се получава диалектиката на чистата мисъл” (пак там, с. 627), - а точка 7-б започва с думите: „Ние вече видяхме...” (пак там, с. 605) - и свършва: „...и затова не могат да се справят едно с друго” (пак там, с. 610); бел. авт.

27 Пак там, с. 621; бел. авт.

Като развива тази мисъл, Маркс приема, че научно разбираният социализъм отговаря по същия начин и на въпроса за произхода на човека като обществено същество. Социализмът смята себе си за продукт на цялата предходна история, която не е нищо друго освен пораждање на човека от човешкия труд. Затова за социалистическия, т.е. за положително самоутвърждаващия се човек, е невъзможен въпросът за някакво чуждо същество, стоящо над човека и природата.

Въпросът за развитието като единство на отрицанието и утвърдението бил разработен за пръв път в общ вид от Хегел, ето защо в тази точка Маркс почувствал нуждата да приведе някои съображения относно Хегеловата диалектика изобщо, и по-специално относно излагането ѝ във *Феноменология на духа* и в *Науката логика*, а също и за отношението на най-новата немска философия - младохегелианците и Фойербах - към Хегел.

Заслугата на Хегел се състои в това, че той *доловил ритъма на предходната история*, като го развил в абстрактна логическа форма - във формата на диалектика на понятията. Във връзка с това особено голямо значение има откритият от Хегел закон за *отрицание на отрицанието*: тезата, разгръщайки положителното си съдържание, поражда и своята противоположност - антитезата; борбата между тях довежда до унищожаването и на двете противоположности, по-точно, до премахването на техните отрицателни една към друга страни и до обединяване на положителното им съдържание в някакъв по-висш синтез.

Но „тъй като Хегел разглежда отрицанието на отрицанието откъм положителната, съдържаща се в него, страна като истински и единствено положително, откъм отрицателната, съдържаща се в него, страна - като единствено истинен акт и акт на самоосъществяване на всяко [курсивът мой - Н. И. Л.] битие, той е намерил само *абстрактен, логически, спекулативен* израз за движението на *такава история* [курсивът мой - Н. И. Л.], която още не е *действителната* история на човека като вече установен субект, а е само *акт на пораждането, история на възникването* на човека”²⁸.

С други думи, Хегел е изразил закона за движението на човешката история само *в рамките на отчуждението*. Но това е закон на преходната история на човека, а не закон на неговата действителна история,

28 Пак там, сс. 623-4; бел. авт.

закон на социализма като самоутвърждаващо се общество, което не е опосредствано от отчуждението и в което общественият човек предварително е „установен” като реален субект.

[...]

Превод от руски език: Неделчо Манев

Шломо Авинери

Хегеловата политическа философия в преразгледан вид (1970)¹

(из *Социалната и политическа мисъл на Карл Маркс*)

[...]

Предпоставките на Хегеловата политическа философия

Марксовата *Към критиката на Хегеловата философия на правото* (оттук-нататък наричана *Критиката*) е запазена под формата на ръкопис от 39 листа, излагащ коментарите на Маркс по §§ 261-313 на Хегеловата *Философия на правото*. Маркс първо преписал обсъждания параграф от книгата на Хегел и след това прибавял своя собствен коментар. Няма съмнение, че в сегашната си форма ръкописът не е бил предвиден за публикуване; той напомня за опит на напреднал студент да разработи един труден текст. За първи път ръкописът бе публикуван през 1927 г. от Рязанов и дори днес си остава малко познат. Почти не е превеждан и рядко е подробно разискван в различни изследвания за младия Маркс². Тази *Критика* може да покаже, че отличителните черти на по-късната Марксова мисъл вече са била оформени, когато атакувал Хегел в този негов труд.

1 Преводът е направен по изданието: Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge: © Cambridge University Press, 1970, pp. 13-27, 31-40; бел. ред.

2 Срв. J. Huppolite, „La conception hégélienne de l'état et sa critique par Karl Marx”, *Cahiers internationaux de sociologie*, II (1947), 142 f.; J. Barion, *Hegel und die marxistische Staatslehre*, Bonn, 1963; бел. авт. [Вж. преводът на този текст на Иполит в настоящия сборник; бел. прев.].

Марксовият начин на обсъждане и писане подхожда на неговия методологичен подход: той възприема както Хегеловите понятия, така и системата му като цяло, а след това подчинява и двете на Фойербаховата преобразуваща критика. Така той защитава един коментар, направен от Енгелс през същия период, а именно, че системата на Хегел, колкото и да е била изчерпателна и непреодолима, може да бъде оборена само отвътре, от мислители, които сами са хегелианци³. Маркс възприема и използва понятия като „гражданско общество“ (*bürgerliche Gesellschaft*) или „собственост“, както те се появяват в Хегеловата система, но той ги полага в революционно взаимоотношение с понятието за държавата. Като резултат това понятие претърпява значителна промяна в значението. Критичният анализ на Хегеловите понятия за собственост, гражданско общество, държава и т.н. води Маркс до изосновна критика на Хегеловите философски предпоставки; но Маркс достига до корените на Хегеловата система от Хегеловата *политическа* философия, а не обратно. Маркс започва със социополитическите импликации на Хегеловата философия и едва тогава пристъпва към преглед на Хегеловата система като цяло.

Тази процедура в края на краищата е в съгласие с програмните намени на Маркс в писмото до Руге, споменато по-горе в тази глава⁴. Маркс първо атакува политическата философия на Хегел и започва, като подчинява главните институционални последствия на Хегеловата политическа философия на Фойербаховия преобразуващ метод. Тук с един замах Маркс превъзмогва ограниченията на други младохегелианци в плен на Хегеловата система. Маркс внушава, че такава преобразуваща критика на Хегеловата политическа философия може лесно да разкрие, че за Хегел индивидът, реалният субект се явява чист предикат на една абстракция, хипостазирана като независим, всеобхващащ субект. Маркс цели да докаже, че Хегеловата преобърнатата наопаки изходна точка е направила невъзможно за него да реализира теорията си на практика. Като приписва екзистенциална значимост на организиращите

3 F. Engels, „The Progress of Social Reform on the Continent: II. Germany and Switzerland”, *MEGA*, I, 2, p. 446; бел. авт. [Бълг. изд: Ф. Енгелс, „Успехите на движението за социално преобразование на континента”, превод Георги Георгиев, в: Маркс/Енгелс, *Съч.* т. 1, с. 517; бел. прев.].

4 Има се предвид третото писмо на Маркс до Руге от 13 март 1843 г., вж. Маркс, „Писма из *Deutsch Französische Jahrbücher*”, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1; бел. прев.

понятия за човешка дейност и опит, според Маркс, Хегел се обвързва с възгледа, че феноменалният свят се явява като маска на идеята зад него. Действителността (*Wirklichkeit*) винаги се явява различна от своята феноменална проява. В преобразуващия метод Маркс вижда шифъра, който би му позволил да дешифрира скритата истина в Хегеловата мисъл⁵.

Маркс започва, прилагайки този метод към три теми от Хегеловата политическа философия: монархия, суверенитет и общо съзнание. Той твърди, че Хегел е коронясал емпиричната реалност с философски ореол; оттук Идеята, която трябвало да бъде критерий за отсъждане за реалността, се оказва чиста рационализация. Тази хипостаза води до квиетистко приемане на социополитическата ситуация такава, каквато е, и произволно издига една съвременна историческа фаза до философски критерий.

Един пример е третирането на монархията. В § 275 от неговата *Философия на правото*, Хегел оправдава монархията, казвайки, че тя изразява в идеална форма принципът, че субективността и самоопределението са основните източници на обективните норми и институции на държавата. Като казва „le Roi le veut”⁶, монархът изразява индивидуалното самоопределение, което, според Хегел, характеризира политическата институционализация в модерния свят. За Маркс това е рационализиране, което трябва да бъде демаскирано. Волята на монарха само *формално* стои зад изразяването на индивидуалното самоопределение; нейното истинско съдържание е отделната, произволна воля на една личност, откъсната от универсалността на общото социално съзнание. Едва ли това може да бъде една парадигма за рационално самоопределяне, тъй като нейната изключителна и особена позиция я прави изцяло произволна, както самият Хегел трябвало да признае. Само универсалното може да бъде рационално, а волята на монарха по определение отрича универсалността.

Маркс вижда скрити зад Хегеловото верую и издигането на волята на монарха до общо съзнание дадената историческа обстановка, която той чувствал, че трябва да бъде разгледана такава, каквато тя е наистина

5 Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrecht, Werke*, I, SS. 240-1; бел. авт. [Бълг. изд: Маркс, *Към критиката на Хегеловата философия на правото*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, сс. 296-7; бел. прев.].

6 „le Roi le veut” (фр.) - „Кралят се съгласява” - фразата, чрез която кралят във Франция одобрява закон; бел. прев.

на, а не като въздействие на общ модел. В действителност би трябвало да се каже: „В историческия контекст на ранния XIX в., в крайна сметка волята на монарха решава”. Вместо това аналитично твърдение, Хегел го хипотезира до: „Окончателното решение на волята е монархът”⁷. Субектът, отбелязва Маркс, е станал предикат, предикатът - субект, а един исторически факт е станал метафизична предпоставка на всеобщата валидност. Като приписва на монархията като принцип на управление атрибутите на олицетворения суверенитет, Хегел изключва от суверенитета и политическото съзнание всички други членове на политическото тяло. Така суверенитетът става празна корона на неустановена произволност, олицетворена в монархическата воля. Всеки *raison d'état*⁸, всяко политическо съзнание е доведено до зависимост от произволната воля на една емпирична отделна личност. Разумът се превръща в абстракция на произволното „Аз желая”: *L'état c'est moi*⁹.

Маркс твърди, че тази редукция на държавата до една личност е могла да бъде избегната, ако Хегел беше започнал от реалния субект, основния принцип на държавата, вместо да започва от въображаемия субект, наречен „суверенитет”. Фойербаховият фон на Марксовата критика прозира съвсем ясно в текста:

Ако Хегел изхождаше от действителните субекти като основи на държавата, за него никак не би било нужно да застави държавата да се превърне мистично в субект. ... Хегел превръща предикатите, обектите, в нещо самостоятелно, но като прави това, той ги откъсва от тяхната действителна самостоятелност, от техния субект. Впоследствие действителният субект се появява, но вече като резултат, докато всъщност трябва да се изхожда от действителния субект и да се разглежда неговото обективизиране. ...

Така суверенитетът, който съставлява същността на държавата, се разглежда тук най-напред като самостоятелно същество, той е превърнат тук в предмет [*vergegenständlicht*]. След това, разбира се, това обективно трябва да стане отново субект. Но този субект се явява тогава като самовъплъщение на суверенитета, докато суверенитетът не е нищо друго освен обективираният дух на субектите на държавата¹⁰.

7 Ibid., SS. 200, 225-7; бел. авт. [Бълг. изд: пак там, сс. 214, 239-40; бел. прев.]

8 *Raison d'état* (фр.) - държавен интерес; бел. прев.

9 *L'état c'est moi* (фр.) - Държавата, това съм аз; бел. прев.

10 *Werke*, I, SS. 224-5. Марксовата ловка употреба на двойното значение на

Претенциите на Хегеловата държава да насочва себе си към общото и универсалното и нейното право да стане обект на общото съзнание могат, според Маркс, да бъдат осъществени само на чисто формално ниво. Хегел не трябва да бъде обвиняван за това, че адекватно е описал политическите уредби, преобладаващи в неговия съвременен свят; той обаче сгрешил, като виждал политическите институции на XIX в. като скритото значение на *същността* на държавата *sub specie aeternitatis*¹¹. Тази систематизация станала възможна само с цената на една мистификация, която представя емпиричните факти като предиката на един скрит субект, спотайващ се зад тях.

Веднага щом Маркс достигнал тази точка в своя философски спор, неговото обсъждане на Хегел придобива ново измерение: то престава да бъде чисто философско обсъждане и се превръща в социална критика. Защото, ако Хегеловата *Философия на правото* е била теоретичното оправдаване на модерната държава, то тогава една критика към нея е по необходимост критика на модерните политически институции. Оттук насетне Марксовите аргументи вървят по две паралелни линии и понякога е трудно да се разграничат аргументите срещу модерната държава от общия аргумент срещу нейното оправдаване от страна на Хегел.

Обектът на Марксовата критика е следователно същият като този, имплицитен в писмото му до Руге: Хегеловата идея за държавата само отразява модерната конституционна монархия; като такава тя не успява да се издигне до собствените си теоретични стандарти. Тя съдържа противоречия и е лишена от каквато и да е легитимност, освен тази на собственото ѝ емпирично съществуване, раздуто до универсален критерий за валидност.

Тъй като Хегеловата политическа философия слага печата на одобрението върху една реалност, която в основата си е дефектна и изопачена, Хегеловата философия не може да бъде преразгледана, без да се преразгледа самата действителност. Маркс заел същата позиция три години по-късно с известните думи от единадесетия тезис за Фойербах¹².

„субект“ в този контекст прави бележките му още по-проникновени; бел. авт. [Има се предвид другото значение на субект - „поданик“; цит. по бълг. изд.: пак там, сс. 237-8; бел. прев.]

11 *Sub specie aeternitatis* (лат.) - буквално „във вечен вид“; бел. прев.

12 *Selected Works*, II, 405: „Философите само по различни начини са обяснявали света, но задачата се състои в това, той да бъде *изменен*“; бел. авт.

Необходимостта да се вникне в условията на социалния живот е резултат от вътрешните противоречия на Хегеловата философия, такива, каквито се разкриват посредством преобразуващата критика¹³.

Държава и гражданско общество

Главното достижение на Хегеловата политическа философия е нейният опит да конструира държавата като цялост, абстрахирана от социалните и исторически сили, които я създават и обуславят в емпиричната действителност. Хегел направил това, като обрисувал гражданското общество като сблъсък на социалните сили, който да бъде преодолян от универсалността на държавата. Ако това разделение между гражданско общество и държава може да бъде посочено като погрешно, т.е. ако би могло аналитично да се докаже, че обективните устройства на държавата са просто много на брой особени интереси, маршируващи под знамето на общото и универсалното, тогава цялата внушителна постройка на Хегеловата политическа философия ще рухне.

Маркс се заема именно с тази задача. Той посочва, че Хегеловата трактовка на държавата пренебрегва социалния контекст на човешките отношения в същото време, в което рационализира съществуващата социална организация. В теорията на Хегел държавата е описана, сякаш може да бъде обсъждана без едновременното позоваване на индивидите, чиито роли тя организира. Впоследствие в Хегеловата философия индивидът се появява едва след като конструирането на държавата е вече извършено и усъвършенствано, като че ли „държавата” и „индивидът” могат да бъдат разглеждани поотделно. Маркс отбелязва, че поради тези причини Хегел е принуден да посредничи между държавата и индивида, за да затвори пропастта между тях; но това посредничество, според Маркс, е по-

[Цит. по бълг. изд.: Маркс, „Тезиси за Фойербах” (текст от 1845 г.), в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 42, с. 249; бел. прев.]

13 Мозес Хес достигнал до много подобни резултати по приблизително същото време, но без философския *rigueur* на Маркс, срв. М. Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften*, ed. A. Cornu and W. Konke, Berlin, 1961, SS. 201-26; бел. авт. [Вж. на бълг. два свързани превода на Хес, преведени по същото издание: Мозес Хес, „Еврейската триархия”, „За същността на парите”, в: Петър-Емил Митев и Емилия Минева (съст.), *Антология по история на марксистката философия*, София: Наука и Изкуство, 1981, сс. 160-171; бел. прев.]

грешно и излишно, също както и изначалната пропаст. Маркс твърди, че индивидът не може да бъде изолиран концептуално от неговия социален контекст: по определение всяко смислено изречение за индивида трябва да се отнася едновременно с това до неговата среда, а един атомистичен модел на индивида е философски необоснован¹⁴. Според Маркс, Хегел вижда в индивида само неговите физически черти, „неговата брада, неговата кръв” и пренебрегва социалните конотации на индивида *per se*. Откъдето следва, че политическата държава е само един от моделите на индивидуалното човешко съществуване. Маркс отправя към Хегел същата критика, която Хегел преди това насочил срещу Естествения закон¹⁵.

Според Маркс, всички напрежения, разкрити от Хегеловото описание на структурата на политическия живот, произлизат от това разделяне на човека от неговата социална същност: Маркс отстоява, че тази теоретична предпоставка поражда човешко същество, разделено на сферата на приватността, състояща се главно от икономическа дейност, и сферата на универсалността, където от човек се предполага да превъзмogne егоизма си и да се стреми към общото благо. По думите на Маркс, така Хегел съпоставя гражданско общество като сфера на „материализма” с „идеализма” или „спиритуализма” на държавата. Отчуждението на човека, според Маркс, е следствие на раздвояването на живота в тези две сфери¹⁶. Конституционната монархия на XIX в., както и нейният Хегелов теоретичен апотеоз, била опит да се запълни пропастта между тези две сфери чрез средствата на политическо представителство, които целят да легитимират личните интереси в общата политическа структура. Но Маркс твърди, че представителните съвети с такава ограничена природа (или съсловия, *Stände*, както по това време все още се наричали в Германия) са самопротиворечиви: делегатите на гражданското общество, събрани в представително съсловие, се ползват от техния статус само защото те са членове на

14 Критиката на Маркс на индивидуалисткия модел на класическата политическа икономия е извлечена от същата философска предпоставка; срв. K. Marx, *The Poverty of Philosophy* (Moscow, n.d.), pp. 33–46; бел. авт. [Бълг. изд: Маркс, *Нищета на философията*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 4, сс. 67–73; бел. ред., Е.М.]

15 *Werke*, I, S. 222; бел. авт. [Бълг. изд: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 235; бел. прев.]

16 Срв. Marx, „On the Jewish Question”, *Early Writings*, pp. 15–31; бел. авт. [Бълг. изд: Маркс, „По еврейския въпрос”, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 368–398; бел. прев.]

политическа организация, не защото легитимират особените интереси на гражданското общество. Изглежда сякаш *Stände* представляват населението, но тъй като делегатите не са обвързани със задължителен мандат и не са подчинени на гласоподавателите си по никакъв начин, те са напълно откъснати от тези, които се предполага, че трябва да представляват. Особените интереси на гласоподавателите и на политическия статус на съловията (*Stände*) са различни и отделни. Обратно, представителите се избират, за да служат на общия интерес на обществото, но на практика те стават безсрамни изразители на своите особени интереси и посредничеството между особеното и общото всъщност така и никога не се осъществява¹⁷.

Условията на материалния живот по този начин стоят в двойствено отношение спрямо политическата сфера. Хегеловата теория показва, че те са изцяло извън политическата структура; Маркс отбелязва, че на практика те проникват във всеки ъгъл и пролука на политическото царство. Политическите институции, въпреки претенцията им за универсалност и всеобщост, само маскират партикуларистките, егоистични интереси на гражданското общество. Самите различия между политическите институции на Прусия и тези на Съединените щати, въпреки почти еднаквите закони за собствеността и на двете общества, помагат на Маркс да докаже колко много прикрития могат да бъдат използвани, за да се скрие икономическото положение на политическата власт¹⁸.

Ако политическата сфера, на която Хегел възлага задачата да приложи на практика идеята за универсалното, не е нищо повече от празна черупка, „схоластичност на материалния живот“ на езика на Маркс, то тогава разликите между разнообразните форми на управление губят своето значение. Разликите между монархия и република могат само да засенчат общата им основа, сиреч че и двете форми на управление

17 *Werke*, I, SS. 267-8 [бълг. изд: *Съч.*, т. 1, сс. 321-2; бел. прев.]; за по-късните виждания на Маркс върху парламентаризма, които са поразително подобни, макар и приютени в различен език, срв. Marx, *The Civil War in France, Selected Works*, I, pp. 516-22 [бълг. изд: Маркс, *Гражданската война във Франция*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 17, сс. 323-28; бел. ред., Е. М.]. Относно принципа на представителство в немската мисъл от ранния XIX в., срв. W. Conze, *Staat Wesellschaft im deutschen Vormärz*, Stuttgart, 1962, SS. 207-69; бел. авт.

18 *Werke*, I, S. 273 [бълг. изд: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 328; бел. прев.]. Срв. Marx, *The Critique of Gotha Programme, Selected Works*, II, p. 32 [бълг. изд: Маркс, *Критика на Готската програма*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 19, с. 21; бел. ред., Е. М.], относно намека за това разминаване между социоекономическа структура и политическа институционализация; бел. авт.

не са успели да превъзможнат отчуждението между общото и особено: „*Монархията* е завършен израз на тази отчужденост, а *републиката* е отричане на тази отчужденост вътре в собствената ѝ сфера”¹⁹. Така републиканството само подчертава пропастта между различните икономически интереси и общото благо.

В този стадий на неговото обсъждане Маркс прави преглед на променящото се отношение между държавата и гражданското общество в различни исторически периоди. Неговото описание черпи основните си концептуални допускания, както и критерия си за периодизация, от Хегеловата *Философия на историята*²⁰; но Маркс измества акцента от концептуалното развитие към специфичната област на социополитическата организация, като по този начин замества Хегеловото изучаване на различните форми на съзнанието с изучаване на социалното развитие.

Както Хегел разглеждал гръко-римския свят като неопределена субстанциалност, така Маркс характеризира класическия *polis* - независимо дали е монархически, аристократичен или демократичен - чрез липсата на разграничение между социалното и политическото. Тук гражданското общество бива изцяло съотнесено към държавата; нито една политическа структура не разделя и разграничава себе си от реалното, материално общество и от реалното съдържание на човешкия живот. Когато политическата държава е просто форма на социално-икономическия живот, на материалната държава, *res publica* означава, че социалният живот е реалното съдържание на живота на индивида. Следователно всеки, чийто личен живот е лишен от политически статус, е роб: политическата несвобода означава социално робство. Политическата същност прониква във всички частни сфери и няма разграничение между общество и държава, между лично и обществено аз, между сферата на индивида и общността [commonwealth]²¹.

Средновековието, от друга страна, предлага обратното на това отношение: тук частната сфера, гражданското общество, придобива

19 *Werke*, I, S. 233; бел. авт. [Бълг. изд: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 247; бел. прев.]

20 G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, 1955, SS. 242-57; бел. авт. [Бълг. изд: Г. В. Ф. Хегел, *Разумът в историята*, превод Генчо Дончев, София: ЛИК, 1996, сс. 248-263; бел. прев.]

21 *Werke*, I, S. 234 [бълг. изд: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 246; бел. прев.]. До някъде е интересно този възглед за полиса да бъде сравнен с неговото Хегелово описание в ранните му творби; срв. *Hegels Theologische Jugendschriften*, ed. H. Nohl, Tübingen, 1907, SS. 219-29; бел. авт..

политически статус. Собствеността, търговията, обществените отношения и стратификацията, даже частната личност, стават политически. Маркс казва, че във феодални времена силата на собствеността е върховна само защото разпределението на частната собственост е политическо споразумяване. Само в Средновековието политиката е автоматично отражение на социално-икономическите отношения: всички други политически системи са свидетели за напрежение между тези две сфери. Тази интеграция на политическото и социалното се появява също така от езиковата употреба: терминът *Stände* се отнася както до социалната стратификация, така и до политическата организация²².

В Марксовото описание на средновековна Европа отекват някои от романтичните представи, преобладаващи през този период в Германия: Маркс чувства, че Средновековието произвело един интегриран начин на живот, в който „народният живот и държавният строй са тъждествени”, но - добавя Маркс - това било така, защото средновековният човек бил изцяло несвободен индивид. Ако Средновековието било „демокрация”, „това е *демокрация на несвободата*”²³.

В съвременето, продължава Маркс, гражданското общество и държавата са сякаш съвсем отделни и диференцирани, откъдето следва, че съзнанието за отчуждение се формализира и институционализира: това, което е било само латентно в по-ранни периоди, сега се изявява в съвременния живот. Гражданското общество е напълно еманципирано от политически ограничения; личният живот, включващ икономическа дейност, става напълно независим от всякакви отнасящи се до общността съображения; а всички политически ограничения върху собствеността и икономическата дейност се премахват. Икономическият индивидуализъм и *laissez faire* изразяват тази дихотомия между гражданско общество и държава, при което човешкото общество вече е напълно осъзнато за своето отчуждение и разделянето на човешкия живот на две - частна и публична сфери. Трансформацията на икономическата дейност в цел сама по себе си е едновременно свидетелство за и условие на това отчуждение на човека от универсалното съдържание на неговото битие.

22 *Werke*, I, SS. 275-6; бел. авт. [Бълг. изд: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, сс. 330-1; бел. прев.]

23 *Ibid.*, S. 233; бел. авт. [Бълг. изд: пак там, с. 247; бел. прев.]

От този исторически преглед Маркс извлича две заключения:

(1) Разделението на гражданско общество и държава, формулирано от Хегел като принципен проблем, е историческо явление, случващо се в даден момент. Неговите причини лесно могат да бъдат анализирани и са по необходимост мимолетни.

(2) Тъй като Хегел обаче не забелязал тези исторически фактори, той не осъзнал, че идеалното, интегрирано единство на Средновековието в модерните времена е изчезнало и е било заменено от антагонизма между частния интерес на личността и политическата сфера. Забравил тази историческа промяна, Хегел се устремил да пресътвори това единство, връщайки се към *Stände*, но тази стратегия е обречена на провал. В модерното общество социалната позиция на личността не засяга автоматически нейното политическо положение - това поне е теорията на обществото след 1789 г.; нарушаването на частната сфера се счита за отрицание на идеята за модерната държава. Следователно анахронично е да се търси опосредяването на *Stände* в ситуация, изцяло различна от средновековното единство на държава и гражданско общество. Болестите на XIX в. не могат да бъдат лекувани с предписания от XV в.²⁴

Така че Маркс показва, че промяната на ударението, което превърнало политическите съсловия в аполитични класи, се случила в епохата на абсолютизма, когато традиционните съсловия били лишени от политическата им власт и значение и станали просто социални класи. Процесът завършил с Френската революция, която напълно премахнала формалната значимост на социалната стратификация в политическата сфера. Но раждането на модерната държава съвпаднало, според Маркс, с поляризацията на отчуждението. Класовите различия вече станали напълно флуидни, а принципите, които ги определят - решително произволни: притежанието на пари и образование²⁵.

Когато в писмото си до Руге Маркс нарича модерната конституционна държава „хибрид“, той все още не е разгледал в цялост теоретичния проблем; но изразът се отнасял до Хегеловото решение, което се опитало да използва средството на средновековните *Stände*, за да преодолее вътрешните противоречия на едно общество, което изникнало от самото декомпозиране на същите тези *Stände*.

24 Ibid., SS. 283-5; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, сс. 337-8; бел. прев.]

25 *Werke*, I, S. 276; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 330; бел. прев.]

Класова структура и модерно общество

Могат да бъдат извлечени няколко проникновения от заключението на Маркс, че модерната държава, такава, както тя е схващана от Хегел, е апотеозът на отчуждението на политическата форма от реалната социална сфера. Ако модерната държава представлява крайното разединение между формалното и материалното, както и между човек като индивидуалистична абстракция и човек като *zoon politikon*, тогава опитът на Хегел за повторно единение и помирение само ще направи това несъответствие по-остро.

Така Хегел твърди, например в § 302 от *Философия на правото*, че *Stände* възплъщават както съзнанието за държавата, така и съзнанието за отделните социални слоеве. Според виждането на Хегел, те сякаш постигат синтез между партикуларизма на гражданското общество и универсалността на държавата. Но, твърди Маркс, Хегел по никакъв начин не осъзнал това опосредяване, тъй като никакво емпирично съдържание не може да преодолее антагонизмите в повече от абстрактен смисъл. Трудността се намира в желанието на Хегел да накара модерните социални класи да изпълняват функции, които характеризирали средновековни съсловия. Нещо повече, Хегел искал да обърне причинната връзка: ако в Средновековието частната природа на съсловията определяла техния публичен, политически статус, то сега Хегел желае публичната, политическа сфера да определя частното положение на личността²⁶. Доколкото това е така, представляваното в Събранието на съсловията гражданско общество дава на отделни интереси легитимността на една политическа универсалност, която е илюзорна и подвеждаща. Следователно Хегеловата държава не е друго освен рационализация на интересите на гражданското общество. Нейните институции имат едва формална реалност; те прикриват една ситуация, изпълнена от непримирими антагонизми.

Маркс насочва вниманието към очевидния парадокс, че модерната държава е сама наясно с неразрешената амбивалентност в Събранието на съсловията: всеки опит да се вложи в представителните събрания реална политическа власт създава постоянно напрежение между управлението и управляваните. Като следствие управлението винаги се грижи да отнеме от представителните събрания каква-

26 Ibid., S. 295; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 310; бел. прев.]

то и да е власт за вземане на решения. Предложеното разрешение на противоречията се разкрива като шарлатанство и измама, а Хегел трябва да признае, че субективната свобода, която той предложил като предпоставката на модерното общество, си остава чисто формална. Това, което започнало като опит за разрешаване на конфликт, свършва с тоталното подчиняване на индивида от политическата държава, докато политическата държава никога не се отделя от своето обкръжение на гражданското общество: „Съсловният елемент е политическата илюзия на гражданското общество”²⁷.

Този провал противоречията да бъдат разрешени и последващото празнословие са, според Маркс, очевидни в Хегеловата трактовка на бюрокрацията. Според Хегел, бюрокрацията е *универсалната класа* (§ 205 от *Философия на правото*). От една страна, тя е една класа на гражданското общество, от друга - неговото занятие е насочено към и мотивирано от общия интерес. С една дума, тя е парадигмата на посредничеството между особеното и универсалното, т.е. между гражданското общество и държавата. Маркс обаче поддържа становището, че бюрокрацията просто използва термина за общото благо, за да прокара собствените си интереси. Бюрокрацията представлява практическата илюзия на универсалността на модерния политически живот и по този повод Маркс я нарича „теологична” във Фойербахов смисъл. Според Маркс, модерната бюрокрация е институционално позволяване на съсловни интереси.

Тази формулировка означава, че според Маркс бюрокрацията експлоатира за свои лични цели делата на общността, които са ѝ поверени; държавните дела се превръщат в частно владение и се представят на тези, които не участват в тях, като мистика. Привидният идеализъм на посветеността на бюрокрацията на общото благосъстояние на обществото не е нищо друго освен една маска за нейните собствени сурови, материалистични интереси. Марксовият коментар относно това определено е една от първите конфронтации с проблемите, пренасяни от една модерна бюрокрация:

Бюрокрацията има в свое владение държавата. Спиритуалистическата същност на обществото: това е нейна *частна собственост*. Всеобщият дух на бюрокрацията е тайна, тайнство. ... Поради това откритият дух на държавата, както и държавното

27 Ibid., S. 265; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 280; бел. прев]

мислене, се представят на бюрокрацията като *предателство* по отношение на нейната тайна. Ето защо *авторитетът* е принцип на нейното знание, а обожествяването на авторитета е нейният *начин на мислене*. Но в нейната собствена среда *спиритуализмът* се превръща в *груб материализъм*, в материализъм на сляпото подчинение ... Що се отнася до отделния бюрократ, държавната цел се превръща в негова лична цел, в *ламтеж за по-високи постове*, в *правене на кариера*. ... Затова бюрокрацията трябва да се стреми да направи живота колкото може по-материален. ... Затова бюрократът трябва да се отнася към действителната държава йезуитски – безразлично дали това йезуитство е съзнателно или несъзнателно. ... За бюрократа светът е просто обект на неговата дейност²⁸.

Превръщайки се от средство в цел, бюрокрацията поражда фикцията за една въображаема държава и наред с реалната държава се появява химерата на безусловната бюрократична преданост пред политическото тяло: „Бюрокрацията е имагинерна държава наред с реалната държава – тя е спиритуализмът на държавата. Затова всяко нещо придобива двойно значение: реално и бюрократическо”²⁹. Тъй като институционализира двойката природа на съвременната държава, където всичко, според Маркс, изглежда различно от неговия истински характер, бюрокрацията може да бъде премахната само когато държавата се превърне в реалния, а не привидния, общ интерес. При текущите обстоятелства, „в бюрокрацията тъждеството на държавния интерес и на особена частна цел е изразено в такава форма, че *държавният интерес* става *особена частна цел*, противостояща на другите частни цели”³⁰. По този начин държавата деградира до личен интерес и други подобни, като претенцията ѝ за универсалност е лишена от оправдание.

28 *Werke*, I, SS. 249-50; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, сс. 263-64; бел. прев.]

29 *Ibid.*, S. 249 [бълг. изд.: пак там, с. 263; бел. прев.]; Срв. K. Axelos, *Marx penseur de la technique*, Paris, 1961, pp. 97-101; бел. авт.

30 *Ibid.*, S. 250 [бълг. изд.: пак там, с. 264; бел. прев.]. Трябва да се запомни, че макар и Маркс да отхвърля Хегеловото описание на бюрокрацията като „универсалната класа”, той не се отказва от аналитичната полезност на самия термин. Първия път, когато Маркс споменава пролетариата в *Deutsch-Französische Jahrbücher*, той подсказва, че пролетариатът притежава атрибутите на универсална класа. Като последствие Хегеловите термини обуславят първоначалния интерес на Маркс към пролетариата. Срв. Marx, *Early Writings*, pp. 55-9; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 399 и следв.; бел. прев.]

На този етап Марксовият възглед за социалните класи взема радикален обрат. Тъй като *Критиката* като цяло остава груба чернова, възможно е да се проследят различните етапи при кристализирането на Марксовите идеи по проблема. Ние видяхме, че според Хегел *Stände* са предназначени да посредничат между държавата и гражданското общество; фактически Хегел кара частната позиция на една личност да определя неговия политически статус. Даже етимологичната основа на термина *Stand* със съвпадането на социално-икономически и политически конотации набляга на детерминацията на политическата сфера от икономическите съображения. Класовата диференциация става за Маркс решителният фактор при образуването на политическото тяло, въпреки че според допускането на Хегел отношенията на собственост би трябвало да се неутрализират *vis-à-vis* политическата сфера³¹.

Тъй като в модерното общество частният статус на една личност се определя от отношенията ѝ на собственост, тези отношения не са вече частни, каквито те би трябвало да бъдат както според Френската революция, така и според Хегеловите предпоставки. Сферата на частната собственост, т.е. гражданското общество, сега определя политиката, а политиката става рационализиране на отношенията на собственост: „За това частното съсловие може да влезе в политическата сфера само съобразно със *съсловните различия на гражданското общество. Съсловните различия на гражданското общество стават политически различия*”³².

Чрез тези съображения Маркс преследвал връзките между отношенията на собственост и политическата структура и хегелианският контекст на неговите идеи може да бъде проследен в по-късните Марксови творби по проблема. Защото Маркс практически никога не е казал, че държавата *като такава* отразява отношенията на собственост: неговият възглед бил че *претенцията* на държавата се явява като общия интерес може да бъде разкрита като прикритие на класови интереси. Не държавата, каквато е, а Хегеловата държава, както тя се стреми да бъде ориентирана към универсалното и общото, е криво огледало на гражданското общество. По тази причина ядрото на Хегеловата политическа теория не е никога това, което изглежда.

31 *Werke*, I, S. 274; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 290; бел. прев.].

32 *Ibid.*, S. 275; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 291; бел. прев.].

От това определяне на политическата структура чрез класови различия Маркс достигнал до дилемата, която се изправя пред онази социална класа, която граничи с гражданското общество. Следвайки § 243 от *Философия на правото*, Маркс нарича тази класа „съсловието на непосредствения труд”, но той отива по-далече от това, което Хегел е казал за нея в това произведение. Маркс внимателно предугажда собствения си афоризъм в *Deutsch-Französische Jahrbücher*, че пролетариатът е „една класа на гражданското общество, която не е класа на гражданското общество”³³, когато казва: „Характерно е тук само това, че хората, лишени от всякаква собственост, и съсловието на непосредствения труд, на конкретния труд, са в по-малка степен съсловие на гражданското общество, отколкото почва, на която почиват и се движат неговите кръгове”³⁴.

Това е от огромна важност. „Класата на конкретния труд” не е просто маргинално явление на модерното общество. Нейното съществуване е условието за функционирането на самото гражданско общество; откъдето едно разбиране за модерното общество предполага анализ на условията на работническата класа. Тук, през 1843 г., наченките на жизненото дело на Маркс вече ясно се виждат.

Така кръгът се затваря: тъй като Хегеловата теория пренебрегва човешкия субект, тя в крайна сметка трябва да достигне до институционализиране, от което ще бъде изключен един цял слой човешки субекти. Съвсем естествено е, че модерната държава ще бъде редуцирана съответно до частния индивид, изолиран от неговия социален контекст. Емпиричният човек се разкъсва на парчета измежду съперничещите си изисквания на реалното общество и претенциите на политическия идеализъм:

33 *Early Writings*, p. 58; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, „Към критиката на Хегеловата философия на правото. Увод”, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 412; бел. прев.]

34 *Werke*, I, S. 284 [бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 301; бел. прев.]. Интересно е това да се сравни със собствения език на Хегел в §§ 243-245 от *Философия на правото*. Маркс все още използва традиционното *Stand*, за да означава „класата на конкретния труд”, докато Хегел я посочва почти двадесет и пет години по-рано чрез модерния термин *Klasse*. Сякаш причината за тази разлика почива в признанието на Хегел на факта, че в собствената му теория би било несъстоятелно чрез *Stand* да се посочва класа без никакъв институционален *status* в обществото. Маркс, който се стреми да отмени цялата Хегелова теория на *Stände*, е съвсем щастлив да отбележи това; бел. авт.

Гражданското общество и държавата са откъснати едно от друго. Следователно и гражданинът на държавата е откъснат от гражданина като член на гражданското общество. Следователно човек трябва да подложи самия себе си на *съществуващо раздвоение*. Като *действителен гражданин* той намира себе си в двойна организация: в *бюрократическа* - тя представлява външно формално определение на откъснатата държава, на правителствена власт, която не засяга гражданина и неговата самостоятелна действителност - и в *социална*, в организация на гражданското общество. Но в последната той като *частно лице* стои вън от държавата, тази организация не засяга политическата държава като такава. ... Следователно, за да бъде *действителен гражданин на държавата*, за да достигне политическо значение и политическа действеност, гражданинът трябва да излезе от рамките на своята гражданска действителност, да се абстрахира от нея, да се оттегли от цялата тази организация в своята *индивидуалност*. ... Неговото съществуване като гражданин на държавата е съществуване, което лежи извън всякаква *общност*, към която той реално принадлежи, следователно е чисто *индивидуално* съществуване. ... Разделеността на гражданското общество и политическата държава се явява по необходимост като отделяне на *политическия* гражданин, на гражданина на държавата, от гражданското общество, от своята собствена, същинска емпирическа действителност, защото като държавен идеалист [*Staatsidealist*] той е *съвсем друго същество*, което се *различава*, отличава от неговата действителност и е противоположно на нея³⁵.

Ако това е така, отбелязва Маркс, модерното общество третира хората не според техните присъщи атрибути, а според външната им връзка със социалната класа. Така човек бива третиран като „земевладелец“, „работник“ и т.н., а не като човешко същество, което се е случило да притежава земя или да работи физически. Отново предикатът става субект: „човекът ... [в модерното общество - бел. авт.] тук не е субект, а се отъждествява с един предикат (съсловието) ... Тази *безкритичност*, този *мистицизъм* съставляват както загадката на съвременните форми на държавния строй ... така и тайната на Хегеловата философия, предимно на неговата *философия на правото и философия на религията*“³⁶.

35 *Werke*, I, S. 281; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, сс. 297-8; бел. прев.]

36 *Ibid.*, SS. 286-7; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, сс. 303-4; бел. прев.]

По този начин Маркс достига до обсъждането на обществената класа и собствеността просто чрез Фойербаховата преобразуваща критика на Хегеловата политическа философия.

Собственост

Маркс продължава да използва Фойербаховия метод, за да покаже, че самата собственост обръща отношенията между човешкия субект и света на обектите. Собствеността, твърди Маркс, в ръцете на Хегел се превръща от предмет на волята в господар. Като казва, че човек се определя от класовия си статус, това, което човек всъщност казва, е, че човекът става предикат на неговата собственост. С други думи, първото обсъждане на Маркс на собствеността се провежда в описателните граници на Фойербаховия метод.

Тъй като Маркс достига до това заключение по един доста заобиколен, ако не и изморителен и педантичен начин, би могло да се твърди, че той раздува една доста дребна работа до нелепи размери. Въпреки това неговото приложение на преобразуващия метод към собствеността е блестящо, а концептуалните последствия са крайно интересни. Това, че Маркс посвещава около 40 страници на три параграфа (§ 305-307) от Хегеловата *Философия на правото*, може да ни даде някакви указания за същината и обсега на неговия аргумент.

[...]

Безкласово общество: „истинска демокрация” и комунизъм

Присъдата на Маркс върху Хегеловата политическа мисъл представлява и неговото обобщение на историческия опит на модерната държава. Би било съвсем естествено да се провери дали Маркс придружава това с една положителна алтернатива, която е за предпочитане пред съществуващите отношения. Едно критично есе като *Критиката* разполага с малък обсег за систематично разкриване на положително разрешение и все пак малкото моменти, в които Маркс наистина разглежда изгледите за бъдеще, набелязват посоката, коя-

то неговата мисъл взема. Марксовият диалектически метод на дискутиране също предполага, че критическият апотеоз много лесно би могъл да бъде превърнат в конструктивна предпоставка. Тъй като модерната, Хегелова държава е била дефинирана като обърната реалност, реалността трябва да бъде обърната още веднъж от преобразуващия метод: човекът трябва да се превърне отново в субект³⁷.

В едно от своите нахвърляни обобщения от същия период Маркс отбелязва какво има предвид. В процеса на събиране на материал за *Критиката* по време на неговия престой в Кройцнах през юли 1843 г., той обобщава някои от трудовете на Леополд Ранке върху Френската революция³⁸. Мимоходом той отбелязва, че Хегеловият начин на превръщане на предикатите в субекти е също основна черта на историците на Реставрацията, които винаги трябва да издигнат едно случайно историческо събития до критерий за върховната реалност:

По този начин Хегел преобръща моментите на идеята за държавата в субект и прави от старите политически отношения предикат, докато в историческата реалност нещата се случват винаги по обратния начин: идеята за държавата винаги е предикат на тези отношения. Така Хегел единствено изразява

37 *Werke*, I, S. 287; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 303; бел. прев.]

38 Става дума за бележка на Маркс, написана в периода юли-август 1843 г., имаща отношение към издаваното от Леополд Ранке списание *Historisch-politische Zeitschrift* и по-конкретно неговия труд *Über die restauration in Frankreich*. Бележката е намерена от Рязанов в т.нар. Кройцнахски тетрадки и е във връзка с *Критиката*. Именно тази бележка потвърждава периода и мястото на написването на *Критиката* - лятото на 1843 г. в Кройцнах. Тя се появява за пръв път в изданието на Рязанов и Адоратский на немски език през 1927 г. като част от *Exzerptheft IV* в: Marx/Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, vol. I, 1/1, Berlin and Frankfurt am Mein: Marx-Engels-Archiv Verlag, 1927, S. lxxiv ff. (което се явява първото издание на MEGA: 1927-1932). Може да бъде открита и във второто издание на MEGA, IV/2, *Exzerpte und Notizen. 1843 bis Januar 1845*, Institute for Social History: Amsterdam, 1981, S. 9 ff. На английски е достъпна в *MECW*, Vol. 3, Moscow: Progress Publishers, 1975, p. 130. Въпреки че към момента на издаването на т. 1 на български език (който том по традиция обхваща произведения на Маркс от периода 1842-1844 г., аналогично на руското, без *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.*) през 1973 г. бележката е позната на изследователите, тя не е включена в изданието; не е включена и в руското издание на т. 1 от второто издание на *Събрани съчинения* през 1955 г., което би следвало да обяснява и отсъствието от българското, доколкото то е идентично на руското; бел. прев.

общия политически климат на периода, политическата му телеология. Същото се отнася и за неговия философско-религиозен пантеизъм. Всички форми на не-разум следователно се превръщат във формите на разума ... Тази метафизика е метафизичният израз на Реакцията, на стария свят като истината на новия светоглед³⁹.

Така прилагането на преобразуващата критика към едно конкретно историческо явление му придава непосредствена актуалност. Такова едно приложение може да актуализира Фойербаховия философски постулат в границите на историята. Това става ясно, когато Маркс казва: „Като цяло може да се отбележи че преобръщането на субекта в предикат и на предиката - в субект, превръщането на определящото и на определяното, винаги означава следващата революция“⁴⁰.

Методът, който дава възможност на Маркс да критикува Хегел, е следователно *ipso facto* методът на революцията, а обществената значимост на революцията се състои именно във факта, че един обрат в моделите на социалното съзнание причинява промяна в природата на обществените отношения и обществената структура. Потиснатият

39 MEGA, I, I/1, SS. lxxiv-lxxv; бел. авт. [Тук преводът на английски изглежда е на Авинери. Неговият превод е: „Thus Hegel turns the moments of the idea of the state into a subject and makes the old political arrangements into a predicate, while in historical reality things operate always the other way round: the idea of the state is always a predicate of these arrangements. Thus Hegel only expresses the general political climate of the period, its political teleology. The same goes for his philosophic-religious pantheism. All the forms of unreason thus become the forms of reason. ... This metaphysics is the metaphysical expression of the Reaction, of the old world as the truth of the new world-view“. Преводът от MECW, vol. 3, 1975, p. 130, е: „Owing to the fact, therefore, that Hegel makes the elements of the state idea the subject, and the old forms of existence of the state the predicate, whereas in historical reality the reverse is the case, the state idea being instead the predicate of those forms of existence, he expresses only the general character of the period, its *political teleology*. It is the same thing as with his philosophical-religious pantheism. By means of it all forms of unreason become forms of reason. ... This metaphysics is the metaphysical expression of reaction, of the old world as the truth of the new world outlook“; бел. прев.]

40 Ibid., S. lxxiv; бел. авт. [Превод на Авинери: „It may be generally pointed out that the turning of the subject into a predicate and the predicate into a subject, the inversion of the determinmmg and the determined, always signifies the next revolution“; превод от MECW: „In general we can note that the conversion of the subject into the predicate, and of the predicate into the subject, the exchange of that which determines for that which is determined, is always the most immediate revolution“; бел. прев.]

субект, деградиран до нивото на чист предикат, отново ще стане субект, свободен човек. Когато е обърната, Хегеловата логика предлага ключ към промяна на света. Тази промяна не може да бъде извършена чрез нищо по-малко от революция, която ще започне в сферата на съзнанието, т.е. критиката на традиционната философия, но ще води директно към социалния свят. Социалното съдържание на тази преобразуваща революция се състои в предпоставката, че човешкото общество не е дадена данна, а резултат на човешка действеност. Човекът, според Маркс, е ансамбъл от всички обществени отношения, така че еманципираното общество е идентично с еманципирания аз. Тъй като обществото е предикат, то зове към активността на човешкия субект; това, което преди е било в сферата на необходимостта, ще се превърне в полето на свободата. Тази революция предполага, че човек и неговата обществена дейност са едно и също. Този аз е наречен от Маркс „човешката комунистическа [общностна; бел. ред., Е. М.] същност“ (*das kommunistische Wesen des Menschen*)⁴¹ или „социализирания човек“ (*der sozialisierte Mensch*)⁴².

Тук се срещат Марксовата логика, антропология и политическа социология. За Маркс „*das kommunistische Wesen*“ е както критерий за измерване на съществуващите политически институции, така и парадигма за бъдещото общество. Модерното гражданско общество, основаващо се на индивидуализма, смушава, според Маркс, човека като социално същество. Индивидуализмът в този смисъл имплицира един модел на човека като единица, чиито обществени отношения са само средство за неговите частни цели; той гледа на индивидуалното съществуване като на върховното предназначение на човека и противопоставя обществото на индивида като нещо външно и формално: „Съвременното гражданско общество е последователно проведеният принцип на *индивидуализма*; индивидуалното съществуване е последната цел; дейността, трудът, съдържанието и т.н. са *само средства*“⁴³.

41 В българския превод е използвано показателното местоимение „оная“ - „оная същност“ вместо „комунистическа същност“ или „общностна същност“; бел. прев.

42 *Werke*, I, SS. 283, 231 [бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, сс. 299, 244; бел. прев.]. И двата термина могат да бъдат проследени обратно до Фойербах, но той не ги поставя в даден исторически контекст. Срв. L. Feuerbach, *Kleine philosophische Schriften*, Leipzig, 1950, SS. 169, 196; бел. авт. [Бълг. изд.: Лудвиг Фойербах, *Основни положения на философията на бъдещето*, в: *Избрани произведения*, т. 1, превод Андрей Андреев, София: Партиздат, 1958; бел. прев.]

43 *Werke*, I, S. 285; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 302; бел. прев.]

Такова общество не може, по самата си същност, да развие един социализиран модел на човек.

Обществото, което ще превъзмогне тази „атомизация“⁴⁴, Маркс нарича „демокрация“, понякога „истинска демокрация“, и неговата употреба на този термин е породила възгледа, че през 1843 г., по време на написването на *Критиката* Маркс е бил радикал, якобински демократ⁴⁵. Според тази версия, Марксовото политическо разрешение по това време е било демократично и едва по-късно думата „комунизъм“ се появява в неговите произведения.

Един по-щателен преглед на това, което Маркс наистина е казал в *Критиката* за естеството на „истинската демокрация“, извънредно много затруднява поддържането на тази представа. Ясно може да се покаже, че това, което Маркс нарича „демокрация“, в основата си не е различно от това, което по-късно той ще нарече „комунизъм“, и че във всеки случай тази „демокрация“ се основава на „човешката комунистическа същност“. Също така следва и че решителният преход в интелектуалното развитие на Маркс не е бил от радикална демокрация към комунизъм, както и не от идеализъм към материализъм. Маркс се е придвижил от едно приемане на Хегеловата система към нейната иманентна критика, понеже Фойербаховият метод необходимо го довел до социална критика. *Критиката* съдържа обилен материал, с който да се покаже, че през 1843 г. Маркс си представя едно общество, основаващо се на премахването на частната собственост и на изчезването на държавата. Накратко, *Комунистическият манифест* е иманентен на *Към критиката на Хегеловата Философия на правото*.

„Истинската демокрация“ за Маркс е това състояние на обществото, в което индивидът не е вече противопоставен на обществото. Той използва термина „комунистическа същност“ за първи път в този контекст: „Атомистиката, в която изпада в своя *политически акт* гражданското общество, произтича по необходимост от това, че

44 Ibid., S. 283; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 299; бел. прев.]

45 Срв. G. Lichtheim, *Marxism*, London, 1961, part II. J. Lewis, *The Life and Teaching of Karl Marx*, London, 1965, pp. 31 f.; N. Lapine, „La première critique approfondie de la philosophie de Hegel par Marx“, *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, Cahier no. 19; бел. авт. [Вж. бълг. изд.: Николай Лапин, *Младият Маркс*, превод Неделчо Манев, София: Издателство на БКП, 1969, гл. IV, сс. 191-271, както и публикувания в настоящия сборник откъс от тази книга; бел. прев.]

човешката общност [*Gemeinwesen*; бел. авт.], оная [комунистическата; бел. прев.] общност [*das kommunistische Wesen*; бел. авт.], в която съществува индивидът - гражданското общество, - е откъсната от държавата, или че *политическата държава е абстракция* от гражданското общество”⁴⁶.

Многото конотации, прикрепени към немската дума *Gemeinwesen*, не е могло да са убягнали на Маркс, когато той я използва в този контекст, за да означа човешката универсална природа. Нещо повече, оригиналният ръкопис показва, че първоначално Маркс използва думата *Kommune* и едва по-късно той я зачерква и замества с *Gemeinwesen*⁴⁷. *Gemeinwesen* означава община⁴⁸ в двойния смисъл както на *res publica*, така и на република в по-тесния смисъл, така и на общата, универсална природа и „комуна” на човека. Думата може да служи като предикат както на политическото тяло, така и на индивида, и като такава тя убедително внушава Марковата идея за едно интегрирано човешко същество, което е преодоляло дихотомията между публичния и частния аз. Ако Маркс е вярвал, че човек и общество не трябва да се схващат антагонистично, то той е избрал точната дума да обозначи това убеждение.

Марковата философска позиция относно „истинската демокрация” става очевидна, когато той я постулира като състоянието на обществото, в което не съществува отчуждение между човека и политическата структура. Като следствие Маркс характеризира „демокрацията” като парадигмата на всички форми на управление, в която форма и съдържание са идентични. Контекстът дава ясно да се разбере, че всякаво радикално, институционно схващане на демокрацията ще бъде неадекватно, за да изрази значението, което Маркс вложил в своята версия за „истинска демокрация”:

46 *Werke*, I, S. 283; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 299; бел. прев.]

47 За текстовия апарат, вж. *MEGA*, I, I/1, S. 496. Изглежда, Маркс е предпочитал да използва немското *Gemeinwesen* пред повтарянето на романското *Kommune* в същото изречение. Срв. това със съвета на Енгелс към Бабел от 1875 г.: „Затова ние бихме предложили навсякъде вместо ‘*държава*’ да се постави ‘община’ [*Gemeinwesen*], една хубава стара немска дума, която много добре може да замести старата френска дума ‘комуна’” (Marx, *Selected Works*, II, 42) [Цит. по бълг. изд.: Ф. Енгелс, Писмо до А. Бабел, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 19, с. 7; бел. прев.]; бел. авт.

48 *Commonwealth* понякога се превежда и като „държава”; бел. прев.

Хегел изхожда от държавата и превръща човека в субективизирана държава [*versubjektivierter Staat*]. Демокрацията изхожда от човека и превръща държавата в обективизиран човек [*verobjektivierter Mensch*]. Така както не религията създава човека, а човек създава религията - така не държавният строй създава народа, а народът създава държавния строй. Демокрацията в известен смисъл се отнася към всички други държавни форми така, както християнството се отнася към всички други религии. Християнството е религия *par excellence*, същност на религията, обожественият човек като особена религия. Точно така и демокрацията е същност на всеки държавен строй, социализираният човек [*des sozialisierten Menschen*] като особена форма на държавния строй. Тя се отнася към всички други форми на държавния строй, както родът се отнася към своите видове. ... в демокрацията *формалният* принцип е едновременно и *материален* принцип. Затова само тя е истинското единство на всеобщото и особеното⁴⁹.

Фойербаховият паралел между християнството като парадигма на религията и демокрацията като парадигма на политическите устройства [*constitutions*] е решаващ за целия спор. Ако, според Фойербах, християнството, с неговата историческа поява, е премахнало нуждата от религия и, като последствие, става самоунищожавашо се, то демокрацията, както се схваща от Маркс, поставя въпроса дали тя не е същевременно връхна точка и снемането (*Aufhebung*) на политическото устройство, т.е. на държавата. Методологически, това е резултатът от Марксовия диалектически паралел между християнство и демокрация; и той изрично твърди това:

В монархията например или в републиката, разглеждана само като особена държавна форма, политическият човек има свое особено битие наред с политическия, частния човек, собствеността, договорът, бракът, гражданското общество се явяват тук ... като *особени* начини на съществуване наред с *политическата* държава, като *съдържание*, към което *политическата* държава се отнася като организираща форма, собствено казано, само като определящ, ограничаващ, ту утвърждаващ, ту отричащ, но сам по себе си безсъдържателен разум. А в демокрацията политическата държава в оня вид, в който тя застава

49 *Werke*, I, S. 231; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, сс. 244-5; бел. прев.]

наред с това съдържание и отличава себе си от него, самата по отношение на народа е само *особено* негово съдържание, както и особена *форма на неговото съществуване*. В монархията например това особено - политическият строй - има значение на *всеобщо*, определящо и подчиняващо всяко особено. В демокрацията държавата като особен момент е *само* особен момент, а като всеобщо тя е действително всеобщо, т.е. тя не е дадено определено съдържание за разлика от друго съдържание. Французите от най-новото време разбраха това в смисъл, че в истинската демокрация *политическата държава изчезва*⁵⁰.

Изчезва не само държавата: изчезва също и гражданското общество като диференцирана сфера на частни интереси. Това е причинено, според Маркс, от всеобщото изборително право, което освобождава политиката от нейната зависимост от собствеността и гражданското общество⁵¹. Изпразнено от своите политически импликации, гражданското общество фактически престава да съществува:

*Изборите са действително отношение на действителното гражданско общество към гражданското общество на законодателната власт, към представителния елемент. С други думи - изборите са непосредственото, прякото; не само въображаемото, а действително съществуващото отношение на гражданското общество към политическата държава. Загова от само себе си се разбира, че изборите представляват най-важният политически интерес на действителното гражданско общество. В неограниченото пасивно и активно изборително право гражданското общество за пръв път се издигна действително до абстракция от самото себе, до политическо битие като свое действително, всеобщо, съществено битие. Но довеждането на тази абстракция докрай е същевременно нейно унищожаване [Aufhebung]. Като положи своето политическо битие като свое действително битие, гражданското общество същевременно положи своето гражданско битие, за разлика от своето политическо битие, като несъществено ... Следователно изборителната реформа представлява в рамките на абстрактната политическа държава искане за нейното премахване [Auflösung], но същевременно и за премахване [Auflösung] на гражданското общество*⁵².

50 *Werke*, I, SS. 231-2; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 245; бел. прев.]

51 *Ibid.*, SS. 230-1; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, сс. 243-4; бел. прев.]

52 *Ibid.*, SS. 326-7 [Бълг. изд.: пак там, сс. 347-8; бел. прев.]. През 1845 г.

Този анализ има смисъл само в специфичната Хегелова употреба на термина *Aufhebung*. Методологически, тъй като *Aufhebung* означава премахване, трансцендиране и съхраняване⁵³, той е фокусът в диалектичната система. Гражданското общество е *aufgehoben* [снето - бел. прев.] в двоен смисъл: то е снето и трансцендирано [надмогнато - бел. прев.], но в същото време неговото съдържание е запазено (*aufgehoben*) на по-високото ниво, до което е било издигнато. Същото важи и за държавата. Нейният *Aufhebung* за Маркс винаги е означавал, че веднъж щом универсалната ѝ природа е била осъществена, тя се явява излишна като отделна организация. Така че изискването на Маркс за всеобщо избирателно право не черпи аргументите си от демократичен или републикански радикализъм. Както се спомена по-горе, Маркс не вижда никаква фундаментална разлика между монархия и република. За него изискването за всеобщо избирателно право е диалектичното оръжие, предопределено да доведе до едновременното премахване на държавата и гражданското общество именно защото то отстоява и двете до крайност. Актът на държавата при даването на всеобщо избирателно право фактически ще бъде последният ѝ акт като държава.

Така универсалният постулат на Хегеловата държава се реализира в една систематична трансформация - би могло да се каже *Aufhebung* - на Хегеловата политическа философия. Според Маркс, в Хегеловото общество класата стои между личността и универсалността на политическото тяло; ако това е така, човек трябва да се освободи от класата, за да се реализира политически като *Gemeinwesen*. Хегел мислел, че бюрокрацията, като универсална класа, ще доведе до това; Маркс правдиво отбелязал, че универсалността може да бъде значима само когато се отнася до всички, а не до една отделна класа⁵⁴. За Маркс, една класа не може да бъде истински универсална, освен ако тя не е класа на всички, или - казано с други думи - освен ако класовите различия не изчезнат. И в двата случая това е краят на гражданското общество и на

Маркс създал план за книга върху модерната държава, която вероятно е имал намерение да напише. Последната глава трябвало да се казва: „Избирателно право: борбата за унищожаване [*Aufhebung*] на държавата и на гражданското общество” (*Werke*, III, S. 537). [Бълг. изд.: Маркс, „Чернова на плана на труда за съвременната държава”, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 42, с. 214; бел. прев.]

53 Както става ясно в текста на Авинери (вж. по-горе цитирания от Маркс текст), българският превод на Маркс не диференцира смисъла на *Aufhebung* (в цитирания превод тук - „унищожаване”), както не се диференцира и при превода на Дончев със „снемане”; бел. прев.

54 *Werke*, I, SS. 288, 250; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 266; бел. прев.]

държавата. Тъй като класата се основава на собствеността, а собствеността е по природа диференцираща, изчезването на класовите различия зависи от изчезването на собствеността като детерминантата на статуса. Ето защо Маркс постулира всеобщото изборително право. Той твърди, че собствеността е без значение и престава да съществува веднага след като престане да детерминира статуса. Веднъж щом като стане неефективна от тази гледна точка, тя става лишена от съдържание и ирелевантна. Ако диференциацията престане да съществува, както подсказва всеобщото изборително право, престават да съществуват и нейните критерии⁵⁵.

„Истинската демокрация“ означава еднаквото премахване на класовите различия и собствеността; тя не означава формална, политическа демокрация. Радикалната, якобинска демокрация, от друга страна, е, според Маркс, самопротиворечащ си термин. Той премахва това, което се преструва, че реализира, без да осъзнава включените диалектичките отношения. В самото съществуване на държавата има една институционална проява на човешкото отчуждение, това отчуждение не може да бъде преодоляно в рамките на държавата. Тази решаваща Марксова позиция прави за него невъзможно да конструира *Критиката* като радикално демократичен или републикански трактат. Разрешението, което намира Маркс, се намира диалектически извън държавата. Усилието да се реализират универсалните постулати на държавата прави държавата излишна; така че тя ще бъде *aufgehoben*. Републиканството е само един несъвършен, формален начин за преодоляване на отчуждението. Тъй като то премахва отчуждението в сферата на отчуждението, то не може да бъде крайната цел на Маркс.

„Истинската демокрация“, както Маркс я схваща в *Критиката*, е извън диференцираните сфери и на гражданското общество, и на държавата; нейната реализация предполага човешката „комунистическа същност“. Реализацията на Хегеловата политическа философия е била пренесена до ниво, което елиминира двата опорни стълба на самата Хегелова политическа философия - държавата и гражданското общество. Човешката „комунистическа същност“ по решителен начин е несъвместима и с гражданското общество, и с държавата⁵⁶. Съвсем подходящо, тази реализация на Хегеловите

55 *Werke*, I, S. 253; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 268; бел. прев.]

56 *Ibid.*, S. 232; бел. авт.

постулати е придружена, посредством *List der Vernunft*⁵⁷, от самото тяхно премахване.

Един щателен преглед на *Критиката* е показал, че Маркс наистина достига съвсем рано - през лятото на 1843 г. - до окончателното си заключение по отношение на *Aufhebung des Staats*⁵⁸. Маркс се насочва към икономически и исторически изследвания едва след като неговото тълкувание на Хегел му доказва, че икономическата сфера в основата си определя политиката и превръща Хегеловия постулат за универсалността на политическия живот в чиста мечта. Маркс достигнал до това заключение не чрез икономическо и историческо проучване, а прилагайки Фойербаховия метод към Хегел. Така че той трябва да се счита за материалист през този период, а противопоставянето на млад, „хуманистки“, „идеалистичен“ Маркс *vis-à-vis* по-стар, „детерминистичен“, „материалистичен“ Маркс няма каквато и да е основа в самите Марксови текстове. Хуманистият възглед на младия Маркс се основава на материалистическа епистемология.

В една статия върху „Успехите на движението за социално преобразование на континента“, публикувана от Енгелс през ноември 1834 г. в Оуеновия вестник *New Moral World*, тази връзка между хегелианство и комунизъм е отбелязана много подходящо. Определяйки „д-р Маркс“ като един от така наречените „теоретични комунисти“, Енгелс казва: „Системата изглеждаше неуязвима отвън и това бе действително така. Тя бе съборена само *отвътре* от хора, които сами бяха хегелианци. ... Нашата партия трябва да докаже, че или всички усилия на германската философска мисъл от Кант до Хегел са останали безполезни или дори по-лошо от безполезни, или техен завършек трябва да бъде комунизмът“⁵⁹. Че това е също начинът, по който Маркс гледал на мястото на *Критиката* в неговото собствено интелектуално развитие, може да бъде показано от двата примера в по-късните му произведения, в които той се позовава на нея.

В „Предговор“-а към *Към критиката на политическата икономия*, през 1859 г. Маркс казва:

57 *List der Vernunft* (нем.) - хитрост на разума; бел. прев.

58 Според българския превод на Маркс преводът би бил „унищожаване на държавата“; вж. бел. 53 по-горе; бел. прев.

59 *MEGA*, 1, 2, SS. 446, 448; бел. авт. [Бълг. изд.: Енгелс, „Успехите на движението за социално преобразование на континента“, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, сс. 516, 518; бел. прев.]

Първият труд, започнат, за да бъдат разрешени съмненията, които ме обземаха, беше едно критично преразглеждане на Хегеловата философия на правото; уводът към този труд излезе в издаваните през 1844 г. в Париж *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Моето изследване завърши със заключението, че правните отношения, както и държавните форми, не могат да бъдат разбрани нито въз основа на самите тях, нито въз основа на тъй нареченото общо развитие на човешкия дух, а че, напротив, те се коренят в материалните условия на живота, чиято съвкупност Хегел, по примера на англичаните и французите от XVIII в., нарича „гражданско общество“, и че анатомията на гражданското общество трябва да се търси в политическата икономия⁶⁰.

През 1873 год. Маркс се позовава даже по-директно на преобразуващия метод, който той използва в *Критиката*; в „Послеслов“-а към второто немско издание на *Капиталът*, том I, Маркс казва:

В основата си моят диалектически метод не само се различава от Хегеловия, но е негова права противоположност. За Хегел мисловният процес, който той под името идея превръща дори в самостоен субект, е демиург на действителното, което представя само негова външна проява. За мен, наопаки, мисленето не е нищо друго освен материалното, преработено и преведено в човешката глава.

Преди близо 30 години аз подхвърлих на критика мистифициращата страна на Хегеловата диалектика - по време, когато тя още беше модата на деня. ... Мистификацията, която претърпява диалектиката в ръцете на Хегел, ни най-малконе премахва факта, че той пръв всеотрасно и съзнателно изрази нейните общи форми на движение. У него тя стои надолу с главата. Тя трябва да бъде преобърната, за да се разкрие рационалната ядка в мистичната обвивка⁶¹.

60 Marx, *Selected Works*, I, p. 362; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, „Предговор“ към *Към критиката на политическата икономия*, в: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 7, София: Партиздат, 1985, с. 120; бел. прев.]

61 Marx, *Selected Works*, I, p. 436 [цит. по бълг. изд.: Маркс, „Послеслов към второто издание“, в: *Капиталът*, т. 1, София: Издателство на БКП, 1948, с. 15; бел. прев.]. За друго описание на „мистифициращия“ елемент в Хегеловата диалектика, вж. писмото на Маркс до Дицген, 9 май 1868 г. (*Werke*, XXXII, S. 547) [вж. бълг. изд.: Маркс, Писмо до Дицген от 9 май 1868 г., в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 32, с. 456; бел. прев.]; бел. авт.

По този начин в по-късните си години Маркс потвърждава валидността и значимостта на *Критиката* на Хегел, която написва, когато е на 25 години. Не само че няма никаква „дезура“ между младия и зрелия Маркс, но обезпечаването на приемственост е било предоставено от самия Маркс.

[...]

Превод от английски език: Станимир Панайотов

Джовани Сартори

Из Теория на демокрацията (1987)¹

Из Кн. 1: Съвременната дискусия

[...]

Една от особеностите на демокрацията, за която най-рядко се сещаме, е, че погрешните идеи за нея отклоняват самата демокрация в погрешна посока. Според мен това е достатъчна причина за написване на тази книга.

Разбира се, самото понятие за демокрация като че ли по необходимост следва да бъде твърде неустановено и многоаспектно. Една от причините за това е, че днес с термина демокрация се означава цяла една цивилизация или, по-точно, политическият „краен продукт“ (в момента) на западната цивилизация. Социализмът и комунизмът могат да бъдат свързани с името на един-единствен основан автор - Маркс, и да бъдат преценявани като прилагане или отрицание на идеите му. Но подобен подход не може да се приложи спрямо демокрацията; доминиращ, единствен неин автор просто не съществува. Теорията на демокрацията представлява по-скоро едно господстващо направление, което води началото си още от времето на Платон и Аристотел.

[...]

1 Препубликация по изданието: Джовани Сартори, *Теория на демокрацията*, книга 1, София: Център за изследване на демокрацията, 1992, сс. 11, 23, 70-71, 88-89, 96, 103, 105-106. Преводът е направен по изданието: Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham, N.J.: © Chatham House, 1987. Благодарности на Център за изследване на демокрацията за разрешението да възпроизведем избраните откъси; бел. ред.

Според марксистката литература икономическата демокрация не предполага политическа демокрация; тя просто я измества и замества. Тази замяна е свързана с материалистическото разбиране за историята и за нейното бъдещо развитие, по-точно - с отрицанието на автономното съществуване на политиката. Съгласно с марксисткия възглед политическата демокрация няма никаква стойност сама за себе си, никаква вътрешно необходима причина за битието си, тъй като тя е само инструмент за осъществяване на господството на експлоататорите над експлоатираните. ... Ако политиката като такава е част от надстройката, а същинска база е икономиката, тогава пътят към комунизма ще ни отведе не към политическа, а към икономическа система. И в последна сметка няма да имаме нужда от некапиталистическа демокрация, защото няма да имаме нужда въобще от политически живот. Оказва се, че „икономическата демокрация” не е нищо друго освен „комунистическа икономика”².

Казаното дотук хвърля светлина върху два въпроса. Първият въпрос е, че този, който забрави за съществуването на политиката като война, едва ли може да оцени истински политиката като мир. Последната може да бъде правилно разбрана само като трудна и неокончателна победа на правото на закона над правото на силата. Вторият въпрос (свързан с първия) е, че най-лесно политиката като война може да се реабилитира, като се изтъкне не само обстоятелството, че по-голямата част от човечеството исторически е съществувала при господство на силата (а не на правото), но и фактът, че дори днес в света огромен брой човешки същества живеят във военни условия, а не в мир. Да не говорим, че когато Маркс и неговите последователи говорят за „класова война”, думата война означава точно война. Тогава, според Маркс, войнствената концепция за политиката преобладава дори и в западните общества.

Твърде вероятно е естеството на демокрацията да изисква повече разумност, отколкото картезианска строгост. Ако това е така, тогава световната популярност на емпиризма не отговоря на неговите истински добродетели. Русо, Хегел и Маркс шестват по света, а последният е четен (и може би дори разбран) даже и в Китай, но нито един англо-американски автор не се е прочул особено извън границите на собствената си култура. ... **И ако това е наистина така, англо-амери-**

2 Марксистко-ленинското разбиране за демокрация е подложено на анализ в гл. 15, ч. 1 и 2; бел. авт.

канската култура може да обучи идеалния *homo faber* (Действащия човек), но тя няма да е в състояние да поеме отговорността за възпитанието на *homo sapiens* (разумния човек), който да съжителства с него. Така че, ако рационалистът не е подготвен да разрешава практически проблеми, практицизмът страда от липсата на подходящо интелектуално обаяние и интелектуална сила. А би било от полза и за двете крайни позиции, ако те можеха да се срещнат някъде по средата. Тъкмо този път на сближение ще бъде следван в настоящата книга.

В царството на съзercанието проектите и мечтите, свързани с идеалния свят или по-точно с *идеалния контрасвят*, са стари може би колкото човечеството. Платон поставя основите на тези мисловни упражнения; а през средновековието чак до времето на Русо доктрината за природното състояние също предоставя идеал, в границите на който може не само да бъде оценен истинският свят, но и (в светлината на развитието на теорията за естествените права) да бъдат въведени в този свят някакви ценности. ... Във всеки случай разрешението, което Платон предлага, е философ-цар. ... Фактически чак по времето на Маркс философът-цар (станал цар, защото е философ) е заменен от „философа революционер“³. Младият Маркс смята, че философът трябва да поеме отговорността, защото знае „кое е разумното“; но философът трябва да бъде и революционер, защото само революционното действие може да направи революционното „истинско“. Така че перфекционизмът на Маркс вече не е интелектуален перфекционизъм - в сферата на политиката навлиза *перфекционисткият активизъм*. Но за да се разгърне напълно, трябва повече от един век; идеята за философа революционер завладява масите едва през 60-те години на нашия век [XX в. - бел. ред., Е. М.]⁴. Така че това явление е сравнително ново.

3 Вж. „Тезиси за Фойербах“, 1848 г.; бел. авт.

4 Препращането е главно към „критическата философия“ на Франкфуртската школа. Вж. отличния обзор по този въпрос на Л. Колаковски в монументалната му книга *Main Currents of Marxism*, Oxford: Clarendon Press, 1978, vol. 3, ch. 10-11. Школата се формира около Хоркхаймер през 20-те години на нашия век, но революционното ѝ въздействие (условно казано, разбира се) се усеща след около 40 години. Пряката ѝ обвързаност с революционната философия на Маркс до голяма степен личи от факта, че всички автори, които принадлежат към тази школа (включително и Маркузе), повече или по-малко са последователи на една или друга разновидност на философията на Хегел, макар че във възгледите им се преплитат и социологически, и други мотиви; бел. авт.

Нека се спрем на утопията на Маркс - с разгръщането на процеса на отмиране на държавата представителната демокрация ще прерасне в самоуправление в буквалния смисъл на думата. Според мен имаме всички основания да считаме самоуправлението при Маркс за една необоснована хипотеза, която не може да се реализира никъде и чиято абсолютна невъзможност може да бъде демонстрирана a priori.

[...]

... Когато говори за своята идеална демокрация, Маркс посочва като модел Парижката комуна от 1871 г. Но може ли един минимално кратък период от време да се проектира във вечността, в Хегеловата „цел на историята“? С други думи, може ли да се пренебрегне обстоятелството, че интензивният парижки експеримент със самоуправлението на пролетариата (проведен в екстремни, обсадни условия) е протекъл твърде бързо? Цялото политическо пророчество на Маркс - бездържавното общество с пълно самоуправление - почива не само върху „заблудата от драматизма на момента“, но дори още повече - върху това, което може да бъде наречено „заблудите на безвременността“. Маркс - а и комунистическата теория на обществото като цяло - схваща един интензивен изблик като нещо продължаващо и постоянно репродуциращо се във времето, но това схващане противоречи на безусловно проверения опит на човечеството, показващ, че продължителността означава и нормализиране, че медените месеци не продължават вечно. Можем да тичаме с часове, но не и с години; можем да плуваме цял ден, но не и безкрайно дълго. Ако съдим по произведенията му, Маркс дори и не е подозирал, че интензивността на самоуправлението намалява с разширяването на обхвата му както в пространството (в края на краищата Париж не е Франция!), така и във времето. Като философ, който разсъждава извън времето и извън пространството за самоуправлението на пролетариата, Маркс е интересен. Но като *философ революционер*, който иска да промени реалния свят, той си е чист утопист. Неговият политически план за замяна на управлението със самоуправление е бил невъзможен за изпълнение по времето на създаването му, невъзможен е сега и завинаги ще си остане невъзможен.

[...]

Из Кн. 2: Класическите проблеми⁵

[...]

Наистина искането за икономическо равенство бива извадено на силствено на преден план през XIX в. и първите десетилетия на XX в. от социализма и най-вече от неговото марксистко крило. Но освен ако не се задоволим с равенство в бедността (и безсилието), не може да се каже, че марксизмът ни е научил как да излекуваме недъзите на икономическото неравенство. Всъщност марксистката теория е възраждане на най-старото и най-примитивно егалитарно лекарство, предложено от Платон и критикувано от Аристотел. По-специално Маркс е убеден, че властта е самостоятелно съществуващо цяло - нещо „притежавано”, благодарение на „притежанията”, като цяло пренебрегва нейната релационна природа и така сериозно бърка *един от източниците* на властта със самата власт⁶.

Остава ни *тоталното планиране*, често наричано и *тоталитарно*, *колективистично*, *централно-административно* планиране или *командна икономика*. С всички тези имена се обозначава една централно управлявана икономика, в която един гениален ръководител отстранява и замества пазара. Това е комунистическото или съветското значение на планирането и то може да се изведе *post factum*, като неволно следствие от марксистките, а в още по-голяма степен и от сенсимонистките възгледи. Маркс насочва мощната си атака срещу частната собственост, но това е обикновено явление сред социалистите от 20-те и 30-те години на миналия век⁷. Сенсимонистите отиват по-далеч. За

5 Препубликация по изданието: Джовани Сартори, *Теория на демокрацията*, книга 2, София: Център за изследване на демокрацията, 1992, сс. 133, 210-211, 225-229, 236-237, 240-241, 259-261, 279, 286-293; бел. ред.

6 Аргументът се опира на важното разграничение, което Фридрих прави между (а) телесна или веществена власт (власт като „нещо налично”) и (б) релационна власт („власт над”). Вж. *Constitutional Government and Democracy*, 1950, rev.ed., pp. 22-24 и 584; бел. авт.

7 Но това изискване не се поставя нито от Сен-Симон, нито от Конт. И

тях е ясно, че заедно със собствеността трябва да си отиде и пазарът, заместен от централно управлявана икономика; и те наистина разработват подробна схема на непазарна, централизирана икономическа система. Така именно сенсимонистите (а не Маркс) засягат главния проблем⁸. Всъщност Маркс никога не е разглеждал предпоставките за създаване (да не говорим за конкретното осъществяване) на командна икономическа система на базата на държавната собственост. Той често говори за централизиране на всички средства за производство в ръцете на държавата; но той също защитава и децентрализирано самоуправление на производителите (особено в съчиненията си за Парижката комуна от 1871 г., а и не само там). В крайна сметка точно този възглед е в съответствие с неговата обща представа за едно бездържавно, „прозрачно“ общество на свободното сдружаване, където всички хора непрекъснато осъществяват колективен контрол върху собствения си живот⁹. Съветското планиране е всъщност творение на Сталин¹⁰. Тъй

двамата са социалисти в смисъл, че отричат либерализма, индивидуализма, демокрацията и пазарната система. И двамата се застъпват за радикално трансформиране на собствеността. Но и двамата смятат, че собствеността трябва да бъде запазена, за да бъде „индустриализъм“ (термин, измислен от Сен-Симон) ефективен; бел. авт.

8 В случая имаме най-малко две основания да говорим за сенсимонистите, а не за самия Сен-Симон. Първо, доктрината, която се приписва на Анри дьо Сен-Симон, е окончателно формулирана след смъртта му, когато неговите ученици изнасят курс от лекции *Doctrine de Saint-Simon: Exposition* (1829-1930). Второ, могат да се посочат две разлики между схващанията на Сен-Симон и приписваните му в посоченото произведение идеи (срв. например *Exposition* с книгата на Сен-Симон *Systeme Industrielle*, 1821-1822). Първата е, че учениците, а не Сен-Симон (вж. бел. 7 по-горе), изискват премахването на частната собственост. Втората е, че учениците (и особено Енфантен) отиват по-далеч от Сен-Симон в схващанията си за „планираната икономика“, която да се ръководи от „обединена, управляваща банка“. Като имаме предвид това, имаме достатъчно основания да заключим, че посочената книга на учениците на Сен-Симон е „едно от най-важните събития в историята на социализма“ и че, що се отнася до организацията на планираната икономика, „тя допринася за развитието на социалистическата мисъл повече от която и да е друга книга, публикувана през следващите почти 100 години“. Вж. F.A. von Hayek, *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*, Glencoc: Free Press, 1952, p. 147. Най-задълбочената история на сенсимонизма си остава тази на S. Charlety, *Histoire du Saint-Simonisme*, Paris: Hartman, 1931; бел. авт.

9 Вж. гл. 15, раздели 1-2. Важното е, че Маркс схваща централизирането на средствата за производство по-скоро негативно, отколкото позитивно, т.е. като отнемане, а не като създаване на управлявана икономическа система; бел. авт.

10 До пролетта на 1921 г. Ленин изповядва това, което по-късно погрешно

като Маркс не оставя никакви напътствия, планирането в Съветския съюз е импровизирано и наложено с груба сила. Тоест съветското планиране е само един непредвиден резултат. То не е било предвидено от Маркс, а единствените му предтечи - ранните сенсимонистки плановици, са си го представяли по друг начин (макар че Ленин и Сталин така и не разбират това).

[...]

Имат ли нещата обективна, вътрешноприсъща икономическа стойност? Още Лок отбелязва, че „пазарната стойност” няма нищо общо с „присъщата естествена стойност на Нещото [вещта - бел. ред., С. П.]”¹¹. А Рикардо е може би последният голям икономист, който е убеден, че съществува някаква абсолютна или вътрешноприсъща стойност. Икономистите след него се отказват от тази идея; за икономическата наука стойността е преди всичко *разменна стойност* („пазарната стойност” на Лок), т.е. стойността, която се намира някъде между цената, по която купуват потребителите, и разходите, с които производителите могат да произведат. Но Маркс остава при Рикардо или, по-точно, тръгва да търси абсолютната стойност по

е наречено „военен комунизъм”. Той е визирал не една „икономика на извънредните ситуации”, а естествено развиваща се икономическа система. Но изправен пред очевиден провал, той търси спасение в новата икономическа политика (НЕП). Ленин умира през 1924 г., НЕП-ът трае от 1921 до 1927 г., а първият петилетен план - началото на тоталното планиране, е лансиран от Сталин през 1928 г. Както посочва Alec Nove, „в периода 1923-1926 г. думата ‘планиране’ има значение, което твърде се различава от по-сетнешния й смисъл. Не е имало... някаква ‘планирана икономика’ ... Калкулациите (на ГОСПЛАН) са служели не за съставяне на планове в смисъл на заповеди за действие, а като ‘контролни цифри’, които са били отчасти предвиждани, отчасти направляващ показател в хода на споровете по определяне приоритетите на развитието”. Вж. Nove, *An Economic History of the USSR*, rev. ed., Harmondsworth: Penguin Books, 1982, p. 101; бел. авт.

11 Вж. Н. Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), p.164. Прокараното от нея разграничение между „труд” и „работа” има изключително голямо значение; бел. авт. [Бълг. изд.: Хана Арент, *Човешката ситуация*, превод Константин Янакиев, София: Критика и Хуманизъм, 1997; вж. и извадките от тази книга на Арент в настоящия сборник. Вж. също в *Капиталът*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 23, с. 59, бел.16; бел. ред., Е.М., С.П.]

свой собствен път. Той намира ключа в Хегеловата *Феноменология*¹². Противно на Хегеловата панглосистка „диалектика на Духа”, но на базата на аналогичните категории на Хегеловата философия на труда Маркс вижда живота на *homo laborans* от ранноиндустриалното общество като „отчуждение” на човека от предмета на неговия труд и точно Хегел открива изхода с „повторното присвояване”¹³. Как това отчуждаване може не само да се докаже, но и да се измери? Като се установи, че „стойност” е не разменната стойност, а трудовата стойност: вътрешноприсъщата стойност на всеки направен от човека продукт е количеството труд, „кристализирало” в него, което може да се измери с разхода на работно време по производството му. И показател е стойността като трудова стойност - чрез него Маркс съставя общата прогноза и предлага терапията си по целия път до „*Капиталът*”. От икономическа гледна точка Маркс е далеч от истината. Но докато неговата теория за стойността не намира отклик у икономиста, тя говори на нашата съвест и по-точно: това, което разбираме под „стойност” във философията и етиката, е това, което смятаме за добро и справедливо. Неговата трудова стойност няма много общо с икономиката, но до голяма степен поставя нещата в етическо измерение: онова, *което трябва да има стойност*.

Да се спрем върху принципа за трудовата стойност. Значи ли той, че при заплащането на всеки работник трябва да се прилага индиви-

12 Имам предвид преди всичко „диалектиката на господаря и роба”. Но в това отношение *Феноменологията* е инспирирана от написаните по-рано йенски лекции на Хегел. *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.* на Маркс са пряка критика на *Феноменологията* на Хегел, те са опит да се даде отговор на същите въпроси в рамките на Хегеловата концепция. За влиянието на Хегел върху Маркс по този въпрос вж. Karl Lowith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Zürich: Europa Verlag, 1938, pt. 2, ch. 2: „Проблемът за труда”. Без съмнение Маркс е заимствал идеята за „отчуждението” от Фойербах. Но Фойербах се занимава с религиозното отчуждение, докато Хегел прилага тази концепция спрямо трудовия процес; бел. авт.

13 Разликата се състои в това, че Хегеловото „повторно присвояване” на нещото в себе си принадлежи на всевечния диалектически процес (така е поне в написаната пред 1831 г. глава от *Философия на правото*, посветена на въпроса за „системата от нужди”, но не и в йенските лекции), докато Маркс отрежда отчуждението на настоящето (капитализма) и отлага „повторното присвояване” за бъдещето (комунизма). Въпреки че Маркс повече не използва думата „отчуждение” в *Капиталът*, концепцията неизменно присъства в хода на неговите икономически анализи. Вж. P. Craig Roberts and M.A. Stephenson, *Marx's Theory of Exchange, Alienation and Crisis*, New York: Praeger, 1973. Вж. повече по въпроса в гл. 15, раздел 2; бел. авт.

дуален критерий? Например, ако един производител прави един часовник за един ден, а друг го прави за десет дни, трябва ли да платим десет пъти повече на втория? Трудно е да се отрече, че *принципът* изисква точно това. Действителността обаче е друга. Маркс посвещава повече от двадесет години на създаването на своята икономическа теория. Следователно той трябва да е разбрал добре, че е както абсурдно, така и невъзможно принципът му за трудовата стойност да се прилага буквално. Съответно той отхвърля интерпретацията на Ласал и рикардианските социалисти, че работникът трябва да получава *пълния* еквивалент на продукта на своя труд. И още според него принципът на трудовата стойност трябва да бъде *осреднен*: или на практика да бъде изчислен като съвкупното обществено необходимо работно време за производството на дадена стока при дадени технически условия. Ако използваме примера с часовниците, Маркс би осреднил така: всеки един часовник се равнява на стойността на петдневен труд. Да, обаче това е твърде далеч от онова, което (образно казано) би твърдял пазарът. Според пазара, ако един часовник може да се направи за един ден, няма причини някой да получи повече от еквивалента на едnodневен труд, а който не може да работи достатъчно бързо, носи риска да бъде отстранен от пазара.

При това сравнение се оказва, че пазарът не се съобразява с индивида за разлика от Маркс. Току-що видяхме, че принципът на трудовата стойност не може да се прилага буквално. Маркс също така е съгласен, че от обществения продукт трябва да се правят „отчисления“ (за подмяна и увеличаване на средствата за производство, управленски разходи и др.), преди да се плати на работниците за труда им, а оттук следва, че нашият принцип не предполага работниците да получат „ненамален“ резултат от труда си.

И все пак след всички тези уговорки принципът за трудовата стойност казва ясно и високо: всички работници при капитализма получават далеч по-малко, отколкото им се полага. Принципът за трудовата стойност води до идеята за принадлежната стойност, а принадлежната стойност е експлоатация, незаплатен труд¹⁴. Така накрая пак се връщаме при познатия ни принцип, че трудът е *обективираният* или *вътрешноприсъщият* източник на стойността. Малко хора четат

14 Тази идея се подсилва и от разграничението между „работно време“ и „работна сила“. Маркс използва това разграничение, когато обвинява капитализма, но това няма отношение към въпроса, който разглеждаме в момента; бел. авт.

Капиталът - едно несъмнено тромаво, ако не и досадно съчинение. Но почти всички знаят формулата „...всекиму според труда...”, която точно обобщава принципа за трудовата стойност и е едновременно лозунгът на *Критика на Готската програма* на Маркс¹⁵. След всичко казано сме изправени пред парадоксално заключение: Маркс е този, който в името на комунизма говори от името на всички отделни индивиди, които пазарната система пренебрегва и съсипва. Точно Маркс защитава „индивидуализма” по отношение на пазарната система¹⁶.

От Маркс Макс Вебер възприема схващането, че „пазарната общност е най-деперсонализираното отношение ..., в което човешките същества могат да влизат едно с друго ... Причината за безличието на пазара ... е неговата насоченост само и единствено към Стоката”¹⁷.

Вярно е, че пазарът е безличен. По същия признак той е и нечовешки или, както казах и преди - жесток. Но той е безличен и нечовешки не поради насочеността си към стоката - такова обяснение е едностранчиво и не може да бъде достатъчно. Марксистите спират до стоката, фетиша на капиталистическата епоха. Но стоката не е затворена в сейфа, тя стига до потребителите, а значи до всички; и точно тази безлична *насоченост към всеки* прави горното обяснение пълно и коректно. Пазарните отношения нямат лице и не обръщат внимание на личността, защото пазарният механизъм сякаш олицетворява етико-икономическия принцип на колективизма: съставните му *части*, от разхода на труд на отделния стокопроизводител.

И така пазарът е заклеймен от Маркс според един „индивидуалистичен” етико-икономически принцип. И обратното, „индивидуалистите” (либертисти, класически либерали, неолиберали, либертариини)

15 В допълнение към казаното в *Критика на Готската програма* има и критерии за способности и потребности. Вж. моята оценка на трите формули в гл.15, раздел 1; бел. авт.

16 В следващата глава ще стане ясно защо този извод не е толкова парадоксален, колкото изглежда - той е в пълно съзвучие с антропологията на Маркс. Липсващата класификация е, че индивидуализмът на Маркс е „ограничен”. От текста следва само това, че подходът на Маркс при разпределението на ползите е индивидуалистичен. Трябва да е ясно, че в случая „индивидуализмът” се схваща като противоположност на „колективизма” и че характерологичните проблеми (напр. въпросът дали пазарното общество ражда „грозни индивиди”) са без каквото и да е значение за моята аргументация. Вж. по въпроса статията на R.E. Lane, „Individualism and the Market Society”, *Liberal Democracy*, ed. J.R. Pennock and J.W. Chapman, New York: New York University Press, 1983; бел. авт.

17 Вж. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, т. 1, ч. 2, гл. 6; бел. авт.

защитават пазара, въпреки че той смазва индивидуалния производител (*homo faber* и *homo laborans*) в името на колективни, по-точно - колективистични, потребителски придобивки. Не са ли и двете позиции израз на крещяща непоследователност? Мисля, че е така, и това може да се докаже с помощта на още две твърдения.

Първо, „индивидуалистите“ последователно прилагат принципа си при поставянето на проблема; те поемат личния интерес на индивида за двигател на цялостния пазарен процес и се стремят да го активизират. Но те не успяват да се защитят от атаките на „колективистите“, отвърщайки им, че в резултат от прилагането на принципа си тъкмо те защитават колективното благополучие за сметка на индивидуалната изгода. Колективистите пък остават верни на своя принцип (ако той е, както приемаме тук, Марксовият етико-икономически принцип на стойността), докато атакуват „капиталистическата алчност“ като индивидуалистична извратеност; но тяхната последователност свършва, щом започне терапията им. Второто твърдение е, че колективистичният краен резултат от пазарния процес не е *търсен преднамерено* от отделните му участници, които могат да бъдат водени единствено от собствената си алчност; въпреки това ефектът върху общия интерес е съвсем осезаем. И обратно, Марксовият етико-икономически принцип не предполага резултат, който да носи допълнителна изгода за колектива; докато индивидуализмът, открит от нас в Марксовия принцип, макар и неочаквано за автора си, всъщност облагодетелства наемните работници и на дело ги предпазва от жестокостта на пазара. И това също е факт.

Но въпреки тези уговорки парадоксът остава: Маркс несъзнателно е индивидуалист, пазарът непреднамерено е колективистичен и въпреки това индивидуалистите защитават пазара, а колективистите го атакуват. Къде е грешката? Как се е стигнало до това объркване, до тези иронични двусмислици и размени на ролите? Въпросът е твърде обширен, за да можем да му отговорим тук дори по най-скромния подобаващ начин. Към нишката, която следвахме дотук, само ще добавя, че идеята за капитализма засенчва и измества тази за пазара, прибавяйки втори допълнителен елемент: безразборната атака срещу капитализма го замъглява и, както ще видим в следващия раздел, някак си не успява да разграничи „капитала в обръщение“ от натрупания капитал.

Натрупването на капитал е толкова необходимо за колективистичната, колкото и за пазарната икономика. В този смисъл съвременното общество зависи от принадлежната стойност и *въпреки* Маркс не може да бъде антикапиталистическо. Нека престанем с лицемерието; изборът поне досега си е чисто и просто избор между *частния* и *държавния* капитализъм. Само това е (и е била) алтернативата. Капиталът за ползване е тривиалният и в никакъв случай отличителният белег на „капитализма“; капиталът за инвестиране е неговата несравнимо по-голяма и наистина характерна част.

Моят акцент върху новостта на пазарния социализъм ще накара образования скептик да запита: какво тук е новото? Индустриалната демокрация, основана върху работническото самоуправление, е измислена отпреди края на миналия век [XIX в. - бел. ред., Е. М.] от съпрузите Уеб, а впоследствие и от Г. Х. Коул. Нещо повече, още от края на Втората световна война съществува литература върху индустриалната демокрация¹⁸. Всичко това е вярно, но повечето социалисти от онова време не приемат тези идеи за социалистически: профсъюзите се отнасят враждебно към тях от страх да не загубят контрол върху членовете си; а социалистическите партии тръгват по петите на профсъюзите, поддавайки се на натиска им. Не бива да забравяме и това, че когато партиите с идеологическа нагласа и произход трябва да сменят курса си, те се нуждаят от идеологически предшественик, от някой, който да узакони промяната. А новото тук е, че докато Маркс постепенно потъва в забравата, Прудон бива преоткрит¹⁹. Оказва

18 Вж. гл. 1, раздел 3 (и бележки 11-13). Несъмнено в тази литература се срещат различни версии за същността на „индустриалната демокрация“, в някои от които въпросът за самоуправлението въобще не намира място. Така например при един по-прецизен анализ ще стане ясно, че концепцията на Clegg, *A New Approach to Industrial Democracy*, Oxford: Blackwell, 1960, концепция, която рефлектира върху Доклада на Британската кралска комисия по въпросите на профсъюзите и работодателите, както и върху доклада на Лейбъристката партия от 1967 г., *Industrial Democracy*, изхожда от едно разбиране за това понятие, което се различава от общоприетото. Същото важи и за „партньорските“ предложения на английската Лейбъристката партия, и за немската формула *Mitbestimmung*. Книгата на Blumberg, *Industrial Democracy*, London: Constable, 1968 се вписва в традицията на Well-Cole. За сбит анализ на законодателните предложения и/или реформи по повод „индустриалната демокрация“ вж. книгата *Cogestione: Esperienze e Problemi*, Torino: Biblioteca della Liberta, 1976, No. 63; бел. авт.

19 Тук се опирам на идеите на Luciano Pellicani, *Il Mercato e i Socialismi*, Milano: SugarCo, 1979; този автор по-добре от всеки друг събира в едно нишките на теорията на пазарния социализъм; бел. авт.

се не само че Прудон е прав, докато Маркс греши (и за собствеността, и за бюрократията, и за тираничната държава, която комунизъмът ще произведе), но и че той е истински социалист, тъй като неговият социализъм отхвърля точка по точка социалистическо-комунистическия хибрид. Така с помощта на Прудон социалистите лесно се връщат към една дълга поредица от революционни (не буржоазни) автори, които, оставайки марксиста, категорично заклеят потенциалното или действително деградиране на марксизма до бюрократизъм и пълно потисничество: „ренегатът Кауцки”, Роза Люксембург, късният Троцки и още много други. Ако пазарният социализъм е търсил сертификата за произход, той вече го има. И вече се чувства достатъчно сигурен, за да противопостави доводите си на доводите на „чистите” пазарни теоретици - фон Мизес, Хайек, Милтън Фридман. Тук бих добавил, че има голяма разлика между това да имаш проекти и да имаш лаборатория за реални експерименти. И главната новост се състои в начина, по който пазарният социализъм съчетава и пренаглежда елементите на своето „добро” общество.

Макар според мен и несъществено, интересно би било да се потърси дали Енгелс е бил пряко повлиян при създаването на този термин от научния позитивизъм на Сен-Симон и Конт. Ясно е, че в марксизма сциентизмът е внесен от Енгелс социализъм, обявявайки ги за ненаучни или донаучни; самият Маркс е бил твърде много хегелианец. И все пак и двамата с еднаква убеденост твърдят, че общата им доктрина е „научна”, с което отричат истинността на всички други видове социализъм, обявявайки ги за ненаучни или донаучни. Безспорно за тях „наука” е ключова дума с дълбоки корени. Наистина идеята, че политиката трябва да премине в обикновено „администриране” и че правителството трябва да бъде заместено от администрация, е била изказана още от Сен-Симон (и вероятно написана от Конт) през 1819-1820 г.²⁰ и е била позната в техните школи. Къде тогава е разликата? Разликата, която нарекохме скок, е думата *вещи*. Социалистите с политехническо възпитание (всъщност „по-научни” от Енгелс, да не говорим за Маркс) никога явно не стигат чак дотам. Дори и да са боготворени, инженерите трябва да вземат решения; те не могат да оставят вземането на решения просто на „вещите”. Това политехни-

20 Вж. *Organisateur*, vol. XX, pp. 144-145, в изданието *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, Paris: 1865-78. Вж. и Henri Saint-Simon, *Selected Writings*, превод на Keith Taylor, New York: Holmes & Meier, 1975, ch. 3: „От управление на хора към администриране на неща”; бел. авт.

ците са искали да внушат на слушателите си; и в съчиненията им неизменно стигаме до конкретни действащи лица; учени, индустриалци, централна банка (предполага се, с банкери). Но за Маркс и Енгелс индустриалецът е експлоататор, а на учения те едва ли биха поверили управлението, тъй като в доктрината им главната роля е отредена на пролетариата. Гордиевия възел Енгелс разсича така: *die Verwaltung von Sachen*, управлението на вещите. Изглежда твърде просто. Да, още повече, че тази постановка не се развива по-нататък. Но макар същото да се случва и с идеята за диктатурата на пролетариата - тя е спомената само мимоходом от Маркс²¹, тя се закрепва и се превръща в централна идея. А „управлението на вещите“ има дори по-сериозни основания за такава съдба. Диктатурата на пролетариата е в крайна сметка само преходен момент, само трудното начало по пътя към комунизма. Но управлението на вещите е самият комунизъм, крайното състояние. Тук празнотата се запълва с неотменното допълнение, с марксисткото предвиждане, че политиката ще престане да съществува, че държавата ще отмре. Нищо не свършва, ако не бъде заместено от нещо друго. Но управлението на хората ще свърши и това е ключът на решението, *защото* ще бъде заместено от самоуправлението на вещите.

Може да възникне въпросът: ако *die Verwaltung von Sachen* носи на плещите си като Атлас тежестта на комунистическото пророчество, защото трябва да го включваме в сферата на „управлението на науката“? Какво общо имат „вещите“ с „науката“? Нищо, ако почвата не беше дълго подготвяна от съвместните проповеди на Сен-Симон и Конт. Достоверността на Енгелсовите „вещи“ произтича от грандиозния проект за един свят, който се самоуправлява чрез Научния разум. Без тази имплицитна подкрепа марксисткото пророчество едва ли щеше да запази силното си влияние сто години по-късно. Затова в разсъжденията си приемам, че „управлението на вещите“ не е сираче; напротив, то е крайна и опростена версия на значително интелектуално течение.

[...]

В анализа си тук ще се придържам към Марксовия *идеал*, а оценка за връзката между идеала и средствата за постигането му ще дам в

21 Вж. гл. 15, раздел 2 (и бел. 26) [от книгата на Сартори; бел. ред., Е. М.]; бел. авт.

следващия раздел. Дали Марксовото добро общество, наричано от него пълен комунизъм, или накратко, комунизъм, е контраидеал? Нека отложим отговора за края на анализа. Като начало само да посочим, че макар и Марксовата представа за свободата със сигурност да не е тази на либерализма, той все пак е търсел свободата, дори „абсолютната” свобода. Неговото идеално общество (комунизмът) е най-крайната версия на едно чисто и просто либертарно общество.

Както видяхме, във важни случаи Маркс се придържа (въпреки резервите си) към демокрацията като към дума с положително значение. В *Комунистически манифест* от 1848 г. на пролетариата се приписва задачата да достигне „победоносно до демокрацията”, а онова обединение, в което „свободното развитие на всеки е условие за свободното развитие на всички”, Маркс нарича „демокрация”. Толкова по въпроса за демокрацията. Що се отнася до икономическите мерки обаче, манифестът ни казва нещо повече. Въпреки че тези мерки са добре познати, добре ще е да ги припомним: 1) експроприация на поземлената собственост; 2) силно прогресивен данък върху дохода; 3) премахване правото на наследство; 4) конфискация на имуществото на емигрантите и бунтовниците; 5) централизация на кредита в ръцете на държавата; 6) централизиран контрол върху средствата за съобщение и транспорта; 7) увеличаване броя на държавните фабрики; 8) еднаква задължителност на труда за всички; 9) съединяване на земеделието с индустрията; 10) безплатно всеобщо образование. Дали тези условия, когато бъдат напълно осъществени, ще доведат *eo ipso* до демокрацията, определена като свобода на всеки и всички? Този извод е със сигурност допустим. А ако е така, терминът демокрация в *Манифеста* не се отнася до политиката и няма определено политическо съдържание.

Към списъка от мерки, необходими за установяването на комунистическото общество, даден през 1848 г., през следващите десетилетия, т.е. до 1871 г., не се добавя нищо. Но революционният опит на Парижката комуна пренасочва вниманието на Маркс от икономиката към политиката, и по-специално към въпроса, как ще протече пролетарската революция. В произведенията за Парижката комуна, събрани под заглавие *Гражданската война във Франция*, политическата форма на пролетарското общество се представя като резултат от следните мерки: премахване на постоянната армия, полицията и бюрокрацията, всеобщо изборително право, краткосрочност и отменяемост на назна-

ченията, изборни съдии, които могат да бъдат отзовани²². Тези мероприятия на Комуната са, според Маркс, „основата на действително демократичните учреждения“²³. Това, че описанията на Маркс имат твърде малко общо с действителните събития в Париж между 18 март и 28 май 1871 г., в случая няма значение. Няма значение също и това, че Маркс се отнася критично към дейците на Комуната. Важното е, че във въпросния текст той приема безрезервно значението на това събитие (във вида, в който го възпроизвежда) като пример за подражание: събитие, което свидетелства за „насоката, в която се развива управлението на народа от самия народ“²⁴. Тайната на Комуната, пише Маркс, „беше следната: тя беше всъщност управление на работническата класа..., най-после откритата политическа форма, при която може да се осъществи икономическото освобождение на труда“²⁵. Трябва да се има предвид и това, че Маркс възприема събитието като „опит на комуната“, „режим на комуната“, който трябва да бъде умножен и повторен във всички големи индустриални центрове на Франция“. В резултат „старото централизирано правителство трябва да отстъпи място на самоуправлението на производителите и в провинцията“²⁶.

Изследователите отдавна си задават въпроса, дали това е „истинският“ Маркс. Нововъведението или отклонението от 1871 г. не е в ликвидирането на държавата, защото това е Марксовата позиция още от самото начало. Но трябва ли държавата да бъде унищожена вед-

22 Маркс, *Гражданската война във Франция*, Обръщение II, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 17, сс. 340-342. Англ. текст е по *Capital and Other Writings of K. Marx*, New York: Modern Library, 1932, pp. 403-405. Ленин резюмира основното съдържание на тези мероприятия в първото си „Писмо за тактиката“, април 1917 г. (във връзка с диктатурата на пролетариата), по следния начин: „Аз... поддържам становището за необходимостта от държавата в този период, но в съгласие с Маркс и опита на Парижката комуна не от една обикновена парламентарна държава, а от държава без редовна армия, без полиция, противопоставяна на народа и без бюрократия, стояща над народа“; бел. авт.

23 К. Маркс, Ф. Енгелс, *Гражданската война във Франция* (*Capital and Other Writings*, p. 407), курсивът е мой; бел. авт.

24 Пак там, с. 349. Фактът, че няколко месеца по-късно, на 25 септември 1871 г. (вж. бел. 27 по-долу [в книгата на Сартори; тук бележка 30 по-долу; бел. ред., Е. М.]), Маркс твърди, че „Комуната не можела да установи нова форма на класово управление“, едва ли предполага отстъпление; това е по-скоро обяснение (каквото несъмнено е било необходимо) защо Комуната се провалила и съществуването ѝ продължило всичко на всичко 70 дни; бел. авт.

25 Пак там, с. 407; бел. авт.

26 Пак там, с. 404; бел. авт.

нага и изцяло? Незабавното и цялостно унищожаване на държавата е тезата на Прудон и дори в още по-последователен вид - на Бакунин. Това, че през 1871 г. Маркс подкрепя тезата на своите врагове (което е несъмнен факт), не омаловажава другия факт, че и преди, и след това той безмилостно я атакува. Най-важното заключение е, че ако се разгради държавата напълно и веднага, логически и практически следва, че няма да остане никакъв „централизатор“, а оттук неизбежно ще последва едно напълно „децентрализирано“ хоризонтално общество, буквалното самоуправление на пролетариата. Въпреки това в *Манифеста* (както гласят условията в него) и на други места Маркс поддържа идеята за централизирана държава, държава, която би експроприирала частната собственост и собствениците на капитал, а следователно държава, която и концентрира икономиката в свои ръце. И така, какво е мястото на произведенията за Парижката комуна в цялостната теория на Маркс? Кой е истинският Маркс?

Струва ми се, че по този въпрос Маркс никога не е имал категорична и недвусмислена позиция. Разбира се, преобладава тезата му, че държавата първо трябва да бъде завладяна, а след това съхранена дори само като преходна форма, тъй като тя е отговорна за обектите на държавната собственост. От друга страна, тезата, че държавата трябва да бъде разрушена (любимата дума на Маркс е *zerbrechen*), се среща не само в произведенията за Парижката комуна. В *Манифеста* Маркс говори за „цялото производство..., концентрирано... у обединените индивиди“, което следователно има несъмнена връзка с бездържавността, децентрализирана формула, ярко подчертана през 1871 г. Едновременно с това незабавното ликвидиране на държавата е тезата, защитавана през 1851 г. в последната глава на *Осемнадесети брумър на Луи Бонапарт*²⁷. По тази причина е трудно да се твърди, че този Маркс, който защитава децентрализацията и самоуправлението, е „случаен“ и неискрен. Наистина, това не е главната тенденция у него, но може би това се дължи на факта, че повечето от неговите съчинения са полемични, т.е. на желанието му да се разграничи категорично от Бакунин, Прудон и анархистката доктрина²⁸. Но каквато и

27 Това е въпрос, към който Маркс насочва вниманието на Кугелман в писмото си от 12 април 1871 г., явно като допълнение; бел. авт.

28 Основната разлика между марксистката и анархистката трактовка за темпове и последователността е точно предадена в писмото на Енгелс до Ван Платен от 1883 г. по следния начин: „Маркс и аз поддържаме от 1848 г. насам... идеята за постепенното разграждане и окончателното ликвидиране

да е причината, поне едно е сигурно: подкрепяйки Парижката комуна, Маркс действа в пълно съответствие със своя краен либертарен идеал. В такъв случай не *Гражданската война във Франция* противоречи на цялостното мислене на Маркс, а в цялостните му разсъждения има ярко противоречие. И след като самият Маркс нито му се е противопоставил, нито го е решил, аз вярвам, че изследователят може да го направи.

Маркс е имал предвид два вида държава, които той никога не е разграничавал: *политическата държава*, чист инструмент за потисничество, и *икономическата държава*, тази, която отговаря за обектите на държавната собственост. Политическата държава трябва да бъде завладяна и разрушена колкото се може по-бързо. Колко бързо? В основни линии (и въпреки произведенията от 1871 г.) не толкова бързо, колкото предлагат анархистите. В основни линии Маркс поддържа идеята, че силата на държавата („старата” държава, която е вече завладяна) трябва да бъде използвана против тези, които са я използвали преди това, и по тази причина политическата държава трябва да съществува, докато трае действителният революционен процес. Дори и при това положение за Маркс политическата държава е не само временно необходимо зло, а просто *остатъчна държава*, опашката на злините от миналото. Това е, вярвам, основна позиция.

Колебанията на Маркс се отнасят по-скоро до икономическата държава. Точно спрямо нея Маркс най-често застъпва идеята, че държавата трябва да продължи да съществува: държавата, която „централизира” в собствените си ръце това, което дотогава е било децентрализирано, което е в ръцете на отделните капиталисти. И докато Маркс поддържа идеята за остатъчна политическа държава, той никъде не подкрепя *построяването отново* на нова *централизирана политическа държава*. Това, което трябва да се направи в политическата област, трябва да се извърши (както ще видим по-нататък) от самия революционен процес. Но Маркс поддържа идеята за *центра-*

на политическата организация, наречена държава... Въпреки това пролетариатът трябва първо да завземе политическата организационна сила на държавата и да я използва за премахването на съпротивата на капиталистическата класа и за преустройството на обществото... Анархистите поставят въпроса обратно. Те казват, че пролетарската революция трябва *да започне* с премахването на политическата организация на държавата”. Бележките на Маркс по книгата на Бакунин *Държавата и анархията* в крайна сметка водят до същия извод; бел. авт. [Вж. *откъсите от книгата на Бакунин в настоящия сборник*; бел. ред., С. П.]

лизирана икономическа държава. Това, което трябва да се направи в икономическата област, трябва да се извърши (според преобладаващото у Маркс мнение) от държавата-собственик на средствата за производство: полудържава, ако искате, но все пак държава. Но дори и *икономическата полудържава* трябва да има краткотраен живот. Няма съмнение, че в далечна перспектива икономическата държава също ще отмре. Маркс няма предвид някаква институционализирана и постоянна „планова икономика“, той никога не е замислял нещо повече от „централизация“. Това значи, че централизацията, проповядвана от Маркс, е *отрицателна централизация*, т.е. отрицание (диалектическо отрицание) на самата себе си, следователно не централизация, която да издържа един нов икономически Молох, а по-скоро една лишаваща от собственост централизация, водеща до „естествен“ икономически живот (в противоположност на извратения капиталистически).

Тъй като на практика съществуват двама Марксовци - антицентралистът и централистът, които си противоречат, изследователят може да разреши това противоречие, като покаже, че: а) Маркс отрича по принцип политическата държава, макар и на практика да я утвърждава като временно, необходимо зло; б) той подкрепя (с някои изключения) една частична икономическа държава, макар и не завинаги или пък като крайно решение, и оттук в) Маркс в крайна сметка защитава идеята за пълното унищожаване на държавата. По тази причина Маркс е последователен и верен на своя краен идеал, когато поддържа Парижката комуна като „политическата форма на икономическата еманципация на труда“. Когато комунизмът бъде напълно осъществен, пълната децентрализация също ще бъде осъществена.

Сега можем да се заемем с идеята за диктатурата на пролетариата. В своите многобройни произведения Маркс употребява „диктатура на пролетариата“ общо около шест пъти²⁹, като единстве-

29 Hal Draper, „Marx and the Dictatorship of the Proletariat“, *New Politics*, 1962, pp. 91-104. В дадената книга се изброяват 11 „места, където Маркс и Енгелс използват този термин“. Ако оставим настрана Енгелс, моите изчисления са, че изразът се появява за първи път във второто „Обръщение на Съюза на комунистите“ от 1850 г. (където обаче той говори за „диктатура на пролетариите“), втори път в „Класовата борба във Франция от 1848 до 1850 г.“, но просто в полемичен, антибланкистки смисъл, трети път в писмото до Ведемайер от 5 март 1852 г., четвърти път в реч на банкет от 25 септември 1871 г., по случай седмата годишнина на Интернационала, пети път в статия срещу Бакунин от януари 1873 г., публикувана само на италиански (където

ният съществен случай е този в *Критика на Готската програма* от 1875 г., където четем: „Между капиталистическото и комунистическото общество съществува период на революционен преход от едното в другото. На него съответства период на политически преход, в който държавата не може да бъде нищо друго освен *революционна диктатура на пролетариата*”. Така че фразата не е била използвана от Маркс през 1871 г. И все пак най-известната и с най-лоша слава фраза на Маркс навлиза в марксизма във връзка с Парижката комуна, но с посредничеството на Енгелс. Енгелс е този, който след смъртта на Маркс през 1883 г. завършва въвеждането към изданието от 1891 г. на Марксовия труд *Гражданската война във Франция* със следните думи: „Германският еснаф в последно време отново изпада в отрезвяващи пристъпи по повод фразата ‘диктатура на пролетариата’. Добре, уважаеми господа, бихте ли искали да видите как изглежда тази диктатура? Тогава погледнете Парижката комуна. Това бе диктатура на пролетариата”³⁰. Би ли се съгласил сам Маркс с това? *Критика на Готската програма* и другите редки случаи, в които Маркс говори за „диктатура на пролетариата”, не предлагат никакви основания да се подозира нещо друго. Това, че Маркс не показва определена склонност към този израз, свидетелства поне за факта, че в неговото съзнание той не е имал някакво определено значение. Във всеки случай Ленин не може да бъде упрекван, че е построил своето тълкуване на Маркс (както скоро ще видим) върху *Гражданската война във Франция* и върху Енгелсовото свидетелство, че Парижката комуна е тази диктатура на пролетариата. Факт е тогава, че от края на миналия век марксизмът приписва на Маркс идеята за диктатурата на пролетариата, издига я до ключова идея и приема, че такава диктатура се състои, според Маркс, в мероприятията, предприети от Парижката комуна: основно и преди всичко разгромяването на армията, полицията и бюрокрацията на предишния режим.

той просто казва, че работническата класа трябва да замени „диктатурата на буржоазията със своя диктатура”), и за последен път, исторически важния, през 1875 г.; бел. авт.

30 В Marx, *Capital and Other Writings*, p. 381. Институтът по марксизъм-ленинизъм в Москва заменя със „социалдемократически еснаф” фразата „немски еснаф”. Все пак, изглежда, традиционният текст по-добре подхожда към основния смисъл на „Въведение”-то на Енгелс, който се свързва със „суверенната вяра в държавата”, характерна черта за всички германци, а не само за социалдемократическите еснафи; бел. авт.

Остава централният въпрос: дали държавата, която не може да бъде „нищо друго освен“ революционна диктатура на пролетариата, е все пак държава? Въз основа на разграничението, което правя между политическа държава в икономическа държава, става ясно, че диктатурата на пролетариата се отнася към първата, а не към втората: т.е. към държавата, към чието скорошно, ако не и незабавно премахване призовава Маркс. Нека припомним също, че Маркс *винаги* решава проблемите на политиката с премахването на политиката, т.е. със самия акт на премахването на държавата (във всеки случай на държавата като инструмент на насилие). И в двата случая се подразбира, че Маркс вече не разглежда диктатурата на пролетариата като държава. Марксовата диктатура на пролетариата е не установяване на държавна диктатура, а разрушаване на държавата чрез пролетариата като диктатор. Диктатурата у Маркс е просто друга дума за „революция“, тя значи само *използване на сила*. Забележете, не меко или ограничено използване на сила. Маркс има предвид „терор“, тотална революция, която е тотално регенерираща революция. Неговата „пролетарска армия“, въоръженият пролетариат, трябва да ликвидира своите класови врагове и да разруши всички съществуващи дотогава институции. В напреднала възраст Енгелс, който надживява Маркс с 12 години (той умира през 1895 г.), навярно е започнал да вярва в естествения мирен преход към социализъм. При Маркс не е така: за него революцията е необходима и следователно води до завладяването, използването и накрая до разрушаването на държавата (на политическата държава). Моето предположение е, че Маркс е използвал словосъчетанието „диктатура на пролетариата“ така пестеливо, защото е поставял ударението върху действието, върху „революцията“. Във всеки случай сигурно е, че Маркс е имал предвид буквалното значение на думата диктатура: не значението на диктатура *в полза на* пролетариата, а пряко използване на сила *от самия пролетариат*³¹. С други думи, пролетариатът тук е субектът³². В този случай трябва да

31 Това се потвърждава и от факта, че Маркс и Енгелс по принцип са използвали „диктатура на пролетариата“ като противотезест на бланкистката концепция (за революцията, която се прави от малка конспиративна група, т.е. пуч) и точно за да наблегнат на своята идея, те са призовавали към „класова диктатура“, към господство на „цялостната революционна класа“. Вж. Draper (бел. 26 по-горе [в настоящето издание - бел. 29; бел. ред., Е. М.]) и по-специално р. 95, където се цитира Енгелс; бел. авт.

32 По-далечният въпрос е дали „истинският субект“ е пролетариатът *an sich* (в себе си), какъвто той е на практика, или *für sich* (за себе си) като аб-

се наблегне, че за Маркс диктатурата на пролетариата е била действителната революция на въоръжения пролетариат, нищо друго освен „пролетариатът, организиран като господстваща класа”³³, използващ силата си, за да разтури държавата и да победи враговете си, а не за да създаде друга държава, друг инструмент на потисничество, на който отново да се предаде.

И ако все още е необходима държава, за да управлява общественото стопанство, държавата, която се грижи за държавната собственост (тази, която явно се има предвид в *Манифеста*), според Маркс, не е диктатура на пролетариата. Когато се има предвид последната, нейната особеност и даже аномалия е точно в това, че тя е бездържавна диктатура. Енгелс отбелязва, че „Комуната вече не е била държава в чистия смисъл на думата”³⁴. Ленин потвърждава това през 1917 г.: „Комуната не беше вече държава в истинския смисъл... на мястото на една специална сила за потискане, на сцената излезе цялото население. Всичко това е отстъпление от държавата в същинския смисъл. И ако Комуната се беше закрепил като трайна сила, в нея сами биха ‘отмрели’ следите от държавата”³⁵. Същността на въпроса е в следно-

страктно тяло, чиято задача е да „осъществи философията”, която самият Маркс (като хегелиански „космически” тълкувател на Weltgeist - абсалютният дух) е изразявал. За горния възглед виж L. Pellicani, *I Rivoluzionari di Professione*, Firenze: Vallecchi, 1975 и по-специално гл. 3. Все пак този въпрос не оказва въздействие върху идеята за диктатурата на пролетариата, а се отнася до оправдаването на авангардната роля на революционната интелигенция и (или) на партията по отношение на масите (виж и бел. 38 по-долу) [от книгата на Сартори; бел. ред., Е. М.]; бел. авт..

33 Ленин е този, който е свързал тази фраза от *Манифеста* с диктатурата на пролетариата: „Тук ние имаме формулировката на една от най-забележителните и най-важните идеи на марксизма по въпроса за държавата, а именно идеята за ‘диктатурата на пролетариата’”. В. И. Ленин, *Държавата и революцията*, II, 7; бел. авт.

34 Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 34, с. 104; Ф. Енгелс, Писмо до Бебел, 18 март 1875 г. В същото писмо Енгелс предлага и тук той несъмнено е лоялен към Маркс - „да замени думата държава, където тя се споменава, с Gemeinwesen ([community]: общност)”. Спомнете си, че собственият термин на Маркс в произведениията за Парижката комуна е бил „комунален режим”; бел. авт.

35 В. И. Ленин, *Държавата и революцията*, IV, 3. По този въпрос можем да продължим да цитираме Ленин без край. Пак в *Държавата и революцията* той пише „Според Маркс на пролетариата е нужна само отмираща държава, т.е. държава, която е устроена така, че незабавно да започне да отмира и да не може да не отмре” (II, 1). Малко по-нататък той добавя, „когато самото мнозинство на народа надвие своите потисници, ‘особената сила’ за угнетяването вече не е необходима. В този смисъл държавата започва да от-

то: диктатурата на пролетариата, според Маркс, е самоуправление на пролетариата в извънредни обстоятелства (в период на открита класова война) и нищо повече.

[...]

Превод от английски език (кн. 1): Венелин Ганев
Превод от английски език (кн. 2): Венелин Ганев,
Марио Апостолов,
Весела Кръстева, Георги Панайотов

мира. Въпреки специалните институции на правителственото малцинство... мнозинството може само пряко да изпълнява тези функции и колкото повече разтоварването на функциите на държавната власт ги прехвърля на народа като цяло, толкова по-малка нужда има от съществуването на тази власт” (III, 2); бел. авт.

Юрген Хабермас

Из *Философският дискурс на модерността* (1985)¹

III. Три перспективи: леви хегелианци, десни хегелианци и Ницше

[...]

Ние видяхме как Хегел със своето емфатично понятие за действителността като единство от същност и съществуване измества настрана тъкмо онова, което би трябвало да бъде най-важно за модерността - преходността на натоварения със значения миг, в който като във възел се сплитат проблемите на съответното приближаващо бъдеще. Именно съвременната историческа актуалност, от която би следвало да произтече потребността от философия, старият Хегел елиминира от конструкцията на важното или разумното ставане като чиста емпирия, като „случайно”, „временно”, „незначително”, „преходно” и „креещо” съществуване на една „лоша безкрайност”. Срещу това понятие за разумна действителност, което се издига над фактичността, случайността и актуалността на връхлитащите събития и на очертаващото се развитие, младохегелианците противопоставят (в трудовете на късната философия на Шелинг и късния идеализъм на Имануел Херман Фихте) *тежестта на съществуването*. Фойербах отстоява *сетивното съществуване* на външната и вътрешната природа: усещането и страстта доказват наличността на собствен живот

1 Препубликация по изданието: Юрген Хабермас, *Философският дискурс на модерността*. Плевен: Евразия Абагар, 1999, сс. 64-66, 71-80, 234-242, 359-366; преводът е направен по изданието: Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Mein: © Suhrkamp, 1985; бел. ред.

и съпротивлението на материалния свят. Киркегор отстоява *историческото съществуване* на отделния човек: автентичността на неговото битие се утвърждава в конкретността и незаменяемостта на едно абсолютно вътрешно, неотменимо решение от безкраен интерес. Маркс най-накрая отстоява *материалната същност* на икономическата основа на съвременното съществуване: продуктивната дейност и взаимодействието на социализираните индивиди създават средата за историческия процес на самовъзпроизводство на човешкия род. Фойербах, Киркегор и Маркс следователно протестират срещу несъстоятелните, единствено мисловни връзки между субективна и обективна природа, субективен и обективен дух, между обективен дух и абсолютно знание. Те настояват за десублимирането на духа, който само поема във водовъртежа на своето абсолютно отношение към себе си актуалните, разпалващи се в съвремие противоречия, за да ги лиши от действителност, за да им придаде замъглената прозрачност на едно живеещо в спомена минало - и да им отнеме всякаква сериозност.

Същевременно младохегелианците се придържат строго към основната фигура на Хегеловото мислене. Те си присвояват от Хегеловата енциклопедия наличното богатство от структури, за да използват прецизираните постановки на Хегел за едно радикално историческо мислене. Това мислене придава на относителното, т.е. на историческия момент, абсолютна важност, без да се поддава на релативизма на една мигновено обновена исторически скептичност. Карл Льовит, който описва формулировката на новия дискурс със смесени чувства², е на мнение, че младохегелианците се отдават на историческото мислене *нефилософски*. „Да искаш наред историята да се ориентираш по нея, би било същото, като да искаш да се хванеш за вълните при корабокрушение“³. Това определение трябва да се разбере точно. Положително младохегелианците желаят да изтръгнат своето отворено към бъдещето настояще от диктата на всезнаещия разум, те искат да възвърнат историята като измерение, което открива възможности за вариране на критиката, за да се даде отговор на кризата. Но те биха могли да очакват някаква ориентация за действие само ако не бяха изоставили съвременната история

2 К. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, 1941; бел. авт.

3 К. Löwith, въведение към: idem (Hrsg.), *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart, 1962, S. 38; бел. авт.

заради историзма и бяха съхранили важната връзка на модерността с рационалността⁴.

От предпоставката, че в историческия развой са преплетени надсубектни и взаимнопроникващи се процеси на научаване и забравяне, се обясняват и *други особености* на дискурса: наред с радикалното историческо мислене критиката на центрирания върху субекта разум, незащитената позиция на интелектуалците и отговорността за историческата приемственост или неприемственост.

[...]

От множество литературни източници ни е известно колко революционно са въздействали върху възприятието за пространство и време първите железници. Железницата не създава модерното съзнание за

4 В дискурса върху модерността *връзката на историята с разума* остава определяща - както за добро, така и за зло. Който участва в този дискурс, и по този въпрос до днес нищо не се е променило, използва по определен начин понятията „разум“ или „рационалност“. Той не ги използва нито според онтологичните правила за характеризиране на Бог и на съществуващото като цяло, нито според емпиричните правила за характеризиране диспозициите на способните на познание и действие субекти. Разумът не се смята нито за нещо готово, нито за обективна телеология, манифестираща се в природата или историята, нито като чисто субективна способност. По-скоро откритите в историческото развитие структурни модели дават кодирани указания за пътищата на незавършени, прекъснати и неправилно насочени образователни процеси, надхвърлящи рамките на субективното съзнание на отделния човек. Чрез отношението на субектите към вътрешната и външната природа в тях се репродуцира общественият и културен житейски контекст, в който те се намират. Възпроизвеждането на формите и развоите на живота остава следи в податливата среда на историята, които под острия поглед на изследователите се превръщат в изображения или структури. Този специфичен модерен поглед се ръководи от интереса към уверяването в себе си: въз основа на конфигурациите и структурите, които все пак улавя, въпреки страха от заблуждение и самозаблуда, той дешифрира свръхсубективни образователни системи, в които процесите на научаване и забравяне се преплитат. Така дискурсът на модерността подчинява сферата на не-съществуващото и променливото на условията на прозрението и грешката; той въвежда разума в една сфера, която за гръцката онтология, както и за съвременната философия на субекта, би била просто безсмислена и непозволяваща теоретизиране. Това рисковано начинание се проявява чрез заимстването на неподходящи теоретични модели първоначално в догматизма на историята на философията и предизвиква съпротивата на историзма. Но онези, които водят дискурса *серiously*, знаят, че трябва да се промъкнат между Сцила и Харибда; бел. авт.

време, но през XIX в. тя буквално се превръща в средство, с което модерното съзнание за време завладява масите. Локомотивът става народностен символ на една зашеметяваща, тълкувана като прогрес, мобилизация на всички условия на живот. Вече не само интелектуалните елити усещат освобождаването на обвързания с традицията жизнен свят от ограниченията на времето. Още Маркс апелира в *Комунистически манифест* към всекидневното възприятие, обяснявайки „непрекъснатото разтърсване на всички обществени отношения, вечната несигурност и движение” с „преврати във формите на производство и общуване”: „Всички застинали, заръждавели отношения заедно с придружаващите ги осветени от векове представи и възгледи се рушат, всички новосъздадени остаряват още преди да се вкостенят. Всичко съсловно и застояло се изпарява и хората най-сетне са принудени с трезви очи да погледнат своето положение в живота, своите взаимни отношения”⁵. В тази формулировка са заложени три важни момента:

а) Насоката на историята проличава преди каквито и да било философски обяснения сякаш емпирично, според начина на протичане на историческите процеси. Там, където *мобилизацията* и *повратът в условията на живот* получават най-голямото си ускорение, модернизацията е напреднала най-много. Това, че центърът на гравитацията на модерния свят е на Запад, във Франция и преди всичко в Англия, за Маркс, който се придържа към този акселерационен критерий, следователно е исторически факт. Той има ясна представа за едновременността на неедновременното. Той е на мнение, че ситуацията в Германия от 1843 г. според френското летоброене не съответства дори на 1789 г. Ситуацията в Германия е „под нивото на истерията”, политическата действителност вече се намира „като покрит с прах факт в историческия килер на модерните народи”⁶.

б) Щом като модерното общество развива динамика, при която всичко съсловно и постоянно се изпарява и без това, т. е. без съзнателната намеса на действащи субекти, променя се и характерът на

5 K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. IV, Berlin, 1959, S. 465, по-нататък цитирани като Marx/Engels; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Съч.*, София, 1957 и след., превод Иван Георгиев, т. 4, с. 427; бел. прев.]

6 Marx/Engels, Bd. I, S. 379; бел. авт. [Бълг. изд.: „Към критиката на Хегеловата философия на правото. Увод”, превод Георги Георгиев, т. 1, с. 400; бел. прев.]

самобитното или „позитивното“. От една страна, перспективата на младия Хегел остава непроменена и при младия Маркс: магията на миналото, която тегне над настоящето, трябва да бъде отменена - едва в комунистическото бъдеще настоящето ще властва над миналото⁷. От друга страна обаче, позитивното се явява вече не като нещо закостеняло и неизменно, по-скоро е необходимо теоретично усилие, за да може в постоянните промени да се открие позитивността на принудителното повторение. *Несъзнателно* осъществяването на революционизиране на условията на живот е привидност, която прикрива тенденциите на истинското революционно движение. Единствено онова, което от началото на XIX в. се нарича *социално движение*, може да запази хората от проклятието на една *натрапена* отвън *подвижност*. Ето защо Маркс иска „повече или по-малко прикритата гражданска война в съществуващото общество (да се проследи) до точката, когато тя избухва в открита революция“⁸. Той постулира социалното движение много преди то да добие исторически осезаеми контури в европейското работническо движение.

в) Сега както зад принудената мобилност на външните условия на живот, така и зад еманципаторската мощ на социалните движения стои обективното обобществяване на производителните сили - „бързото подобряване на оръдията за производство, безкрайно улеснената комуникация“. Това обяснява *отрезвяващия* характер на ускорения исторически процес - *обезценяването на святото*. Тъй като двузначната акселерация на историята в крайна сметка произтича от - направо възторжено възхвалявания в *Комунистически манифест* - „напредък на индустрията“, сферата на гражданското общество заема мястото, което в теологическите и политическите си младежки съчинения Хегел отрежда на „живота на народа“. В очите на младия Хегел религиозната ортодоксалност и Просвещението, подобно на политическите институции на разпадащата се Германска империя, се изолират по отношение живота на народа. За Маркс вече обществото, „съвременната политико-социална действителност създава основата, от която като абстракции се отделят религиозният живот, философията и буржоазната държава. Отправената междуременно

7 Marx/Engels, Bd. IV, S. 476; бел. авт. [Бълг. изд.: *Манифест...*, т. 4, с. 438; бел. прев.]

8 Marx/Engels, Bd. IV, S. 473; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 434; бел. прев.]

от Фойербах, Давид Ф. Щраус и Бруно Бауер критика на религията се превръща в образец за критика на буржоазната държава.

Разбира се, позитивизмът на отчуждения от себе си живот междувременно бива белязан и от една философия на единението, която с мислено конструираното снемане на гражданското общество в държавата внушава, че помирението вече е осъществено. Ето защо Маркс се заема с Хегеловата философия на правото, за да покаже как би трябвало да изглежда снемането на гражданското общество, ако то следва идеята на Хегел за нравствената тоталност⁹. Поантата в критиката на Маркс, която днес вече не изненадва, се състои, както е известно, в това, че държавата (която е достигнала истинската си същност в парламентарните системи на Запада, а не в монархическа Прусия) в никакъв случай не вражда антагонистичното общество в сфера на действаща нравственост. Държавата просто изпълнява функционалните императиви на това общество и самата тя е израз на неговата разрушена нравственост¹⁰.

9 Тази идея той впрочем обосновава с теоремата за неедновременността на едновременното: „Германската философия на правото и държавата е единствената германска история, която стои а рагi [наравно] с официалната модерна съвременност... Ние сме философски съвременници на сегашния век, без да сме негови исторически съвременници” (Marx/Engels, Bd. I, S. 383); бел. авт. [Бълг. изд.: „Към критика...”, т. 1, с. 404-5; бел. прев.]

10 Младият Маркс интерпретира отношението между общество и държава в смисъла на теорията на действието от гледна точка на взаимно допълвящите се роли на „citoyen” и „bourgeois”, на граждани и частни юридически лица. Привидно суверенният гражданин води двойствен живот - „небесен и земен, живот в политическата общност, в която той се проявява като политическо същество, и живот в гражданското общество, в което той действа като частно лице, разглежда другите хора като средство, свежда самия себе си до ролята на средство и става играчка на чужди сили” (Marx/Engels., Bd. I, S. 355) [бълг. изд.: Маркс, „По еврейския въпрос”, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 376; бел. прев.]. При това идеализмът на буржоазната държава само прикрива осъществяването на материализма на гражданското общество, а именно реализирането на неговата егоистична същност. Буржоазната революция има двоен смисъл: тя прави гражданското общество независимо от политиката, а също и от привидността на едно общо съдържание. Същевременно тя инструментализира конституираната в идеална независимост публичноправна общност за „света на потребностите, труда, частните интереси, частното право”, в които държавата намира своята естествена основа. От социалното съдържание на човешките права Маркс извлича тълкуването, че „сферата, в която човекът се явява като обществено същество, се поставя под сферата, в която той се явява като частно същество; така че най-сетне не човекът като citoyen, а човекът като bourgeois се счита за същински и истински човек” (Marx/Engels, Bd. I, S. 366) [бълг. изд.: пак там, с. 387; бел. прев.]; бел. авт.

От тази критика произтича ориентацията към своеобразната самоорганизация на обществото, която сменя разделението на хората в публичната и частната сфера и разрушава както фикцията на гражданския суверенитет, така и отчужденото съществуване на човека, подчинен на „господството на нечовешки условия”. „Едва когато действителният индивидуален човек възприеме в себе си абстрактния гражданин на държавата... когато човек познае и организира своите ‘собствени сили’ като обществени сили и поради това няма повече да отделя от себе си обществената сила като политическа сила - едва тогава ще бъде осъществена човешката еманципация”¹¹. Оттук нататък тази ориентация определя практикофилософското тълкуване на модерността¹². Философия на практиката се води от интуицията, че и при функционалните ограничения на свръхкомплексните обществени системи съществуват изгледи за осъществяване на идеята за нравствената тоталност.

Ето защо Маркс особено задълбочено се занимава с §308 от *Философия на правото*, където Хегел влиза в полемика с представата, че „всички поотделно трябва да участват в обсъждането на решаването на общите държавни работи”. Все пак Маркс се проваля в задачата, която сам си поставя, а именно да експлицира структурата на формиране на волята, която съответства на „стремежа на гражданското общество да се превърне в политическо общество или да направи политическото общество действително общество”¹³. Паралелите между Маркс и Хегел са изумителни. И двамата в своята младост запазват отворена възможността да използват доброволното формиране на волята в една подвластна единствено на натиска към кооперативност комуникативна общност като модел за помирието на разединеното гражданско общество. В по-късен момент обаче и двамата се отказват да използват тази възможност, при това по сходни причини. Маркс, подобно на Хегел, се подчинява на основните понятия на философията на субекта. Първоначално по ма-

11 Marx/Engels., Bd. 1, S. 370; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с 391; бел. прев.]

12 Под „философия на практиката” разбирам не само различните, произхождащи от Грамши и Лукач версии на западния марксизъм (като критическата теория и будапещенската школа, екзистенциализма на Сартр, Мерло-Понти и Кастириадис), а и радикално-демократичните разновидности на американския прагматизъм (Джордж Х. Мийд и Джон Дюи) и на аналитичната философия (Чарлз Тейлър). Вж. показателното сравнение на R.J. Bernstein, *Praxis and Action*, Philadelphia, 1971; бел. авт.

13 Marx/Engels, Bd. 1, S. 324; бел. авт. [Бълг. изд.: „Към критиката...”, в Маркс/Енгелс, Съч. т. 1, с. 344; бел. прев.]

ниера на Хегел той се дистанцира от безсилието на дължимото на един чисто утопичен социализъм. При това също като Хегел той се позовава на двигателната сила на диалектиката на Просвещението: със същия принцип, от който са произлезли постиженията и противоречията на модерното общество, следва да бъде обяснено и трансформиращото движение, освобождаването на разумния потенциал на това общество. Въсщност Маркс свързва модернизирането на обществото с все по-ефективното черпене на естествени ресурси и все по-активното разработване на една глобална мрежа за обмен и комуникация. Бурното развитие на производителните сили следва да се обясни с определен принцип на модерността, който се корени по-скоро в практиката на произвеждащия, отколкото в рефлексията на познаващия субект.

За тази цел Маркс трябва само да промени акцентите в модела на съвременната философия. В него се различават два вида субект-обектни отношения, които имат еднакъв произход. Така както познаващият субект си създава мнение за нещо в обективния свят, което е способно да бъде истинно, така действащият субект извършва проверки в ефективността си целеви действия, за да може да постигне нещо в обективния свят. Връзката между познание и действие се осъществява от концепцията за образователния процес. Чрез средствата на познанието и действието субектът и обектът влизат във все нови и нови взаимоотношения, от които те самите се влияят и променят своя облик, философията на рефлексията, която фаворизира познанието, разбира образователния процес на духа (според модела на отношението към себе си) като осъзнаване, философията на практиката, която дава предимство на отношението между действащия субект и света на манипулируемите предмети, схваща образователния процес на човешкия род (според модела на самоовъншняването) като самосъздаване. Тя смята не *самосъзнанието*, а *труда* за принцип на модерността.

От този принцип вече не е трудно да бъдат изведени научно-техническите производителни сили. Маркс, разбира се, не може да разглежда стеснено принципа на труда, при положение че желае да включи в понятието „практика” и разумното съдържание на буржоазната култура, а заедно с това и критериите, въз основа на които може да се идентифицира регресът в прогреса. Ето защо младият Маркс уподобява труда с творческото производство на човека на

изкуството, който в своите произведения изважда от себе си собствените си същностни сили и отново обсебва продукта във вгълбеното си съзрение. Хердер и Хумболт създават идеала за всестранно осъществяващия се индивид. Шилер и романтиците, Шелинг и Хегел обосновават тази експресивистична образователна идея на производствената естетика¹⁴. Като пренася естетическата производителност върху „трудовия живот на рода“, Маркс има възможност да тълкува обществения труд като колективно самоосъществяване на произвеждащите¹⁵. Едва нагаждането на индустриалния труд към един нормативен модел му позволява да направи решаващото разграничение между *определяването* на същностните сили и тяхното *отчуждаване*, между една доволно вгълбена в себе си и една замряла, разпокъсана практика.

В отчуждения труд е прекъснат кръговратът на овъншняването и присвояването на предметните същностни сили. Произвеждащият е изолиран от удоволствието от своите произведения, в които той би могъл отново да се самооткрие, а по този начин е отчужден и от самия себе си.

При типичния случай на наеман труд индивидуалното присвояване на обществено произведеното богатство прекъсва нормалния кръговрат на практиката. Отношенията при наемния труд превръщат конкретната трудова дейност в абстрактна производителност на труда, т.е. във функционален принос в процеса на самооползотворяване на капитала, който сякаш конфискува мъртвия, изтръгнат от производителя, труд. Асиметричната размяна на работна сила срещу заплата е механизмът, който трябва да обясни защо сферата на отчуждените от наемните работници същностни сили започва да се обособява системно. С тази хипотеза от гледна точка на теорията за стойността естетическо-експресивното съдържание на понятието ‘практика’ се разширява с един морален елемент. Защото отчужденият труд се отклонява вече не само от производствено-естетическия модел на удовлетворено завръщащата се отново към себе си практика, но и от модела на естественото право за размяна на еквиваленти.

14 Св. Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, 1975, Ch. I, p. 3 и следв.; бел. авт.

15 Св. моята критика на основите на практическата философия в: J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Mein, 1984, S. 482 и следв.; бел. авт.

В крайна сметка обаче понятието „практика“ трябва да обхване и „критико-революционната дейност“, т.е. самоосъзнатото политическо действие, с което съюзените работници развалят капиталистическата магия на мъртвия над живия труд и си присвояват своите фетишистички отчуждени същностни сили. Ако именно разпокъсаната нравствена тоталност се схваща като отчужден труд и ако тя трябва да преодолее своето разединение *със собствени сили*, тогава и еманципаторската практика трябва да произтече от самия труд. На това място Маркс се заплита в същите проблеми с основните понятия, както и Хегел. Философия на практиката не предлага средства, чрез които мъртвият труд да бъде разбран като подчинена и *скована интерсубективност*. Тя остава вариант на философията на субекта, която вижда мястото на разума не в рефлексията на познаващия, но все пак в целевата рационалност на действащия субект. В отношенията между един актьор и света на осезаемите и манипулируеми предмети може да прояви валидност единствено когнитивно-инструменталната рационалност, а с тази целева рационалност обединителната сила на разума, представена сега като еманципаторска практика, не се изчерпва.

Историята на западния марксизъм изважда на бял свят проблемите на философия на практиката с нейните основни понятия, както и с понятието ѝ за разум. Те без съмнение са резултат от неяснотите относно нормативната база на критиката. Искам поне да припомня за три от тези проблеми.

а) Приспособяването на обществения труд към модела на „самодейността“ в смисъл на творческо самоосъществяване успява да протече донякъде задоволително, следвайки романтично модифицирания образец на занаятчийската дейност. Към него се ориентира например съвременното реформаторско движение на Джон Ръскин и Уилям Морис, които пропагандират художествените занаяти. Развитието на индустриалния труд междувременно се отдалечава все повече от модела на цялостния производствен процес. Маркс в крайна сметка се отказва от всякаква ориентация към издигнатото в еталон минало на занаятчийската практика. Той обаче незабелязано прехвърля спорните нормативни елементи на понятието „практика“ върху предпоставките на трудовата теория за стойността и същевременно ги променя неузнаваемо. Това обяснява защо в марксистката традиция понятието „труд“ остава толкова двузначно, колкото и съдържащата се в него целева рационалност.

Съответно и *оценката на производителните сили* се люшка от една крайност в друга. Едни приветстват разгръщането на производителните сили, преди всичко научно-техническия прогрес, като двигател на общественото рационализиране. Те очакват под рационализиращия натиск на производителните сили институциите, регулиращи социалната власт и диференцирания достъп до средствата за производство, от своя страна да се революционизират. Други не вярват в рационалността на овладяването на природата, което се слива с ирационалността на класовото господство. Науката и техниката, представляващи за Маркс все още един недвусмислен еманципаторски потенциал, се превръщат за Лукач, Блох и Маркузе в толкова по-действено средство за обществена репресия. Подобни противоположни интерпретации стават възможни, защото Маркс не си дава сметка за това, как реалната рационалност на целевата дейност се съотнася с интуитивно приеманата рационалност на самодейността - т.е. с една обществена практика, която само витае в образа на съюза на свободните производители.

б) Следващият проблем произтича от абстрактното противопоставяне между мъртъв и жив труд. Ако се изхожда от понятието „отчужден труд”, производителният процес, откъснат от ориентацията към потребителна стойност, се явява като призрачен образ на отнетите анонимни същностни сили на производителите. Постановките на философията на практиката внушават, че системната връзка между капиталистически организираната икономика и нейното държавно допълнение е чисто привидна и ще изчезне след отменянето на производствените отношения. От тази гледна точка всички структурни разграничения, които не могат да бъдат вместени в хоризонта на ориентация на действащия субект, загубват с един замах своята основателност. Дори не се поставя въпросът, дали ориентираните към посредничество подсистеми притежават свойства, които имат функционална стойност, независима от класовата структура. Теорията на революцията по-скоро поражда очакването, че по принцип всички конкретни, всички систематично обособени социални отношения могат да бъдат вместени в хоризонта на жизнения свят; изчезналата илюзия на капитала ще възвърне спонтанността на скования под диктата на закона за стойността жизнен свят. Ако обаче еманципацията и помирението се представят единствено като *хомогенизиране* на свръхкомплексни условия на живот, за теорията на

системите е съвсем лесно предвид непреодолимата компектност да отхвърли от своя страна разума като чиста илюзия.

в) Двата проблема са свързани с това, че нормативната основа на философия на практиката и преди всичко функционалността на понятието „практика” никога не са били изяснени задоволително за целите на една критична теория на обществото. Производствено-естетическото натоварване и морално-практическото разширяване на понятието „обществен труд” изискват обосновка, която не може да бъде гарантирана от съмнителни, било то антропологични или екзистенциално-феноменологически, изследвания. По-последователно действат онези, които в понятието „практика” не влагат повече разум, отколкото могат да вземат от целевата рационалност на целенасоченото действие и себеутвърждаването¹⁶.

Разбира се, принципът на труда осигурява на модерността отлична връзка с рационалността. Но философия на практиката е изправена пред същата задача, както навремето си философията на рефлексията. И в структурата на самоовъншняването - както и в структурата на отнасянето към себе си - е заложена потребността от самообективация. Ето защо образователният процес на човешкия род е белязан от тенденцията, че трудещите се индивиди отвоюват идентичността си според мащаба на овладяване на външната природа и единствено с цената на потискането на собствената си вътрешна природа. За да освободи центрирания върху себе си разум от това самозаплитане, Хегел противопоставя на абсолютизирането на самосъзнанието абсолютното самоопосредяване на духа. На философията на практиката, която със сериозни основания изоставя този идеалистически път, също не остава спестен съответният проблем: при нея той дори се изостря. Защото какво може да противопостави тя на инструменталния разум на една издигната в обществена тоталност целева рационалност, след като сама е принудена да разбира себе си като съставна част и резултат на тази конкретизирана цялост - след като поривът за обективирание прониква в същината на самия критикуващ разум.

В своята *Диалектика на Просвещението* Хоркхаймер и Адорно се стремят само да доразгърнат тази апория, но не и да излязат извън нейните рамки. Те противопоставят на инструменталния разум един

16 За отживяването на производствената парадигма срв. екскурса по-долу; бел. авт. [Вж. с. 88 и следв. от книгата на Хабермас; бел. ред., Е. М.]

„спомен”, който проследява поривите на бунтуващата се, протестираща срещу своето инструментализиране, природа. Те имат и название за тази съпротива: мимезис. Името предизвиква асоциации, които са умишлени: вживяване и имитация. Това напомня за отношенията между двама души, при които непосредственото идентифициращо овъншняване и нагаждане към образа на другия не изисква отказ от собствената идентичност, а гарантира едновременно зависимост и автономия: „Състоянието на помирение не би означавало анексиране на чуждото от философския империализъм, а би намерило удовлетворение, ако в допустимата близост остане далечното и различното, отвъд както на хетерогенното, така и на своето”¹⁷. Но тази миметична способност не може да бъде обхваната в понятия, които да се отнасят единствено до субект-обектните отношения. Така мимезисът се явява просто като импулс, като обикновена противоположност на разума. Критиката на инструменталния разум може само да отхвърли като недъг онова, което не може да обясни в неговата недъгавост. Защото тя е завладяна от понятия, даващи възможност на субекта да се разпорежда с външната и вътрешната природа, но които не са в състояние да дадат език на обективизираната природа, за да може тя да каже какво ѝ причиняват субектите¹⁸. По пътя на своята *Негативна диалектика* Адорно се опитва да очертае онова, което дискурсивно не може да бъде изразено, а със своята *Естетическа теория* той потвърждава, че познавателната компетентност бива предоставена на изкуството. Произтичащият от романтичното изкуство естетически опит, който младият Маркс вмъква в понятието „практика”, се радикализира в авангардисткото изкуство. То е посочено от Адорно за единствен свидетел срещу една практика, междуременно погребала под своите развалини всичко, което някога се е целяло с разума. Само под формата на репетиция критиката може да посочи защо миметичната способност се изплъзва от теоретично овладяване и засега намира убежище в най-изтъкнатите произведения на модерното изкуство.

[...]

17 T.W. Adorno, *Negative Dialektik, Werke*, Bd. VI, Frankfurt am Mein, 1973, S. 192; бел. авт.

18 Срв. по-долу лекция V; бел. авт. [Вж с. 119 и следв. от книгата на Хабермас; бел. ред., Е. М.]

VIII. Между еротизма и общата икономия: Батай

[...]

Още в началото на 1933 г. Батай публикува съчинение за понятието „разточителство“¹⁹, което очертава контурите на едно манихейско схващане за историята на философията. Като комунист Батай се движи в сферата на практикофилософските идеи на марксистката теория. Трудът, т.е. общественото производство, е специфична форма на възпроизводство. В началото Батай описва модерния класов антагонизъм напълно в смисъла на философско-икономическите ръкописи на младия Маркс: „Целта на работническата дейност е да се произвежда, за да се живее, а на капиталистическата дейност - да се произвежда, за да бъдат тласнати трудещите се производители към ужасно унищожение“²⁰. Но Батай същевременно опровергава закономерния извод, че „животът“ се възпроизвежда заради онова, което е присъщо на самия труд като разумна цел. Целта на производството, което има предвид Батай, по-скоро трансцендира кръговрата на продуктивното изразходване на работната сила и на консумативното усвояване на онези потребителски стойности, в които се материализира трудовият процес. Батай придава на експресивистичния модел на човешката дейност обрат, при който се отричат неговите практикофилософски основи. Той смята, че в самото потребление е залегнало дълбоко вътрешно противоречие между непосредственото жизнено необходимо възпроизводство на работната сила и едно потребление на лукса, което разточително изважда продуктите на труда от сферата на жизнено необходимото, а оттам и изобщо от диктата на процеса на обмен на веществата. Единствено тази *непродуктивна* форма на разточителство, която от икономическата перспектива на отделния стокпритежател представлява загуба, може същевременно да направи възможен и да потвърди суверенитета на човека, неговото автентично съществуване.

19 Bataille, „La Notion de dépense“, в: *La Critique Sociale*, p. 7, 1933 („Понятието потребление“); на немски: G. Bataille, *Das theoretische Werk*, Мюнх., 1975, Bd. I, S. 9 и следв.; бел. авт.

20 Bataille, 1975, p. 25; бел. авт.

Разбира се, и Маркс говори за сфера на свободата отвъд детерминиранията чрез обмяна на вещества с природата сфера на производството. Но Маркс подвежда и творческото използване на свободното от труда време под модела на изразходване и натрупване на индустриалните същностни сили - ориентир остава тоталният, универсално осъществяващ себе си индивид. Напълно реалистично Батай предсеща в това опасността, че традиционните потребности от труд само намират продължение под прикритието на една привидна автономна свобода. Той се страхува, че истинският суверенитет също ще бъде потискан от излишеството, докато рационалното, „следващо принципа на клиринга”, използване на материалните и духовните блага не отвори място на друга форма на потребление, а именно на разточителството, в което консумиращият субект отрича сам себе си. Тази непродуктивна форма на изразходване довежда Батай до токсичното състояние на отказ от себе си, на саморазпръскване, на лудост. Това самоосвобождаване от границите оставя своите икономически следи в потреблението на лукса: . Човешката дейност не трябва да се редуцира изцяло до процеси на производство и съхранение, а потреблението следва да се раздели на две различни части. Първата, която може да се редуцира, обхваща минималното потребление, необходимо на индивидите в едно общество за запазването на живота и за продължаване на производствената им дейност... Втората част обхваща така наречените непродуктивни разходи: луксът, погребенията, войните, култовете, изграждането на величествени паметници, игрите, зрелищата, изкуствата, перверзната сексуалност (т.е. откъснатата от целите на възпроизводството) представляват дейности, които, най-малко в първичните си условия, съдържат целта в самите себе си”²¹. Описаната аристотелиански, самодостатъчна, превърнатата в самоцел дейност на живеещите в лукс висши слоеве издава нещо от първичния суверенитет.

Капитализмът обаче се характеризира с това, че всички излишества отново се изразходват продуктивно. Процесът на натрупване се направлява от императивите на самооползотворяване на капитала. В този смисъл Маркс критикува обособяването на производството на разменни стойности по отношение производството на потребителски стойности. Батай упреква обособяването на продуктивното влагане на печалбите по отношение на непродуктивното изразходване на

21 Ibid., p. 12; бел. авт.

произведените излишъци. Капиталистите „придобиват заедно с богатството си и задължението за функционално изразходване”, затова модерното общество се лишава от публичния показ на лукс - „днес излагането на показ на богатства се осъществява зад (частните) стени и съгласно отегчителни и потискащи конвенции”²². Изчезнали са щедростта, оргиастичността, липсата на мярка, типични за феодалното разточителство.

Изхождайки от това понятие за изразходване, Батай създава основния си теоретичен труд, чиято първа част излиза след 18-годишна подготовка през 1949 г. под заглавие *Прокълнатата част*. Извадки от третата част Батай публикува през 1956 г. под заглавие *Суверенитет*. Дистанцията от постановките и понятийния апарат на философията на практиката става още по-голяма. В известен смисъл теорията на Батай може да се разбира като противоположност на теорията на овещняването, която Лукач, Хоркхаймер и Адорно развиват в светлината на концепциите на Вебер и Маркс. Суверенитетът противоречи на принципа на овеществяващия, инструментален разум, който произлиза от сферата на обществения труд и добива власт в модерния свят. Да бъдеш суверенен, означава да не допускаш да бъдеш редуциран, както при труда, до състоянието на вещь, а да разгръщаш субективността си. Откъснатият от труда, обладан от мига субект се изразходва при собственото си консумиране. Същността на суверенитета се състои в безползното консумиране, в онова, „което ми харесва”. Само че този суверенитет попада под присъдата на световноисторическия процес на разомагьосване и обединяване. В модерното общество суверенното същество бива одухотворено и бива извадено от сферата, която свежда всичко до предметната форма на полезното и наличното, т.е. на частната собственост, състояща се само от вещи: „В началото на индустриалното общество, което се основава върху първенството и автономията на стоката - вещица, откриваме противоположната на това воля, същинското - което ни кара да тръпнем от ужас и възторг - да се поставя отвъд света на активността, отвъд света на вещите”²³.

Аналогиите с младия Лукач са поразителни. Защото първоначално изглежда така, като че ли процесът на изключване на обезпълте-

22 Ibid., п. 22 и следв.; бел. авт.

23 Bataille, *Der verfertete Teil*, в: *Das theoretische Werk I*, München: Rogner & Bernhard, 1975, p. 164 (*Прокълнатата част*); бел. авт.

ната сакралност е само последствие от капиталистическия начин на производство: „Въз основата на натрупването на богатства с оглед на все по-разрастващото се индустриално производство буржоазното общество се оказва общество на вещите. То не е създадено по образа на феодалното общество, което е общество на лицата... Превърнатият в пари обект има по-голяма валидност от субекта, който, след като е попаднал под зависимостта на обектите (доколкото ги притежава), вече не съществува действително за себе си и няма вече действително достойнство”²⁴. В действителност обаче фетишизмът на стоквата форма служи единствено на разширяването на властта на вече антропологично вкоренения в структурите на труда пресметлив разум. Тенденцията към овещняване на обществото води началото си от древни времена и преминава през капитализма, насочвайки се към бъдещето на бюрократичния социализъм, който ще изпълни завещанието на световноисторическия процес за освобождение от магията.

Това вече напомня по-скоро на по-късната критическа теория, отколкото на ранния Маркс. Но и двете сравнения не са съвсем точни. Онова, което има предвид Батай, съвсем не е теория на овещняването, а философска история на изолирането, т.е. на прогресивното екстериториализиране на свещеното. Целта му е да опише световноисторическата съдба на суверенитета, на онази шеметна свобода, която се състои в това „да прахосва без полза онова, което би могло да остане в оковите на полезните произведения”²⁵.

Най-чистата, все още емпирично установима форма на този суверенитет Батай вижда в ритуалната жертва, която той внимателно анализира въз основа на информации за жертвоприношението на хора при ацтеките. „Жертвоприношението разрушава онова, което се посвещава. То не се възприема за разрушително като огъня. Само връзката, която приковава оброка към света на полезната дейност, е прерязана и все пак това отделяне носи смисъла на окончателно изразходване. Оброкът не може да се постави отново в реалния порядък. Този принцип открива пътя към премахването на оковите, към освобождение на насилието, като му запазва сфера, в която да упражнява безпределна власт”²⁶. Разбира се, смисълът на жертвата, както и този

24 Bataille, *Zur Kritik der Gewalt*, 1978, S. 57; бел. авт.

25 *Ibid.*, p. 88; бел. авт.

26 *Ibid.*; бел. авт.

на която и да е религия, издава, че и ритуалното ядро на сакралното не е нещо първично, а от своя страна представлява реакция спрямо загубата на съкровено единство на човека с природата. За него ние можем да съдим само ако си припомним какво е било причинено на света на непокарените неща от труда на човешките ръце, т.е. с първия акт на целенасочено обективизиране. Версията на Батай за прогонването от рая звучи така: „Въвеждането на труда в света от самото начало замества интимността, дълбината на желанието и неговото свободно отхвърляне на оковите с разумните окови, в които истината на настоящия миг няма повече никакво значение, а само по-късният резултат от действията. Трудът първо създава света на вещите... с установяването на света на вещите самият човек става една от вещите в света, най-малкото за времето, в което работи. Именно от това падение човекът се е опитвал да се измъкне през всички времена. В своите странни митове, в своите свирепи ритуали човекът от самото начало е търсил една загубена интимност... Винаги е ставало дума за това от реалния порядък, от нищетата на вещите да се откъсне нещо и да се върне на божествения порядък”²⁷. Така както над религията вече тегне проклятието на труда и само в мигове на ритуално самоотричане субектът възстановява разрушения ред на нещата и става възможна безусловната комуникация с него, така и суверенитетът може да се възвърне само в мигове на екстаз.

Онова, което действа като суверенна сила в историята, което добива траен образ първоначално в сакралната власт на свещениците, след това във военната власт на аристокрацията и най-накрая в абсолютната, опираща се вече върху държавен апарат власт на монарха и неговия двор, е произведен, *омърсен* от връзката със светската власт суверенитет. Всички исторически форми на суверенитет могат да бъдат разпознати въз основа на тяхната диференцираща, подхранваща йерархичните различия сила. Рангът на владетеля и на онези, които участват във властта, представлява смесен феномен, въз основа на който могат да се разберат и двете неща: произходът отвъд сферата на труда и на вещите, както и репресивната и експлоататорска функция на властта вътре в системата на обществения труд. Световноисторическата промяна на формата на суверенитета показва обаче тенденция на заличаване на различията в йерархията: „В действителност в архаичното общество рангът говори за свещеното присъствие на един

27 Ibid., p. 87 и следв.; бел. авт.

субект, чиято суверенност не зависи от вещите, а ги въвлича в своето движение. При буржоазията не става дума за нищо друго освен за притежание на вещи и липсва всякаква суверенност и сакралност²⁸. Това не означава, че суверенитетът напълно изчезва от буржоазния свят. Против това говори дори само обстоятелството, че частното разполагане със средства за производство не само обективно води до класово разделение, но и създава система от привилегии, различно разпределяща житейския шанс, включително и шанса за намиране на признание. Разликите в йерархията губят своя политически характер, но като такива те не изчезват дори само заради това, че вече не произтичат от участието в политическата власт, а от заеманото място в процеса на производство.

И политикът в западните демокрации запазва под формата на утвърден чрез обществена работа личен авторитет нещо от отблясъка на суверенното общество, макар че този имидж идва единствено от притежаването на разводнена от посредничеството на бюрокрацията власт, а не от харизматични качества. Демократичният политик стои между субективността на съществуването, така както тя се проявява при суверенните господари, а също и при фашисткия фюрер, от една страна, и обективността на властта, от друга: „Единствено сериозността на комунистическия водач позволява да се отграничи това, което в буржоазния свят е само една непрестанно изтласквана възможност, а именно властта, която развитието на вещите изисква независимо от търсенето на ранга, което хората се стремят да оползотворят във всеки смисъл противоречиво²⁹“. Според донякъде нереалистичния образ, който Батай си създава през 50-те години за сталинизма, демократичният социализъм от съветски тип трябва да завърши заличаването на социалните различия. С отменянето на социалните разграничения суверенитетът тук ще бъде окончателно изместен от територията на обществения труд.

При всички исторически форми на господство суверенитетът остава свързан с властта. Едва при съветския режим се появява една пречистена от всякакви примеси на суверенитет, така да се каже, изкристализирала и в този смисъл „обективна“ власт, която се осво-

28 Bataille, *Das Halleluja: Die Erotik und die Faszination des Todes; Die Wiege der Menschheit; Der belastete Planet*, Мюнхен, 1979, С. 60 (Суверенитетът); бел. авт.

29 Bataille, 1979, р. 67 и следв.; бел. авт.

бождава от последните атрибути на религията. Тази обективна власт е дефинирана без потвърждението чрез автентичността на харизмата, а чисто функционално, чрез системата на обществен труд - казано накратко, чрез целта на развитие на производителните сили: „Онзи, който упражнява върховната власт в нейната обективност, има за цел да възпрепятства по всякакъв начин суверенната власт над вещите: той трябва да освободи вещите от всяко специфично подчинение: за-напред те трябва да бъдат подчинени само на лишения от различия човек” - т.е. на колективната воля на едно строго егалитарно общество³⁰. Обективната власт, отхвърлила обвивката на разомагьосания суверенитет, се присъединява към света на едно напълно овещнено, можем дори да кажем, на едно застинало в система общество. Фикционалният образ на овещнената съветска власт представлява еквивалент на идеята, която Енгелс възприема от Сен-Симон: на мястото на властта на хора над хора идва управлението на вещите. Тази поанта изненадва особено много, тъй като жалбите на Батай за буржоазното отрицание на блясъка, разкоша и разточителството на феодалния свят звучат като обратен вариант на прочутата притча на Сен-Симон³¹. Разбира се, при Батай Сен-Симон няма последната дума.

Възхвалата на настъпателния комунизъм, който подчинява всеки човешки порив на обществено-политическата цел към индустриализация и утвърждава историческия материализъм дори в смисъл, „че делото на освобождението свежда (човека) изцяло до един предмет”³² - този парадоксален обрат става разбираем едва ако се вземе предвид отрицателната оценка на Батай за цивилизационно-критичния потенциал на буржоазното общество. Протестът срещу овещняването на модерния свят и романтичното модифициране на традиционните форми на суверенитет противоречат дълбоко на бунтарския импулс, който носят в себе си тъкмо хетерогенните субекти - именно на онази присъща на естетическия авангард радикалност „да се върви във всяка насока до края на възможностите на света”³³. Фашизмът само издава тайната на капитализма. Последният от самото начало успява да изгради своята рационална защитна обвивка на зависимост един-

30 Ibid., p. 68; бел. авт.

31 „Saint-Simons Gleichnis”, в: J. Dautry (Hg.), Saint-Simon, *Ausgewählte Texte*, Berlin, 1957, S. 141 и следв.; бел. авт.

32 Bataille, 1975, p. 179 (*Прокълнатата част*); бел. авт.

33 Ibid., p. 169; бел. авт.

ствено върху скрития фундамент на останките от сакралната и милитаристката власт. Тези тайни, но функционално необходими останки на буржоазния суверенитет биват заличени едва с извършеното от съветския марксизъм тотално уподобяване на човека с неговите продукти: „Постигането на вещта... не може да притежава освободително значение, освен ако древните ценности, свързани с непроизводствени разходи, се отхвърлят и детронират подобно на католическите ценности по време на Реформацията”³⁴.

С други думи, Батай гледа на сталинизма като на последна фаза на един процес, в който двете сфери - овещената практика и чистият, именно накрая пречистен от всякакви практически функции, суверенитет - постепенно се отделят една от друга. Сталин, съзнателно или не, следва езотеричното послание, което Батай извлича от езотеричната теория на Маркс: „Като запазва дейността за изменение на материалната организация [иначе казано, като редуцира практиката до труда, т.е. до структурата на целеворационалното действие - Ю. Х.], Маркс *изразително* полага онова, което калвинизмът само е скицирал, а именно радикалната независимост на вещта (на икономиката) с оглед на другите грижи (религиозни или, най-общо казано, афективни). Съответно той *предполага* независимостта по отношение на дейността на движението на завръщане на човека към самия себе си (към дълбината, към интимността на неговото съществуване). Това движение не може да се осъществи, без преди това да е завършило освобождението, то не може да започне, без дейността да бъде завършена”³⁵, а заедно с това и задвиженият от философията на практиката проект за едно развиващо се в тоталност трудово общество.

Този световноисторически процес, движещ се между обединяване и суверенитет, който трябва да завърши подобно на разделянето на сферите с изолиране на хомогенните и хетерогенните елементи, разбира се, вече не може да бъде възприеман като диалектически - във всеки случай не според субектнофилософския модел на една диалектика на Просвещението, залагаща върху съотношението на елементите на разума. Суверенитетът е конципиран като другото на разума. Батай не успява да придаде на своята философска конструкция на модерността убедителност с това, че ѝ придава привидно вид на диалек-

34 Ibid., p. 177; бел. авт.

35 Ibid., p. 171; бел. авт.

тика. Той трябва да обясни преди всичко две неща: първо, динамиката на световноисторическия процес на обществено рационализиране, и второ, *есхатологичното* очакване, че тоталното овещняване ще се превърне в свобода. При изясняването на тези въпроси Батай влага цялата си научна амбиция.

[...]

XII. Нормативното съдържание на модерността

[...]

Свързаните с интересубективността теоретични представи дават да се разбере защо критичната проверка и фалибилистското съзнание дори засилват приемствеността в традицията, която се е освободила от своята самобитност; защо абстрактно-универсалистките методи на дискурсивно формиране на волята дори укрепват солидарността в жизнените контексти, които вече не са легитимирани с оглед на традицията; защо разширените възможности за индивидуализиране и самоосъществяване дори интензивират и стабилизират процеса на обобществяване, който се е освободил от установените модели на социализация.

Ако по този начин се разглежда нормативното съдържание на модерността, изплъзващо се ако не на намеренията, то на понятията на философията на практиката, естествено се отделят един от друг онези три момента, които някога бяха свързани в „диалектиката на Просвещението“. Субективността като принцип на модерността трябваше да определя и нормативния ѝ характер. Същевременно центрираният върху субекта разум доведе до абстракции, които разединиха нравствената тоталност. При все това саморефлексията, произтичаща от субективността, стремяща се да преодолее нейната ограниченост, трябваше да се утвърждава като сила на помирението, философията на практиката възприема по свой начин тази програма. За Маркс анализът на класовия антагонизъм, неговото революционно преодоля-

ване и освобождаването на еманципаторското съдържание на натрупаните производителни сили представляват три момента, свързани помежду си като основни понятия. В този смисъл понятието „разум“, изведено от структурите на езиково постигнатата интересубективност, конкретизирано в процесите на рационализация в жизнения свят, не предлага еквивалент на историкофилософски използваното понятие за разумната в себе си практика. В момента, в който се откажем от разбирането на философията на практиката за обществото като самореференциален, обхващащ отделните субекти свръхсубект, отпадат съответните идейни модели за диагноза и преодоляване на кризата - разделение и революция. Защото успешното освобождаване на заложения в комуникативното действие разумен потенциал не се разглежда вече като мащабна саморефлексия, това определение за нормативното съдържание на модерността не може да предреши нито понятийните средства за диагностициране на кризата, нито начина за нейното преодоляване.

С повишаване степента на рационализиране на един жизнен свят в никакъв случай не нараства и вероятността от безконфликтни процеси на възпроизводство - измества се единствено нивото, на което могат да се появят конфликтите. С диференциацията на структурата на жизнения свят проявленията на обществена патология стават само по-разнообразни в зависимост от това, кой структурен компонент от коя страна не получава достатъчна поддръжка: загубата на смисъл, състоянията на аномия и психопатологиите са най-типичните, но не единствените групи от симптоми³⁶. Така причините за патологии в обществото, които в модела на разединението на един макросубект все още можеха да останат *обвързани* с класовия антагонизъм, се разпадат в разпилени надалеко исторически случайности. Патологичните състояния на модерните общества формират цялостни образи до толкова, доколкото започва да се усеща превесът на икономическите и бюрократичните, изобщо на когнитивно-инструменталните форми на рационалност. Насеченият профил на *неравномерно изчерпаните* потенциали на рационалността изключва от опита за обяснение пресекналия кръгообразен процес на самопосредничество на *разединения* макросубект³⁷.

36 Вж. фигура 22, в: J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. II, Frankfurt am Mein, 1981, S. 215; бел. авт.

37 Идеологиите, които прикриват предотвратените антагонизми, не мо-

Ясно е, че с подобни разсъждения изобщо не засягаме въпроса, от който води началото си философията на практиката. Докато изпускаме от внимание, както досега, материалното възпроизводство на жизнения свят, няма да достигнем дори старото ниво на проблема. Маркс избира „труда“ като основно понятие, тъй като има възможност да наблюдава как структурите на буржоазното общество добиват *все по-силно* изражение тъкмо чрез абстрактния труд, т.е. чрез такъв тип трудова дейност, която е направлявана от пазара, използвана по капиталистически и организирана производствено. Тази традиция междувременно отслабва значително³⁸. Но с това типът обществена патология, който Маркс анализира въз основа на реалните абстракции на отчуждения труд, не изчезва.

[...]

Теорията на комуникацията, изглежда, може да съхрани нормативното съдържание на модерността единствено за сметка на идеалистични абстракции. Отново се надига подозрението спрямо пуризма на чистия комуникативен разум - този път спрямо абстрактното описание на рационализираните жизнени светове, което не се съобразява с натиска на материалното възпроизводство. За да отхвърлим това подозрение, трябва да покажем, че комуникативната теория може да допринесе за обяснението на това, как в модерността пазарно организираната икономика се преплита функционално с монополизиращата

гат повече да бъдат приписвани на лъжливо колективно съзнание, те се обясняват с модела на систематично изкривяваната всекидневна комуникация. Тук, където външната организация на речта оказва невъзможен за омекотяване натиск върху вътрешната организация на речта и я деформира така, че се разрушават вътрешните взаимовръзки между значение и валидност, значение и интенция, значение и извършване на действието (срв. J. Habermas, „Überlegungen zur Kommunikationspathologie“, в: idem, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Mein, 1984, S. 226 и следв.) - т.е. тук, в изкривената комуникация, проличават разединената нравствена тоталност и отчуждената практика на Маркс като форми на нарушена интерсубективност. На това равнище и анализите на дискурса при Фуко трябва да бъдат разглеждани със средствата на формалната прагматика; бел. авт.

38 C. Offe, „Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie?“, в: idem, *Arbeitsgesellschaft*, Frankfurt-am-Mein, 1984, S. 13 и следв.; бел. авт.

властта държава, отделя се от жизнения свят като сфера на лишена от норма социалност и противопоставя на неговите разумни императиви собствени, мотивирани от запазването на системата, императиви. Това противопоставяне между императивите на системата и жизнения свят Маркс анализира първи под формата на диалектика на мъртвия и живия, на абстрактния и конкретния труд и илюстрира настойчиво въз основа на социално-историческия материал за нахлуването на нови начини на производство в традиционните жизнени светове. Видът системна рационалност, който се появява за пръв път в своеобразната логика на самоизползването на капитала, разбира се, междуременно е завладял и други сфери на действие.

Жизнените светове могат да се диференцират структурно в най-широк аспект, те могат да създават тясно специализирани подсистеми (и под-под-системи) за функционалните сфери на културното възпроизводство, на социалната интеграция и на социализацията - комплексността на всеки жизнен свят е тясно ограничена заради малката възможност за натоварване на механизма на разбирателство. В степента, в която се рационализира един жизнен свят, нараства усилието за разбирателство, с което са натоварени самите участници в комуникативното действие. С това се увеличава и рискът от неразбирателство в комуникацията, която създава ефект на обвързване само чрез двойно отрицание на претенциите за валидност. Нормалният език е рискован, същевременно изискващ усилия, статичен, ограничен в своята способност механизъм за координиране на действия. Значението на един отделен речеви акт не може да бъде откъснато от комплексния смислов хоризонт на жизнения свят. То остава свързано с интуитивно наличните фонове знания на участниците в комуникативното взаимодействие. Богатството от конотации и функции, както и вариативността на ориентираната към разбирателство употреба на езика е само обратната страна на връзката с тоталността, която не допуска произволно разгръщане на капацитета на разбирателство във всекидневната практика.

Тъй като жизнените светове могат да си позволят ограничени разходи за координиране и разбирателство, на определено ниво на комплектност разговорният език трябва да бъде разтоварен чрез такъв тип специализиран език, какъвто Толкът Парсънс изследва въз основа на примера с парите. Ефектът на разтоварването настъпва, когато посредникът в координирането на действията престане да бъде едноременно задължителен за *всички* езикови функции. С частичното

заместване на разговорния език се редуцира и обвързаността на комуникативно ориентираното действие с контекстите на жизнения свят. Освободените по този начин обществени процеси биват „откъснати от света”, т.е. освободени от онези връзки с тоталността и от онези структури на интерсубективността, чрез които културата, обществото и личността са свързани помежду си. За подобно разтоварване особено пригодени са функциите на материалното възпроизводство, защото те не трябва *per se* да бъдат реализирани чрез комуникативни действия. Промените в състоянието на материалния субстрат се дължат непосредствено на натрупаните резултати и последствия от целенасочените интервенции върху обективния свят. Разбира се, и тези телеологични действия се нуждаят от координация. Те трябва да са обществено интегрирани. Но интеграцията може да се осъществи само чрез един *беден* и *стандартизиран* език, който координира функционално специфични действия, например създаването и разпределението на стоки и услуги, без да натоварва обществената интеграция с рисковани и неикономични процеси на разбирателство и без посредничеството на разговорния език да прави обратна връзка с процесите на културната традиция и на социализацията. За условията на функциониране на този специфично кодиран насочващ език парите явно са достатъчни като посредник. Те са се отделили от нормалния език като пригоден към стандартните ситуации (на обмяната), специален код, който въз основа на заложената преференциална структура (на търсене и предлагане) създава условия за стимулиращи координацията решения за действие, без да е нужно да се използват ресурсите на жизнения свят.

Парите обаче правят възможни не само специфично откъснатите от света форми на взаимодействие, но спомагат и за създаването на една функционално специфична подсистема, която урежда своите отношения със заобикалящия свят чрез парите. Погледнато исторически, с капитализма се създава икономическа система, която урежда движението вътре в себе си, както и обмена с не-икономическия заобикалящ свят (частните домакинства и държавата) чрез монетарни канали. Институционализирането на наемния труд, от една страна, и на управляващата държава, от друга, също е толкова определяща за новия начин на производство, колкото и организационната форма на капиталистическото предприятие вътре в икономическата система. В степената, в която процесът на производство преминава към наемен

труд, а държавният апарат прави обратна връзка с производството чрез общия данъчен приход от трудещите се, се създават взаимнодопълващи се заобикалящи светове. От една страна, държавният апарат става зависим от управляваната чрез посредничество стопанска система. Това между другото води до обстоятелството, че свързаната с институции и личности власт се уеднаквява със структурата на управляващия посредник, т.е. властта се приспособява към парите. От друга страна, разпадат се традиционните форми на труд и живот под влияние на организираната на стопански принцип трудова дейност. Плебеизирането на селското население и пролетаризирането на концентрираното най-вече в градовете работничество се превръщат в пръв образец на систематично индуцираното овещняване на всекидневната практика.

С обменните процеси, протичащи чрез посредничество, в модерното общество се създава едно трето равнище на автономните функционални връзки - над равнището на обикновените взаимодействия, както и над равнището на свързаните с жизнения свят организационни форми. Контекстите на взаимодействие, обособени в подсистеми, излизащи извън хоризонта на жизнения свят, застиват във втора природа на освободената от норми социалност. Това откъсване на системата от жизнения свят в модерните жизнени светове се осъзнава като *овещняване на жизнените форми*. На това основно възприятие Хегел реагира с понятието „позитивно” и с представата за нарушената нравствена тоталност. Маркс се занимава с отчуждения индустриален труд и с антагонизма на класите. От гледна точка на философията на субекта и двамата, разбира се, подценяват своеобразието на систематично интегрираните сфери на действие, които до такава степен се отделят от структурите на интересубективността, че не показват никаква структурна аналогия със социалноинтегрираните, обособени в *рамките* на един жизнен свят, сфери на действие. За Хегел и Маркс системата от потребности или капиталистическото общество произлизат от процеси на абстрахиране, които все още препращат към нравствена тоталност или разумна практика и остават подчинени на техните структури. Абстракциите формират несамостоятелни моменти в самоотнасянето и самодвижението на един по-висш субект, в които те отново трябва да се вляят. При Маркс снемането приема образа на революционна практика, която разбива систематичното упорство на самооползотворяването на капитала,

извежда изолирания икономически процес отново в хоризонта на жизнения свят и освобождава царството на свободата от диктата на царството на необходимостта. Засягайки частната собственост върху средствата за производство, революцията трябва да засегне същевременно институционалните основи на посредничещия елемент, чрез който се обособява капиталистическата икономика. Тя трябва отново да върне на скования от закона за стойността жизнен свят неговата спонтанност. В същото време обективната привидност на капитала тук ще се претопа в нищо.

Това претопяване на систематично овещнените сфери на действие в спонтанното самоотнасяне на духа и обществото, както видяхме, среща силен отпор от страна на десните ученици на Хегел от първото поколение. На заличаването на разликата между държава и общество те упорито противопоставят обективното разграничение между обществена система и държавен субект. Техните неоконсервативни последователи придават на тезата афирмативна насока. Ханс Фрайер и Йоахим Ритер виждат в динамиката на овещняване на културата и обществото единствено обратната страна на конституирането на една достойна за постигане сфера на субективна свобода. Гелен критикува и нея като сфера на празна, освободена от всякакви реални императиви, субективност. Дори онези последователи на Лукач, които се придържат към концепцията за овещняването, все повече се доближават в описанието до своите контрагенти. Те се впечатляват все повече от безсилието на субектите пред неподдаващите се на външно влияние кръгообразни процеси на самоотнасящите се системи. Вече почти няма разлика дали едните критикуват като негативна тоталност онова, което другите възхваляват като изкристализиране, дали едните представят като овещняване онова, което другите технократски определят като закономерност на нещата. Тази тенденция в обществено-теоретичните диагнози за времето в течение на векове е насочена към онзи аспект, който системният функционализъм превръща в своя поанта: той оставя субектите сами да се разложат в системи. Той безмълвно засвидетелства „края на индивида“, който Адорно очертава в контекста на негативната диалектика и определя като самоналожена съдба. Никлас Луман просто предполага това, че структурите на интересубективността се разпадат, индивидите се откъсват от своя жизнен свят - личностите и социалните системи взаимно си създават заобикаля-

ща среда³⁹. Варварските отношения, които Маркс предрича в случай на неуспех на революционната практика, са белязани от тоталното подвеждане на жизнения свят под императивите на един откъснат от потребителните стойности и конкретния труд процес на самооползотворяване. Системният функционализъм равнодушно изхожда от положението, че това състояние вече е настъпило, и то не само в сферите на проникване на капиталистическата икономика, но и в преддверията на *всички* функционални системи. Маргинализираният жизнен свят би могъл да оцелее единствено ако от своя страна се превърне в управлявана от посредник подсистема и се освободи от всекидневната комуникативна практика като от змийска кожа.

[...]

Превод от немски език: Рената Килева-Стаменова

39 Сrv. екскурса за Луман по-долу; бел. авт. [Вж. с. 382 и следв. от книгата на Хабермас; бел. ред., Е. М.]

Робърт К. Тъкър

Маркс в изменяща се перспектива (1972)¹

(из *Философия и мит у Карл Маркс*)

Критиката на религията завършва с учението,
че човекът е висше същество за човека...

Маркс (1844)²

(1)

В наше време за мнозина марксизъм означава комунистическа идеология, доктринерски масив, извлечен отчасти от идеите на Карл Маркс и проповядван от членовете на комунистическите партии в света. Това обаче не е употребата, която ще бъде следвана на тези страници. Тук марксизъм ще означава мисълта на Маркс. Нашата тема е собственият марксизъм на Маркс - неговата предистория в немската философия преди Маркс, неговото зараждане и еволюция в ума на Маркс и основното му значение.

Нарасналият интерес напоследък към този кръг въпроси произлиза отчасти от откриването на ранния философски Маркс, за който не се знаеше почти нищо до втората четвъртина на XX в. Едва тогава получихме достъп до някои преди това непубликувани работи от

1 Преводът е направен по изданието: Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge: © Cambridge University Press, 1972, pp. 11-27, Second Edition; бел. ред.

2 Маркс, „Към критиката на Хегеловата философия на правото. Увод”, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, превод Георги Георгиев, София: Издателство на БКП, 1975, с. 407; бел. прев.

формирация Маркс период, които ни дават възможност да разберем как той е създал марксизма. Най-важната от тези работи е набор ръкописи, написани от Маркс в Париж през 1844 г. Тези *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.*, както бяха наречени, съдържат една първа версия на марксизма, привидно съвсем различна от зрялата Марксова система, на която Маркс и съратникът му Фридрих Енгелс дадоха името „Материалистическо схващане на историята”, или другояче казано, „научен социализъм”. Те възкресяват пред нас един млад философски Маркс, чиято централна тема за човешкото себеотчуждение показва родство с мисленето на нашата собствена и по-късна епоха и така придава на първата система (която аз нарекох „първоначален марксизъм”) една любопитна съвременност през бездната на годините³.

Откриването на първата система на Маркс подсили една мисловна тенденция за марксизма, която се развиваше самостоятелно от доста дълго време, особено на Запад. Изглежда справедливо да се каже, че се извършваше промяна на общоприетото схващане за Маркс през XX в. **Под новия образ той се явява не като изследовател на обществото, какъвто той твърдял, че е, а по-скоро като моралист или религиозен вид мислител.** Старото допускане, че „научен социализъм” е научна система на мисълта, все повече и повече отстъпваше пред схващането, че в същността си той е морална или религиозна система. Сега тя изглежда, във всеки случай за твърде много от нас, като единствения най-влиятелен израз на едно модерно социалистическо движение, което е било вдъхновено от в основата си религиозни импулси и е представлявало, по фразата на Мартин Бубер, „социалистическа секуларизация на есхатологията”⁴.

3 Обстоятелствата, които се криели зад нежеланието на Маркс и Енгелс да публикуват първата система, са разгледани в гл. XI на тази книга [в книгата на Тъкър, по която е преводът; бел. прев.]. **Първоначално ръкописите** бяха публикувани в непълн превод на руски през 1927 г. Те се появиха за пръв път през 1923 г. в т. III на Маркс и Енгелс, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe* (под редакцията на Д. Рязанов и В. Адоратский), издание, обикновено цитирано като *MEGA*. Някои части от ръкописите липсват, но главната част от материала е оцеляла. Днес са достъпни няколко превода на английски, вкл. Karx Marx, *Early Writings*, [англ.] превод и редакция Т.В. Bottomore, New York, Toronto, London: McGraw-Hill, 1964; бел. авт.

4 Martin Buber, *Paths in Utopia*, London: Routledge & Kegan Paul, 1949, p. 10; бел. авт.

Промяната на перспективата е радикална, както ще покаже един бегъл поглед върху някои представителни мнения за Маркс и марксизма. Основният въпрос в умовете на по-старото поколение изследователи и критици на Марксовата система бил просто: вярно ли е? Подлежащото допускане било, че „научен социализъм“, както подсказва името му и както Маркс и Енгелс винаги са твърдели, е по същество научна мисловна система. От това следвало, че главният проблем, свързан с него, е проблемът за верификацията. Ключовият проблем бил нейната валидност или невалидност като научна теория за историческия процес, и в частност като икономическа теория за неизбежния революционен крах на капиталистическата система. Моралното съдържание на марксизма - да не говорим за религиозното - се равнявало на нула. Така Вернер Зомбарт в една статия от 1892 г. говори за „чисто теоретичния характер на марксизма“ и го съпоставя в това отношение с това, което той нарекъл „етичен социализъм“. „Марксизмът се отличава от всички останали социалистически системи“ - заявява той - „по своята антиетическа тенденция. В целия марксизъм, от началото до края, няма и зрънце етика и следователно единственото етическо съждение, което предлага, е просто един етически постулат“⁵. Твърдението на Зомбарт било цитирано със съпричастно одобрение от младия Ленин в една от ранните му творби⁶.

Философът Кроче, който пишел по това време като симпатизиращ критик на Маркс, нехайно отминава етическия въпрос. Какво било „философското мнение“ на Маркс и Енгелс по отношение на моралността? Въпросът, казва той, „не е от голяма важност, и е дори някак си неуместен, тъй като нито Маркс, нито Енгелс са били философи на етиката, нито пък са посветили много от яркия им талант на тези въпроси“. Наистина, техните идеи не влизат „в противоречие с общите етични принципи, макар че тук-там те се сблъскват с предразсъдъците на сегашната псевдоморалност“. Само че това не оправдава който и да бил опит да се открие морално значение в марксизма: „И наистина, дори някой да може да пише за теорията на познанието, да пише за принципите на етиката, според Маркс, това ми се струва безнадеждно начинание“⁷.

5 *Braun's Archiv für sociale Gesetzgebung und Statistik*, vol. V, 1982, S. 489; бел. авт.

6 Тъкър има предвид ранния текст на Ленин „Икономическото съдържание на народничеството“ от 1894 г., публикуван под псевдонима К. Тулин, който Ленин използва през 90-те години на XIX в.; вж. т. 1 от *Събрани съчинения*; бел. прев.

7 Benedetto Croce, *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*,

Между многото, които споделяли тази позиция, бил Карл Кауцки, водещият теоретик на немския марксизъм след смъртта на Енгелс. В началото на този век Кауцки написал един малък трактат с изрично-то предназначение да допълни марксизма с „моралния идеал”, който, както той смятал, Движението на социалдемократическите работници изисквало, но какъвто научният социализъм не предоставял. Марксизмът бил строга демонстрация на определени исторически причинно-следствени отношения. Всичко, което можел да каже, било, че „социализмът е неизбежен, защото класовата борба и победата на пролетариата са неизбежни”⁸. При него нямало начин да се каже и покаже, че неизбежното е нещо, което работниците трябва да считат за желано. За да подпомогне опита си да конструира марксистка етика на не-марксистка основа, Кауцки се обърнал към теорията на Чарлз Дарвин за социалния инстинкт при животните и хората. Ученията на неговия учител Маркс му се стрували етически празни.

Такава била по-старата мисловна тенденция. Промяната на възгледа, която се извършва оттогава, и по-специално в средата на този век, едва ли изисква да бъде документирана. Съвременната западна литература по марксизъм изобилства от твърдения, които биха озадачили по-ранните поколения от авторитети, които току-що цитирахме. Днес често четем, че марксизмът е в същността си моралистична система, че изпъква или се проваля като етическа такава, че *Капиталът* е морален или дори метафизически трактат в икономическа дегизировка, че материалистическото схващане на историята е форма на есхатологията, че марксизмът е религия за епохата на индустриализацията, и т.н. Дори съветските марксисти отричат, че марксизмът е етически празен, въпреки че се придържат към догмата, че по същността си той е научна мисловна система⁹.

New York: Macmillan Company, 1914, pp. 113-18; бел. авт.

8 Karl Kautsky, *Ethics and the Materialist Conception of History*, Chicago: Charles H. Kerr, 1907, p. 202; бел. авт.

9 Официалната съветска позиция бе наскоро резюмирана ето така: „Марксизъм-ленинизмът вижда върховния критерий на комунистическата моралност в борбата за комунизъм” (А. Шишкин, *Основы коммунистической морали*, Москва: Государственное издательство политической литературы, 1955, с. 95). Тя се основава на една промяна в личното виждане на Ленин след революцията от 1917 г. „Ние казваме, че нашата нравственост е подчинена напълно на интересите на класовата борба на пролетариата”, казва той в една реч пред III Общоруски конгрес на Руския комунистически младежки съюз през 1920 г. (Lenin, *Selected Works*, vol. II, p. 668). [Цит. по бълг. изд.:

От друга страна, в не-комунистическата част на света, възгледът, че марксизмът е научна система, започна да изглежда все по-малко и по-малко защитим. Това твърдение трябва да се квалифицира чрез допускането, че марксизмът е бил една от влиятелните формиращи сили в еволюцията на съвременната социална наука, че ние отчасти дължим на Маркс днешната си повишена осъзнатост за икономическите фактори в историята на цивилизацията и че някои специфични елементи в неговата система могат да имат траен научен интерес и стойност. Разискваният въпрос е просто, че „научният социализъм”, разглеждан като цяло, не е научна мисловна система. Той е не-научен в някои от основните си съдържателни и структурни аспекти. Например материалистическото схващане на историята, с неговата схема от следващи един след друг световни периоди от примитивния комунизъм през азиатската, древната, феодалната и буржоазната исторически епохи до окончателния световен комунизъм, не е конструирано според плана на една научна теория, а по-скоро според плана на една философия на световната история в класическия западен смисъл.

В не-комунистическата част от света, широко разпространеното изоставяне на предположението, че марксизмът е в същността си научен по характер, помогна да се преориентира изучаването на Маркс. То стимулира тенденцията неговата система да се проучва от други гледни точки. Ако тя не е онази научна категория, която тя отстояваше, че е, то не може ли тя да бъде схващана като в основата си етическа или религиозна система? Както вече беше посочено, това е въпросът, който все повече определя посоката на днешното не-комунистическо изследване на мисълта на Маркс. Стремещт към разбиране на по-дълбоките извори на неговия светоглед все повече се превръща в стремещ към моралното му и религиозно значение. Само че работата по систематичното анализиране на марксизма от тази гледна точка все още си остава в своите най-ранни фази.

(2)

Подходите към марксизма от новата гледна точка се различават. Докато някои изследователи на Марксовата мисъл я интерпретират

Ленин, „Задачите на младежките съюзи (Реч произнесена на III Общоруски конгрес на Руския комунистически младежки съюз, 2 октомври 1920 г.)”, в: Ленин, *Събрани съчинения*, т. 41, София: Издателство на БКП, 1982, с. 299; бел. ред., Е. М.]; бел. авт.

в религиозни термини, то други предпочитат хипотезата, че марксизмът е в основите си етическа система. На тях им се струва по-осъществимо да анализират Маркс по-скоро като морален философ, отколкото като религиозен мислител. Това като че ли е по-малко радикално, по-малко в противоречие с това, което Маркс смятал за себе си, и като че ли е по-вероятно да донесе определени положителни резултати. И ние имаме под ръка едно очевидно оправдание за това.

Внимателният читател на Маркс бързо ще схване напрегащо моралистичния тон на неговата мисъл. Макар че се отказва от намерението да морализира, пейзажът на света, която той рисува в *Комунистическият манифест*, *Капиталът* и други съчинения, очевидно е пейзажът на един свят, усещан като погрешен и пагубен в основата си. Това е свят, който бива морално осъден в очите на пейзажиста, свят, който очаква своето заслужено унищожение от ръцете на своя „гробокопач“ - пролетариата. В някои случаи Маркс е намерил образност със завладяваща сила, за да изрази това морално осъждане. Например в една реч в Лондон от 1856 г. той казва, че в Германия през Средновековието съществувал таен трибунал, наречен *Vehmgericht*, и продължава: „Ако някоя къща бъде белязана с червен кръст, хората знаели, че нейният собственик е осъден от *Vehm* [*Feme* в българското издание - бел. прев.]. Сега с тайнствения червен кръст са белязани всички къщи в Европа. Историята е съдията, а изпълнителят на нейната присъда - пролетариатът”¹⁰. Тук той представя пролетарската революция като могъщо действие на възмездителна справедливост на историята срещу едно общество, толкова престъпно по характер, че заслужава смъртно наказание.

Дълбоко оцветената моралистка текстура на неговата мисъл е очевидна. Ако под моралист разбираме просто човек, чиято мисъл се движи в орбита, чието главно занимание са ценностите на доброто и злото, личност, чийто мисловен процес е решително ръководен от едно базисно ценностно разсъждаване, то тогава Маркс несъмнено е моралист. Но това все още оставя отворен въпроса дали той е морален философ. Моралната философия така, както била зачената и практикувана в Сократовата традиция на Запад, е форма на изследване. Тя е изследване на същността на върховното добро за човека или на критерия за правилно

10 K. Marx and F. Engels, *Selected Works*, vol. 1, Moscow: Foreign Languages Publishing Press, 1951, p. 360 (отгук нататък цитирано като *Selected Works I* или *Selected Works II* [1951]); бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, „Реч, произнесена на юбилея на *The People's Paper* в Лондон на 14 април 1856 г.”, в: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 9, София: Партиздат, 1985, с. 281; бел. прев.]

поведение. Само че отличителен белег на изследването, независимо от това дали изследването е в моралната философия или в други клонове на философията или науката, е, че мисълта произтича от едно методологическо съмнение, едно прекъсване в обвързването. Ние може да чувстваме, че знаем правилния отговор, но ние признаваме разумната възможност за други отговори, различни от нашия. Така моралната философия, като изследване, предполага признанието, че природата на върховното добро за човека е проблематична. Тя започва, както Аристотел започнал своята *Етика*, с повдигането на въпроса: какво е най-висшето добро или правилната върховна цел на човешката дейност?

Маркс е моралист, но не подхожда на това описание за морален философ. Над всичко той се занимава с въпроса за доброто и злото, но не в смисъла на изследване. Неговата система, съдържаща се в обширните рамки на материалистическото схващане на историята, не е построена по почина на една етическа система. Тя не е пример за етическо изследване. Тя не тръгва с поставянето на въпроса за върховното добро за човека или за критерия за правилно поведение; тези въпроси не се поставят от Маркс *като въпроси*. Нещо повече: той непреклонно се противопоставя на повдигането им. Той не искал да има нищо общо с етическото изследване и изразява презрението си към самата идея за него, както например в следния пасаж от *Немската идеология*: „Комунистите изобщо не проповядват никакъв морал, с каквато проповед Щирнер се занимава свръх всяка вярка. Те не предявяват на хората моралното изискване: обичайте се един друг, не бъдете егоисти и т.н.; те, напротив, отлично знаят, че както егоизмът, така и самоотвержеността са необходима при определени обстоятелства форма на самоутвърждаването на индивидите”¹¹. Моралистът Маркс радикално се противопоставя на моралната философия¹².

11 K. Marx and F. Engels, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe, erste Abteilung*, vol. V, eds. D. Rjazanov and V. Adoratski, Berlin: Marx-Engels Verlag G.M.B.H., 1927-1932, p. 227 (оттук нататък цитирано като *MEGA*, следвано от номера на тома. Отделно публикуваните части на т. 1 ще бъдат цитирани като 1/1 и 1/2); бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Немската идеология*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 3, с. 231; бел. ред., Е. М.]

12 Разбираемо, противейки се да се изправят директно срещу този факт, онези, които искат да го разглеждат като морален философ, се стремят да изтъкнат странични обяснения за неговото отношение. Така Сидни Хук пише: „Борейки се с крайностите на неефективното и сантиментално ‘морализиране’, Маркс се разграничил дотолкова, че скоро след неговата смърт митът за това, че в неговата философия на социалната дейност нямало място за етика, влязъл в обръщение” (Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies*

Опитът да се интерпретира марксизмът като система на моралната философия също така е съпроводен от други сериозни трудности. В съвременната история на моралната философия бяха популяризирани множество етически позиции. Тези, които гледат на Маркс като на морален философ, естествено са склонни да му припишат една или друга от тях. Маркс живял във века на утилитарната етика, която поставя на преден план принципа на удоволствието или доктрината за най-голямото щастие. Той също така бил свързан със съвременното европейско социалистическо движение, в което принципът на разпределителната справедливост фигурирал като извънредно важна етическа идея. На някои им изглеждало правдоподобно, че Маркс, доколкото бил морален философ, се придържал към един от тези два принципа¹³. Но доказателствата, които могат да бъдат намерени у Маркс, говорят против

in the Intellectual Development of Karl Marx, New York: The Humanities Press, 1950, p. 51). По този начин Марксовата опозиция към моралната философия се разглежда като тактически прием в социалистическата полемика. К. Р. Попър заема различна позиция. „Аз смятам, че Маркс избягвал откритата морална теория, защото мразел да проповядва. Той се отнасял с дълбоко съмнение към моралистите, които проповядвали вода, пък пиели вино, Маркс не искал да формулира открито своите етически убеждения. Принципите на човечност и почтеност били за него неща, които не се нуждаели от разискване, те трябвало да се взимат като нещо дадено”. (K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. II: *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath*, London: George Routledge & Sons, 1945, pp. 187-8). Обяснението тук се търси в личния характер на Маркс. Нито едно от двете цитирани гледища не отчита възможността Марксовата антипатия към моралната философия да се корени в самата структура на неговата мисъл; бел. авт.

13 Ребека Купър експлицитно приписва на Маркс утилитарна етика: „Въоръжената революция и диктатурата на пролетариата са етически оправдани като необходимо средство за постигането на повече човешко щастие” (Rebecca Cooper, *The Logical Influence of Hegel on Marx*, в: *University of Washington Publications in the Social Sciences*, vol. II, No. 2, p. 180). Херберт Маркузе, предлагайки подобно тълкувание, пише, че в прехода от хегелианство към марксизъм „идеята за разума е била изместен от идеята за щастие”, което „обозначавало един *утвърждаващ* материализъм, т.е. утвърждаване на материалното задоволяване на човека” (Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, New York: Humanities Press, 1954, pp. 294-5). Между авторите, които приписват на Маркс принципа на справедливост, са А. Г. Линдзи и Е. Х. Кар. Според Линдзи, „Основната му страст е страстта към справедливост” (A.D. Lindsay, *Karl Marx's Capital: An Introductory Essay*, London: J.M. Dent & Sons, 1947, p. 114). Според Кар, „в *Капиталът*, публикуван двадесет години след *Комунистически манифест*, Маркс демонстрирал за пръв път, че победата на пролетариата ще бъде победа не само на бруталната сила, но и на абстрактната справедливост” (E.H. Carr, *Karl Marx: A Study in Fanaticism*, London: J.M. Dent & Sons, 1934, p. 83); бел. авт.

това.

Заедно с немските си философски предшественици, Кант и Хегел, Маркс застъпва едно презрение към хедонизма и сродните му философии, което никога не го напуснало. Най-обширното му обсъждане по този въпрос е в *Немската идеология*, където той пише, че философията на удоволствията никога не е била нищо друго освен „хитра фразеология“ на определени социални кръгове, които се радват на привилегиите на удоволствието. И като се отклонява от икономическата интерпретация за момент, той продължава, казвайки, че гърците в древността и французите в съвременното са главните проповедници на тази философия, и в двата случая поради едно предразположение на темперамента към преследването на удоволствието. Напоследък, продължава той, философията на удоволствието била усъвършенствана от буржоазията в нова форма - утилитаристката етика. Тук философията на удоволствието е обобщена и става „пласка и лицемерна морална доктрина“, лицемерна, защото тя безпочвено твърди, че независимо от различията им обобщава за всички индивиди това, което те считат, че носи удоволствие. И той заключава: „Насладите на буржоазията се определяха от материала, произведен от тази класа на различни стъпала от нейното развитие, и на тях бе придаден - както от индивидите, така и от засилващото се подчиняване на насладите на стремежа към трупане на пари - скучният характер, с който те се отличават и досега“¹⁴.

На друго място Маркс интерпретира утилитарната етика на Бентам като монетарна морална философия, философско обобщение на паричните отношения, които преобладават в буржоазното общество. В *Капиталът* той благосклонно представя на читателя Джерми Бентам като „бездушно-педантичен, скучно-бъбрив оракул на обикновения буржоазен разсъдък от XIX в.“¹⁵. Бентам не измислил принципа на полезността; той само възпроизвежда по отегчителен и бездушен начин това, което Хелвещий и други французи от XVIII в. са казали блестящо преди него. Той бил чисто английско явление и „В никоя страна и никога, дори като не изключваме нашия философ *Кристиян Волф*, най-домораслата баналност не се е ширила така

14 Ibid., pp. 396, 397; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Немската идеология*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 3, с. 407; бел. ред., Е. М.]

15 Цит. по бълг. изд.: Маркс, *Капиталът*, т. 1, София: Издателство на БКП, 1948, сс. 496-97; бел. прев.

самодоволно”¹⁶. Давайки така отдушник на чувствата си, Маркс продължава и отбелязва, че принципът на полезност е съвсем безполезен, ако е откъснат от определено схващане за природата на въпросното създание: „Ако човек например иска да знае какво е полезно за кучето, трябва да изучи кучешката природа. Но самата тази природа не може да се конструира из ‘принципа на полезността’”¹⁷. Ако става въпрос за човека, тогава трябва да бъдат изучавани човешката природа и нейните исторически трансформации. „Но Бентам не му мисли много. С най-суха наивност той приема модерния еснафин [буржоа; бел. прев.] и специално *английския еснафин за нормалния човек*. Всичко, което е полезно за този особен екземпляр нормален човек и за неговия свят, било само по себе си полезно”¹⁸.

Много хора, в това число несъмнено и множество последователи на Маркс, са допускали, че разпределителната справедливост е ценността, която е в основата на ценностното му отсъждане срещу съществуващото общество. Неговото обвинение срещу капитализма и призивът за заместването му с комунизъм са били отдавани на грижа за справедливостта в смисъла на справедливо разпределение на материални блага. Трябва да се каже, че такова допускане има поне повърхностна правдоподобност. Изискването за справедливост било важна тема не само в европейското социалистическо движение по времето на Маркс. То като че ли се спотайва в неговия анализ на капитализма като система на производство, основана на „наемен труд”.

Наемният труд, според Маркс, е труд, извършван в служба на капиталистическия глад за „принадена стойност”. Принадената стойност е резултат от принадлежното работно време, през което работникът произвежда повече от паричната стойност, която получава от дневната си надница. Като имаме предвид Марксовата трудова теория на стойността и факта, че работната сила при капитализма е стока като всички останали, то дневната надница, или използването на работната сила на работника за един ден, е равна на сумата труд, инкорпорирана в работната сила, т.е. сборът от жизнените необходиминости, които се изискват, за да бъде поддържан работникът за един ден. Надницата е

16 Цит. по бълг. изд.: пак там, с. 497; бел. прев.

17 Цит. по бълг. изд.: пак там; бел. прев.

18 Karl Marx, *Capital*, англ. прев. на Eden and Cedar Paul, London: J.M. Dent & Sons, 1939, p. 671; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Капиталът*, т. 1, цит. съч., с. 497; бел. прев.]

надница за препитание. Работникът произвежда еди-колко си за една част от работния ден и получава възнаграждение за целия ден. Това, което той произвежда в останалата част от деня, е принадлежна стойност, присвоявана от капиталиста за негово собствено обогатяване. Тук Маркс осъжда наемния труд и твърди, че мисията на пролетарската революция е да го унищожи завинаги. Мнозина са правили заключението, че той го осъжда на основата, че работникът е ограбван от нещо, което по право му принадлежи, сиреч всички постъпления от неговия труд. Те заключават заедно с Линдзи, че „основната му страст е страстта за справедливост”.

Обаче такова заключение влиза в конфликт със серия експлицитно отричащи това свидетелства, излезли изпод перото на Маркс и Енгелс. Първо, те съвсем категорично твърдят, че *в наемния труд въобще няма никаква несправедливост*. Надницата за препитание, твърдят те, е точно това, което струва работната сила на работника за един ден при капитализма. Работникът получава пълната стойност за своите услуги въпреки факта, че работодателят извлича принадлежна стойност за неговата сметка. Да цитираме Маркс. „Обстоятелството, че едnodневната издръжка на работната сила струва само половин работен ден, макар че тя може да действа, да работи цял ден, значи обстоятелството, че стойността, която създава нейната употреба в продължение на един ден, е два пъти по-голяма от нейната собствена дневна стойност, е особено щастие за купувача, но съвсем не е несправедливост спрямо продавача”¹⁹. Това в никакъв случай не е несправедливост, защото надницата за препитание е точно това, което струва работната сила-стока, продавана от работника на работодателя, според законите на стоковото производство. Но няма ли по-висш стандарт за справедливост от този, съдържащ се в тези закони? Няма ли абстрактна идея за справедливост, във връзка с която наемният труд, макар и напълно справедлив според капиталистическите принципи, да може да бъде осъден като несправедлив *per se*? Маркс и Енгелс са абсолютно недвусмислени в техния отрицателен отговор на този въпрос. „Социалната справедливост или несправедливост” - пише Енгелс - „се определят само от една наука, а именно от науката, която се занимава с материалните факти на производството и размяната - науката политическа икономия”²⁰. „Правото”

19 Ibid., p. 188; бел. авт. [Бълг. изд: пак там, сс. 159-169; бел прев.]

20 Marx/Engels, *Kleine ökonomische Schriften*, Berlin: Dietz Verlag, 1955, p. 412; бел. авт. [Бълг. изд.: Енгелс, „Справедлива работна заплата за справедлив

- казва Маркс в своята *Критика на Готската програма* - „никога не може да стои по-високо от икономическата организация и от обусловеното от нея културно развитие на обществото”²¹.

Последната работа, която се състои от бележки по полетата, които Маркс е написал през 1875 г. по проектопрограмата за обединена немска работническа партия и публикувана посмъртно, съдържа яростна филипика срещу цялата идея, че справедливото разпределение е социалистическа цел. Маркс саркастично посочва, че социалистите не могат да се съгласят относно какъвто и да е критерий за разпределителна справедливост: „Също и различните социалистически сектанти нямат ли най-различни представи за ‘справедливо’ разпределение?”²². Той говори за „идеологически правни и други извъртания [относно ‘справедливостта’] - толкова привични за демократите и за френските социалисти”²³. Той отхвърля схващанията за „целия трудов доход”, „равното право” и „справедливото разпределение” като „остаряла словесна смет”²⁴, които би било „престъпление” да се приемат като партийна програма. Тук е мястото, където Маркс цитира за един-единствен път стария френски социалистически лозунг: „От всекиго според способностите, на всекиго според потребностите!”²⁵. Но още в следващото си изречение той заявява, че „изобщо беше погрешно да се вижда същността на работата в така нареченото *разпределение* и да се слага върху него главното ударение”²⁶. Да се представя социализмът като принципно насочен към разпределението, е характерно за „вулгарния социализъм”, казва Маркс, и завършва, като пита: „защо да се връщаме отново назад?”²⁷. В светлината на всичко това трябва да бъде ясно, че справедливото разпределение на трудовите приходи не е моралната цел за Маркс. Идеалът за разпределителна справедливост е напълно

работен ден”, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 19, с. 259; бел. ред., Е. М.]

21 Marx, *Selected Works*, II, p. 23; бел. авт. [Бълг. изд: Маркс, *Критика на готската програма*, в: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 1, София: Партиздат, 1984, с. 175; бел. прев.]

22 Цит. по бълг. изд.: Маркс, *Критика на Готската програма*, цит. съч., с. 171; бел. прев.

23 Цит. по бълг. изд.: пак там, с. 175; бел. прев.

24 Цит. по бълг. изд.: пак там; бел. прев.

25 Цит. по бълг. изд.: пак там; бел. прев.

26 Цит. по бълг. изд.: пак там, сс. 175-76; бел. прев.

27 *Ibid.*, pp. 20, 23, 24; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 176; бел. прев.]

чужд в мисловната вселена на марксизма. Подлежащата причина ще бъде показана по-късно в това изследване.

Трудността при анализирането на Марксовата мисъл чрез позоваването на една или друга от конвенционалните позиции на модерната западна морална философия е принудила някои да му приписват неконвенционални етически позиции. Един забележителен пример ни се дава от К. Р. Попър, чиято книга *Отвореното общество и неговите врагове* (II том) съдържа може би най-яръстната критическа нападка по проблема за марксистката етика, която може да се намери в научната литература в последно време. Както вече споменахме, Попър вярва, че Маркс умишлено избягва „една експлицитна морална теория”, защото мразел проповедничеството. Той твърди обаче, че работите на Маркс съдържат етическа теория, която се подразбира, и той я нарича „историцистка морална теория” или, другояче казано, „морален футуризм”.

Този термин се употребява, за да разграничи позицията на Маркс от тази на Хегел, която е „морален позитивизъм”. Според Попър, хегелианският морален позитивизъм отстоява, че това, което е исторически, е правилно, докато марксисткият морален футуризм отстоява, че това, което неизбежно *ще бъде* в историята, е, поради самата тази причина, правилно. С други думи, смята се, че марксизмът като морална философия се основава на принципа на историческата неизбежност. Като си представя какво би казал Маркс, ако го бяха питали защо иска бъдещата пролетарска революция, Попър формулира вместо него следния морално-футуристски отговор: „Аз мога да видя, че буржоазията ще изчезне, а с нея и нейната морална система, от друга страна, че пролетариатът неизбежно ще победи. Разбирам, че това развитие е неизбежно. Би било лудост да се опитвам да му се противопоставям, както би било лудост да се противопоставям на закона за земното притегляне. ... Така аз приемам фактите на идващия период като стандарт на моя морал”²⁸.

Като оставим настрана някои от сложностите в анализа на Попър, нека просто попитаме дали принципът на историческата неизбежност играе ролята на основна етическа норма в мисловната схема на Маркс. Няма доказателство, че това е така. Няма нищо, което да указва, че Маркс морално е утвърдил бъдещата световна революция на основата на нейната предполагаема неизбежност. Далеч от решението, че комунистическата революция би била желана след откритието, че е била

28 K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. II, p. 192; бел. авт.

неизбежна, като младеж той се убедил в желателността ѝ и едва след това се захванал с едно усилие, траещо цял живот и материализирало се в *Капиталът*, да докаже, че тя трябва да се случи. А как стоящата пред нас хипотеза би обяснила пламенното напрежение в Марксовото морално отхвърляне на съществуващия свят, готовността му да произнесе смъртна присъда над него в името на *Vehmgericht* на историята? Наистина как някой би могъл да бъде пропит от яростен антагонизъм към съществуващия социален ред единствено на основата на едно интелектуално схващане или доказателство, че той [светът; бел. прев.] е обречен да отстъпи пред един различен социален ред в бъдещето? В зависимост от ценностите си, човек би могъл също тъй логично да започне да цени още повече обреченото общество и да задържи упрека си за неизбежното бъдеще. Накратко, неизбежността *per se* едва ли е приемлив кандидат за моралната ценност на който и да било. Хипотезата, че принципът на историческата неизбежност е служила на Маркс като подразбираща се етическа норма, не е сериозно защитима.

(3)

Ако, както подсказва предшестващото тук обсъждане, усилията да се тълкува марксизмът като особен израз на моралната философия водят до една аналитична *безизходица*, то тогава е необходим различен подход. Ако Маркс е бил моралист, противопоставен на моралната философия, не би ли могло да е бил моралист от религиозен вид? Като цяло, хора, които създават митове или религиозни схващания за действителността, са моралисти в смисъла, в който този термин се употребяваше тук. Те могат на практика да бъдат обсебени от един морален възглед за действителността, възглед за света като арена на конфликта между силите на доброто и злото. Ако това е така, етическото изследване е напълно чуждо на тяхната умствена нагласа. За тях не съществува никаква възможност да се прекъсне обвързването, което етическото изследване предполага. Те са страстно посветени хора. Силите на доброто и злото в света присъстват във въображението им с такава завладяваща непосредственост, а изводите за поведение следват с такава завладяваща сила, че етическото изследване сигурно им изглежда безсмислено или даже извратено. Към този вид умове, както това изследване ще се стреми да покаже, принадлежи Карл Маркс.

Религиозната същност на марксизма е повърхностно забудена от отхвърлянето на Маркс на традиционните религии. Това приело формата на отричане на „религията“ като такава и на прегръщане на „атеизма“. Само че атеизмът на Маркс означавал единствено отричане на отвъдния Бог на традиционната западна религия. Той не означавал отказа от висшето същество. И наистина, както е показано от думите му в епиграфа към тази глава, отказът от отвъдния Бог бил просто негативен начин да се утвърди, че „човек“ трябва да бъде считан за висшето същество или обекта на основния интерес. Следователно неговият атеизъм бил позитивно религиозно начинание. Това отстранява разглеждането на марксизма като религиозна мисловна система само ако, както прави Маркс, приравним традиционните религии с религията като такава.

Нещо повече, от структурна гледна точка марксизмът приканва към анализ като религиозна система. Той по определени начини следва образа на големите религиозни схващания на западната култура. В частност, той има редица общи основни черти с християнската система в нейната августинианска и късносредновековна изява. Една от тях е стремежът към всеобхватност. Подобно на средновековното християнство, Марковата система се наема да даде интегриран, всеобхватен възглед за действителността, организация на всяко значимо знание във взаимосвързано цяло, координатна система, в която на всички възможни значими въпроси е отговорено или могат да получат отговор. Тя не се ограничава само до една област от действителността. Така Маркс убягва на класифицирането му под което и да е от възприетите модерни специализирани звания, като „икономист“, „социолог“, „историк“ или даже „философ“. Това, разбира се, сочи към един източник на привлекателността на неговата система за някои съвременници, у които примката на традиционната религия е разхлабена, но копнежът за всеобхватен миросглед си остава жив и здрав.

Пак подобно на християнската религиозна система, марксизмът разглежда цялото съществуване в исторически аспект: в основни линии той ни разказва една история, която има начало, среда и край. „Теологията през XIII в. представила историята на човека и света според божествения план на спасението“ - пише Карл Бекър. „Тя дала на човека от тази епоха една автентична философия на историята“. И по-нататък: „Изгубеният рай и възвърнатият рай - това била темата на драмата на съществуването според разбиранята на онази епоха. ... Теологията

свързала и разтълкувала историята на света²⁹. Маркс също искал да даде на хората от своя век една автентична философия на историята. Неговият всеобхватен мироглед е неисторически по своята същност.

Материалистическото схващане на историята е матрицата на неговата мисъл. За отбелязване е, че всяка от четирите му общи формулировки на марксизма - в парижките ръкописи от 1844 г., в *Немската идеология*, в *Комунистическият манифест* и в предговора към *Към критиката на политическата икономия* - има формата на експозе на световната история. Представата за разделение на марксистката теоретична структура на „диалектически материализъм”, който третира природата и на „исторически материализъм”, който прилага законите на диалектическия материализъм върху човешката история, е изцяло чужда на Марксовата мисъл. За него природата и нейните трансформации принадлежат на историческия процес; всеобхватната категория е историята. Понятието за „диалектически материализъм”, което борави с природата откъснато от човешката история, дължи своето възникване на някои от по-късните работи на Енгелс. Самата фраза е била въведена от руския марксист Георги Плеханов.

Според Маркс, драмата на историческото съществуване на човечеството е обусловена от една нагаждаща се предистория от едната страна (примитивен комунизъм) и една нагаждаща се следистория (бъдещ комунизъм). Загубеният комунизъм и възвърнатият комунизъм - такъв е сюжетът на световната история така, както той го излага. Между единия и другия [комунизми; бел. прев.] се намесват серия от световни периоди, белязани от фундаментален антагонизъм, каквито са шестте последователни световни периода на борба между Божия град и Града на човека в Августиновата схема. И също както Августин рисува настоящето като последния от историческите световни периоди преди Страшния съд, така и Маркс намира, че с настоящата буржоазна епоха „завършва предисторията на човешкото общество³⁰, времето на най-дълбоките страдания и прелюдия към окончателната революция.

На трето място, тук има много повече от една формална аналогия. Защото в марксизма дълбоко е залегнала една тема, която съответства

29 Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven: Yale University Press, 1932, pp. 10, 17; бел. авт.

30 Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Chicago: Charles H. Kerr, 1904, p. 13; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, „Предговор” към *Към критиката на политическата икономия*, в: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 7, София: Партиздат, 1985, с. 122; бел. прев.]

на голямата тема за спасението на душата в християнската теология на историята. Маркс, разбира се, не използва думата „спасение”. И все пак при него присъства схващането за пълното възраждане на човека. В неговата система мисията на окончателната революция е да доведе до радикално преобразуване на човешката природа или „самоизменение” [„change of self”], при която човек ще стане изцяло нов човек. В по-късните си и по-добре познати съчинения той казва много малко в конкретни детайли за очакваното самоизменение, освен че я описва като промяна от едно състояние на „робство” към едно ново състояние на „свобода”. Въпреки това обаче, значението на марксизма се обръща по значителен начин към тази идея. Тя е нишката, която свързва цялата система ведно.

Според християнската система, човек съществува през цялата история в състояние на грях и се освобождава от него чак накрая. Според Маркс, човек съществува през цялата история в състояние на робство, а голямото самоизменение - избавлението от робството и навлизането в свободата - се случва чак чрез революцията, с която се планира настоящият последен световен период да приключи. Така за Маркс комунистическата революция е средството не за добиване на материално изобилие (макар че, според възгледа му, и това ще стане) и на справедливост при разпределението на богатата, а за духовното прераждане на човека. Той изразява това в неговите „Тезиси за Фойербах” - набор бележки, написани през 1845 г., в които той нахвърля материалистическото схващане на историята - като казва, че промяната на обстоятелствата, постигната от революционната дейност, ще съвпадне със „самоизменението” (*Selbsteränderung*)³¹. А в текста на *Немската идеология* той повтаря: „В революционната дейност изменението [„изменяването” в българския превод - бел. прев.] на самия себе си съвпада с преобразуванията на обстоятелствата”³². Не съществува възможност въобще за дълбоко схващане на системата на Маркс, освен ако не се види, че тази идея за избавление лежи в нейното ядро.

31 Тъкър има предвид Тезис 3; вж. приложението към този сборник; бел. прев.

32 Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology*, parts I and III, ed. R. Pascal, New York: International Publishers, 1939, p. 198; *MEGA*, V, p. 193; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Немската идеология*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 3, с. 198; бел. ред., Е. М.] [Първият превод на „Тезиси за Фойербах” (текст от 1845 г.) на английски език е от 1939 г. и е публикуван като част от английското издание на *Немската идеология* на издателство Lawtence and Wishart; бел. прев.]

Четвъртата главна черта, която е обща за марксизма и религиозните системи изобщо, и средновековната християнска система в частност, е „единството на теория и практика“, или интегралното отношение между миогледа като такъв и една редица от предписания за действие в съответствие с него. Зомбарт дълбоко е грешал, като говорел за „чисто теоретичния характер на марксизма“. Самият Маркс вложил много усилия, за да посочи тъкмо противното. Той рязко разграничил марксизма от всички чисто философски системи на мисълта въз основа на неговия комбиниран теоретико-практически характер. „Философите само по различни начини са *обяснявали* света“, - заявил той в последния от „Тезисите за Фойербах“ - „но задачата се състои в това, той да бъде *изменен*“³³.

Въпреки че този факт не е бил признат като цяло, този начин на мислене принадлежи на религиозния образец. Не от позицията на „прагматист“ или на човек на научния нрав Маркс се опълчва на „съзерцателната“ поза на философа и отправя призива към действие светът да бъде изменен. Макар и несъзнателно, той прави това в западната религиозна традиция. Философията и науката, тъй като са изследователски дейности, не са свързани по необходимост с действие, но в западния опит религията като цяло е. Трудността в тази връзка е идеята за *участие* в драмата на историята, която религиозната система представя като обективно случваща се в света. Така средновековното християнство не просто изобразило съществуването като драма на първородния грях и крайното избавление на човека. То карало вярващия да участва, да даде своя дял чрез вяра и добри дела в един краен изход, който бил предопределен. В този смисъл то било изградено около идеята за единство на теория и практика.

Това също така е смисълът, в който Маркс провъзгласява единство на теория и практика. Тук историческият процес е революционна драма; пътят на спасението е пътят на революцията. Марксизмът в теоретичната си страна е главно теорията на тази революция. Той предоставя доказателството; той представя световната комунистическа революция като отдалеченото събитие, към което винаги неумолимо се е движела цялата история на света след първоначалното разделение на труда, което съответства на първородния грях в християнската схема. И Маркс, въпреки че отстоява, че изходът е безвъзвратно пре-

33 Marx/Engels, *The German Ideology*, p. 199; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, „Тезиси за Фойербах“, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 3, с. 6; бел. прев.]

допределен, призовава пролетариите, вярващите в марксизма, активно да участват в процеса, да съкратят родилните мъки на новия свят, който ще бъде населяван от новия човек с изменена личност. Както и традиционната християнска религиозна система, практическото предписание е интегрално асоциирано с теоретичното кредо. Това е предписание за участие в драмата, каквато се предполага, че ще има в процеса по задвижване на историята. Тук, разбира се, „добрите дела” са революционни дела - „революционна практика” според собствената фраза на Маркс. Пътят към спасението е в това, революционното действие да отхвърли съществуващото общество.

Централната задача на едно критическо изясняване на марксизма като религия на революцията е да се проясни до голяма степен скритата голяма тема на системата, идеята за радикално „самоизменение”, която ще бъде постигната чрез световна революция и установяването на комунизма. За тази цел е необходимо да се подходи към зрялата марксистка система чрез анализ на първоначалния философски марксизъм и последният да бъде разгледан във връзка с предшестващата го немска философия, особено тази на Хегел. Както ще видим, Маркс не достигнал до икономическото си тълкуване на историята главно чрез изучаване на икономиката; той стигнал до нея по философски път. Нито е извлякъл представата си за комунистическа революция и самоизменението чрез по-ранни френски и английски доктрини на социализма и комунизма. Марксовата доктрина за световна революция и комунизъм има своите източници в развитието на съвременната немска философия от Имануел Кант до Лудвиг Фойербах.

Изключително интересно свидетелство във връзка с този ключов момент е оставено от Енгелс в една като цяло забравена днес ранна статия от 1843 г., когато той и Маркс били сътрудници, които едва се познавали, в кръга на т.нар. младохегелиански интелектуалци в Германия. Току-що установил се в Манчестър, където трябвало да работи в семейната фирма, Енгелс пише статията на все още несъвършения си английски и я публикува в оуенисткия вестник *The New Moral World* под заглавието „Успехите на движението за социално преобразование на континента”. За разлика от практически настроените англичани и политически настроените французи, казва се в нея, немците са стигнали до комунизма по философския път. Наскоро там се била появила философска партия на комунистите, „която по своя произход не е свързана с английските или френските комунисти, а израсна от оная

философия, с която през последния половин век Германия толкова се гордеше³⁴. Един от нейните членове бил някой си д-р Маркс.

Енгелс обяснява по-нататък, че немската философия е достигнала до своя зенит във всеобхватната система на Хегел, която била неизвима отвън и би могла да бъде завзета само отвътре от самите последователи на Хегел. Започнали като републиканци и атеисти, към 1842 г. някои от тези „новохегелианци“ достигнали до убеждението, че комунизмът ще представлява осъществяването на Хегеловите философски принципи. Тяхната задача сега била да се демонстрира този факт на немския народ:

Германците са философска нация, те няма да се откажат, не могат да се откажат от комунизма, щом той почива върху здрави философски основи, особено когато е неизбежен извод от тяхната *собствена* философия. И ето задачата, която ни предстои сега да изпълним. Нашата партия трябва да докаже, че или всички усилия на германската философска мисъл от Кант до Хегел са останали безполезни, или техен завършек трябва да бъде комунизмът; че германците трябва или да се откажат от своите велики философи, чиито имена са тяхна национална гордост, или да признаят комунизма³⁵.

През следващата година, „философският комунизъм“, който Енгелс описва тук като неизбежния изход от немската философия, бил напълно разработен в първата система на Маркс.

[...]

Превод от английски език: Станимир Панайотов

34 *MEGA*, III, p. 446; бел. авт. [Бълг. изд.: Енгелс, „Успехите на движението за социално преобразование на континента“, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 516; бел. прев.]

35 *Ibid.*, p. 448; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 518; бел. прев.]

Валтер Брюнинг

Човекът в прагматистките философии (1960)¹

(из *Философска антропология*)

[...]

Основната предпоставка за възникването на прагматистката² гледна точка се създава от ирационалистичното разрушаване на обективните форми и закономерности, независимо от това, какви са те - есенциалистки, т.е. отнасящи се към философията на същностите, рационалистки или натурфилософски. Ирационализмът, и на първо място „философията на живота”, както вече видяхме, лишава човека от каквито и да е общозначими връзки и го захвърля в динамичния поток на ставането. На такъв чист динамизъм се опитва да се противопостави учението, разглеждащо човека преди всичко като действащо същество. Доколкото човекът е загубил всички обективно-общозначими отношения и връзки, той е принуден да ги създава сам за собствения си живот и това се случва, според прагматистите, в хода на деятелно практическото формиране на самия себе си и своята среда: защото, доколкото в света на човека вече не са на-

1 Преводът е вторичен и е направен по руското издание: Валтер Брюнинг, *Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние*, ч. IV, перевод с немецкого А. В. Перцева, в: *Западная философия. Итоги тысячелетия*, Екатеринбург-Бишкек, 1997; руският превод е направен по изданието: Walther Brünig, *Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzungen u. gegenwärtiger Stand*, Stuttgart: © Klett, 1960; бел. ред.

2 Терминът „прагматизъм” следва да се разглежда тук не в тесния, утилитаристки смисъл. Той означава учение, което (в своя антропологически аспект) разбира човека като същество, по преимущество действащо, при което понятието действие допуска най-различни интерпретации; бел. авт.

лице никакви фиксирани порядки, не може да става и дума за вечна същност на човека.

Индивидът пребивава в непрекъснато историческо ставане. И ако той не желае да се остави напълно във властта на това ставане, трябва да се опита да утвърди себе си в действието. Действайки, той формира за себе си от хаотичния поток свой собствен свят. Това, което му е дадено, само по себе си се явява разбъркано, безформено, и поради това се нуждае от оформяне от страна на човека³. Самият човек също няма строго фиксирана субстанция - напротив, той трябва сам да си я създаде, което се осъществява, съгласно прагматистките учения, именно и преди всичко в действието.

Благодарение на този момент на активното конституиране прагматизмът в нашата система заема мястото си между други направления - екзистенциализма (с неговото учение за самоконституирането) и трансцендентализма. И трите концепции изхождат от описаната по-горе ирационалистична предпоставка - от тоталния релативизъм, прибягвайки до идеята за конституирането. При екзистенциализма тези мисли все още в значителна степен се свързват с индивидуалния субект (всеки индивид конституира своя собствена субективност). В прагматизма те получават интерсубективен смисъл. А в трансцендентализма за първи път придобиват надсубективно-общозначим смисъл (или се свързват с трансценденталния субект). Прагматизмът, по този начин, се намира еднакво далече от полюсите на ирационализма и екзистенциализма, от една страна, и трансцендентализма, намиращ своето продължение в обективния идеализъм, от друга.

Различните съвременни⁴ варианти на учението за човека като действащо същество могат да бъдат поместени в определен порядък между тези полюси. Един от моделите на човека, в това отношение оказващ се в покрайнините на прагматистките учения, е създаден в рамките на марксизма⁵: тук заедно с подчертаването на активно-

3 Тази безформеност на даденото не следва да се разбира като абсолютна. Тезата за релативисткия отказ от форми или за тяхното необозримо многообразие предполага, като свое необходимо допълнение, учението за конституирането; бел. авт.

4 Прагматистката картина на човека е действително разгърната единствено в последно време. За това тук можем да се откажем от специалното разглеждане на нейните (несъществени) исторически предпоставки; бел. авт.

5 Съзнателно тук говорим за модела на човека във философския марксизъм, а не при Карл Маркс, тъй като някои елементи на тази антропологична концепция за първи път изрично са изведени от други марксистки мисли-

прагматичната функция на човека, все още определена роля играе неговата зависимост от безличните витални процеси - тези, които се разглеждат преди всичко във виталистично-иррационалистките философии. От една страна, тук се описва разбираният в духа на икономическия материализъм процес, взет в непрекъснато диалектическо развитие и определящ битието на човека „отдолу”. От друга страна, е налице ключовият постулат на марксизма за човека, който изисква той да преобразува света чрез творчески труд, да го формира по свое усмотрение.

Това вътрешно противоречие на марксизма, подлагащо човека на въздействието на актуалистски-процесуални сили и при това едновременно активно възвръщащо го над тях, ние ще разгледаме в три етапа - като в три стъпки. Първата стъпка ще разкрие акцента на марксизма върху диалектико-материалистическия революционен процес, който оказва решаващо въздействие върху човека, втората стъпка ще демонстрира, че независимо от това централна роля в марксизма играе понятието свобода на индивида. И третата крачка ще покаже смисъла на тази свобода като възможност за практико-конституиращо действие.

Основна черта на марксистката концепция е динамизмът. Идеята на динамизма е заимствана от Хегел, макар при Маркс тя да приема принципно различен характер. Това, което тук е в развитие - не идеята, а реалният свят и неговото развитие, - не е логическо, а е в основата си реално (при Хегел, собствено, логическото развитие не е истински динамично, а е по-скоро особена форма на статика). По този начин, заимстваният от Хегел диалектически метод, получава съвършено реалистично тълкуване. В този динамизъм се крие по-горе назованата обща предпоставка на всички прагматистки теории - отрицание на вечните форми и закономерности. Нищо не е вечно, всичко се намира в исторично движение, няма нищо статично. Не може да се приеме никаква вечна картина на човешката същност; по същия начин са неверни и тези представи за човешкото битие, които предлагат механицизмът и натурализмът.

Човекът се намира във властта на диалектическия процес, който значително се отличава от механистичния. Вярно е, че този про-

тели, на първо място - от Енгелс и Ленин. По-нататъшната разработка на марксистките положения в руския диалектически материализъм не могат да бъдат проследени в детайли тук; бел. авт.

цес има съществена икономическа и, в този смисъл, материална природа. Способът на производство в стопанския живот обуславя социалния, политическия и даже духовния жизнен процес. Религията, моралът, философията, изкуството не са нищо друго освен надстройка, която има своите основания в икономическите отношения. Но дори да се абстрахираме от това, че този материализъм не носи механистичен характер, излиза, че в марксистката концепция човекът има и други съществени признаци, които не позволяват да я определим като „гол материализъм“ от вулгарен тип. Ще покажем това на следващите етапи⁶.

Посочва се, че в антропологичните концепции на Маркс, преди всичко в ранните му съчинения, се срещат мотиви, които могат да бъдат характеризирани като екзистенциалистски, поради това, че обръщат внимание преди всичко на конкретния, отделен човек. Към това следва да се добави вече споменатата тенденция към отричане на стабилната вечна същност на човека, отрицание на нейното тълкуване в духа на механицизма и натурализма. Тук трябва да добавим борбата против капитализма, който Маркс разбира, по същество, като състояние на отчуждение на конкретния човек в абстрактни парични и стокови системи. Съгласно неговото учение, човекът е в опасност да погине в изкуствените конструкции на капитализма. Маркс се бори против експлоатацията в промишлеността, против робството на машината, против господството на средствата за производство над произвеждащите.

Човекът е изправен и пред друга опасност (което, според Маркс, е пряко следствие от капиталистическия начин на живот) - пред опасността да изгуби своята независимост и свобода по отношение на държавата, църквата, концерните, организациите, съюзите и т.н., които, въстъпвайки в своята абстрактна всеобщност, упражняват насилие над конкретния човек, ако той активно не се защитава. Връх на цялата аргументация е, че крайната фаза на диалектическия процес е преходът към обективната свобода и че всеобщата необходимост на диалектичното развитие се превръща в индивидуална свобода на конкретния човек. Едва ли е необходимо специално да се пояснява, че в резултат на това се налага отказ от материализма в неговия традиционен смисъл.

И в този момент, правейки третата крачка, ние, собствено, идваме до този момент, който в марксистката философия може да

6 От изследването; бел. прев.

бъде тълкуван като прагматистко учение за човека, учение за човека като действащо същество. Акцентът, поставен върху конкретността и свободата на човека, в противовес на неговото отчуждение и робство, в марксизма е не просто теоретично положение, но и непосредствено практическо изискване: „Философите само по различни начини са *обяснявали* света, но задачата се състои в това, той да бъде *изменен*”, да му бъде придадена форма. Така свободата придобива тук своя практически смисъл. Истинската свобода се постига само тогава, когато човекът се превърне в субект на историята. По този начин, Маркс се опитва да разбере човека като същество, действено произвеждащо самото себе си и своя свят.

Човекът съзнателно се осъществява като същество, което самó формира себе си в своята свобода и благодарение на свободата си остава следа в света, покорявайки го технико-практически. От една страна, Маркс се противопоставя на механистичния материализъм, който вижда действителността и човека като част от нея, като някаква готова даденост, недооценявайки ролята на творческата активност на човека. От друга страна, той отхвърля идеализма, който, бидейки движен от субекта, признава неговата продуктивна дейност, но само на едно абстрактно ниво, като чисто духовна дейност. И материализмът, и идеализмът преминават покрай „революционната”, т.е. практическата дейност, която, на първо място, създава света на човека.

Тук е добре видима тази средна позиция по въпроса за конституирането, която е обща за всички прагматистки учения: ако, от една страна, акцентът се постави върху активната конституираща дейност, то, от друга страна, значението на тази дейност никога не става толкова голямо, колкото в трансцендентализма и идеализма.

Акцентът върху практическата активност на човека логично ни довежда до допускането, че духовната, културната „надстройка”, която на първия етап на нашия анализ беше сметена като строго зависима от икономическите материални процеси, сега получава възможност да стане независима от тях. Тя дори получава пълна автономия в крайния момент на етапа на строителството на комунизма. Но и в хода на развитието съществуват такива моменти, когато духовните, културните структури могат да оказват обратно въздействие и по този начин да влияят на формата на развитието. Следователно в крайна

сметка марксизмът признава, че не само реалните икономически фактори, но и достиженията на човешката култура формират историята.

[...]

Превод от руски език: Стефан Петров

Луи Алтюсер

Марксизъм и хуманизъм (1963)¹

„Моят метод не изхожда от човек, а от даден социално-икономически период...”

Маркс, бележка върху [Адолф] Вагнер, *Капиталът*²

I.

Социалистическият „Хуманизъм” е на дневен ред.

Ангажиран в период, който от социализъм (от всекиму според работата) ще доведе до комунизъм (на всекиму според потребностите), Съветският съюз обяви своя лозунг: „Всичко за Човека” и се сблъска с нови теми: свободата на индивида, уважение на законността, достойнството на личността. В работническите партии се чества осъществяването на социалистическия хуманизъм и се търсят теоретични основания в *Капиталът* и все по-често в творбите на младия Маркс.

Това е историческо събитие. Може също да се попитаме дали социалистическият хуманизъм не е тази достатъчно укрепваща и привличаща тема, която да направи възможен диалога между комунистите и социалдемократите, или дори още по-широката обмяна на

1 Преводът е направен по изданието: Louis Althusser, „Marxisme et humanisme”, *Cahiers de l'Institut des Sciences Économiques Appliquées*, 20 (1964), pp. 109-133; препечатано в Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris: © Maspero, 1965; бел. ред.

2 Цитатът е по фр. изд. на *Капиталът*, т. III, р. 249; бел. прев. [Бълг. изд.: „...моят аналитичен метод, изходен пункт на който е не човекът, а икономически даденият обществен период...”, цит. по: Карл Маркс, „Бележки върху книгата на Адолф Вагнер *Учебник по политическа икономия*, 1879-1880”, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 19, с. 390; бел. ред., Е. М.]

мнения с хората „с добри намерения”, които се противопоставят на войната и бедността. Днес дори дългият път на хуманизма изглежда води към социализма.

Фактически, революционната борба винаги е имала за цел края на експлоатацията и следователно освобождението на човека, но, както Маркс е предвидил това, в тази първа историческа фаза, тя трябва да приеме формата на *класова* борба. Тогава революционният хуманизъм може да бъде само „класов хуманизъм”, „пролетарски хуманизъм”. Край на експлоатацията на човек ще рече край на *класовата* експлоатация. Освобождението на човек ще рече освобождението на работническата *класа* и преди всичко освобождение чрез диктатура на пролетариата. Повече от четиридесет години в СССР, през гигантските борби, „социалистическият хуманизъм”, преди да бъде изразен в термините на личната свобода, се изразяваше в термините на диктатура на класата³.

Краят на диктатурата на пролетариата отваря в СССР една втора историческа фаза. Съветите казват: при нас антагонистичните класи са изчезнали, диктатурата на пролетариата изпълни своята функция, държавата не е повече класова държава, а държава за целия народ (за всеки). В действителност, хората в СССР вече биват третираны без разлика от класата, т.е. като *личности*. Така в *идеологията* темите на класовия хуманизъм дават път на темите на социалистическия хуманизъм на личността.

Преди десет години социалистическият хуманизъм съществуваше само в една форма: класов хуманизъм. Днес той съществува в две форми: класов хуманизъм - там, където все още царства диктатурата на пролетариата (Китай и т.н.), и хуманизъм на (социалистическата) личност - там, където диктатурата е снета (СССР). Две форми, които съответстват на две необходими исторически фази. „Класовият” ху-

3 Тук ние разбираме „класовия хуманизъм” в смисъла, в който Ленин казва за Октомврийската социалистическа революция, че е дала властта на работниците и бедните селяни и че е осигурила *в тяхно име* условия за живот, действие и развитие, които не са били познати никога преди това: демокрация *за* работниците, диктатура *за* потискащите. Ние не разбираме тук „класовия хуманизъм” в смисъла, използван в творбите на младия Маркс, където пролетариатът представлява, в своето „отчуждение”, самата човешка същност, чието „реализиране” революцията трябва да осигури: тази „религиозна” концепция за пролетариата („универсална класа”, доколкото е „загубата на човека” в „бунта срещу своята собствена загуба”) е подета отново от младия Лукач в *Geschichte und Klassenbewusstsein*; бел. авт.

манизъм може да съзерцава реализирано своето собствено бъдеще в хуманизма на „личността“.

Тази историческа трансформация хвърля светлина върху определени трансформации в умовете. Диктатурата на пролетариата, която социалдемократите отхвърляха в името на (буржоазния) „хуманизъм“ на личността и която яростно ги противопоставяше на комунистите, е снета в СССР. Дори, още по-добре, може да се предвиди, че диктатурата на пролетариата би могла да приеме мирни и временни форми на Запад. Така се очертава една среща на два „хуманизма“ на личността: социалистическият хуманизъм и либералният буржоазен, или християнски, хуманизъм. „Либерализирането“ на СССР дава увереност в това. Що се отнася до социалистическия хуманизъм, той може да се разглежда не само като критика на противоречията, но също и преди всичко като изпълнение на „най-благородните“ намерения на буржоазния хуманизъм. В него хуманизмът би намерил накрая реализирана своята хилядолетна мечта, очертаваща се в християнския и буржоазен хуманизъм на миналото: че в човека и между хората ще царства най-накрая Човекът.

С това би се изпълнило пророческото обещание на Маркс, направено в *Ръкописите от 1844 г.*: „Комунизмът... като действителното присвояване на човешката същност чрез и за човека; ... Този комунизъм като завършен натурализъм = хуманизъм...“⁴.

II.

За да видим по-далеч от това събитие, за да можем да го разберем, за да познаем смисъла на социалистическия хуманизъм, не е достатъчно нито да се регистрира събитието, нито да се опишат понятията (хуманизъм, социализъм), в които събитието мисли самото себе си. Трябва да се подложат на изпитание теоретичните основания на понятията, за да сме сигурни, че те ни дават едно вярно научно знание за събитието.

Но самата двойка „хуманизъм-социализъм“ разкрива една поразяваща теоретична диспропорция: в контекста на марксистката концепция, понятието за „социализъм“ е научно понятие, докато понятието за хуманизъм е само едно *идеологическо* понятие.

4 Цит. по бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 42, с. 109; бел. ред., С. П.

Нека отбележим, че моята цел не е да оспорвам реалността, която понятието за социалистически хуманизъм трябва да обозначава, а да определя *теоретичната* стойност на това понятие. Казвайки, че понятието за хуманизъм е идеологическо понятие (а не научно), ние утвърждаваме едновременно, че то обозначава съвкупност от съществуващи реалности, но за разлика от едно научно понятие, то не ни дава средство да ги познаваме. По един определен (идеологически) начин, то обозначава съществуванията, но не ни дава техните същности. Да се бъркат тези два реда би било да се отречем от всяко познание, да поддържаме едно объркване и да рискуваме да направим грешки.

За да покажа това ясно, ще се спра накратко на опита на Маркс, който достига до научна теория за историята само с цената на радикална критика на философията на човека, която му служи за теоретична основа през неговата младост (1840-45 г.). Ще използвам термина „теоретична основа” в неговия строг смисъл. За младия Маркс, „Човекът” не е само един вик, който изобличава нищетата и робството. А това е теоретичният принцип на неговото схващане за света и на неговата практическа нагласа. „Същността на Човека” (била тя свободата-разум, или общността) е основание едновременно на една строга теория за историята и една непротиворечива политическа практика.

Може да видим това в двата етапа на хуманистичния период на Маркс.

I. *Първият етап* е доминиран от един рационалистично-либерален хуманизъм, по-близък до Кант и Фихте, отколкото до Хегел. Доколкото Маркс се бори срещу цензурата, рейнските феодални закони, деспотизма на Прусия, той теоретически основава своята политическа борба върху една философия на човека. Историята е умопостижима само чрез същността на човек, която е свободата и разумът. *Свободата* е същност на човек така, както тежестта е същност на телата. Човек е обречен на свобода, което е неговото собствено битие. Дори да я отказва или отрича, той я обитава завинаги: „Свободата е толкова присъща на човека, че дори нейните противници я осъществяват, като се борят против нейното съществуване ... Във всички времена са съществували, следователно, всички видове свобода, само

че в едни случаи - като особена привилегия, в други - като всеобщо право⁷⁵. Това разграничение хвърля светлина върху цялата история: феодализмът е свобода, но в нерационалната форма на привилегия; съвременната държава е свободна, но в рационалната форма на универсално право. *Разум*: човек е свободен само като разум. Човешката свобода не е нито капризът, нито детерминизмът на интереса, а, както са го казали Кант и Фихте, автономия, подчиняване на вътрешния за разума закон. Този разум, който „е съществувал винаги, само че не винаги в разумна форма“⁷⁶ (например при феодализма), съществува най-накрая в модерното време под формата на разума като държава, държава на правото и законите. „Тя [най-новата философия] разглежда държавата като огромен организъм, в който трябва да се осъществи правната, нравствената и политическата свобода, при което отделният гражданин, подчинявайки се на законите на държавата, се подчинява само на естествените закони на своя собствен разум, на човешкия разум“⁷⁷. Откъдето следва и задачата на философията: „тя [философията] иска държавата да бъде държава, която съответства на човешката природа“⁷⁸. Тази настоятелна молба е адресирана към самата държава; ако тя признае своята собствена същност, тя би станала разум, истинска свобода на хората, чрез нейната собствена реформа. Философско-политическата критика (която напомня на държавата нейните собствени задължения към себе си) резюмира така цялото на политиката: това е свободният печат, свободният разум на човечеството, който става самата политика. Тази политическа практика - която се резюмира в *теоретичната публична критика*, т.е. в публичната критика чрез средствата на печата, и която обявява за свое абсолютно условие *свободата на печата*, е тази на Маркс от *Rheinische Zeitung*. Развивайки своята теория на историята, Маркс основава и оправдава в същото време своята собствена *практика*: публичната критика на

5 *Rheinische Zeitung*: „Дебати за свободата на печата“ (май 1842); бел. авт. [Цит. по бълг. изд.: Маркс, „Дебатите на шестия Рейнски ландтаг“, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 53; бел. ред., С. П.]

6 Писмо до Руге, септември 1943 г. - впечатляваща формула, която е ключ към философията на младия Маркс; бел. авт. [Цит. по бълг. изд.: Маркс, „Писма из *Deutsch-Französische Jahrbücher*“, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 365; бел. ред., С. П.]

7 *Rheinische Zeitung*: върху статията от бр. 179 на *Kölnische Zeitung*: 14 юли 1842; бел. авт. [Цит. по бълг. изд.: Маркс, „Уводната статия в броя 179 на *Kölnische Zeitung*“, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 109; бел. ред., С. П.]

8 Пак там; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 107; бел. ред., С. П.]

журналиста, която той мисли преди всичко като политическо действие. Тази философия на Просвещението е напълно строга.

II. *Вторият етап* (1842-45) е доминиран от една нова форма на хуманизма: „общностния“ хуманизъм на Фойербах. Държавата-разум е останала глуха за разума: пруската държава не се е реформирала. Самата история произнася присъда над илюзиите на хуманизма на разума: младите радикали в Германия очакват, че претендентът ще удържи, когато се качи на трона, на либералните обещания, които е дал. Но тронът скоро го е превърнал от либерал в деспот - държавата, която е трябвало накрая да стане разум, защото самата тя в себе си е разум, отново е породила безумие. От това огромно разочарование, което е преживяно от младите радикали като истинска историческа и теоретична криза, Маркс извлича следния извод: „*политическата държава... съдържа във всичките си съвременни форми изискванията на разума. И държавата не спира тук. Тя навсякъде подразбира разума като осъществен. Но също тъй навсякъде тя влиза в противоречие между своето идеално предназначение и своите реални предпоставки*”⁹. Така една решителна крачка е направена: злоупотребите на държавата не биват вече възприемани като невнимание на държавата по отношение на собствената си същност, а като реално противоречие на нейната същност (разума) и нейното съществуване (безумието). Хуманизмът на Фойербах позволява точно да мислим това противоречие, като показва безумието като отчуждение на разума и това отчуждение като историята на човек, т.е. като неговото реализиране¹⁰.

9 Цит. по бълг. изд.: Маркс, „Писма из *Deutsch-Französische Jahrbücher*”, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 365-6; бел. ред., С. П.

10 Тази среща на Фойербах и теоретичната криза, в която историята е запратила младите германски радикали, обяснява техния ентузиазъм по отношение на автора на „Предварителни тезиси върху реформата на философията”, *Същността на християнството и Принципи на философията на бъдещето*. Фойербах представлява в действителност теоретично решение на теоретичната криза на младите интелектуалци. С неговия хуманизъм на отчуждението той в действителност им дава теоретични понятия, които им позволяват да мислят отчуждението на човешката същност като нужен момент от реализирането на човешката същност, да мислят безумието (*иррационалната* реалност на държавата) като необходим момент от реализирането на разума (идеята за държава). Той им позволява така да *мислят* това, от което иначе страдат като самата ирационалност: необходимата връзка между разума и безумието. Разбира се, това отношение остава хванато в една фи-

Маркс продължава да изповядва една философия на човека: „Да бъдеш радикален - значи да достигаш до корена на нещата. Но корен за човека е самият човек” (1843)¹¹. Но човекът е тогава свобода-разум само защото е преди това „*Gemeinwesen*”, „общностно същество”, едно същество, което се осъществява теоретически (наука) и практически (политика) само в своите универсални човешки отношения както с хората, така и с обектите („хуманизираната” чрез труда външна природа). Тук все още същността на човек е основата на историята и политиката.

Историята - това е отчуждението и производството на разума в безумието, на истинския човек в отчуждения човек. В отчуждените продукти на своя труд (стоки, държава, религия), човек, без да го знае, реализира същността на човек. Тази загуба на човека, която произвежда историята и човека, така предполага една определена, съществуваща предварително същност. В края на историята, този човек, станал нечовешката обективност, трябва само да завладее отново, като субект, своята отчуждена в собствеността, в религията и в държавата същност, за да стане тоталният човек, истинският човек.

Тази нова теория за човека основава един нов тип политическо действие: политиката на *практическо* придобиване. Призоваването на простия разум на държавата е изчезнало. Политиката не е вече просто теоретична критика, изграждането на разума чрез свободния печат, а практическо придобиване от човека на неговата собствена същност. Защото държавата, както и религията, е също човекът, но в неговата несобственост; човекът е разделен между гражданин (държава) и човек, между две абстракции. Под небето на държавата, в „правата на гражданина”, човек въображаемо изживява човешката общност, от която е лишен на земята на „правата на човека”. Така революцията ще бъде вече не само *политическа* (либерална и рационална реформа на държавата), но и „*човешка*” („комунистическа”), за да върне на човек неговата природа, отчуждена във фантастичните форми на парите, на властта и боговете.

лософска антропология, неговата основа, при следното теоретично условие: преработване на понятието за човек, нужно, за да се мисли историческото отношение между историческия разум и безумие. Човек спира да се определя от свободата и разума: той става в самия свой принцип „общностен”, конкретна интересубективност, любов, братство, „родово същество”; бел. авт.

11 Цит. по бълг. изд.: Маркс, „Към критиката на Хегеловата философия на правото. Увод”, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 407; бел. ред., С. П.

Оттук нататък тази практическа революция ще бъде общо дело на философията и пролетариата, доколкото във философията човекът е утвърден теоретически, а в пролетариата той е отречен практически. Проникването на философията в пролетариата ще бъде съзнателният бунт на утвърждаване срещу собственото си отрицание, бунтът на човек срещу неговите нечовешки условия. Така пролетариатът ще отрече своето собствено отрицание и ще придобие себе при комунизма. Революцията е самата *практика* на логиката, иманентна на отчуждението: това е моментът, в който критиката, досега обезоръжена, разпознава своята армия в пролетариата. Тя дава на пролетариата теорията за това какво той е, пролетариатът ѝ дава в отплата неговата въоръжена сила, една-единствена сила, в която всеки е в съюз само със себе си. Революционният съюз на пролетариата и философията е следователно още веднъж скрепен от същността на човека.

III.

След 1845 г. Маркс скъсва радикално с всяка теория, която основа историята и политиката на някаква същност на човека. Това единствено скъсване съдържа три неразделни теоретични аспекта:

1. Образуване на една теория на историята и политиката, основана на радикално нови понятия: понятия за обществени формации, производителни сили, производствени отношения, надстройка, идеологии, определяне в крайна сметка от икономиката, специфично определяна от други нива и т.н.

2. Радикална критика на *теоретичните* претенции на всеки философски хуманизъм.

3. Определяне на хуманизма като *идеология*.

В тази нова концепция всичко е също така строго, но това е нова строгост: критикуваната същност на човека (2) е определена като идеология (3), една категория, която принадлежи на новата теория за обществото и историята (1).

Скъсването с всяка антропология или *философски* хуманизъм не е вторична подробност: то е едно цяло с научното откритие на Маркс.

Това скъсване значи, че с едно и също движение Маркс отхвърля проблематиката на предишната философия и приема една нова проблематика. Предишната („буржоазна“) идеалистическа философия почива във всички свои области и клонове („теория на познанието“, концепция за историята, политическа икономия, морал, естетика и т.н.) върху една проблематика относно *човешката природа* (или относно човешката същност). Тази проблематика е била за предишните векове самата очевидност и никой не си е мислил да я постави под въпрос, дори в нейните вътрешни разновидности.

Тази проблематика не е нито мътна, нито неясна: тъкмо напроотив, тя е конституирана от непротиворечива система от точни понятия, тясно артикулирани едни спрямо други. Тя предполага, когато Маркс се среща с нея, два допълващи се постулата, определени от него в шестия тезис за Фойербах:

- че съществува една универсална същност на човека;
- че тази същност е атрибут на „индивидите, взети отделно“, които са нейните реални субекти.

Тези два постулата се допълват и са неразделни. Но тяхното съществуване и единство предполагат цяла една емпирико-идеалистическа концепция за света. За да може същността на човек да бъде универсален атрибут, трябва в действителност да съществуват *конкретните субекти* като абсолютни дадености: това предполага един *емпиризм на субекта*. За да бъдат хората емпирични субекти, трябва всеки от тях да носи в себе си човешката природа, ако не фактически, то поне по право: това имплицира един *идеализъм на същността*. Емпиризмът на субекта имплицира следователно идеализма на същността и обратно. Това отношение може да бъде преобърнато в неговото „противоположно“ - емпиризм на конкретното - идеализъм на субекта. Това преобръщане се съобразява с основополагащата структура на тази проблематика, която остава фиксирана.

В тази типична структура могат да се разпознаят не само принципите на теориите за обществото (от Хобс до Русо), на политическата икономия (от Пети до Рикардо), на морала (от Декарт до Кант), но

също така и самите принципи на идеалистическата и („пред-марксистката“) материалистическа теория „на познанието“ (от Лок до Фойербах, минавайки през Кант). Съдържанието на човешката същност или на емпиричните субекти може да варира (както виждаме това от Декарт до Кант); субектът може да мине от емпиризма към идеализма (както виждаме това от Лок до Кант): представените термини и тяхното отношение варират вътре в една инвариантна типична структура, която конституира самата проблематика: *на един идеализъм на същността винаги отговаря един емпиризм на субекта (или на един идеализъм на субекта - един емпиризм на същността).*

Отхвърляйки същността на човек като теоретично основание, Маркс отхвърля цялата органична система от постулати. Той премахва философските категории за *субект, емпиризм, идеална същност*, и т.н. от всички области, в които те са царствали. Не само от политическата икономия (отхвърлянето на мита за *homo oeconomicus*, т.е. за индивида, който има предопределени способности и потребности, какъвто е субектът на класическата *икономика*); не само от историята (отхвърляне на обществения атомизъм и историческия политико-етически идеализъм); не само от морала (отхвърлянето на кантианската морална идея); но също от самата философия: доколкото материализмът на Маркс изключва емпиризма на субекта (и неговото преобръщане: трансценденталният субект) и идеализма на понятието (и неговото преобръщане: емпиризма на понятието).

Тази цялостна теоретична революция има правото да обвинява старите понятия само защото ги е заменила с нови. Маркс в действителност слага основите на нова проблематика, нов систематичен начин да се поставят въпроси на света, на нови принципи и нов метод. Това откритие се съдържа непосредствено в теорията на историческия материализъм, където Маркс предлага не само нова теория за историята на обществата, но в същото време, имплицитно, но необходимо, нова „философия“ на безкрайните импликации. Така, когато Маркс замества в теорията на историята старата двойка индивид-човешка същност с новите понятия (производителни сили, производствени отношения и т.н.), той, в същото време, всъщност предлага нова концепция за „философията“. Той замества старите постулати (емпиризм-идеализъм на субекта, емпиризм-идеализъм на същността), които са в основата не само на идеализма, но и на предмарксисткия материализъм, с един диалектико-исторически материализъм на *практиката*: това ще рече,

с теория за различните специфични *нива* на *човешките практики* (икономическа практика, политическа практика, идеологическа практика, научна практика) в техните собствени артикулации, основани върху специфичните артикулации на единството на човешкото общество. С една дума, на мястото на „идеологическите“ и универсални понятия на Фойербаховата практика Маркс поставя конкретните понятия за специфични разлики, които позволяват да се ситуира всяка отделна практика в специфичните разлики на социалната структура.

За да разберем това, което при Маркс е радикално ново, трябва следователно не само да сме наясно с новостта на понятията на историческия материализъм, но също и с дълбочината на теоретичната революция, която те имплицират и обявяват. Само при това условие може да се определи статутът на хуманизма: отхвърляйки неговите *теоретични* претенции и признавайки неговата практическа функция на идеология.

По отношение на строгата теория може и трябва да се говори открито за *теоретичния антихуманизъм на Маркс*, като виждаме в този *теоретичен антихуманизъм* абсолютното (отрицателно) условие за възможност на (позитивното) познание на самия човешки свят и на неговата практическа трансформация. Не може да се познае нещо от човека, освен при абсолютното условие да се изпепели философският (теоретичен) мит за човека. Цялата мисъл, която се обръща към Маркс, за да възстанови по един или друг начин някаква антропология или теоретичен хуманизъм, не би била *теоретично* нищо друго освен пепел. Но практически, тя би могла да издигне паметник на пред-марксистката идеология, която се основава на реална история и би рискувала да бъде завлечена в задънена улица.

Защото марксисткият теоретичен антихуманизъм има като следствие признаването и познаването на самия хуманизъм: като *идеология*. Маркс никога не е изпадал в идеалистическата илюзия да вярва, че познанието на един обект би могло в края на краищата да замести този обект или да разсее неговото съществуване. Картезианците, които знаят, че слънцето се намира на две хиляди левги, се учудват, че го виждат, сякаш е на двеста крачки: и те не могат дори да намерят достатъчно Бог, за да запълнят разликата. Маркс никога не е вярвал, че познанието за природата на *парите* (едно обществено отношение) би могло да разруши тяхната *привидност*, тяхната форма на съществуване: като нещо, защото тази привидност е тяхното собствено битие, толкова необходимо, колкото съществуващият начин на производ-

ство¹². Маркс никога не е вярвал, че някаква идеология би могла да се разсее от знанието: защото познанието за тази идеология, бивайки познание за нейните условия за възможност, на нейната структура, на нейната специфична логика и практическа роля в лоното на дадено общество, е в същото време познание за условията на нейната необходимост. Теоретичният *антихуманизъм* на Маркс не отменя по никакъв начин историческото *съществуване* на хуманизма. След Маркс, както и преди него, се срещат в реалния свят философии на човека и днес някои марксисти са изкушени да развият темите на един нов теоретичен хуманизъм. Още повече, че теоретичният *антихуманизъм* на Маркс, разглеждайки този хуманизъм в отношение с неговите условия за съществуване, би признал неговата необходимост като *идеология*, една условна необходимост. Признаването на тази необходимост не е чисто спекулативно. Само върху тази необходимост марксизмът може да основе една политика, която се отнася до съществуващите идеологически форми, каквито и да са те: религия, морал, изкуство, философия, право и на първо място - хуманизъм. Една (евентуална) марксистка политика на хуманистката идеология, т.е. една политическа нагласа спрямо хуманизма, политика, която би могла да бъде

12 Цялата популярна теория за „овещняването“ почива върху проекция на теорията за отчуждението от текстовете на младостта, и по-конкретно от *Ръкописите от 1844 г.*, върху теорията за „фетишизма“ от *Капиталът*. В *Ръкописите от 1844 г.*, обективиранието на човешката същност е утвърдена като нужна предварителна даденост за присвояването на човешката същност от човека. През целия процес на обективиранието човекът съществува само във формата на обективност, в която той разпознава своята собствена същност под привидността на една чужда, не-човешка същност. Това „обективиранието“ не е наречено „овещняване“, дори и то да е наречено *нечовешко*. Нечовешкостта не е представена преди всичко по модела на „нещото“ [на нем. език - Ding; бел. ред., С. П.]: а понякога по модела на животинското (или дори по модела на пред-животинското: този човек, който няма повече простите животински отношения с природата), понякога по модела на всемогъществуването и опиянението от трансцендентността (Бог, държава) и на парите, които, разбира се, са „нещо“. В *Капиталът*, единственото обществено отношение, което се представя във формата на *нещо* (това парче метал), са *парите*. Но концепцията за парите като *нещо* (това ще рече, обръкването на стойността с потребителната стойност в парите) не съответства на реалността на това „нещо“: когато човек е изправен пред пряко отношение с парите, той не се среща с необработеността на простото „нещо“; а той е изправен пред една *власт* (или пред нейната *липса*) над нещата и хората. Една идеология на овещняването, която вижда навсякъде „неща“ в човешките отношения, обръква под категорията „нещо“ (която е най-чуждата на Маркс категория) всички обществени отношения, мислени по модела на една идеология на парите-нещо; бел. авт.

хуманистко отказване, критика, използване, поддържане, развитие или обновяване на актуалните форми на идеологията в *етико-политическата* област - тази политика е следователно възможна само при абсолютното условие да бъде основана на марксистката философия, за която предусловие е теоретичният антихуманизъм.

IV.

Следователно всичко се заключава в познанието на хуманизма като *идеология*.

Не става въпрос да се заемем тук със задълбочено определение на идеологията. Достатъчно е да знаем съвсем схематично, че една идеология е система (притежаваща своя собствена логика и строгост) от представи (образи, митове, идеи или понятия според случая), дарена със съществуване и историческа роля в сърцето на дадено общество. Без да навлизаме в проблема за отношенията на една наука с нейното (идеологическо) минало, да кажем, че идеологията като система от представи се различава от науката по това, че в нея преобладава практико-обществена функция над нейната теоретична (или познавателна) функция.

Каква е природата на тази обществена функция? За да я разберем, трябва да се обърнем към марксистката теория на историята. „Субектите“ на историята са дадените човешки общества. Те се представят като тоталности, чието единство е конституирано чрез определен специфичен тип *комплексност*, която вкарва в играта моменти, които може съвсем схематично, следвайки Енгелс, да сведем до три: икономика, политика и идеология. Следователно във всяко общество се констатира, понякога в съвсем парадоксални форми, съществуването на икономическа дейност на базата, някаква политическа организация и „идеологически“ форми (религия, морал, философия и т.н.). *Идеологията е следователно органична част, като такава, от всяка обществена тоталност*. Всичко става така, сякаш човешките общества не биха могли да съществуват без тези *специфични образувания*, тези системи от представи (на различни нива), които са идеологиите. Човешките общества отделят идеология като елемент и самата атмосфера, нужна за тяхното дишане, за техния исторически живот. Само една идеологическа концепция за света би могла да си представи общества *без идеологии* и да допусне утопичната идея за един

свят, в който идеологията (а не само някои от нейните исторически форми) е изчезнала, без да остави следа, и е била заменена от *науката*. Например тази утопия е в основата на идеята, че моралът, който в своята същност е идеология, би могъл да бъде заместен от наука или да стане постепенно научен; или религията да се разсее от науката, която да заема по някакъв начин нейното място; че *изкуството* да се смеси с познанието или да стане „ежедневие” и т.н.

И за да не избягваме от най-парещия въпрос, *историческият материализъм не може да приеме дори, че едно комунистическо общество може да мине без идеология*, била тя морал, изкуство, или „представа за света”. Разбира се, възможно е да се предвидят важни промени в идеологическите форми и техните отношения, било изчезването на някои съществуващи форми, или пренос на техните функции на съседни форми; може също (ако вече има съществуващ опит) да се предвиди развитието на нови идеологически форми (например идеологиите: „научна концепция за света”, „комунистически хуманизъм”), но в сегашното състояние на марксистката теория, взета в нейната строгост, не е възможно да се приеме, че комунизмът, един нов начин на производство, имплициращ производителни сили и производствени отношения, може да мине без обществена организация на производството и съответните идеологически форми.

Следователно идеологията не е някакво случайно отклонение или израстък на Историята: тя е същностна структура на историческия живот на обществата. Освен това единствено съществуването и признаването на нейната необходимост могат да позволят да се действа върху идеологията и тя да се трансформира в инструмент за обмислено действие в Историята.

Обичайно е да се казва, че идеологията принадлежи на региона „съзнание”. Това именуване не трябва да ни заблуждава, защото то остава заразено от идеалистическата проблематика преди Маркс. Наистина, идеологията има малко общо със „съзнанието”, дори и да предположим, че този термин има еднозначен смисъл. Тя е дълбоко *несъзнавана* дори когато се представя в една премислена форма (както в пред-марксистката „философия”). Идеологията е система от представи, но тези представи в по-голяма част от времето нямат нищо общо със „съзнанието”: в по-голяма част от времето те са образи, понякога понятия, но преди всичко *структури*, които се налагат на огромното болшинство хора, без да минават през тяхното „съзна-

ние”. Те са културни възприети-приети-поети обекти и функционално действат върху хората чрез един процес, който им убягва. Хората „живеят” своята идеология, както картезианецът „е видял” или не вижда - ако не гледа към нея - луната на двеста стъпки: *изобщо не като форма на съзнание, а като обект от техния „свят”* - като самия техен „свят”. Но какво тогава ще значи това, когато се каже, че идеологията се отнася до съзнанието на хората? На първо място, това значи, че се различава идеологията от други обществени моменти, но също така, че хората *преживяват* своите действия, обичайно отнасяни от класическата традиция към свободата и към „съзнанието”, в идеологията, *през и чрез идеологията*; накратко, че „преживяното” отношение на хората със света, включително и с Историята (в политическото действие или бездействие), минава през идеологията, и дори е *самата идеология*. Точно в този смисъл Маркс казва, че именно в идеологията (като място на политически борби) хората *придобиват съзнание* за тяхното място в света и историята: в сърцето на това идеологическо несъзнавано хората успяват да променят своите „преживени” отношения със света и да добият тази нова, специфична форма на несъзнаваното, която се нарича „съзнание”.

Следователно идеологията се отнася до *преживяното* отношение на хората към света. Това отношение, което е привидно „съзнателно” само при условие, че е *несъзнавано*, изглежда, по същия начин, че е просто, само при условие, че е сложно, че не е просто отношение, а отношение на отношения, едно отношение на втора степен. В идеологията хората изразяват в действителност не техните отношения с условията на съществуване, а *начина*, по който те преживяват своите отношения с условията на съществуване: това предполага едновременно реално отношение и „преживяно”, „въображаемо” отношение. Идеологията е тогава израз на отношенията на хората с техния „свят”, т.е. свръхопределеното единство на техните реални и техните въображаеми отношения с техните реални условия на съществуване. В идеологията, реалното отношение е неизбежно вложено във въображаемото отношение: отношение, което *изразява* повече една *воля* (консервативна, конформистка, реформистка или революционна), надежда или носталгия, отколкото да описва някаква реалност.

Именно в тази свръхопределеност на реалното от въображаемото и на въображаемото от реалното, идеологията е, в своя принцип, *активна*, тя подсилва или променя отношенията на хората с техни-

те условия на съществуване в самото въображаемо отношение. От това следва, че това действие никога не може да бъде чисто *инструментално*: хората, които си служат с някаква идеология като чисто средство за действие, като инструмент, се оказват хванати в нея и засегнати от нея в самия момент, в който те си служат с нея, и вярват, че са ѝ безпрекословни господари.

Това е напълно ясно в случая на едно *класово общество*. Тогава господстващата идеология е идеологията на господстващата *класа*. Но господстващата класа не поддържа с господстваща идеология, която е нейната идеология, само едно външно отношение или отношение на прозорливост, или чисто използване и хитрост. Доколкото „издигащата“ се, буржоазна класа, развива в течение на XVIII в. една хуманистка идеология на равенството, свободата и разума, тя дава на своето собствено искане формата на универсалност, така сякаш с това тя е искала да вербува на своя страна, чрез тяхното образование, самите хора, които освобождава само за да експлоатира. В това се състои митът на Русо за произхода на неравенството: богатите изнасят на бедните „най-обмисленото разсъждение“, което някога е имало, за да ги убедят да преживяват своето робство като свобода. Наистина, буржоазията трябва да вярва в своя мит, преди да убеждава другите и не само за да ги убеди, защото това, което тя преживява в своята идеология, е *това* въображаемо отношение със собствените реални условия на съществуване, което ѝ позволява едновременно да действа върху себе си (да си даде моралното и юридическо съзнание и юридическите и морални условия на икономическия либерализъм) и върху другите (нейните експлоатирани и бъдещите експлоатирани: свободни работници), но и накрая, за да приеме, изпълни и удържи своята историческа роля на господстваща класа. В идеологията на *свободата* буржоазията преживява така, много точно, своето отношение към своите условия на съществуване, т.е. *своето* реално отношение (правото на либералната капиталистическа икономика), *но вложено в едно въображаемо отношение* (всички хора са свободни, включително и свободните работници). Нейната идеология се състои в тази *игра на думи* върху *свободата*, която така предава буржоазната воля да мистифицира своите експлоатирани („свободни“!), за да ги държи в юздата чрез шантажа на свободата, както и поради нуждата на буржоазията да *преживява* своето класово господство като свободата на нейните собствени експлоатирани. Така както един народ,

който експлоатира друг, не би бил свободен, така и една класа, която *си служи* с идеология, е също хваната в нея. И когато говорим за класовата функция на идеологията, трябва да разберем, че господстващата идеология е също и идеология на господстващата класа и служи на нея не само за да господства над експлоатираната класа, но и *за да се конституира в класа* самата тя, като я накара да приеме за реално и оправдано своето преживяно отношение със света.

Но трябва да отидем по-далеч и да се попитаме какво става с идеологията в едно общество, в което класите са изчезнали. Това, което току-що беше казано, позволява един отговор. Ако цялата обществена функция на идеологията се свежда до цинизма на един мит (както „добрите лъжи“ на Платон или техниките на модерната реклама), които господстващата класа измисля и манипулира отвън, за да излъже тези, които експлоатира, идеологията ще изчезне заедно с класата. Но ние видяхме, че дори в случая на едно класово общество, идеологията действа върху самата господстваща класа и допринася за нейното оформяне, за промяна на нейните нагласи, за да се адаптира към своите реални условия на съществуване (например: юридическата свобода) - ясно е, че *идеологията (като система от представи на масата) е нужна на всяко общество, за да формира хората, да ги променя и за да ги накара да отговарят на изискванията на техните условия на съществуване*. Ако историята е, това се отнася поравно и до едно социалистическо общество, както казва Маркс, една непрестанна трансформация на условията на съществуване на хората, самите хора трябва безспирно да бъдат трансформирани, за да се адаптират към условията: тази „адаптация“ не може да бъде оставена на спонтанността, но трябва винаги да бъде предполагавана, господствана, контролирана и именно в идеологията това изискване се изразява, тази дистанция е измерена, това противоречие е преживяно и неговото решение „задействано“. В идеологията безкласовото общество *преживява* неадекватността-адекватността на своето отношение със света, в нея и чрез нея това общество трансформира „съзнанието“ на хората, т.е. техните нагласи и поведение, за да ги издигне на нивото на техните задачи и техните условия за съществуване.

В едно класово общество идеологията е връзката, чрез която, и елементът, в който отношението на хората с техните условия на съществуване се регулира в полза на господстващата класа. В едно без-

класово общество идеологията е връзката, чрез която, и елементът, в който отношението на хората с техните условия на съществуване се преживява в полза на всички хора.

V.

Тук ние сме в състояние да се върнем към темата за социалистическия хуманизъм и да си дадем сметка за теоретичната несъразмерност, която ние установихме между един научен термин (социализъм) и един идеологически термин (хуманизъм).

В своите отношения със съществуващите форми на буржоазен или християнски хуманизъм на *личността*, социалистическият хуманизъм на личността се явява идеология именно в *играта на думи*, която оправдава тази среща. Далеч съм от това да мисля, че става въпрос за среща на цинизъм и наивност. В случая, играта на думи е винаги указание за някаква *историческа реалност* и в същото време - указание за една преживяна нееднозначност и израз на желанието тя да се превъзмогне. Доколкото в своите отношения с останалия свят марксистите слагат ударението на един социалистически хуманизъм на личността, те проявяват просто своята *воля* да стопят дистанцията, която ги разделя от възможните им съюзници, и просто очакват движението, като оставят на бъдещата история грижата да изпълни с ново съдържание старите думи.

Именно това съдържание е важно. Защото, още веднъж, темите на марксисткия хуманизъм не са изобщо теми, които да се използват от *другите*. Марксистите, които ги развиват, го правят по необходимост *за себе си*, преди тези теми да станат за другите. И ние знаем върху какво се основава това развитие: върху новите съществуващи условия в Съветския съюз, върху края на диктатурата на пролетариата и върху прехода към комунизъм.

Точно в това е залогът на играта. Ето как трябва да поставя въпроса. На *какво* съответства, в Съветския съюз, развитието, проявено от темите за социалистическия хуманизъм? В *Немската идеология*, когато говори за идеята за човека и хуманизма, Маркс отбелязва, че идеята за човешка природа, или за същност на човека, прикрива едно *двойно ценностно съждение*, това е точно двойката човешко-нечовешко; той пише „... ‘нечовешкото’, както и ‘човешкото’ е продукт

на действителните условия; тя е тяхна обратна страна...”. Двойката човешко-нечовешко е скритият принцип на всеки хуманизъм, който е само начинът да се преживява-понася-разрешава това противоречие. Буржоазният хуманизъм слага човека в основата на цялата теория. Тази светла същност на човека е било видимото от едно сенчесто нечовешко. Съдържанието на човешката същност, тази привидно абсолютна същност, посочва в тази сенчеста част своето размирно раждане. Човекът, който е свобода-разум, отхвърля егоистичния и откъснат човек на капиталистическото общество. В двете форми на тази двойка: буржоазията от XVIII в. преживявала в „либерално-рационална” форма, радикалните германски интелектуалци от левицата преживявали в „общностна” или „комунистическа” форма, всеки своите отношения с условията им на съществуване, като отказ, искане и програма.

Какво да кажем за актуалния социалистически хуманизъм? Той също е *отказ* и изобличаване: отказ от всички човешки дискриминации, били те расови, политически, религиозни или други. Той е отказ от всяка икономическа експлоатация и политическо робство. Той е отказ от войната. Този отказ не е само яростно обявяване на победата, призив и пример, адресирани навън, към всички хора, които понасят империализма, неговата експлоатация, нищета, робство, неговите дискриминации и войни: той е също и преди всичко обърнат *навътре*: към самия Съветски съюз. В социалистическия хуманизъм на личността, Съветският съюз обявява, за своя сметка, снемането на периода на диктатура на пролетариата, но също така отхвърля и заклеявява „злоупотребите”, отклоненията и „криминалните” форми, които диктатурата приема в периода на „култа към личността”. Социалистическият хуманизъм, в неговата вътрешна употреба, се отнася до историческата реалност на снемане на диктатурата на пролетариата и „неправилните” форми, които взема в СССР. Той се отнася до „двойна” реалност: не само до една реалност, снета от рационалната *необходимост* на развитието на производителните сили и социалистическите производствени отношения (диктатурата на пролетариата) - но също и до една реалност, *която не би трябвало да трябва да бъде снемана*, тази нова форма на „не-рационалното съществуване на разума”, тази част от историческото „безумие” и „нечовешкото”, която миналото на СССР носи в себе си: терора, репресията и догматизма - точно това, което не е още съвсем снето, в неговите ефекти и лоши последствия.

Но по този път ние минаваме от сянката в светлината, от нечовешкото в човешкото. Комунизмът, с който Съветският съюз се ангажира, е свят без икономическа експлоатация, без насилие, без дискриминация - един свят, който отваря пред Съветите безкрайно пространство за прогрес на науката, културата, за хляб и свобода, за свободно развитие - един свят, който може да бъде без сенки, без драми. Защо е тогава това ударение така смело поставено на човека? Защо съветските хора имат такава нужда от някакво *идея за човека*, т.е. от някаква идея за самите себе си, която да им *помага да живеят своята история*? Трудно е да не се поставят тук в отношение, от една страна, необходимостта да се подготви и реализира една важна историческа промяна (прехода към комунизъм, края на диктатурата на пролетариата, упадък на държавния апарат, които предполагат създаването на нови форми на политическа, икономическа и културна организация, съответни на този преход), и от друга страна, *историческите условия*, в които този преход трябва да се извърши. Защото е очевидно, че *тези условия* също носят белега на миналото на СССР и неговите трудности - не само белег за трудностите, дължащи се на периода на „култа към личността“, но също и по-далечни трудности, присъщи за „построяването на социализъм в една единствена страна“, и свръх това, в една страна, която е по икономически и културен произход „изостанала“. На първо място измежду „условията“ трябва да се споменат „теоретичните“ условия, наследени от това минало.

Точно тази настояща диспропорция между историческите задачи и техните условия може да ни даде един поглед към тази идеология. В действителност, темите на социалистическия хуманизъм обозначават съществуването на реални проблеми: *нови исторически*, икономически, политически и идеологически проблеми, които сталинистският период е скрил в сянката, но които с това е произвел, произвеждайки социализма: проблеми за формите на икономическа, политическа и културна *организация*, съответстващи на степента на развитие, достигната от производителните сили на социализма; проблеми за новите форми на *индивидуално развитие* в един нов период от историята, в който държавата не е отговорна нито чрез *принуда*, нито чрез насока, нито чрез контрол за съдбата на всеки, период, в който всеки вече има *обективно избора*, т.е. *трудната задача* да стане чрез самия себе си това, което е. Темите на социалистическия хуманизъм

(свободно развитие на индивида, уважение към социалистическата законност, достойнство на личността и т.н.) са начинът, по който съветските хора и други социалисти *преживяват* своите отношения с тези проблеми, т.е. с условията, в които те се поставят. Изненадващо е да се установи, че следвайки необходимостта на своето развитие, в повечето от социалистическите демокрации, както в Съветския съюз, проблемите на политиката и морала минават на преден план и че западните партии, те също, са споходени от тези проблеми. Защото е не по-малко изненадващо да се види, че тези проблеми са понякога, ако не и често, *теоретически* мислени, прибягвайки към понятия, принадлежащи на периода на младостта на Маркс, на неговата философия на човека: понятията за отчуждение, разцепление, фетишизъм, тотален човек и т.н. При все това тези проблеми, взети сами по себе си, в основата си не изискват някаква „философия на човека“, те се отнасят до подготвянето на нови форми на *организация* на икономическия живот, на политическия живот, на идеологическия живот (тук се включват и новите форми на индивидуално развитие) на социалистическите страни в периода на отмиране и снемане на диктатурата на пролетариата. Как става тогава така, че тези проблеми биват поставени от някои идеолози в понятията на една *философия на човека*, вместо да бъдат открито, ясно и строго поставени в икономическите, политическите, идеологическите и т.н. термини на марксистката теория? Защо толкова марксист-философи, изглежда, изпитват нужда да прибягнат до пред-марксисткото идеологическо понятие за *отчуждение*, за да претендират, че мислят и „разрешават“ тези конкретни исторически проблеми?

Не бихме констатирали това изкушение за прибягване към идеологията, ако то не беше по свой начин указание за една необходимост, която не може все пак да се прислони под закрилата на други добре базирани форми на необходимост. Извън съмнение е, че комунистите основателно противопоставят икономическата, обществената, политическата и културната *реалност* на социализма на „нечовечността“ на империализма по принцип; този контраст е част от конфронтацията и борбата на социализма и империализма. Но може да бъде също толкова опасно да се използва идеологическо понятие като хуманизма без познание и резерви, сякаш е теоретично понятие, когато то е неизбежно натоварено с асоциации на идеологическото несъзнавано и което много лесно се смесва с теми с дребно-буржоазно внушение

(знаем, че дребната буржоазия и нейната идеология, на която Ленин предвещава добро бъдеще, не е все още погребана от Историята).

С това ние достигаме една по-дълбока причина, без съмнение, трудна да се изкаже. Това прибягване към идеологията може също, в определени граници, да изглежда в действителност като заместващо едно прибягване към теорията. Тук ние намираме актуалните *теоретически условия*, завещани на марксизма от неговото минало - не само догматизма на сталинисткия период, но също, идвайки от много отдалече, наследството от опортюнистичната интерпретация на II Интернационал, с който Ленин се бори през своя живот, но която не е все още погребана завинаги от историята. Тези условия са спъвали развитието на марксистката теория, което е нужно, за да ни снабди тя с понятията, изисквани от новите проблеми: понятия, които биха ѝ позволили днес да постави тези проблеми в научни термини, не идеологически; които биха ѝ позволили да назовава нещата с истинските им имена, т.е. с подходящите марксистки понятия, вместо да ги обозначава, както твърде често се е случвало, с идеологически понятия (отчуждение) или такива без определен статут.

Жалко е да се констатира например, че понятието, с което комунистите обозначават един важен исторически феномен от историята на СССР и работническото движение: понятието за „култа към личността“, би било, ако се вземе за теоретично понятие, едно „ненамираемо“, неклассифицируемо понятие в марксистката теория; то, разбира се, може да опише и порицае един стил на поведение и поради това да има двойна практическа стойност, но доколкото знам, Маркс никога не е смятал, че стил на политическо поведение може да се уподоби на историческа *категория*: защото, дори и да обозначава някаква реалност, това все още не е понятие. При все това, всичко, което е казано за „култа към личността“, се отнася точно до областта на *надстройката*, следователно до организацията на държавата и идеологията; то се отнася още, казано в груби линии, до *единствената област*, която в марксистката теория, ние знаем, притежава една „относителна автономност“ (това обяснява много просто, на теория, защо социалистическата база е могла да се развие по същество без вреди през този период на грешки, засягащи *надстройката*). Защо съществуващите марксистки понятия, познати и признати, не са използвани, за да се мисли и ситуира този феномен, описан фактически като стил

на поведение и отнесен към „психологията“ на един човек, т.е. просто *описан*, но не мислен? Защо, ако „психологията“ на един човек е могла да поеме тази *историческа* роля, да не се постави в марксистки термини въпросът за условията за историческата възможност за привидното издигане на „психологията“ до достойнството и до измерението на исторически факт? Марксизмът има, в своите принципи, за какво да постави този проблем в теоретични термини, за какво да изясни и да помогне за неговото разрешаване.

Аз не използвах по случайност този двоен пример за понятието за отчуждение и понятието за „култ към личността“. Защото понятията на социалистическия хуманизъм (и по-точно проблемът за правото и за личността), *те също*, имат за обект проблемите, релевантни на областта на надстройката: организация на държавата, политическия, моралния, идеологическия и т.н. живот. И е невъзможно да спрем да си мислим, че прибягването до идеологията е най-прекият начин, който замества недостатъчността на теорията. Недостатъчна, но латентна и възможна. Такава би била ролята на това изкушение да се прибере към идеологията: да се прикрие тази липса, това закъснение, тази дистанция, без да се признае открито, като направи, както казва Енгелс, теоретичен аргумент от своята нетърпеливост и нужда, като взема нуждата от теория за самата теория. Философският хуманизъм, който рискуваме отново да ни заплашва и който се прислони в безпрецедентното реализиране на социалистическия хуманизъм, би бил това допълнение, което е предназначено да даде на някои марксистки идеолози, въпреки теорията, *усещането* за една теория, която им липсва: усещане, което не може да има претенцията на това най-ценно нещо, което Маркс е дал на света - възможността за научно познание.

Ето защо, ако социалистическият хуманизъм е на дневен ред, добрите намерения на тази идеология не биха могли в никакъв случай да послужат като предупреждение за лошите, без да ни вълечат в обръкване на идеологията и научната теория.

Философският антихуманизъм на Маркс ни дава разбиране за необходимостта на съществуващите идеологии, включително хуманизма. Но той в същото време, доколкото е критическа и революционна теория, ни дава и разбиране за тактиката, която трябва да приемем спрямо тях: било да ги поддържаме, било да ги трансформираме,

било да воюваме с тях. И марксистите знаят, че никаква тактика не е възможна, която не почива на стратегия, и никаква стратегия, която не почива на теория.

Октомври 1963 г.

Превод от френски език: Любен Каравелов

Рая Дунаевская

Хуманизмът на Маркс днес (1965)¹

През десетилетието на I Интернационал (1867-74 г.) - десетилетие, което преминава както през Гражданската война в Америка, така и през Парижката комуна - Маркс преработва многото планове² за *Капиталът* и публикува първите две издания на т. 1.

Капиталът прокарва ново понятие за теория, ново диалектическо отношение между теория и практика и изместване на ударението от идеята за история като история на теорията към идеята за история като историята на производството. То обозначава Марксовото „завръщане“ към собствения му философски хуманизъм след повече от десетилетие на съсредоточаване върху икономиката и емпиричните изследвания на класовите борби по негово време. Без да е изненадващо, това завръщане е на едно по-конкретно ниво, което, вместо да отслабва, по-скоро задълбочава първоначалните хуманистички понятия на Маркс.

Това е очевидно в главата „Работният ден“, която Маркс първоначално решил да напише през 1866 г. под влиянието на масовото движение за намаляване на работния ден, последвало изхода от Гражданската война в Съединените щати. Това е очевидно в главата „Фетишизмът на стоките“, който, съобщава ни Маркс, той променил „по значителен начин“³ след Парижката комуна. Това е очевидно и в

1 Преводът е направен по изданието: Raya Dunayevskaya, „Marx's Humanism Today“, в: Erich Fromm (ed.), *Socialist Humanism*, New York: © Doubleday, 1965, pp. 68-84; бел. ред.

2 В своя „Предговор“ към Маркс, *Капиталът*, т. 2 (издание на Кегл), Фридрих Енгелс изброява оригиналните ръкописи по начин, по който номерирането на страниците разказва историята на това преработване [вж. бълг. изд.: Маркс, *Капиталът*, т. 2, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 25/1, София: Издателство на БКП, 1968, сс. 25-26; бел. прев.]. За моя анализ на това, вж. pp. 87-91 в Raya Dunayevskaya, *Marxism and Freedom*, New York: Twayne Publishers, 1958, 1964; бел. авт.

3 Вж. „Предговор“-а на Маркс към френското издание на *Капиталът*, в

първоначалните категории, които създаде за неговите икономически анализи и творческата практика на хегелианската диалектика.

Хуманизмът дава на Марксовия *magnum opus* неговата сила и посока. Въпреки това повечето западни изследователи на марксизма са съгласни или да оставят връзката между днес известните *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.*⁴ и *Капиталът* имплицитна, или да направят приемствеността експлицитна само доколкото се вземат предвид етическите основания на марксизма⁵.

Това оставя вратата широко отворена за онези, които желаят да трансформират Марксовия хуманизъм както като философия, така и като исторически факт в абстракция, която ще замаскира конкретната икономическа експлоатация, действителната липса на политическа свобода и необходимостта да се премахнат условията, предотвратяващи „осъществяването“ на Марковата философия, т.е. повторното обединяване на умствени и физически способности у самия индивид, „всестранния“ индивид, който е тялото и душата на Марксовия хуманизъм.

Ръкописите от 1844 г. само „павират пътя“ за „научния социализъм“. Хуманизмът не е бил просто етап, през който Маркс е „преминал“ в пътешествието си към откриването на „научната икономика“ или „реалната революционна политика“. Хуманистката философия е самата основа на интегралното единство на марксистката теория, която не може да бъде фрагментирана до „икономика“, „политика“, „социология“, в много по-малка степен отъждествявана със сталинисткото монолитно творение, крепено тъй силно от Хрущов и Мао Дзедун.

От всички издания на *Капиталът*, от първата му публикация през 1867 г. до последната, преди Маркс да умре през 1883 г., единствено френското издание (1872-75 г.) е съдържало промените, които имат, както Маркс казва в „Послеслов“-а, „научна стойност, независима от оригинала“.

Capital, Vol. I, New York: Vintage Books, 1975; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Капиталът*, т. 1, София: Издателство на БКП, 1948, сс. 16-17; бел. прев.]

4 Марксовите *Ръкописи* от 1844 г. вече са достъпни в няколко английски превода, включително един издаден в Москва, но този, който е по-лесно достъпен, е на Т.В. Bottomore и е включен в Erich Fromm, *Marx's Concept of Man*, New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1961. Освен есето върху „Отчужденият труд“ аз обаче ползвам моя собствен превод, така че тук не номерирам позоваванията; бел. авт.

5 Вж. Eugene Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism*, New York: Frederick A. Praeger, 1962; бел. авт.

Революционното действие на парижките маси в „шурма над небесата“⁶ и поемането на съдбата им в техните собствени ръце изяснило за Маркс двата фундаментални теоретични проблема: натрупването на капитала и фетишизма на стоките. Точно както анализът му на борбите за намаляване на работния ден станали централни за структурата на *Капиталът*, така и тези допълнения станали ключови за духа му, т.е. за бъдещето, присъщо в настоящето.

Промените били от два вида. Едната била равностойна на предсказание за това, което днес наричаме държавен капитализъм - крайното развитие на закона за концентрацията и централизацията на капитала „в ръцете било на един отделен капиталист, било на едно-единствено дружество от капиталисти“ [*МСИК*, р. 688, *МСИФ*, р. 779]⁷. Втората била разясняването на фетишизма на стоките, присъщ на стойностната форма като произхождаща от „самата форма“ [*МСИК*, р. 82, *МСИФ*, р. 164]⁸. Маркс заключил, че само *свободно* обединеният труд може да промени закона за стойността; САМО „свободно обединилите се хора“ [*МСИК*, р. 92, *МСИФ*, р. 173]⁹ могат да отстранят фетишизма от стоките.

В този момент от историята, когато установените държавни сили претендират „да практикуват“ или че самите те се основават на марксизма, е съществено отново да се установи какво е имал предвид Маркс под практика. Това била свободата. Представата за свобода - винаги началната и крайната точка на Маркс - се конкретизира чрез един най-щателен и оригинален анализ на „неумолимите закони“ на капиталистическото развитие. Това разкрива *как* пролетариатът, като субстанция (или прост обект на експлоататорското общество), се превръща в „субект“, т.е. се разбунтува срещу условията на отчуждения труд, *с което* постига „отрицанието на отрицанието“, или самоеманципацията.

С една дума *Капиталът* е кулминацията на 25 години труд, запо-

6 *Гражданската война във Франция* на Карл Маркс е широко достъпна на много езици както като отделен памфлет, така и в Марксовите *Избрани съчинения и Събрани съчинения*; бел. авт. [Вж. бълг. изд.: Маркс, *Гражданската война във Франция*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 17; бел. прев.]

7 Маркс, *Капиталът*, т. 1, цит. съч., с. 512. Цитираните страници в квадратни скоби са от две различни издания на английски език на *Капиталът*, т. 1, първото от които е на Кегг; бел. прев.

8 Вж. пак там, с. 61; бел. прев.

9 Вж. пак там, с. 68; бел. прев.

чнал, когато през 1843 г. Маркс за пръв път скъсва с буржоазното общество и претопява това, което считал за най-високите постижения на мисълта - английската политическа икономия, френската революционна доктрина, хегелианската философия, - в теория на освобождението, една нова философия на човешката дейност, която нарекъл „истински натурализъм или хуманизъм“.

Унгарската революция от 1956 г.¹⁰ трансформира Марксовия хуманизъм от академичен дебат във въпрос на живот и смърт. Интересът към него се ускори през следващата година, когато в Китай набързо разцъфтяха „100 цветя“, преди тоталитарната държава да ги накара внезапно да увехнат¹¹. От 1958 до 1961 г. африканските революции предоставиха доказателство за един нов, трети свят, чиято подлежаща философия също така беше хуманизмът¹².

10 За текстовете на Дунаевская върху Унгарската революция от 1956 г. вж. „Spontaneity of Action and Organization of Thought: In Memoriam to the Hungarian Revolution“, Political Letter of Sept. 17, 1961, в *The Raya Dunayevskaya Collection*, 2954-2956. Вж. също гл. 18 от *Marxism and Freedom*, „Two Kinds of Subjectivity“; бел. на ам. изд.

11 Задължителната книга за английския читател е Roderick MacFarquhar, *The Hundred Flowers Campaign and the Chinese Intellectuals*, New York: Frederick A. Praeger, 1960. Гласовете на бунта в Китай в такъв случай би трябвало да бъдат сравнени с тези в Източна Европа. Към момента книгите, да не споменаваме памфлетите и статиите, върху Унгарската революция са цял легион. Няколкото, които намирам за важни при проследяването на ролята, която Марксовият хуманизъм е изиграл, са следните: *Imre Nagy on Communism*, New York: Frederick A. Praeger, 1957; François Fejtő, *Behind the Rape of Hungary*, New York: David McKay Company, 1957; Melvin J. Lasky (Ed.), *The Hungarian Revolution, A White Book*, New York: Frederick A. Praeger, 1957; Edmund O. Stillman (Ed.), *Bitter Harvest*, with Introduction by François Bondy, New York: Frederick A. Praeger, 1959. За свидетелства на очевидци и особено тези във връзка с Работническите съвети, най-важни са броевете на *The Review* (периодика, публикувана от Институт „Имре Наги“, Брюксел). Някои свидетелства също така излязоха в списанието *East Europe*, което отрази по компетентен начин Полша, особено с публикуването на дебата върху Марксовия хуманизъм между водещите философи в Полша Адам Шаф и Лешек Колаковски. Тези двама философи също са преведени в сборника, озаглавен *Revisionism*, със съставител Leopold Labedz, New York: Frederick A. Praeger, 1962; бел. авт.

12 Léopold Sédar Senghor, *African Socialism*, New York: American Society of African Culture, 1959; за английския читател беше направена извадка от „Africa's Path in History“ на Sekou Toure в *Africa South*, April-June 1960, Capetown; днес е достъпна само в чужбина. Вж. също моята *Nationalism, Communism, Marxist-Humanism and the Afro-Asian Revolutions* (американско издание - 1958 г., английско издание - 1961 г., [1984 г.], изданията са налични от *News & Letters*, Детройт, Мичиган [Чикаго, Илиноис]); бел. авт.

Студената война и маккартизмът помогнаха Съединените щати да продължат да бъдат изолирани от западноевропейското преоткриване на Марксовите хуманистски есета от 1844 г. през 40-те и в началото на 50-те години. Днес обаче американците имат възможността да наваксат в изчерпателен дебат това, което бе изгубено в позакъснялото начало¹³.

Негърското движение „Свобода сега“, от една страна, и ракетната криза около Куба през 1963 г., от друга, която направи атомната заплаха реална, спомогнаха този дебат да пламне отново.

По свой собствен начин изследователят също трябва да се пребори с вътрешното тъждество на марксистки икономически, политически, социологически, научни и философски категории. Късният, немарксистки ориентиран, антихегелиански икономист Йозеф Шумпетер бе онзи, който точно разкри гения на Маркс като „ИДЕЯта за теория“, преобразуването на „исторически наратив в исторически *raisonné*“¹⁴.

13 Не искам да кажа, че приемам западноевропейското интелектуално отношение както към въпроса за степента на закъснение, така и към този за ниско ниво на обсъждане в Съединените щати. В продължение на четири или пет години преди първото откритие на ранните есета на Маркс в Европа, когато Европа бе под ботуша на фашизма, Херберт Маркузе се занимаваше с тях в *Reason and Revolution* [вж. публикуваният в настоящия сборник откъс от тази книга на Маркузе; бел. прев.]. Вярно е, че се основаваше на немския текст на есета, че нямаше никакъв наличен английски превод и че обсъждането на богатата книга на проф. Маркузе беше ограничено до малки групи. Също тъй вярно е, че минах през големи трудности да убеждавам както комерсиални издатели, така и университетски издателски къщи, че хуманистките есета на Маркс или *Философски тетрадки* на Ленин трябва да бъдат публикувани. Успях да публикувам тези съчинения едва като ги включих като приложения към моята книга *Marxism and Freedom* (1958). Дори и тогава те не станаха достъпни за масова публика. Чак през 1961 г., когато Ерих Фром включи превод на *Ръкописите* от 1844 г. в *Marx's Concept of Man*, хуманизмът на Маркс достигна до масова публика в Съединените щати и получи голямо внимание в американските списания. Въпреки това не виждам основателна причина за интелектуалната арогантност на европейските марксоведи, тъй като в Европа, както и в Съединените щати, обсъждането на хуманизма достигна ниво било на конкретност, било на неотложност едва след Унгарската революция. Като говоря за закъснение на обсъждането, аз имам предвид дългия период от време, в който *Ръкописите* от 1844 г. бяха публикувани за пръв път от Института „Маркс-Енгелс“ в Русия през 1927 г. под редакцията на Рязанов, и времето, когато им беше отдадено всеобщо внимание; бел. авт.

14 Joseph Schumpeter, *A History of Economic Analysis*, Oxford: Oxford University Press, 1954; бел. авт. [Йозеф Шумпетер, *История на икономическия анализ*, т. 1 & 2, прев. Кольо Коев, София: Прозорец, 1999; бел. прев.]

На друго място¹⁵ съм направила детайлен анализ на всичките четри тома на *Капиталът* и връзката им с *Ръкописите* от 1844 г. Тук пространствени съображения ме ограничават до двете основни теории - марксисткия анализ на стойността и на фетишизма на стоките - които в действителност са единствената, решаваща, обединена теория за отчуждението, или историческия материализъм, разбрана диалектически.

Откритието на Маркс че „Не съзнанието на хората определя тяхното битие, а, напротив, тяхното обществено битие определя съзнанието им“¹⁶, не е било отправна точка нито за теорията му за отчуждения труд, нито за теорията за отчуждението като централното ядро на хегелианската диалектика. Но прецизният анализ на Маркс на действителния трудов процес при капитализма е по-конкретен, по-активно подкопаващ - и разбира се, по-революционен - от всяка фаза на отчуждението в Хегеловата *Феноменология на духа*. По истински хегелиански почин Маркс се фокусира върху творчеството, но за разлика от Хегел, го базира на действителния процес на производството. На това място, изправяйки се не просто пред идея, а пред *човешко съществуване*, което има идеи, Маркс развива по-ранното си понятие за „нуждата от универсалност“¹⁷ на работника. „Новите страсти и новите сили“, които той вижда в този момент, се раждат не само за да поразят стария ред, а за да конструират нов такъв, общество, „чийто основен принцип е пълното и свободно развитие на всеки индивид“¹⁸.

Икономическите, политическите и философските понятия в *Капиталът* са органически толкова свързани, че когато през 1843 г.¹⁹

15 *Marxism and Freedom*. Вж. особено от гл. V до гл. VIII; бел. авт.

16 Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (издание на Charles H. Kerr), p. 11; бел. авт. [Цит. по бълг. изд.: Маркс, „Предговор“ към *Към критиката на политическата икономия*, в: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 7, София: Партиздат, 1985, с. 121; бел. прев.]

17 Marx, *Poverty of Philosophy*, Chicago: Charles H. Kerr, p. 157; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Нищета на философията*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 4, с. 159; бел. ред., Е. М.]

18 Marx, *Capital*, издание на Kerr, Vol. I, p. 649; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Капиталът*, т. 1, цит. съч., с. 482; бел. прев.]

19 *Под знаменем марксизма*, No. 7-8/1943. Ключовата статия относно закона за стойността от този брой бе преведена от мен под заглавието „Teaching of Economics in the Soviet Union“. Заедно с моя коментар „A New Revision of Marxian Economics“ статията беше публикувана в *The American Economic Review* (септември 1944). Спорът около нея, в който на страниците на списанието се включиха професорите Oscar Lange, Leon Rogin и Paul A. Baran,

руските теоретици за пръв път отворено скъсаха с марксисткия анализ на стойността, те трябваше да отхвърлят диалектичката структура на *Капиталът* и да поискат - когато го „преподават” - гл. 1 да бъде пропускана. За западната философия не говори високо това, че тя никога не видя философските импликации в този икономически дебат и следователно също не успя да съзре причината защо теоретичното списание за съветски марксизъм (*Под знамето на марксизма*), което пренасяше традицията на Марксовата диалектическа философия, спря да излиза от печат. Оттогава насетне, без допълнителен шум или каквото и да било позоваване на всякакви предходни интерпретации на марксистка икономика, ревизията на марксисткия анализ на стойността се превърна в стандартния комунистически анализ. Цялостта на марксистката теория винаги е била *bête noire* на установения марксизъм. Трябваше да се премине през колапса на II Интернационал и едно скъсване със собственото му философско минало, за да може в края на 1914 г. Ленин да схване напълно органичната връзка на марксистката икономика и хегелианската философия. И оттогава нататък той стана безкомпромисен в критиката си на всички марксисти, в т.ч. и на самия себе си. В един от неговите „афоризми” той пише: „Не може да се разбере напълно *Капиталът* на Маркс и особено неговата I глава, без да се изучи и без да се разбере *цялата* Логика на Хегел. Следователно никой от марксистите не е разбрал Маркс ½ век по-късно!”²⁰.

Няма по-забележителен вид анализ сред анализите на политическата икономия - и няма по-хегелиански вид на писане в Марксовия „раннохегелиански период” - от последния параграф на гл. 1 на *Капиталът*, озаглавен „Фетишизмът на стоките”²¹. На това място философия и икономика са свързани в историята така интегрално, както съдържание и форма се спояват ведно във велико литературно произведение. По времето, по което Маркс въведе допълнителни промени във френското издание, след Парижката комуна, тези петнадесет страници бяха аранжирани прилежно така, както струните на цигул-

траеше година, в края на която (септември 1945 г.) беше публикувано моето възражение „Revision or Reaffirmation of Marxism?”; бел. авт.

20 Цит. по бълг. изд.: Ленин, „Конспект на книгата на Хегел *Науката логика*”, в: *Събрани съчинения*, т. 29, София: Издателство на БКП, 1982, с. 162; бел. ред., Е. М.

21 Заглавието на параграфа в цитираното българско издание от 1948 г. е „Фетишиният характер на стоката и неговата тайна”; бел. прев.

ка. Трябва да помним, че според Маркс най-голямото постижение на Комуната е било „собственото ѝ съществуване, нейната работа”²². *Тоталността* на реорганизирането на обществото от комунарите дала на Маркс нов поглед към целия въпрос за *формата* на стойността, не само така, както тя е била исторически детерминирана, а също и като как е обуславяла на свой ред буржоазната мисъл. При капиталистически условия на производство философията е била сведена до идеология, т.е. до фалшиво съзнание. Категориите на мисълта, подходящи за капиталистическото производство, били безкритично възприети от всички, в това число даже и от Адам Смит и Дейвид Рикардо, авторите на определящото епохата откритие, че трудът е източникът на всяка стойност. Ето защо, въпреки тяхното откритие, те не могат да обезвредят фетишизма на стоките. Класическата политическа икономия, заключава Маркс, е срещнала своята историческа бариера на това място.

Стоквата форма на продуктите на труда е станала фетиш поради първерзната връзка на субекта с обекта - на жив труд с мъртъв капитал. Отношенията между хората се проявяват подобно отношението между предмети, защото в нашето отчуждено общество това е всичко, което „те са в действителност”²³. Мъртвият капитал е господарят на живия труд. Фетишизмът на стоките е опиумът, който, за да използваме Хегеловия израз, минава за „самата природа на ума”²⁴ на всички *освен* пролетариата, който всекидневно страда от господството на мъртвия труд, задушавачата примка на машината. Следователно, заключава Маркс, никой не може да отнеме стоките от фетишизма *освен свободно обединеният труд*. Очевидно през 1943 г. руските теоретици са били убедени, че и никой не трябва да прави това.

Необходимата идеология, с която да се прикрие експлоатацията на работника не е променила същността си, когато е сменила формата си от частния към държавния капитализъм, който нарича себе

22 Цит. по бълг. изд.: Маркс, *Гражданската война във Франция*, цит. съч., с. 349; бел. ред., Е. М.; бел. прев.

23 Marx, *Capital*, Vol. I, p. 84; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Капиталът*, т. 1, цит. съч., с. 62; бел. прев.]

24 Вж. Хегел относно „Трето отношение към обективността”: „Това, което откривам в съзнанието си по този начин е преувеличено до факт на съзнанието на всички и дори минава за самата природа на ума” (Hegel’s *Logic*, първи [английски] превод на Wallace, Oxford University Press, 1892); бел. авт.

си Комунизъм. Нито пък идеологическият разрыв между Китай и Русия е подкопал експлоататорското отношение в тези две страни. Ако Маркс се върнеше на земята, то той не би имал въобще никакви трудности да разпознае в новата му форма - Държавният план и неговият фетишизъм - държавно-капиталистическото развитие, което той е предсказал като крайния ефект на неумолимите закони на капиталистическото развитие. Нашето поколение трябва да разбере по-добре от което и да било предходно поколение, че това не е въпрос на национализирана срещу частна собственост. Това е въпрос на свобода. Където и когато и свободата да е била ограничена, Маркс се е промушвал през бариерата, на практика и на теория. Така че, когато класическите политически икономисти са говорили за „свободен труд”, под което те имали предвид надничен труд, Маркс язвително написал: „По такъв начин по-рано е имало история, но сега вече няма”²⁵.

Би трябвало да е очевидно, че Марксовата първоначална теория на стойността, или на „абстрактния”, „произвеждащ стойност” труд, е теория на отчуждения труд. В хуманистките есета Маркс е обяснил защо анализира икономически факти чрез „понятието за този факт: *отчуждения труд*. ... Ние приехме като факт *отчуждението на труда* и анализирахме този факт. А сега питаме как *човекът* стига дотам да *отчужди своя труд*? Как е залегнало това отчуждение в същността на човешкото развитие? За решаване на задачата направихме вече много, като превърнахме въпроса за *произхода на частната собственост* във въпроса за отношението на *отчуждения труд* към хода на развитието на човечеството. Защото, когато говорим за *частна собственост*, ние си мислим, че имаме работа с нещо извън човека. А когато говорим за *труда*, тогава имаме работа непосредствено със самия човек. Тази нова постановка на въпроса включва вече и неговото решение”²⁶.

По времето, по което завършва *Капиталът* обаче, Маркс почувствал необходимостта да създаде икономически категории, за да анализира отчуждения характер на труда при капитализма както като дейност във фабриката, така и като стока на пазара, където еднолично властват

25 Цит. по бълг. изд.: Маркс, *Ницета на философията*, цит. съч., с. 142; бел. ред., Е. М.

26 Вж. Маркс, „Alienated Labor” в: Erich Fromm, *Marx's Concept of Man*, pp. 103, 108; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, сс. 90, 93; бел. прев.]

„свобода, равенство, собственост - и Бентам“²⁷. Маркс създава специални икономически категории не само за да изложи неговата теория за стойността и принадлежната стойност, а също и за да покаже колко са деградирани човешките отношения в самия момент на производството. Като разделя категорията на труда на труд като дейност и работна сила като стока - сякаш работникът би могъл наистина да откъсне ръцете от тялото си и да ги накара да запазят тяхната функция, - Маркс е бил способен да покаже, че тъй като трудовата сила не може да бъде обезпечена до такава степен, то самият работник е онзи, който влиза във фабриката. А във фабриката, продължава Маркс, дейността на работника се превръща в прост придатък към машина и неговият конкретен труд е сведен до маса от съгъстен, абстрактен труд.

Само че няма, разбира се, такова същество като „абстрактен работник“; човек е миньор или шивач, или металург, или пекар. При все това *перверзната* природа на капиталистическото производство е такава, че човек не е господар на машината; машината е господар на човека. Чрез инструменталността на машината, която „изразява“ себе си чрез отброяването на часовника във фабриката, уменията на човека става неважно дотогава, докогато той произвежда дадено количество продукти за дадено време. Времето за труд е прислужницата на машината, която постига фантастичната трансформация на всеки конкретен труд в една абстрактна маса.

Маркс считал своя анализ на конкретния и абстрактния труд за свой оригинален принос към политическата икономия, „отправната точка, около която се върти разбирането на политическата икономия“²⁸. В процеса на неговия анализ на „вампиския глад на капиталиста за принадлежен труд“ като „одушевено чудовище, което започва ‘да работи’, като да е пощръкляло от страст“²⁹, Маркс създава две други нови категории: постоянен *капитал* (машини) и променлив *капитал* (надничен труд). Всеки труд, платен или неплатен, настоява той, е *принудителен* труд. И този труд е толкова чужда дейност, че самият той е станал *форма на капитал*.

Прецизността, както и оригиналността на това описание на отчуждения труд, не е, разбира се, просто категория на „дедуктивната

27 Marx, *Capital*, Vol. I, p. 195; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Капиталът*, т. 1, цит. съч., с. 145; бел. прев.]

28 *Ibid.*, p. 48; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 36; бел. прев.]

29 *Ibid.*, p. 217; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 160; бел. прев.]

хегелианска диалектика”. Това е категория на диалектическия емпиризм на Маркс, пресъздаващ едно изцяло ново ниво на истина. Само политически мотивирана, самопричинена слепота може да заключи, когато се четат страниците от Маркс върху трудовия процес при капитализма, или че зрелият Маркс е тръгнал от теорията му за отчуждения труд, или че отчужденият труд е „останка” от Марксовите „лявохегелиански дни”, преди да проправи своя път извън „хегелианския брътвеж” към „научния материализъм”. В същото време, понеже икономическите категории на Маркс имат толкова необратим класов характер, е невъзможно те да бъдат лишени от класовото им съдържание. Въпреки че днес някои са близко до това - марксистите шумно провъзгласяват „неутрализирането” на тези категории, прилагат ги към *капитализма и само към капитализма*. Понеже марксисткият закон за стойността е върховната проява на капитализма, даже и Сталин - поне не и за почти две десетилетия след като вече притежаваше тотална власт, Държавния план и монолитната партия - не дръзна да признае неговото опериране в Русия, тъй като твърдеше, че страната била „социалистическа”. Едва по време на световната война руските теоретици открито скъсах с марксисткото понятие; на практика, разбира се, управляващата бюрокрация отдавна вече следваше експлоататорски курс.

През 1947 г. Андрей Жданов драматично (или поне шумно) изиска „философските работници” да заменят хегелианската диалектика с „един нов диалектически закон”: критика и самокритика. Към 1955 г. критиката на марксистките понятия се занимаваше с неговия хуманизъм. В „Разработването на материалистическата диалектика в *Икономическо-философските ръкописи от 1844 г.*” В. А. Карпушин написа: „Маркс бе първият философ, който премина отвъд ограниченията на философията и от гледната точка на практическия живот и практическите нужди на пролетариата анализира основния въпрос на философията като истински научен метод на революционна промяна и знание за действителния свят”³⁰.

Руските комунисти обаче не бяха на път да поощрят „революционна промяна”, където „революционна промяна” означаваше *техния* крах. Така че, когато през следващата година Унгарската революция се опита да трансформира реалността чрез осъществяване на философията, сиреч превръщайки в реалност свободата на руския комунизъм, дебатът

завърши с картечен огън. Така нарушаването на *логоса* на марксистката теория бе последвано от разрушаването на самата свобода.

Скоро след това руските теоретици се впуснаха в необузdana, язвительна атака срещу всички опоненти на *установения* комунизъм, които те неоснователно етикетираха като „ревизионисти”. За съжаление, твърде много западни учени възприеха термина и наричаха управляващите комунисти „догматиците”, въпреки такива бесни усуквания и „гъвкавост” като, в навечерието на Втората световна война, пакта Хитлер-Сталин и обединения фронт между Мао Дзедун и Чян Кайши; а в по-скоро време разрива между Русия и Китай. В същото време едничката ядка истина в дуализма на Лениновия завет - между вулгарно материалистическия *Материализъм и емпириокритицизъм* и творческата диалектика на неговите *Философски тетрадки* - предостави поприще за вродения антиленинизъм на „Запада”. На друго място³¹ съм анализирала „Мисълта на Мао”, която, предполага се, е направила „оригинални приноси към марксизма”, особено неговите *За практиката* и *За противоречието*, така както те са свързани с неговото изкачване на власт. Тук аз трябва да се огранича до факта, че хуманистският дебат беше под опасността както да стане чисто академичен въпрос, така и да бъде отделен от „политическите” дебати върху „ревизионизма”. За щастие, марксизмът не съществува само в книгите, нито е притежание само на държавни власти. Той е във всекидневния живот на работещите хора, които се опитват да изградят отново общество върху нови начала.

Освобождението от западния империализъм, не само в Африка, но и в Латинска Америка (и Фидел Кастро в началото нарече неговата революция „хуманистка”), развя хуманистко знаме. Оттогава насетне руската комунистическа линия се промени. Там, където в началото се твърдеше, че ленинизмът няма нужда от никакъв вид хуманизация, нито пък от каквито и да било реформи, предложени от пропонентите на „хуманисткия социализъм”, твърдението вече стана, че Съветите са истинските наследници на „войнстващия хуманизъм”. Така М. Б. Митин, който носи внушителната титла Председател на Съвета на

31 Вж. новата глава „The Challenge of Mao Tse-tung” в изданието с меки корици на *Marxism and Freedom*, New York: Twayne, 1964. За анализ на едно подобно извращаване на Лениновото партизанство във философията в Сталиновата монолитна „партийност във философията”, вж. добре документирания и схватлив анализ на David Joravsky, *Soviet Marxism and Natural Science, 1917-1932*, New York: Columbia University Press, 1961; бел. авт.

общосъюзното общество за разпространение на политическо и научно знание, твърдеше, че Хрущовият доклад пред ХХІ конгрес на Руската комунистическа партия е „величествено и внушително сквашане на марксистко-ленинисткия социалистически хуманизъм”³². А през 1963 г., на тринадесетия Интернационален конгрес по философия, проведен в Мексико, съветската делегация бе тази, която озаглави един от своите доклади „Хуманизмът в съвременния свят”³³. Така по куриозен начин западните интелектуалци могат да благодарят на руските комунисти, че търкулнаха топката обратно към тях; ние отново вървим към обсъждането на хуманизма.

Нека не принижваме свободата на мисълта до точката, където тя е не повече от другата страна на монетата на контрола над мисълта. Един поглед към нашите институционализирани изследвания върху „марксисткия ленинизъм” от типа курсове „Опознай врага си” ще покаже, че в методологията си те не са по-различни от това, което се преподава при установения комунизъм, въпреки че се предполага, че преподават „противоположни принципи”. Въпросът е в това: освен ако свободата на мисълта не означава една подлежаща философия за осъществяването на по-нататъшното движение на човечеството, мисълта - поне в хегелианския смисъл - не може да бъде наречена „Идея”. Именно защото за Хегел „единствено това, което е обект на свободата може да се нарече Идея”³⁴, дори неговите Абсолюти са дишали земния въздух на свободата. Нашата епоха не може да прави нищо по-различно от това. Вярно е, че марксистката диалектика е не само политическа или историческа, но също и познавателна. Само че да се твърди, че Марксовото понятие за класова борба е „мит”, а неговата „възхвала” на пролетариата - само „крайният продукт на неговата философия на отчуждението”³⁵ - се разминава с теорията и фактите. В тази връзка критиката на Георг Лихтхайм, че такъв аме-

32 *Правда*, 6 февруари, 1959. Използваният тук английски превод излиза в *The Current Digest of the Soviet Press*, June 3, 1959; бел. авт.

33 Докладът на М. Б. Митин от тази конференция излиза във *Вопросы философии*, No. 11/1953. За един различен доклад от същата конференция вж. *Studies in Soviet Thought*, No. 4/1963, Fribourg, Switzerland; бел. авт.

34 Цитатът е от текста на Хегел „Първа програма на системата на немския идеализъм” (1796 г.); бел. прев.

35 Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1961; бел. авт. [Вж. публикуваният в настоящия сборник откъс от тази книга на Тъкър; бел. прев.]

рикански анализ е „един вид интелектуално съответствие на седмичната проповед на Мистър Дълс³⁶ относно злините на комунизма”³⁷, притежава валидност.

Хуманизмът на Маркс не е бил нито отхвърляне на идеализма, нито приемане на материализма, а истината на двете, и следователно ново единство. В самата си душа „колективизмът” на Маркс има индивидуалистичен елемент. Ето затова младият Маркс се почувствал заставен да се разграничи от „този комунизъм - тъй като отрича навсякъде *личността* на човека”³⁸. Понеже отчужденият труд бил същността на *всичко* перверзно в капитализма, частен или държавен, „организиран” или „анархичен”, Маркс завършил своята атака от 1844 г. срещу капитализма с твърдението, че „комунизмът като такъв не е целта на човешкото развитие - формата на човешкото общество”³⁹. Свободата значела нещо повече, нещо много повече от отмяната на частната собственост. Маркс смята отмяната на частната собственост само за „първото положително премахване [Aufhebung; на англ. - transcendence; бел. прев.]”⁴⁰. Пълната свобода изисквала едно второ премахване. Четири години след като тези хуманистички есета били написани, Маркс публикувал историческия *Комунистически манифест*. *Неговата* основна философия не била променена от новата терминология. Точно обратното. В навечерието на революциите от 1848 г., *Манифестът* заявил: „свободното развитие на всекиго е условие за свободното развитие на всички”⁴¹. Към края на неговия живот понятието останало непроменено. Неговият magnum opus, подобно на житейската му дейност, никога не се отклонил от представата, че само „развитието на човешката сила като самоцел” е истинското „царство на свободата”⁴². Отново нашата

36 Става дума за Джон Фостър Дълс (1888-1969), бивш държавен секретар в кабинета на Айзенхауер, един от най-агресивните към комунистическите режими американски политици; бел. прев.

37 „Western Marxist Literature 1953-1963” на George Lichtheim излиза в *Survey*, No. 50, January 1964; бел. авт.

38 Цит. по бълг. изд.: Маркс, *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.*, цит. съч., с. 107; бел. прев..

39 Пак там, с. 118; бел. прев.

40 Пак там, с. 108; бел. прев.

41 Цит. по бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Манифест на Комунистическата партия*, превод Димитър Денков, София: ГАЛ-ИКО, 1999, с. 58; бел. прев.

42 Маркс, *Capital*, Vol. III, pp. 954-55; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Капиталът*, т. 1, цит. съч., с. 363; бел. прев.]

епоха трябва да разбере по-добре от всяка друга причините за настоятелността на младия Маркс, че отмяната на частната собственост е само първото премахване. „Едва чрез снемането на това опосредяване, което обаче е необходима предпоставка, се осъществява положително започващият от самия себе си *положителен* хуманизъм”⁴³.

„Положителният хуманизъм” започва „от самия себе си”, когато умственият и физически труд отново се обединят в това, което Маркс нарича „всестранния” индивид. Със сигурност нашата атомна епоха би трябвало да е тягостно осъзната, че разделението между умствен и физически труд, което е било подлежащият принцип на всички класови общества, е достигнало такива чудовищни пропорции при капитализма, че жизнените антагонизми характеризират не само производството, но и самата наука. Маркс е предусетил безизходното положение на модерната наука, когато през 1844 г. пише: „една основа за живота и друга за *науката* би означавало по начало лъжа”⁴⁴. Ние сме живели в тази лъжа 120 години. Резултатът е, че самото оцеляване на цивилизацията, такава, каквато я познаваме, е под въпрос.

Задачата, която се изправя пред нашата епоха, както ѝ се струва на авторката тук, е, първо, да се признае, че съществува движение от практика - от актуалните борби на деня - към теория; и, второ, да се разработи метод, с който движението *от теория* може да се изправи пред нея. Едно ново отношение на теорията към практиката, една нова преценка на „Субекта”, на живите човешки същества, борещи се да изградят отново обществото, е ключово. Предизвикателството на нашите времена не е към науката или машините, а към хората. Тоталността на световната криза изисква едно ново единство на теория и практика, една нова връзка на работници и интелектуалци. Стремещт към тотална философия беше драматично разкрит от новия, трети свят на неразвитите страни. Но има и свидетелства за този стремеж в борбите за свобода от тоталитарни режими и на Запад. За да се отличи този масов стремеж към тотална философия, е необходимо да бъдат разпространени най-неподатливите философии - понятието за „назадничавостта на масите” - и *да се вслушаме в техните* мисли, докато те се сражават с автоматизацията, борят се, за да няма дискриминация, или изискват свобода *сега*. Без въобще да

43 Цит по бълг. изд.: Маркс, *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.*, цит. съч., с. 156; бел. прев.

44 Цит. по бълг. изд.: пак там, с. 116; бел. прев.

бъде интелектуална абдикация, това е началото на една нова фаза на познание. Тази нова фаза от самоосвобождението на интелектуалеца от догматизъм може да започне само когато, както Хегел казва, интелектуалецът усеща „мисловна принуда да върви към ... конкретни истини”.

Приемането на *партийност* (принцип на партията) като философски принцип е друга проява на догмата за „назадничавостта на масите”, чрез която интелектуалците в държавно-капиталистическите общества рационализират тяхното твърдение, че масите трябва да бъдат строявани, управлявани, „водени”. Подобно на идеолозите на Запад, те забравят твърде лесно, че революциите не се раждат, когато му дойде времето да се установи партийна машина, а за да изградят отново обществото на човешка основа. Точно както *партийността*, или монолитността, в политиката потъпква революцията, вместо да освобождава творческата енергия на нови милиони, така *партийността* във философията задушаваша мисълта, вместо да ѝ дава ново измерение. Това не е академичен въпрос било я за Изтока, било я за Запада. Марксизмът е или теория на освобождението, или е нищо. В мисълта, както в живота, той полага основата за постигането на едно ново *човешко* измерение, без което нито едно общество не е истински жизнеспособно. Като марксистки хуманист, на мен ми се струва, че това е цялата истина на Марксовия хуманизъм, както като философия, така и като действителност.

Превод от английски език: Станимир Панайотов

Лешек Колаковски

Марксизмът и човешките права (1983)¹

В немския текст на „Интернационалът“ припевът завършва с думите *Internationale erkampft das Menscherecht* („Интернационалът води до победа на човешките права“). Песента, макар и да не е вдъхновена от марксизма, е приета за официален химн на III Интернационал, който се смята за единственото политическо възплъщение на марксистката доктрина. Това може да ни накара да мислим, че идеята за правата на човека е част от идеологията на комунистическото движение. Уви, при по-внимателно проучване ще открием, че това не е вярно. Този израз, който не се появява нито в оригинала на френски, нито в преводите на други езици, изглежда е включен в немския текст главно за да се римува с предхождащата строфа - *auf das Letzte Gefecht*. Изразът е изключение не само в историята на химна, но и в историята на марксизма. *Nous ne sommes rien, soyons tout!* („Ние не сме нищо, да бъдем всичко“) е със сигурност по-точно предаване на марксистката идеология.

Когато изследваме връзката между марксизма и теорията на човешките права, би било полезно да дефинираме тези два термина - трудна задача, имайки предвид огромното количество от разнообразни определения и противоречията, до които те водят. Макар че нито едно от определенията няма да задоволи всички, може да постигнем известен успех, ако сведем проблема до теоретическата му същност, като оставим настрана големия брой периферни варианти на марксизма и заплетените въпроси за това какво може да се

1 Препубликация по изданието: Лешек Колаковски, *Политиката и дяволът*, София: Панорама, 1994, сс. 268-281; преводът е направен по изданието: Leszek Kofakowski, „Marxism and Human Rights“, © *Daedalus*, vol. 112, No. 4, Fall 1983; бел ред.

включи в правата на човека и доколко тяхното упражняване зависи от актуалните исторически условия.

Когато казваме, че признаваме човешките права, ние в действителност имаме предвид, че признаваме човешките права за *валидни*. Но какво означава това? Това не означава, че тези права са или винаги и навсякъде са били част от всички правови системи. Подобно твърдение би било погрешно и във всички случаи не би отговаряло на представата на повечето хора за човешките права - че тези права са валидни, дори и да не са включени пряко или косвено в някой позитивен закон. И обратно, дори ако всички правови системи в света ги гарантират, това само по себе си няма да е достатъчна основа за признаването им. Следователно тяхната валидност не е в позитивна или негативна зависимост от сегашни, минали или бъдещи закони.

Но тези, които приемат концепцията за човешките права, не твърдят, че това е факултативна норма, която приемат просто защото им харесва, и тя придобива валидност по силата на тяхната воля. Да се утвърди валидността на човешките права не е просто акт на поемане на задължение, чието обосноваване се съдържа в самото му изпълнение. То означава нещо повече от това да се каже просто: „ние решаваме, че на всекиго *трябва* да бъдат предоставени тези права”, а е равносилно по-скоро на декларацията: „всеки притежава тези права”. С други думи, идеята за човешките права няма друга твърда основа освен в рамките на теорията на естествения закон, която, от своя страна, може да има теологическо или трансценденталистко (например кантианско или хусерлианско) обосноваване.

Според теорията на естествения закон наистина се подразбира, че кражбата е нещо неправилно - правилност и неправилност са неотменими свойства на някои човешки действия в зависимост от това дали съответстват или противоречат на рационалната природа на човека. Тези иманентни морални качества могат да зависят или да не зависят от Божествената воля. Според номинализма на късното Средновековие (а също и в картезианската метафизика) те произтичат от свободната присъда на Бог, която може би се различава - всъщност да бъде противоположна - спрямо това, което е била. Бог е решил, че е неправилно да убиеш баща си; предвид необратимостта на Божия закон, оттогава отцеубийството е неотменен и непроменим грях. Теориите на естествения закон от XVII в. отхвърлят „волунтаристката” теология и вместо това правят разлика между естествен закон и бо-

жествен позитивен закон, като твърдят, че докато последният зависи единствено от божията воля, естественият закон се съдържа в природата на нещата и не може да се промени дори от самия Създател. Например Гроциус застава на тази позиция. Лайбниц твърди, че Бог нарежда това, което е иманентно добро, и забранява онова, което е иманентно лошо, вместо да направи действията и нещата добри или лоши по силата на Своето собствено свободно решение. Самата идея за *homo* включва това вътрешноприсъщо достойнство, заявява Пуфендорф. Правейки моралния аспект на нещата независим от нашето познание за Бога, теорията на естествения закон се основава на метафизичния принцип, че естественият ред има непроменими морални качества и е не само ред на причини и следствия, а и на ценности.

Доколкото идеята за човешките права е в логична зависимост от вярата в естествения закон, тя е естествено неприемлива за последователите на емпиризма и на всички видове историзъм, включително и марксизма. Все пак тук е необходимо да се направи известна разлика. Концепцията за човешките права има, освен другите, три характерни черти, които са важни за настоящата тема: първо, тези права са валидни поради вроденото достойнство на човешкото съществуване и са част от естествения ред, а не са установени с волеви акт или позитивен закон; второ, този ред е непроменно валиден навсякъде, където човешки същества живеят заедно и взаимодействат; трето, тези права, макар и специфични, са присъщи за всички индивиди и само за индивидите, а не за социални групи, раси, класи, професии, нации или други общности. От тези постановки се вижда, че един марксист би се противопоставил много по-остро на идеята за човешките права от един емпирик.

Емпирикът, макар че не би приел първата от трите постановки, отхвърляйки представата за „обективен“ ред на ценности и права и идеята за тяхната перманентна валидност, доколкото тази валидност не е утвърдена със специален закон, все пак би могъл, без да се опасява или да си противоречи, да приеме идеята за човешките права. Той може да не вярва, че Бог или природата са направили някои човешки действия неправилни или правилни, но може да допусне, че няма нищо несъответстващо, логически погрешно или емпирически недопустимо в това да се реагира на човешките действия, казвайки „това е лошо“, „това е благородно“, „това е добро“. Емпирикът като такъв не е задължен да изповядва морален nihilизъм. Той може да вярва

например, че изтезанията са нещо лошо и ние трябва да се обявим и да се борим за общество, в което всички хора ще имат гаранции, че няма да бъдат подлагани на изтезания.

До известна степен емпирикът би могъл дори да приеме втората постановка. Той може, без да бъде непоследователен, да заяви, че макар да не съществува универсална валидност, сам е готов да подкрепи човешките права при всички възможни обстоятелства. Разбира се, тъй като неговата позиция не може да бъде защитена от гледна точка на „валидността“, той би бил безпомощен в един спор и би трябвало да признае, че от теоретична гледна точка той е в по-слаба позиция от тези, които отхвърлят идеята за човешките права. Без да може интелектуално или теоретично да защити теорията за човешките права, той въпреки всичко е свободен да се придържа към нея в практическите си действия.

Привърженикът на историзма би се оказал донякъде в аналогична позиция. Доколкото вярва, че всички ценности и стандарти, както познавателни, така и морални, са „израз“ на конкретни потребности, стремежи и конфликти, съществуващи в дадена цивилизация, той смята за невъзможно да се доказва тяхната неисторична - да не говорим за вечна - валидност. Това обаче не му пречи да признае, че като участник в една определена култура той споделя нейните норми и не би бил непоследователен, ако „вярва“ в тези норми, макар и да осъзнава тяхната историческа относителност.

Позицията на марксиста е далеч по-радикална. В своите концептуални рамки той не само е задължен да застане на позицията на историзма, отхвърляйки всякаква теория на естествения закон, всички вярвания във вечен морален ред или неотменими права, но и за да е последователен, трябва решително да се противопостави на концепцията за човешки права дори в исторически относителната ѝ форма. Той е идеологически задължен да отхвърли самата идея.

Конфликтът между марксистката доктрина и теорията за човешките права излиза извън рамките на идеята, че всички ценности и права в марксисткото разбиране са само временен продукт на определени производствени отношения; само представи, които определени класи използват, за да изразят присъщите им интереси, за да им придадат илюзорна идеологическа форма. Защото за марксиста концепцията за свободата и идеята за човешките права, определени от мислителите на Просвещението и идеолозите на Френската революция, са специ-

фично явление на буржоазното общество, което е на ръба на рухването си. Творбите на Маркс от „По еврейския въпрос“ нагатак изцяло отхвърлят всякакви твърдения за вечна валидност на „буржоазната свобода“ и неотменимите човешки права. Идеята за правата на индивида, обяснява Маркс, предполага наличието на общество, където интересите на всеки човек са естествено и неизбежно противоположни на интересите на другите; общество, което е неизлечимо разбито от сблъсъка на личните интереси. Естествено е доминиращите мотивации в такова общество да бъдат егоистични - не в резултат на корумпираност на човешката природа, а поради характера на икономическата система, на която са присъщи противоречията. Всички права и свободи в буржоазното общество само потвърждават и превръщат в норма факта, че стремежите и интересите на всеки индивид неизбежно противоречат или се ограничават от интересите и стремежите на другите. Тъй като гражданското общество е сцена на непреставаша и всепроникваща война и в него не е възможна действителна общност, държавата се намесва, за да създаде илюзорно единство, да определи граници на конфликтите, като налага ограничения на враждите. Тези ограничения се проявяват под формата на граждански свободи, които неизбежно приемат чисто негативен характер. Системата се обосновава идеологически чрез различни теории за обществен договор. Комунизмът с неговото обещание да премахне класите и класовата борба, прерязвайки по този начин корените на социалния конфликт, прави ненужни буржоазните „негативна свобода“ и човешки права - права на изолирани и враждебни един към друг индивиди.

Разграничението между гражданското общество и държавата, разликите между тях са премахнати. „Реалният живот“ и спонтанната общност, след като са погълнали държавата, закона и другите инструменти на властта, които крепят буржоазното общество с неговите привилегии, експлоатация и потисничество и служат за продължаване на живота му, нямат нужда от подобни помощни средства. Комунизмът слага край на сблъсъка между индивид и общество. Всеки човек естествено и спонтанно се самоотъждествява с ценностите и стремежите на „цялото“ и се възсъздава съвършеното единство на социалното тяло не чрез връщане към примитивната общност на диваците, към което се стремят романтиците, а чрез движение нагоре по „възходящата спирала“, която връща човешкия смисъл на технологическия прогрес. С други думи, човешките пра-

ва са само фасада на капиталистическата система и в новото обединено общество стават съвсем ненужни.

Въпреки че Маркс отхвърля „буржоазните“ права, той никога не твърди както анархистите, че е без значение дали тези права се спазват в буржоазното общество. За него е важна разликата между деспотичен и либерален ред в рамките на „капиталистическия начин на производство“. По време на революцията от 1848-1849 г. и след нея той призовава работническите партии да се съюзят с демократичната буржоазия за борба срещу тираните и да подкрепят републиканците срещу роялистите. Това обаче не е принцип, а въпрос на тактика. Според Маркс, въпреки че в капиталистическото общество не са възможни политически промени със социалистически характер и железните закони на пазарната икономика могат да бъдат преодоляни единствено чрез революция, която да експроприира собствеността на буржоазията и да съсредоточи икономическите лостове в ръцете на държавата, работниците трябва да участват в борбата за демокрация - това ще подобри политическите условия за тяхната борба и ще ги подготви за окончателната битка срещу капитализма.

Поради това марксистите действат последователно, когато се борят за граждански свободи и човешки права при деспотичните несоциалистически режими, а после отменят всички тези свободи и права незабавно след като вземат властта. Подобни права, според марксисткия социализъм, са определено не на място в новото безконфликтно и единно общество. Троцки ясно заяви, че демократичните режими и диктатурата на пролетариата трябва да бъдат оценявани според техните собствени принципи. След като последната просто отхвърля „формалните“ норми на демокрацията, тя не може да бъде обвинена, че ги нарушава. А ако буржоазната власт, от друга страна, не спазва собствените си норми, тя с право може да бъде обвинявана за това. Тази позиция не може дори да се смята за цинична, доколкото марксистите, които се борят за гарантиране на човешките права при несоциалистическите деспотични режими, не твърдят, че правят това от принципи, нито пък от морални съображения и, още повече, не обещават да гарантират тези права, когато самите дойдат на власт.

Самият Маркс не твърди, че капиталистическото общество заслужава да бъде осъдено, защото е несправедливо, нито пък че революционната борба е за справедливост. Той се отказва от моралистичния подход много рано и от момента, когато се обявява против така на-

речения германски истински социализъм, настойчиво се опитва да убеди своите читатели и последователи (и самия себе си), че правилното отношение към социалните промени се състои не в критикуване на моралните недостатъци на капитализма, а в анализиране на „естествените“ тенденции, които ще доведат неизбежно до неговия крах и възникването на новото общество. В това общество всички ще имат възможността да развият най-пълноценно потенциала си, утвърждавайки своята индивидуалност не чрез противопоставяне на обществото, а допринасяйки за неговия общ прогрес. Маркс смята, че е безсмислено да се осъжда капиталистическата експлоатация от гледна точка на социалната справедливост или несправедливост. Самата работна сила е стока и работникът, който се продава на работодателя, обикновено прави това в съответствие с принципа на еквивалентната размяна. Противоречието между капиталисти и работници, според Маркс, е конфликт между двама прави - само силата може да го разреши.

Отхвърлянето на моралистичния подход от Маркс до голяма степен води до самозаблуда. Във всички негови основни постановки се крият нормативни предпоставки, особено във възгледите му за отчуждаването и теорията му за стойността, както и във вярата му, че комунизмът ще възстанови истински човешкия характер на живота на човека. Той успява да съчетае емпиризма с идеята за *humanitas* и това е не по-малко стойностно знание от Платоновия свят на *ideas*. Той не успява да обясни какви мотиви трябва да накарат хората да вземат участие в борбата за комунизъм, като не би приел предположението, че те се борят за комунизъм не за друго, а защото той трябва да победи по силата на историческите закони.

Ние обаче не можем, макар и да правим някои отстъпки поради тази двусмисленост, характерна за теорията на Маркс, да въведем концепцията за човешките права в нея, отделяйки нормативното съдържание от хибридната доктрина, която смесва детерминистични предразсъдъци с утопични фантазии в едно неразлично цяло. Ако марксизмът беше напълно историческо описание и предсказание, той със сигурност не би включвал теорията за човешките права, но и не би ѝ се противопоставял активно. Несъвместимостта между марксистката доктрина и концепцията за човешките права става напълно ясна, когато гледаме на марксизма като на прикрит морализъм (което той отказва да признае) и призив за политическо действие, какъвто

той определено се стреми да бъде. Да се твърди, че принципите за граждански свободи и човешки права са просто идеологически и институционален израз на пазарната икономика, която комунизмът възнамерява да премахне, не означава само да се налага неутрален „социологически“ възглед, предсказвайки най-вероятния изход от актуалните социални конфликти. Това означава по-скоро позитивно да се утвърждава, да се стимулира, да се призовава и да се допринася за обществен ред, при който гражданските свободи и човешките права ще бъдат отменени. Това съответства напълно на представата за човека като обществено животно в специфично марксисткия ѝ вариант. При пазарната икономика, твърди Маркс, индивидът е жертва на обществото, в което неговият живот е подвластен на стихийен исторически процес, който не може да бъде контролиран от никого - самостоятелно или в съюз с други. Самото общество се отчуждава от „реалния човек“ и се управлява от анонимни закони. В резултат на изолацията си индивидуалността се губи. Възстановявайки истинската общност, предавайки на „обединените производители“ контрола върху обществените процеси, комунизмът ще възстанови условията за действително развитие на индивида.

Маркс не си представя своето ново общество като вид концентрационен лагер - точно обратното. Въпреки това много проникателни критици, дори негови съвременници, без да дочакат достиженията на „реалния социализъм“, отбелязват, че марксистката програма, ако някога бъде осъществена, ще доведе до крайно деспотичен режим, превръщайки всички човешки същества в безпомощна собственост на всемогъщата държава. Комунизмът се очаква да бъде, според Маркс, общество, в което „негативната свобода“ или „буржоазната свобода“ - гаранциите за човешките права - става безпредметна, защото всеки доброволно се отъждествява с общността. Нещо повече, тъй като същността на комунизма е в отмяната на частната собственост, след като успешно се осъществи експроприацията на буржоазията, очевидно нито свободите, нито институциите, защитаващи човешките права в буржоазното общество, няма да бъдат необходими.

Вярно е, че много теоретици, особено дейците на Втория интернационал, където всички се смятат за последователни марксистки, не вярват, че социализмът ще отмени правата, възплътени в демократичните институции на „буржоазното общество“, и предсказват, че социализмът, въвеждайки демокрацията и в икономическите отно-

шения, по-скоро ще разшири, отколкото ще ограничи, обхвата на човешките права. Те обръщат малко внимание на философските обобщения в произведенията на Маркс, интерпретирайки доктрината му не като морален призив, а като научен анализ на капиталистическото общество. Карл Кауцки и Рудолф Хилфердинг са двама от тези философи. Спорно е обаче дали с избирателния си прочит те не са предали както духа, така и буквата на каноническите писания. Ленин например е много по-верен ученик на Маркс.

Определяйки диктатурата на пролетариата като открито и пряко насилие, непризнаващо нито закони, нито правила, отхвърляйки по принцип всички институти на парламентарната демокрация с нейните избори, свобода на словото и всичко останало и обявявайки края на разделянето на властите, той напълно следва Маркс. Приемайки - не просто фактически, но и теоретично - диктатурата на партията, заявявайки недвусмислено, че съветската държава не обещава нито свобода, нито демокрация, обявявайки, че културната дейност ще бъде изцяло подчинена на политическите задачи и терорът ще бъде органично вплетен в юридическата система, той показва верността си към Маркс. Отричайки „басните за етика”, твърдейки, че етиката трябва да бъде инструмент на класовата борба; надсмивайки се над буржоазните измислици като правене на разлика между нападателни и отбранителни войни или принципа, че трябва да се спазват международните споразумения; утвърждавайки, че в политическата борба няма допустими граници - във всичко това Ленин не отстъпва от марксистките принципи. Не го прави и Троцки, когато с похвална откровеност заявява, че насилието е *par excellence* форма на социалистическата власт; че всички човешки същества трябва да бъдат разглеждани като резервоар за работна сила; че принудителният труд е перманентен принцип на новото общество; че никое средство не трябва да се отхвърля по морални съображения, ако може да послужи за целите на комунистическата власт; че комунистите никога не са се смущавали от кантианско-проповедническите и вегетарианско-квакерските брътвежи за „свещеността на човешкия живот”; че моралните въпроси са въпроси на политическата стратегия и тактика; че е безсмислица да се придава някакво значение на разликата между демократични и фашистки режими.

Стивън Люкс твърди, че единствените марксисти, които последователно признават валидността на човешките права, са „ревизионис-

тите, които са отrekli или отхвърлили тези основни опори на марксисткия канон”, несъвместими с подобна вяра. Но в какъв смисъл може да се приемат или сами все още да се смятат за марксистски тези, които вярват в човешките права? Може да има много социалисти, които, без да си противоречат, се придържат към принципите на човешките права, но това е, защото няма общоприето определение на социализма. Сама по себе си тази по-стара от марксизма идея има много разновидности, някои от които са несъвместими с марксисткия вариант. Въпреки това е вярно, че някои от научно ориентираните марксистки, споменати по-горе, са искали да прочистят доктрината от нормативните ѝ елементи и правейки го, са изкривили смисъла ѝ. Неокантианските марксистки са се опитали да допълнят марксистката теория за обществото с кантианската етика. За разлика от ортодоксалните марксистки, за които подобно смесване е немислимо, неокантианците, макар да приемат, че от марксистката доктрина не могат да бъдат извлечени никакви нормативни идеи, не срещат трудности в допълването ѝ с кантианската философия за практическия разум. Аз смятам, че както научно ориентираните марксистки, така и неокантианците са били на погрешен път. Марксизмът престава да бъде такъв, когато го ограничаваме до чисто „описателното” му съдържание и отхвърляме нормативния му подтекст, който се крие в теорията за класовото съзнание, за отчуждението и за бъдещите качества на индивида и обществото. Марксовата критика на „негативната свобода” и индивидуалните права е неизбежен извод от тази теория.

И двата варианта на този полумарксизъм доказаха, че са исторически непълноценни. Старото ортодоксално течение, изключвайки неговия ленинистки вариант, прекратява съществуването си, а социалдемократическото движение, което донякъде го наследява, скоро скъсва с марксистката традиция. Неокантианският марксизъм умира заедно с привържениците си. Опитите да се възкресят някои от неговите основни постановки в по-късните ревизионистични движения нямат дълъг живот. В качеството си на цялостна доктрина с претенциите за обяснение на всичко, с пророческите си характеристики и прогностичните си идеи марксизмът е на практика монополизиран от ленинско-сталинистката идеология и без съществени изкривявания дава легитимност на тоталитарната империя. Той решава моралните проблеми не с отхвърляне чрез ценностно-неутрален анализ, а с проповядването на виждането за нов тип човечество, което ще постигне

окончателното си освобождение, превръщайки всичко в собственост на държавата и обявявайки несъстоятелността на „буржоазната свобода“ и човешките права.

Съветите въвеждат в жаргона си - с нежелание и под натиска на Запада - част от фразеологията на човешките права. Това обаче не означава, че са приели теорията за човешките права, това е само симптом на идеологическото им объркване. Нито един от последните съветски ръководители не би посмял да цитира ясните и точни оценки на Ленин за демокрацията и свободата, те не се срещаха и в съветския печат. Това, че до някаква степен бе възприета западната фразеология, без, разбира се, да се поставя под въпрос политическата действителност или да се издигат бариери пред държавния деспотизъм, говори за силата на идеята за човешките права. Тя обаче бе приета в силно редактиран вариант - когато съветските идеолози говореха за човешките права, те неизменно подчертаваха, че основното право на човека е правото на труд и то е било осигурено само при съветската система. Това, което те пропускаха да добавят, е, че то бе постигнато чрез системата на принудителен труд, изградена по принцип още в зората на съветизма. Така върховното право и върховната свобода на човека се материализираха под формата на робство. Те не споменават и факта, че същата свобода бе постигната и при националсоциализма и фашизма.

Този въпрос със сигурност не може да бъде отхвърлен с лека ръка. Понятието за правото на труд се появява през XIX в. в отговор на безпомощността, нищетата и експлоатацията на работниците. Дори и да не го приемаме като човешко право, да се чувстваш полезен за другите е неоспорима част от достойнството на човека. Хората, които в резултат на обществените процеси извън техен контрол са останали масово без работа, които се чувстват излишни и безполезни, са ощетени не само от гледна точка на социалното благосъстояние, а и от гледна точка на достойнството си. Възможно е абсолютната заетост, при която никой не търси работа, да е несъвместима както с пазарната икономика, така и с техническия прогрес. Поради това тя е също така несъвместима със свободата от робския труд - възможно е тя да е осъществима само в заробваща държава. Опитът ни подсказва, че пазарната икономика е необходимо, макар и недостатъчно условие за политически ред, който може да институционализира и да гарантира човешките и гражданските права. Неизбежните икономически спа-

дове, които водят до известно равнище на безработица, са поносими дотолкова, доколкото безработицата е временна. Когато икономическите спадове вместо това пораждат многобройна класа от хора, обречени да се опанят на благотворителността на държавата, и когато тази класа продължава да се умножава, обществото е в опасност не само поради натрупването на страдание, разочарование и престъпност, но и защото много хора чувстват готовност да се откажат от свободата в замяна на сигурно работно място. Дилемата е действителна и актуална. Няма причини да се вярва, че традиционният либерален съвет - отказ от държавно вмешателство в икономиката, тъй като тя действа по-добре, когато е оставена сама на себе си, - ще се окаже ефикасен. Ако демократичните общества излязат неспособни да се справят с масовата безработица, това вероятно ще подсили тоталитарните тенденции, поставяйки под съмнение самия фундамент, върху който се крепи спазването на човешките права.

Често се изтъква, че идеята за човешките права е възникнала сравнително неотдавна и това е достатъчно, за да се оборят твърденията за безвременната ѝ валидност. В съвременната ѝ форма идеята е несъмнено нова, макар че може да се спори дали това не е съвременен вариант на теорията за естествения закон, чийто произход може да се проследи назад до философите стоици и, разбира се, до юдейските и християнските източници на европейската култура. Няма съществена разлика между обявяването на „правото на живот“ и твърдението, че естественият закон забранява убийството. До голяма степен тази концепция може би е разработена във философията на Просвещението в сблъсъка му с християнството. Понятието за неизменните права на индивида води началото си от християнския възглед, че човешката личност е с автономен статус и незаменима стойност.

Но не метафизичният характер на тази теория е пречката за включването ѝ в марксистката доктрина. И не антиметафизичният дух на марксизма е несъвместим с принципа за човешките права. Причината се крие по-скоро във фундаменталното отношение на марксизма към човешкия живот, във възгледа, че прогресът може да се измерва единствено със способността на човечеството да контролира условията на живот, както природни, така и обществени, и следователно ценността на индивида не е свързана със собствения му живот, а с това, че той е част от колективното „цяло“. От постановката, че насилието е акушерката на прогреса, е естествено да се очаква, че окончателно-

то освобождаване на човечеството ще се изразява в насилственото превръщане на индивидите в инертни инструменти на държавата, лишавайки ги по този начин от техните личностни характеристики и от статута им на активни субекти. На практика точно това се опитват да постигнат всички режими, основаващи се на марксистката идеология. Те са неспособни по принцип, а не в резултат на временни недостатъци да приемат идеята за човешките права, защото приемането на човешките права фактически ще разруши самите им основи. Какъв е шансът за окончателен успех на стремежа да се унищожи личният живот, превръщайки човешките същества в напълно заменяеми единици на производствения процес? Това е отделен въпрос, който няма да засягам в това есе. Може обаче да се каже, че такъв успех ще доведе не само до разрушаване на цивилизацията, но и до разрушаване на човечеството в сегашния му вид. Аз смятам обаче, че тези опити ще се окажат неуспешни, че човешкият дух ще прояви достатъчно непокорство, за да се противопостави на тоталитарния натиск.

Превод от английски език: София Ангелова

Милан Кангрга

Марксовото схващане за революцията (1969)¹

Въпреки че цялата Марксова мисъл за практиката е не само дълбоко пропита от революционен дух, а е по своето битие революционна, все пак не е толкова просто да се говори за Марксовото схващане за революцията. То показва както различните интерпретации на Марксовата наука, така и определена историческа практика, която често се позовава на нея. От друга страна, много (главно граждански) критики на Марксовото схващане за революция го пропускат по един съществен начин, тъй като възприемат и тълкуват Марксовата мисъл като цяло в хоризонта на гражданската философия и теория. Един от важните пропуски при разбирането на Марксовото схващане за революцията (към което от своя страна понякога допринасят и някои текстове на Маркс) се състои в това, че понятието за революция у Маркс се обяснява изключително през два аспекта: политически и социален. Този хоризонт на политическото и социалното най-често не бива надхвърлен и Марксовото понятие за революция се изчерпва с две негови най-непосредствени и исторически най-очевидни определения. Обикновено става дума именно за *политическа революция*, от една страна, и за *социална революция*, от друга, или в най-добрия случай за тяхното единство, което следователно се нарича *социалистическа революция*.

Само че колкото и тези два момента (политическият и социалният) да се съдържат фактически в Марксовото схващане за социалистическа революция, за което говорят неговите текстове, все пак винаги е важно да се отбелязва, че Марксовото разбиране за революцията

1 Преводът е направен по изданието: Milan Kangrga, „Marxovo shvaćanje revolucije”, *Praxis*, 1-2/1969, Zagreb: © Hrvatsko filozofsko društvo. Благодарности на Hrvatsko filozofsko društvo за безвъзмездно предоставените авторски права; бел. ред.

по важен начин надхвърля както хоризонта на политическото, така и хоризонта на социалното, понеже Маркс е стигнал (съвсем философски) до това, да изследва и покаже възможността и на единия, и на другия. Тъй като, когато говори за *човешка еманципация*, Маркс изрично определя политическата революция като ограничена и половинчата, като посочва, че политическата революция е само революция на гражданското общество, което значи еманципация на човека отвътре, и на предпоставките на гражданското общество и на света и тоталността, но все още не е човешка еманципация, то тук не е нужно да се говори специално за обхвата, значението и смисъла на политическата революция. Следователно остава преди всичко да се покаже как понятието за социална революция не е тъждествено на Марксовото схващане за революцията.

Когато Маркс говори за *човешка еманципация*, тогава смисълът на тази квалификация при обхващането цялостта на неговото мислене се състои в това, решението на важния въпрос за човешкото оцеляване като въпрос за смислеността на неговия живот и неговото съществуване (и следователно негова действителност), или казано на съвременен философски език: въпроса за истината на неговата битка, да не се изчерпва в сферата на социалното. Следователно и социалната революция сама по себе си не е и не може да бъде решение на този въпрос, а в най-добрия случай само *път и предпоставка* за неговото решаване. Ако наистина става дума за социална революция като такава, то тогава говорим за промяна на една социална структура с друга (без оглед на това дали тя е „по-добра” или „по-лоша” от предходната, защото, методически погледнато, това сега не е важно). По-нататък, промяната на една социална структура (разбира се, радикална промяна, инак тя не би била революционна промяна) носи със себе си друга качествено нова социална структура в най-широкия смисъл на тази дума. При това не смеем да изгубим от поглед именно най-важното: а именно, че *човекът* променя същата тази социална структура, т.е. че той е *субектът* на тази промяна. Както е известно, Маркс казва, че човек, като променя своя свят, променя и самия себе си, а така за него нито човекът, нито светът са някакви фиксирани, готови или вечни категории. Ако ли пък определена социална структура би могла да обуславя, определя и изчерпва същността на човека (неговото битие), което значи тази структура да бъде в действителност неговата същност (и битие, чрез което той е), то тогава нито той

самият, нито дадена социална структура никога не би могла да бъде нещо различно от това, което вече е в своя съществуващ вид. Под въпрос би била и самата възможност за каквато и да била, а следователно и за социална, промяна.

Как тогава е възможна тази промяна, която тук наричаме социална революция, доколкото човек е затворен в дадена общителност, доколкото неговата практика по дейно-смыслено общуване със света се превръща изключително в социална практика (към която спада и социалната революция), или казано по друг начин: как е възможна промяната на човека като социално битие, доколкото той не е и не може да бъде друго освен това, което по своята социална структура като битие за себе си вече е, то отговорът на този важен въпрос, както и самият критерий или принцип на този отговор не се намира отново в сферата на социалното, понеже това би означавало всяка социална даденост да бъде сама за себе си свой критерий. Говорейки по хегелиански, това би било отъждествяване на съществуващото с необходимото, а всичко, което е най-просто, би било и единственото възможно. Тогава пък никаква революция, дори и социална, вече не е възможна, а промяната на една социална структура с друга, когато и да би била възможна, би била напълно безсмислена, тъй като е останал отворен основният въпрос: защо въобще да се променя съществуващата социална структура, когато всички важни въпроси за човека като човек са поставени и решени, или все пак могат да бъдат решени на свой ред вътре в определени (стари или нови) социални структури. Ако на свой ред се каже, че въпросът е в действителност в това, че съществуващата или определена социална структура *не съответства на човека* (на неговите обществени и човешки отношения) под който и да бил вид и следователно трябва да се замени с нова, то тогава с това вече се потвърждава, че човек е все пак нещо различно от социалната структура, нещо различно от онова, което тази структура върши, че социалната структура, а следователно и общителността на човека, не съставлява и не изчерпва напълно неговата действителна същност, а с това достигаме именно до тезата, която искаме да подкрепим.

Едва така сме се приближили до Марксовото поставяне на въпроса, което показва, че неговото понятие за революция трансцендира, надминава такъв затворен в себе си хоризонт на социалното и прониква до самата основа на човешкия свят. Когато всъщност Маркс

говори за промяна на света, за неговото радикално революционизиране, тогава, разбира се, и за нас, както и за самия него, се поставя въпросът: как и защо, т.е. откъде тази промяна или революция като революция е възможна въобще!? В това, разбира се, е предпоставен и въпросът за самото понятие за революция у Маркс. Маркс е осмислил и преосмислил този въпрос, а неговият отговор е начална точка на цялостната му теория и практическа дейност. За Маркс всъщност (след целия исторически опит и след Хегел) е напълно ясно едно: Революцията като революция, т.е. същностната или епохална революция, за която той говори, е възможна само защото и от това, че тя се случва в основата на човешкия свят, че историчността на историята се потвърждава, става възможна и се разкрива само чрез революция и че - както казва той - действително „революцията е движещата сила на историята”. Още в тази Марксозна теза се вижда и не е трудно да се заключи: ако революцията е движещата сила на историята, то тогава без революция не би имало и история, което значи, че не би имало и човешки свят, а с това и човека като човек. На философски речник би се казало: Революцията следователно е битие, защото е и история, и човешки свят, и самият човек. Или обратно: ако нещо е истински релевантно исторически за човека в неговия свят, и следователно е смислено и е възможно да се случи, то то се намира в средата на революционната ситуация. Доколкото следователно става дума за човека (а всъщност винаги става дума преди всичко за човека, ако не се изпадне в стари традиционни схеми и категории на прост антропоцентризъм, антропологизъм или субективизъм), тогава може да се каже, че революцията като единствено истинско историческо събитие навлиза в самото битие на човека и че чрез нея - която е, както виждаме, онзи най-дълбок исторически критерий - се поставя под въпрос самата човешка природа, а не едва политическа, икономическа, социална или която и да била друга частична рамка, слой, хоризонт или измерение на нейното изражение. Или казано по друг начин, с революция или без нейния възход или запад, има ли я или не, появява се или изчезва, се потвърждава или изчезва и самата човешка природа. Защото наистина революцията е непресушим и неудържим извор на творчество, стимул за действие, истинска почва на духа, отваряне на пространство за размах на човешките способности и възможности, истински фермент на смисъла, тя е исторически-житейска, творческа и духовна вертикала, която пробива „твърдата кора на природното”

и уталоженото, тя е онази къртица, която непрестанно рови, за която говори Хегел, наричайки я диалектика.

Революцията следователно не спира и не се изчерпва в социалната сфера, тъй като тя - действайки и случвайки се в самите основи на човешкия исторически свят - прави възможна и оформя и самата тази социална сфера, която винаги е продукт и резултат на определено революционно действие. С това революцията надхвърля всеки възможен съществуващ социален ред именно с това, че се случва от другата страна на съществуващото, от гледната точка на различното от това, което е, следователно в измерението на бъдещото, което е по важен начин исторически конститутивно за самото съществуващо като такова. Съвременето е разбрало, при това го е разбрало именно по епохално-исторически начин, за което сме благодарни преди всичко именно на Маркс, че през цялата досегашна история винаги е било в действие онова бъдеще, каквото би било и самата история. С това историчността, революционността и бъдността са по своето битие всъщност тъждествено определение, което сочи към реалния произход на човешкия свят и на самия човек.

Щом говорим за Марксовото схващане за революцията, тук е точното място да посочим един от важните, бих казал решаващи, моменти за разбирането както на неговите собствени, така и на нашите позиции, доколкото се осланяме на Маркс и гледаме на себе си като на марксиста. Става дума именно за теория или за философия и за тяхното отношение спрямо Марксовата наука, от една страна, и спрямо революцията, от друга, а най-просто бихме могли да кажем: спрямо Марксовата революционна наука, доколкото под това определение на „революционно“ мислим за самата сърцевина на науката. А тази сърцевина бихме могли да наречем гранична линия, която и философски, и исторически различава и отделя Маркс и неговата мисъл от гледната точка на всички теоретици *като* теоретици.

Тук ще споменем едно важно място от Марксовата критика на Фойербах (в *Немската идеология*), което ще ни помогне да разберем за какво става дума. Маркс казва:

Цялата дедукция на Фойербах по въпроса за отношението на хората помежду им е насочена само към едно - да докаже, че хората се нуждаят и *винаги са се нуждаели* един от друг. Той иска да утвърди съзнанието за този факт, иска следователно, както и другите теоретици, да постигне само пра-

вилно съзнание за един *съществуващ* факт, докато задачата на действителния комунист е да събори това съществуващо.

Това е едно такова място, а сега следва най-значителното:

Ние впрочем - казва Маркс - напълно признаваме, че Фойербах, в стремежа си да породи осъзнаването именно на *този* факт, отива толкова далеч, колкото изобщо може да отиде един теоретик, *без да престане да бъде теоретик и философ* [курсивът е на автора; бел. прев.]²

Бихме могли веднага да преминем към самия предмет и да поставим въпроса: Докъде може да стигне един теоретик, а да не престане да бъде теоретик и философ? А Марксовият отговор, който тук е предпоставен по особен начин, би гласил: до революцията, т.е. до схващането, че този факт (или съществуващото) следва от революцията, а не че революцията следва от самите факти и реалната представа за тези факти. Или казано по друг начин: Можеш да бъдеш и да останеш обикновен теоретик или философ дотогава, докогато се движиш в обсега на съществуващото, на предпоставките и в измеренията на онова, което е, без да питаме за неговата историческа, именно за революционно-практическата му основа.

Както виждаме, Маркс не се е стремил да даде разбиране за един съществуващ факт, за някаква съществуваща (в този случай капиталистическо-гражданска, икономическа, социална или която и да било друга) реалност, пък бил този факт и издигнат до нивото на битка, съответно най-малкото именно в тази (философска) форма. Фактически точно това би противоречало на цялата негова позиция. Той не е и не иска - както Фойербах и останалите - да бъде теоретик или философ и веднага посочва границата, на която преставаш да бъдеш това, т.е. там, където - както той казва - „сетивното нещо“ се превръща в „сетивна дейност“, следователно, когато вече се тръгва от това, че в основата на този свят се случва революционната, преобразуваща, практико-критическа деятелност на хората като определено историческо събитие. Затова той, точно отбелязвайки фактически историческата граница на теорията *като* теория и на философията *като* филосо-

2 Karl Marks, *Rani radovi*, Zagreb: Kultura, 1953, str. 309; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Немската идеология*, в: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 2, София: Партиздат, 1984, с. 104; бел. прев.]

фия, казва, че „Това изискване да се измени съзнанието се свежда до изискването другояче да се тълкува съществуващото, т.е. то да бъде признато, като му се даде друго тълкуване”³.

Да се признае или да не се признае съществуваща или определена социална реалност не е обаче за Маркс въпрос на някое, колкото и да е дълбоко, социално решение (което от своя страна наистина може да изиграе стимулираща роля за едно или друго), а е изходна точка, която вече надхвърля съществуващото като съществуващо, тъй като - както се казва - историческото събитие вече се разглежда като революционна ситуация, следователно от другата страна на съществуващото, или по-добре да кажем - в неговата собствена основа. Казано най-общо, за Маркс това значи, че светът (а с това и човекът, и неговото общество, и т.н.) не е по своята същност онова, което той вече е като обичаен акт или в своя съществуващ вид, а е онова, което той все още не е, и това е неговото истинско измерение, така че то е историческо измерение. От гледната точка на онова, което е, следователно, гледната точка на съществуващото или на т.нар. теоретично потвърдени факти никога няма да достигне до (а също така никога няма да може да бъде видимо от) онова, което все още не е, а може и трябва да бъде. Но в обратната посока, от гледната точка на онова, което все още не е (на предпоставките на революционната промяна), може точно да се види и потвърди (а с това и да се реши) онова, което сега е, и което е било, тъй като това съществуващо е произлязло и винаги произлиза от основите на онова, което все още не е, следователно от своята революционно-политическа основа, или - ако искаме - творчество.

Още Кант съвсем ясно е установил и узнал как така не е възможна и как наистина не съществува някаква теория или знание за (художественото) творчество, а заедно с Маркс бихме казали, че не съществува и *теория за революцията*, тъй като за неговата позиция това би било в основата си противоречиво (между другото казано, самият той никога не е предоставил нещо такова). Може обаче да има *революционна теория*, където тя наистина е революционна мисъл на практиката или осведомяване за едно революционно събитие. Затова Маркс, говорейки за това как „революцията е движещата сила на историята”, веднага прибавя думите: „а както и на религията, философията и останалата теория”, тъй като и религията, и философията, и теорията са моменти на историческата ситуация, но които именно

3 Ibid., str. 287; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 74; бел. прев.]

революцията ражда, предизвиква и насърчава. От революцията и в революцията, което значи от определени революционни ситуации, следователно израства и едно революционно мислене (или революционна философия и теория), доколкото под революция не се разбира обикновен политически преврат (пуч) или смяна на социалната сила върху исторически същите предпоставки, а радикално и изосновно, следователно същинско разрушаване на целия свят в цялост като историко-революционен процес за случване на истински новото. Епохата на т.нар. подчертано революционно движение (а ние живеем в една *par excellence* революционна епоха) показва това също тъй подчертано, както и т.нар. период на стагнация⁴ затваря революционния, а значи и житейския и единствен истински хоризонт на философията и теорията, която по своята същност е могъща само като критическо съзнание за революционната практика. В противен случай, а в нашето съвремие особено и подчертано, това философско-теоретично съзнание се разпростира в *позитивизма* под всички видове и форми, и на практика под същността на една-единствена форма, в основата на която лежи - както казва Маркс - разлагането и повторното възстановяване на съществуващата емпирия за неопределено време. И това е фактически онова, което Маркс, както видяхме, нарича признаване, потвърждаване и приемане на съществуващото, само в различни и привидно винаги „нови“ теоретични интерпретации. А това признаване на съществуващото във вид на теоретично знание и наглед не значи нищо друго освен неговото *приемане, съгласяването* с него, и с това вече реално може да се бъде само теоретик и философ като идеолог на съществуващото състояние.

Затова под формата на статия за смисъла на Марксовата философия (публикувана в *Praxis*) аз застъпих тезата, че в нашата съвременност, както в живота, така и във философията и теорията, стоим пред една-единствена, историко-епохална алтернатива, която гласи: или *марксизъм*, или *позитивизъм*. Принципът и критерият, съответно единствената мяра на тази алтернатива, се състои в изменението на света или революцията, тъй като този свят е перманентна революция като единствената истинска форма на човешкото оцеляване.

4 Тези периоди просто са в стагнация в своето отношение към революцията, която е и техен номинален критерий, а не обратното, което от своя страна потвърждава тезата, че съществуващото не е нито изходна точка, нито критерий на революцията, а точно обратното. По този начин стагнираното се измерва и определя чрез революционното; бел. авт.

Едва в нашето съвремие революцията, в своята ширина и дълбочина, показва, че наистина е не само движеща сила на историята, а и че е станала най-интимен човешки стимул и онова ядро, което е необходимо да бъде носено от всяко човешко същество, доколкото то да може да отхвърли в себе си и около себе си големия и непоносим натиск на механизма на един до крайност институционализиран, схематизиран и рационализиран свят, общество и начин на живот, в които *организацията* и всичко днес е станало *само за себе си*. Тъй като самата структура на този наш свят на техниката и знанието е необходимо да изисква съвършена и осъществена да последния резултат и непогрешимо функционираща до последния детайл организация, така че организацията заради организация е станала сама принцип на света, се поставя въпросът за мястото на *човешката спонтанност* като важен въпрос на нашето време. Става дума за спонтанност не в смисъла на природна суровост или обикновена непосредственост, тъй като спонтанността е исторически артикулирана основа и истинска среда за творчество, която със своите действия отваря и разширява пространство за забележително човешко съществуване, за осмислено оцеляване на човека в неговия собствен свят. Спонтанност не означава нещо повече от исторически образувана автентичност на човешкото в неговата самодейност, която се появява от самия извор на революционното движение.

Световното студентско движение изказа и показва това по отличителен и впечатляващ начин, защото и то самото извира от тази сърцевина, и затова е толкова окуражаващо за хората, че самото то поставя на дневен ред най-съдбоносния въпрос на нашата епоха - въпроса за мястото на човека като човек в този напълно и изцяло механизирани, организиран и автоматизиран свят на тотално манипулиране на човешкия живот, - така че светът вече не е само застрашаване на човешката свобода в нейната основа, а прераства в директна атака срещу самата човешка природа. Понеже революционното действие е - чрез творчество, чрез самия живот - спонтанност в своята най-дълбока същност, чиято степен е именно в това, нищо по никакъв начин да не може да се определи и предскаже, планира и организира, и съответно по никакъв начин да не се рамкира и впише, което е нещо дълбоко против самата организация на днешния свят, то поставя се въпросът за един нов свят, който би бил истински човешки свят.

Затова, както виждаме, във всички страни също тъй спонтанно на преден план идва принципът на самоуправлението като единствен

могъщ изход от противоречията на съвременното общество и света в цялост, а това значи необходимост от революционизиране на всички съществуващи структури и форми на живот както на съвременния капитализъм, така и на сталинисткия бюрократизъм, следователно необходимост от *самоуправленски социализъм*. Единствено самоуправленският социализъм би могъл да стане онази обществено-историческа основа и човешка перспектива, чрез която би могло да се стигне до реално разрешаване на актуалните и днес вече остри противоречия между съществуващия *свят на манипулативна организация* и необходимото пространство за човешка спонтанност на нивото на или под формата на *свободна самоорганизация*.

Това е основното изискване на епохата в този свят на отчуждение, на тотално овещняване на всичко, изискване, което е вече формулирано в цялост при Маркс, тъй че не са ни потребни никакви теоретични новости от която и да било страна. Защото Маркс е написал следното за този ключов проблем на нашия свят:

Съвременното универсално общуване не може да бъде подчинено на индивидите по никакъв друг начин, освен като бъде подчинено на всички. Присвояването е обусловено по-нататък от начина, по който то трябва да бъде осъществено. То може да бъде осъществено само посредством *обединяване*, което по силата на свойствата, присъщи на самия пролетариат, може да бъде само *универсално*, и посредством *революция*, в която, от една страна, се събаря властта на предишния начин на производство и общуване, а също и на предишната структура на обществото, от друга - се развива универсалният характер на пролетариата и енергията, която му е необходима, за да осъществи това присвояване, *при което пролетариатът отхвърля от себе си всичко, което още е останало у него от предишното му обществено положение*.

Но последващото от това засяга още по-дълбоко истинската същност на нашия проблем:

Едва на това стъпало самодейността съвпада с материалния живот, което съответства на развитието на индивидите в цялостни индивиди и на премахването на всякаква стихийност. Също така си съответстват *превръщането на труда в самодейност и превръщането на предишното принудително общуване в общуване на индивидите като такива*.

Присвояването на цялата съвкупност на производителните сили от обединилите се индивиди унищожават частната собственост. Докато в историята досега едно или друго особено условие винаги се е проявявало като случайно, сега случайно става самото обособяване на индивидите, особената частна професия на един или друг индивид [курсивите са на автора - бел. прев.]⁵.

Тук Маркс, както се вижда, очертава за нас самоуправленски социализъм, както и път и начин за неговото осъществяване, въпреки че това понятие за самоуправленски социализъм за него би било чиста тавтология, понеже той никога не е разглеждал социализма като нещо по-различно от сдружаване на непосредствените производители, следователно сдружаване или обединяване на свободни индивиди. От друга страна, вземайки предвид половин столетие съвременно социалистическо движение и страни, тръгнали по пътя на осъществяването на социализма, лесно ще видим, че този път е все още далеч от Марксовото предчувствие, защото самият пролетариат все още не е скъсал с нищо или почти нищо от това, което му е останало от досегашното обществено положение, и си остава в състояние пред същата историческа задача, както и по времето на Маркс. А тази задача е съвсем ясно посочена. Когато Маркс говори за превръщане на труда в самодейност и в превръщане на досегашните условия за общуване при общуването на *индивидите като такива*, тогава това наистина е превръщане на света на манипулативната организация в свят на свободна самоорганизация. Така Маркс ведно подхваща основната тема на своя живот и своята целокупна мисловна дейност, а именно проблема за овещняването и отчуждението, при което условията владеят човека, а човекът все още не владее собствените си жизнени условия. А докато тези външни условия, т.е. начинът на организиране на живота, все така представляват външна сила или принуда над човека, то няма нито свобода, нито истинска човешка спонтанност. Затова нашето време е такова на доведени до крайност противоречия, обременено от и изпълнено с революционно напрежение, което вулканично изригва от покрайнините на съвременната обществена организация и от самите основи на този до крайност овещнен свят.

Когато пък става дума за самоуправление, което, под формата на това, което нарекохме свободна самоорганизация, би трябвало да бъде, от една страна, *отрицание* на съществуващия свят на организация-

5 Ibid., str. 335; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Немската идеология*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 3, сс. 68-9; бел. ред., Е. М.]

та (т.е. светът на съществуващата манипулативна, породена от човека, външна и наложена организация, която е закономерен продукт на гражданско-общественото устройство и която е подходяща нему и го придружава) и, от друга страна, същевременно исторически изход от нея към една качествено нова форма на обществена и човешка свързаност и обединяване, за които говори Маркс, тогава чрез Марксовите постулати и чрез някои и позитивни, и негативни опити при въвеждането на самоуправлението в Югославия бихме могли да кажем, че то може да бъде само революционно самообединяване предимно на пролетариата, а след това и на самото общество. Това ново качество има тепърва да бъде защитавано. Като такова то преди всичко не понася вече съществуващите форми на организация, които механично му се вменияват, защото това революционно самообединяване не е и не може да бъде никакъв „самоуправленски механизъм”, както често се представя и нарича, който по модела на съществуващата по граждански отчуждена и овещнена форма на организацията (без оглед на нейното евентуално или фактическо съвършенство, или по-добре да кажем, точно заради това) е функционирал стихийно сам по себе си и е възпроизвеждал самия себе си под тази форма. Както вече казахме, организацията не може да бъде цел сама за себе си и трябва да се унищожи като власт, която владее външно и управлява хората. Тя престава да бъде предимно и икономическа, и политическа, че дори и обществена в досегашния си съществуващ вид (защото става дума за човешко самообединяване като свободно действие), понеже вече не става дума за *пригаждане* към съществуващия свят на организацията, а за неговото унищожаване, което се случва като революционно самоопределяне на собствената съдба на хората. Свободното самоорганизиране на индивидите като личности се поражда и проявява като революционно-спонтанен човешки акт и като непосредствена човешка необходимост, и затова като такова то е немислимо в хоризонта на съществуващия свят така, както според гледната точка на същия този овещнен свят подобно революционно самообединяване изглежда като невъзможност, чиста утопия, приумица или безсмислица. Това въобще не е странно, тъй като то е онова ново историческо измерение и перспектива, което в основата си, а значи изосновно и радикално, надхвърля и надвишава установеното самоподразбиране на съществуващата форма на организирания свят, който в разрез със съвременното революционно съзнание, самосъзнание и необходимост за това ново истинско човешко

искане се явява за хората като една неустойчива и най-дълбока безсмислица, която застрашава самата човешка природа и нейния корен.

Това ново измерение и тази нова перспектива - въпреки че са все още в зародиш - *вече е в действие* и то неумолимо чука на вратата във всички страни, което по свой начин показаха събитията със студентското, и не само със студентското изригване по света, поне за онези, които са в състояние да разберат истинския и дълбок смисъл на това движение и неговото истинско историческо значение. Стабилността (и всъщност само привидната стабилност) на съществуващия свят на манипулативната организация за мнозина е все така абсолютно непроблематична, а споменатите избухвания се преживяват и оценяват като повърхностни и краткотрайни ексцеси, или в най-добрия случай като по-силни и по-слаби шокове, които все пак ще се поддадат на присвояване, канализиране и разводняване в обсега на собствената, достатъчно широка възможност на гражданския начин на живота, или пък, от друга страна, ще бъдат насилствено задушени чрез познатите сталинстко-бюрократични методи. А мнозина въобще не схващат това на сериозно, някои са вцепенени, а някои са обхванати от паника. Само че тук не става дума само за някакво си студентско движение и такива или онакива, повече или по-малко радикални, крайни или умерени и меки изисквания на студентите и на други, а става дума преди всичко за *положението на човека в съвременния свят на тотална организация и манипулация*. Става дума за възможността да се издържи тази форма на оцеляване и този начин на съществуване в света на повсеместното овещняване, в тази редуцираност на човека до безличен обект или предмет на абстрактна и античовешка манипулативност, която заличава всяка следа от и елиминира всяко пространство за човешка творческа спонтанност и субективност. Става дума в крайна сметка за *границите* на възможността да се устои на този тотален и затова най-непоносим натиск, безперспективност, изгубеност и безсмисленост. Оказва се, че тези граници започват да се пропукват, че вече са се пропукали, че са неиздържливи и че следователно са неустойчиви, а това наистина дава надежда и предоставя шанс на човека, че все още не всичко е изгубено.

Оказва се, че Маркс е имал право, когато е посочил, че в основата на този човешки свят, на този наш съвременен свят, тътне революцията като движеща сила на историята като неумолим, интимен човешки стимул в търсене на смисъла на човешкия живот. На нас се пада да

потвърдим и да докажем на дело тази неизбежна историческа истина, от която зависи не само дали искаме да бъдем хора, а *дали искаме да бъдем въобще!*

Превод от сърбохърватски: Станимир Панайотов

Велко Корач

Няколко съвременни наблюдения върху съвременността на Карл Маркс (1969)¹

I.

Съвременността на Марксовата идея днес най-често се доказва с това, че марксизмът е станал властващата, официална идеология на огромна част от съвременния свят и че, със самото това, решително влияе на събитията в съвременния свят.

Но съвременният исторически развой показва, че именно заради това марксизмът е станал доста амбивалентно понятие, понеже на Маркс еднакво се позовават както най-прогресивни и най-революционни, така и най-консервативни хора и най-консервативните сили в съвременния свят.

В името на Маркс и марксизма сталинизмът е сторил най-нехуманни дела. Няма съмнение, че самият Маркс никога не би се съгласил да бъде знаме на каквато и да е нехуманност. Когато консервативните сили се позовават на Маркс, това е следователно явна злоупотреба с неговото име и дело. Защото борбата против такива злоупотреби е *conditio sine qua non* за утвърждаването на Марксовите идеи и възраждането на марксизма. Всяка илюзия, че е възможно идейно и политическо единство на всички, които се позовават на Маркс, потъва в редица големи заблуди, които нанасят щета най-вече на Марксовите идеи и на марксизма.

1 Преводът е направен по изданието: Veljko Korać, „Nekoliko savremenih zapazanja o savremenosti Karla Marxa”, *Praxis*, 1-2, 1969, Zagreb: © Hrvatsko filozofsko društvo; благодарности на Hrvatsko filozofsko društvo за безвъзмездно предоставените авторски права; бел. ред.

II.

Няма съмнение, че социалистическите революции са потвърдили марксизма. Но сам Маркс най-добре е знаел и е подчертавал, че у един народ теорията се осъществява само дотолкова, доколкото тя (теорията) самата е осъществяване на неговите нужди, и че не е достатъчно идеята да се стреми към осъществяване, а и самата обществена реалност трябва да се стреми към идеите. Марковата фундаментална идея е: *хуманно, човечно общество* („Тезиси за Фойербах“). В политическото общество хуманността се прокламира *на думи, а на дела* се отрича. Заради това Маркс е изтъквал, че политическата еманципация (революция), колкото и да означава напредък, не е нищо друго освен „последната форма на човешка еманципация изобщо, но тя е последната форма на човешка еманципация *в рамките* на съществуващия досега световен порядък”², т.е. класово общество, в което човек никога не може да се издигне до *човешка* висота. Ако социалистическата революция остава само на *политическо* ниво, се появява т.нар. „разминаване между думи и дела”, което не е нищо друго освен състояние, в което социализмът си остава само *дума*, а икономиката и държавата се превръщат в *дело*, т.е. състояние, в което еманципацията остава в границите на досегашния ред в света - гражданското общество. Разделението на политическа и социална (човешка) еманципация се явява като типична идеология на социалистическата бюрократия.

III.

Понеже социалистическата революция досега никога не е побеждавала в най-развитите индустриални страни, а в неразвитите, критиците на марксизма настояват да докажат, че Маркс е сгрешил и че социализмът е възможен *само* в неразвити страни, и то само като съвременна идеология на закъсняла индустриална революция, т.е. като идеология на развитието на производителната сила и производствените отношения в неразвитите страни (напр. Сиймур Мартин Липсет). В крайна линия тази теза крие в себе си старото и познато становище, че гражданското общество, капитализмът, е единственото общество, което съответства на човешката „приро-

2 Маркс, „По еврейския въпрос”, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 377; бел. прев.

да”, че хуманизацията на съвременното общество е възможна само като рационализация на капитализма (връщане към Сен-Симон) и че страните, които са преминали през социалистическа революция преди индустриална революция, рано или късно ще преминат към нови форми, върховенство на икономиката, т.е. върховенство на стоково-паричното стопанство като начин на обществено съществуване.

Историческа заслуга на Маркс е, че е обяснил, че стоката е „сетивно-свръхсетиво нещо”, че фетишизмът на стоката е същност на *всяка* стоково-парична икономика. Идеолозите на „социалистическото стоково производство” би трябвало да преодолеят Маркс, доколкото настояват да заявят нуждата от добродетел, но в крайна линия това би било (независимо дали ще го признаем или не) само изоставяне на Маркс. Именно на основата на критичния анализ на стоково-паричното стопанство Маркс е заключил че *хуманното, човешко общество* е възможно само в степента, в която е възможно да се преодолее стоково-паричното стопанство и всички форми на отчуждение, които то носи със себе си. Ако развитието на икономиката е историческа необходимост, без която изостаналите страни, които са преминали през социалистическа революция преди индустриална революция, не могат да създадат условия за *хуманно общество*, то това по никакъв начин не означава, че посредством Марксовата гледна точка необходимостта може да бъде обявена за добродетел и че утилитаризмът на дело (във вида на марскизъм) може да бъде обявен за своеобразна форма на социалистически хуманизъм. Не може да се пренебрегне и забрави, че Маркс е нарекъл идеолога на утилитаризма Дж. Бентам гений на буржоазната глупост. От друга страна, ако най-развитите държави на капитализма проявяват ефикасност в икономиката, то това по никакъв начин не означава, че са преодолели нехуманността и че са премахнали духовната бедност на работника. Богатата икономика може да превърне работника в част от средната класа, но не може да го направи *човек*. Така че истинското утвърждаване на социализма (на дело) не е възможно в плана на икономиката (колкото и икономиката да е била необходима), а в плана на премахването на нехуманността и създаването на *хуманно общество*, т.е. в плана на премахването на обществените противоречия, които са свойствени за обществото на икономиката. Сталинизмът е започнал да компрометира социализма в онзи момент, когато е обявил лозунга: „Да

настигнем и застигнем Америка”³ (т.е. американския капитализъм). С това всъщност е започнала своеобразна неосенсимонистка форма на съветското обществено планиране във вид на марксизъм. Само че именно поради това сталинизмът не може да се разглежда като марксизъм, нито съветската система може да бъде модел на социализма за развитите страни, които в началото на XIX в. произвели оригиналния сенсимонизъм. Много обърквания на съвременните марксисти се появяват именно защото е трудно да се освободят от илюзията за сталинизма и съветското общество. Възраждане на автентичен марксизъм е възможно само като последователна критика на сталинизма. Докато в Съветския съюз проблемите на сталинизма бъдат (официално) третираны като проблеми на „култа към личността”, няма никакви реални изгледи в самия Съветски съюз да започне истински процес на десталинизация. Затова рецидивите на сталинизма са историческа необходимост.

IV.

Марксизмът в сталинистка версия се превръща в своеобразна материалистическа теология (Р. Гарауди), която показва своя догматичен характер с това, че не се интересува от търсенето на истината, а изключително от доказването на собствената си непогрешимост и неистинността на всяка друга гледна точка.

Институционалната критика на сталинизма (в името на социалистически плурализъм, който сам е изникнал върху почвата на сталинизма) показва същите свойства: тя оспорва догми, които се налагат като инструмент на идеологическо-политически тероризъм, но самата тя не може да понесе Марксовото начало на радикална критика на всичко съществуващо, защото в същността си е стерилна и безперс-

3 Авторът има предвид издигнатият през 1957 г. от Хрущов лозунг: „Да настигнем и застигнем Америка!”, прицелвайки се в усъвършенстването на месопреработвателната индустрия. Лозунгът е продължение на решението на Сталин от 1931 г. да бъдат настигнати икономиките на развитите капиталистически държави, с думите: „Трябва да ги настигнем за десет години, иначе ще ни сломят!” (реч, произнесена на 4 февруару 1931 г. пред Първата общесоюзна конференция на ръководния персонал на социалистическата индустрия). Годините 1930-1931 са съпроводени от процеси срещу меншевишки кръгове в СССР и от този момент насетне започва сурова цензура над различни мисловни течения в марксизма и на литературния фронт; бел. прев.

пективна. Тя всъщност би желала единствено сталинизмът да се *усъвършенства*, т.е. да задържи и неговите „добри“ страни (непогрешимост на партията и т.н.) и да отклони „грешниците“ (брутален терор, крайна нехуманност и т.н.). Поради това различни форми на институционална критика на сталинизма се разкриват всъщност като своеобразни форми на антисталинистки догматизъм или антисталинистка дезориентираност. Всяка стъпка по-нататък води към идеен *вакуум*. Нещо подобно се случило в периода на формиране на протестантизма: отричайки непогрешимия католически догматизъм, протестантите в самото начало проявили нетърпимост спрямо свободни мислители така, както и католическата църква. Заради това мислители като Еразъм Ротердамски трябвало да понесат удари от всички страни и да търсят убежище из Европа.

V.

Борбата против различни форми на догматизъм, които са довели до криза и упадък на марксизма се води под знака на утвърждаване на човечността, тъй като екзистенциалните въпроси на човека и човечността в съвременния свят (без оглед на това дали той се нарича капиталистически, или социалистически) са станали главна грижа във всички духовни стремления. С това може да се обясни защо възраздането на Марксовата мисъл се проявява под знака на утвърждаване на философската антропология и хуманизма или под знака на утвърждаване на хуманистката утопия, докато схоластичната сталинистка теология все така се дискредитира като прагматистка митология.

VI.

Дотогава, докогато икономиката е същността на обществения живот, Марксовото обяснение на гражданския свят като начин на обществено съществуване не може да бъде преодоляно, нито като философия, нито като социална теория. Заради това Маркс днес е така съвременен, както и в миналото. Той е казал за гражданския свят истини, които не са преодолен и до днес. Съдбата на страните, които са преминали през социалистическа революция преди

индустриална революция, не отрича тази истина, а я потвърждава. Появата на експлоатацията, национализма, расизма и т.н. в социалистическите държави не може да се обясни само като „остатък от миналото”, а като неизбежен продукт на най-съвременните обществени условия в самите тези държави, независимо дали в тях властва бюрократичен централизъм, или дали изходът от бюрократичния централизъм се търси в бюрократичен партикуларизъм. Най-умните критици на марксизма са схванали това по-добре от догматиците. Доколкото съвременните критици на марксизма (например Р. Арон) отстъпват от конвенционалната антикомунистическа пропаганда, дотолкова и самите те недвусмислено признават съвременността на Марксовата мисъл. Само че възраждането на Марксовата мисъл не е и не може да биде доктринерска процедура, а свободно, неограничено търсене на нови измерения на развитието. Самоуправлението е най-спешното от тези измерения. Каквото отношение се взема спрямо това търсене, такова е и отношението спрямо досегашната история на марксизма. Но в степената, в която официалният „марксизъм” продължава сблъсъка с носителите на прогресивни тенденции в марксизма, става ясно, че рецидивите на сталинисткия догматизъм и по-нататък сериозно застрашават всяко усилие да бъде обновена Марксовата мисъл в съответствие със съвременните стремежи и истинските обществени нужди.

Превод от сърбохърватски: Станимир Панайотов

Ги Дебор

Из *Обществото на спектакъла* (1967)¹

§ 1. Целият живот на обществата, в които царят модерните условия на производство, се представя като огромно струпване на спектакли. Всичко, което е било непосредствено изживяно, се е отложило в репрезентация.

§ 2. Образите, откъснали се от всеки аспект на живота, се сливат в един общ поток, при който единството на този живот вече не може да бъде възстановено. Частично разглежданата реалност разгръща присъщото си всеобщо единство като отделен псевдосвят, обект единствено на самотно съзерцание. Специализацията на образите на света намира своята завършеност в света на постигналия автономност образ, при който лъжещото лъже себе си. Спектакълът изобщо, като конкретна инверсия на живота, е автономното движение на неживото.

§ 3. Спектакълът се представя едновременно като самото общество, като част от обществото и като унифициращ инструмент. В качеството си на част от обществото той очевидно е секторът, който концентрира всеки поглед и всяко съзнание. Поради самия факт, че този сектор е отделен, той е мястото на заблудения поглед и на лъжливото съзнание; и унифицирането, което той постига, не е нищо друго, освен официален език на всеобщото разделение.

§ 4. Спектакълът не е съвкупност от образи, а е обществено отношение между личности, предадено от медиите посредством образи.

1 Преводът е направен по изданието: Guy Debord, *La Société du spectacle*, Paris: © Buchet-Chastel, 1967; подборът на фрагменти е на Райна Маркова; бел. ред.

[...]

§ 6. Спектакълът, схванат в неговата тоталност, е едновременно резултатът и проектът на съществуващия начин на производство. Той не е допълнение към реалния свят, негова добавъчна украса. Той е сърцевината на нереалността на реалното общество. Във всяка от своите конкретни форми - информация или пропаганда, реклама или директна консумация на развлечения - спектакълът е настоящият модел на обществено доминиращия живот. Той е вездесъщото утвърждаване на вече направения в сферата на производството избор и на произтичащата от него консумация. По идентичен начин формата и съдържанието на спектакъла са тоталното оправдание на условията и целите на съществуващата система. Спектакълът е и постоянното присъствие на това оправдание, доколкото той заема основната част от времето, прекарвано извън сферата на модерното производство.

§ 7. Самото отделяне е част от единството на света, от глобалния обществен праксис, който се е разцепил на реалност и образ. Обществената практика, пред която се разиграва автономният спектакъл, е също така реалната тоталност, която съдържа спектакъла. Но разцепването в тази тоталност я осакатява до такава степен, че спектакълът изглежда като нейна цел. Езикът на спектакъла е съставен от знаци на царящото производство, които са в същото време крайна цел на това производство.

[...]

§ 10. Понятието за спектакъл унифицира и обяснява голямо разнообразие от видими явления. Техните разнообразия и контрасти са видимостите на тази обществено организирана видимост, чиято всеобща истинност също трябва да бъде призната. Разглеждан в собствените си термини, спектакълът представлява утвърждаване на видимостта и утвърждаване на целия човешки, т.е. обществен, живот като проста видимост. Но критиката, която засяга истинността

на спектакъла, го разкрива като видимото отрицание на живота; като отрицание на живота, което е станало видимо.

[...]

§ 12. Спектакълът се представя като неоспорима и непристъпна позитивност. Той не заявява нищо друго, освен че „онова, което става видимо, е добро, онова, което е добро, става видимо”. Нагласата, която той изисква по принцип, е пасивното приемане, което той вече фактически е получил чрез своя нетърпящ възражение маниер на появяване, чрез своя монопол върху видимостта.

[...]

§ 16. Спектакълът подчинява живеещите хора дотолкова, доколкото икономиката напълно ги е подчинила. Той не е нищо друго, освен икономиката, която се развива сама за себе си. Той е точно отражение на производството на предмети и неточното обективизиране на производителите.

[...]

§ 18. Там, където реалният свят се превръща в прости образи, простите образи стават реални същества и действащи мотивации за едно хипнотично поведение. В качеството си на тенденция светът - който вече не е директно възприемаем - да се прави видим чрез различни специализирани посредничества, спектакълът обикновено приема зрението за привилегированото човешко сетиво така, както другите епохи са смятали за такова осезанието; най-абстрактното и най-лесно заблудимото сетиво съответства на всеобщата абстракция на настоящото общество. Но спектакълът не може да бъде идентифициран просто с погледа, дори и в комбинация със слуха. Той е

онова, което се изплъзва от човешката дейност, от преразглеждане-то и поправянето на човешките дела. Той е противното на диалога. Навсякъде, където има наличие на независима репрезентация, спектакълът се изгражда наново.

[...]

§ 21. Доколкото необходимостта е обществена мечта, мечтата се превръща в необходимост. Спектакълът е кошмарът на модерното общество, живеещо в окови, който в крайна сметка изразява единствено желанието му да спи. Спектакълът е стражар на този сън.

§ 22. Фактът, че практическото могъщество на модерното общество се е откъснало от него и си е изградило една независима империя в спектакъла, може да се обясни единствено с онзи друг факт, че тази мощна практика е продължавала да страда от липса на споеност и е оставала вътрешно противоречива.

§ 23. В корена на спектакъла е тъкмо най-древната обществена специализация, специализацията на властта. Така и спектакълът е една специализирана дейност, която говори за съвкупността от другите дейности. Той е дипломатическата репрезентация на йерархичното общество пред самото него, при което на всяко друго говорене бива наложена възбрана. Най-модерното в случая е и най-архаичното.

§ 24. Спектакълът е непрестанният дискурс на настоящия обществен ред за самия себе си, неговото похвално слово. Това е автопортретът на властта в епохата на нейното тоталитарно управление над условията на съществуване. Фетишистката видимост на чиста обективност, с каквато се появяват отношенията в спектакъла, скрива техния характер на отношения между хора и между класи: сякаш някаква втора природа господства над заобикалящата ни среда със своите неизбежни закони. Но спектакълът не е необходимият продукт на техническото развитие, разглеждано като естествено развитие. Напротив, обществото на спектакъла е формата, която избира своето

собствено техническо съдържание. Ако спектакълът, взет в ограничения смисъл на „средства за масова комуникация”, които са неговата най-крещяща повърхностна манифестация, изглежда сякаш залива обществото като просто инструментализиране, то това инструментализиране съвсем не е неутрално, а е самото онова инструментализиране, което подхожда на неговото тотално самодвижение. Ако обществените потребности на епохата, в която се развиват подобни техники, могат да бъдат задоволени само чрез тяхното опосредяване, ако администрирането на това общество и всеки контакт между хората може вече да се извършва единствено при посредничеството на тази мощ за моментална комуникация, то причината е в това, че тази „комуникация” по същество е едностранна; така че нейната концентрация води до натрупване - в ръцете на администрацията на съществуващата система - на средствата, които ѝ позволяват да поддържа това неотменно администриране. Генерализираното разцепление на спектакъла е неотделимо от модерната държава, което ще рече от общата форма на разцепление в обществото, продукт на разделението на обществения труд и орган на класовото господство.

[...]

§ 29. Спектакълът произхожда от загубата на единство в света, а гигантската експанзия на модерния спектакъл изразява тоталността на тази загуба: абстрактността на всеки конкретен труд и общата абстрактност на съвкупното производство намират съвършен израз в спектакъла, чийто конкретният битиен модус е именно абстрактността. В спектакъла част от света се представя пред света и го превъзхожда. Спектакълът не е нищо друго освен общият език на това разделение. Това, което свързва зрителите, е само едно необратимо отношение в самия център, който ги поддържа в изолация един от друг. Спектакълът обединява разделеното, но го обединява в качеството му на разделено.

[...]

§ 31. Работникът не произвежда сам себе си, той произвежда една независима сила. Успехът на това производство, неговото изобилие, се завръща при произвеждания като изобилно лишение. С натрупването на отчуждените продукти на неговия труд, цялото време и пространство на неговия свят му стават чужди. Спектакълът е картата на този нов свят, карта, която точно покрива неговата територия. Дори силите, които са ни се изплъзнали, ни се разкриват в цялото си могъщество.

[...]

§ 33. Разделен от своя продукт, човекът все по-мощно произвежда всяка частица от своя свят и така се оказва все по-разделен от този свой свят. Колкото повече неговият живот сега е негов продукт, толкова повече той е разделен от своя живот.

§ 34. Спектакълът е капиталът - на такава степен на натрупване, че той сам се превръща в образ.

[...]

§ 60. Като концентрира в себе си образа на една възможна роля, известната личност, тази репрезентация на живия човек в спектакъла, концентрира следователно и баналността. Състоянието „известна личност“ е специализацията на видимото преживяно, обектът на идентификацията с видимият, лишен от дълбочина живот, който трябва да компенсира фрагментирането на реално преживените специализации на производството. Известните личности съществуват, за да възплъщават различните стилове на живот и видове схващания на обществото, които получават свобода да се осъществяват глобално. Те олицетворяват недостъпния резултат на обществения труд, като подражават на неговите субпродукти, които магически биват пренасяни над него като негова цел: властта и ваканциите, решението и консумацията, с които започва и свършва един неоспорван процес.

На места именно правителствената власт се персонализира в псевдо-забележителност; другаде известната личност на консумацията печели народния вот в качеството си на псевдовласт върху преживяното. Но точно както тези дейности на известните личности реално не са глобални, така те не са и разнообразни.

[...]

§ 63. Зад противоположностите на спектакъла се крие единството на нищетата. Ако различни форми на все същото отчуждение се сражават една с друга зад маските на тоталния избор, то това се дължи на факта, че всички те са изградени върху изгласани реални противоположности. Спектакълът съществува в концентрирана или в дифузна форма, в зависимост от изискванията на онзи конкретен стадий на нищетата, който спектакълът опровергава и поддържа. И в двата случая той е само образ на успешното унифициране - заобиколено с отчаяние и ужас - в спокойния център на нещастieto.

§ 64. Концентрираната спектакълност принадлежи по същество на бюрократичния капитализъм, макар че може да бъде внесена като техника на държавната власт и в по-изостанали икономики от смесен тип или в определени моменти на криза - в напредналия капитализъм. Самата бюрократична собственост всъщност е концентрирана в смисъл, че отделният бюрократ има отношение с придобивките на глобалната икономика единствено посредством бюрократичната общност, доколкото е нейн член. Освен това по-слабо развитото производство на стоки също се представя в концентрирана форма: стоката, която бюрократията притежава, е тоталният обществен труд, а онова, което тя препродава на обществото, е нейното оцеляване en bloc. Диктатурата на бюрократичната икономика не може да остави на експлоатираните маси никакво значимо поле на избор, тъй като на нея ѝ се е наложило да избира всичко сама и тъй като всеки друг външен избор, независимо дали на хранителни продукти или на музика, се превръща в избор на тоталното разрушение на тази диктатура. Тя по необходимост е съпътствана от постоянно насилие. В нейния спектакъл наложеният образ на доброто обхваща тоталността

на официално съществуващото и обикновено се концентрира върху един-единствен човек, който е гарант за тоталитарната кохезия на диктатурата. Всеки трябва или магически да се идентифицира с тази звезда, или да изчезне. Защото става дума за господаря на нейната не-консумция и за героичния образ на един приемлив смисъл на абсолютната експлоатация, каквато фактически е първоначалното натрупване, ускорено от терора. Ако всеки китаец трябва да учи Мао и оттам да се превърне в Мао, това е защото той не може да се превърне в нищо друго. Там, където господства концентрираната спектакълност, господства и полицията.

§ 65. Дифузната спектакълност съпровожда изобилието от стоки, несмуцаваното развитие на модерния капитализъм. Тук всяка отделна стока бива оправдана в името на величието на производството на тоталност от предмети, чийто апологетичен каталог е спектакълът. Несъвместими твърдения се тълпят на сцената на унифицирания спектакъл на икономиката на изобилието; по същия начин различни стоки-забележителности поддържат едновременно своите противоречиви проекти за обществено устройство и докато спектакълът на автомобилите изисква перфектно движение, което руши старите градове, самият град има потребност от квартали, превърнати в музеи. Оттам и задоволството - това вече проблематично задоволство, за което се смята, че е свързано с консумацията на съвкупността - е непосредствено фалшифицирано, тъй като реалният консуматор може да се докосне директно единствено до редица от фрагментите на стоковото щастие; фрагменти, от които качеството, приписвано на съвкупността, очевидно винаги отсъства.

[...]

§ 147. Времето на производството, времето-стока, е едно безкрайно натрупване на еквивалентни интервали. Това е абстракцията на необратимото време, всички сегменти на което трябва да докажат своето количествено равенство върху хронометъра. В цялата си ефективна реалност времето е същото, което е в своя разменен характер. Тъкмо в това обществено господство на времето-стока „времето е всичко,

човекът е нищо; той е в най-добрия случай скелетът на времето” (*Ницета на философията*). Това е обезцененото време, пълната инверсия на времето като „поле на човешко развитие”.

§ 148. **Общото време на човешкото не-развитие съществува и в допълнителния аспект на времето, подлежащо на консумация, което се връща към всекидневието на обществото - тръгвайки от това детерминирано производство - като псевдоциклично време.**

[...]

§ 151. Псевдоциклично е времето, което е било трансформирано от индустрията. Времето, което има своя материална база в производството на стоки, е само по себе си стока, годна за консумация, събираща отново всичко, различно до този момент, по време на фазата на разпадането на някогашното единно общество на частен, икономически и политически живот. Цялото подлежащо на консумация време на модерното общество започва да бъде третирано като първична суровина на новите разнообразни продукти, които се налагат на пазара като обществено организирани употреби на времето. „Един продукт, който вече съществува в годна за консумация форма, може едновременно с това да се превърне в първична суровина за друг продукт” (*Капиталът*).

[...]

§ 153. Псевдоцикличното време, подлежащо на консумация, е времето на спектакъла, и в тесен смисъл, като време на консумацията на образи, и в най-широк смисъл, като образ на консумацията на време. Времето на консумацията на образи, посредник на всички стоки, е както полето, в което напълно се разгръщат инструментите на спектакъла, така и целта, която те представляват глобално като място и като централна фигура на всяка отделна консумация: известно е, че пестенето на време, към което модерното общество

постоянно се стреми - било чрез скоростта на превозните средства, или чрез потреблението на полуфабрикати, - се вижда позитивно от населението на Съединените щати във факта, че само гледането на телевизия му отнема средно между три и шест часа на ден. Над обществения образ на консумацията на време, от своя страна, господстват изключително моментите на свободно време и ваканции, моменти, представени на дистанция и желани по принцип, както всяка стока на спектакъла. Тук тази стока е експлицитно дадена като момент на реалния живот, чието циклично завръщане трябва да се очаква. Но дори в тези моменти, приписвани на живота, отново тъкмо спектакълът е този, който бива виждан и възпроизвеждан, достигайки една още по-интензивна степен. Това, което е било представено като реалния живот, се разкрива просто като по-реално спектакълния живот.

[...]

§ 155. Докато консумацията на цикличното време в античните общества е била съгласувана с реалния труд на тези общества, псевдоцикличната консумация на развитата икономика се намира в противоречие с необратимото абстрактно време на нейното производство. Ако цикличното време е било времето на неподвижната, реално изживявана илюзия, то времето на спектакъла е време на трансформиращата се реалност, изживявана илюзорно.

§ 156. Това, което винаги е ново в процеса на производство на предмети, не се среща в консумацията, която си остава разширеното повторение на все същото. Понеже мъртвият труд продължава да господства над живия труд, във времето на спектакъла миналото господства над настоящето.

§ 157. Като друг аспект на недостига на общ исторически живот, индивидуалният живот все още няма история. Псевдосъбитията, изобилстващи в спектакълната драматизация, не са били изживени от тези, които знаят за тях; а и освен това те се изгубват в тяхното натрупващо се прибързано изместване едни други, при всеки тласък

на машината на спектакъла. От друга страна, това, което е било реално преживяно, няма връзка с необратимото официално време на обществото и е в пряка противоположност с псевдоцикличния ритъм на подлежащия на консумация субпродукт на това време. Индивидуалното преживяване на отделното всекидневие остава лишено от език, от понятие, от критичен поглед към своето собствено минало, на което не е отделено никакво място. То не се комуникира. То е неразбрано и забравено в полза на лъжливата спектакълна памет за безпаметното.

§ 158. В качеството си на настояща обществена организация на парализата на историята и на паметта, на изоставянето на историята, което се изгражда въз основа на историческото време, спектакълът е лъжливото съзнание за времето.

[...]

§ 204. Критическата теория трябва да се изразява на свой собствен език. Това е езикът на противоречието, което трябва да бъде диалектическо по своята форма, така, както и по съдържанието си. Той е критика на тоталността и историческа критика. Той не е някаква „нулева степен на писането“, а е неговата инверсия. Той не е отрицание на стила, а е стилът на отрицанието.

§ 205. В самия си стил изложението на диалектическата теория е скандал и кощунство спрямо правилата на господстващия език, както и относно вкуса, който те са възпитали, защото в положителната употреба на съществуващите понятия това изложение включва едновременно разбирането за тяхната преоткрита неопределеност, за тяхното необходимо разрушение.

§ 206. Този стил, който съдържа своята собствена критика, трябва да изрази господството на настоящата критика върху цялото ѝ минало. Чрез него начинът на излагане на диалектическата теория свидетелства за наличния в нея негативен дух. „Истината не е като продукта, в който вече не се открива следа от оръдието, което го е

произвело” (Хегел). Това теоретично съзнание за движение, в което трябва да присъства и самата следа на движението, се проявява чрез *detournement*, измяна на установените отношения между понятията и чрез пренасочване на всички придобивки на предишната критика. Именно преобръщането на родителния падеж, вложено във формата на мисълта, е онзи израз на историческите революции, които се смята за епиграмния стил на Хегел. Младият Маркс, възхваляващ системното заместване на субекта от предиката при Фойербах, успява най-последователно да използва този бунтовнически стил, който извлича от философията на нищетата извода за нищетата на философията. Измяната довежда до подкопаване на предишните критически заключения, които са застинали като почитателни истини, т.е. превърнали са се в лъжи. Още Киркегор я използва напълно съзнателно, като в допълнение я изобличава: „Но въпреки всички увъртания и заобиколки, както конфитюрът винаги се поставя в шкафа за хранителни продукти, така и ти накрая винаги пъхваш там някоя малка думичка, която не идва от теб и която тревожи със спомена, който събужда” (*Философски трохи*). Тъкмо задължението за дистанциране спрямо това, което е било фалшифицирано в официална истина, подтиква към тази измяна, за която и Киркегор признава в същата книга: „Още една-единствена бележка по повод на твоите многобройни алюзии във връзка със съжалението, че намесвам в казаното от мен и взети назаем думи. Аз не го отричам тук и вече няма да крия, че то е било преднамерено и че в едно продължение на тази брошура, ако някога изобщо го напиша, имам намерението да нарека предмета с истинското му име и да облека проблема в исторически одежди”.

§ 207. Идеите се усъвършенстват. Смисълът на думите участва в процеса на усъвършенстване. Плагиатството е необходимо. Прогресът го предполага. То сграбчва фразата на някой автор, служи си с неговите изрази, заличава някоя погрешна идея, замества я с правилна.

Превод от френски език: Мария Иванчева
Редакция: Антоанета Колева

Ги Дебор

Из Коментари върху обществото на спектакъла (1988)¹

[...]

VII. С разрушаването на историята самото съвременно събитие незабавно се отдалечава на огромно разстояние - сред непроверимите разкази и недоказуемите статистики за него, сред неправдоподобните му обяснения, сред несъстоятелните доводи за него. За всички нелепости, спектакълно изведени на преден план, отговор биха могли да дадат единствено медийните експерти, чрез някои почтителни поправки и забележки, а и те доста се скъпят на такива, защото - извън тяхното крайно невежество, извън солидарността им телом и духом с всеобщата власт на спектакъла и с обществото, което той изразява - тяхно задължение, а и удоволствие е да не се отклоняват от тази власт, чиято величественост трябва да остане ненакърнена. Не бива да забравяме, че всеки медиен експерт и по заплата, и по други форми на възнаграждение и обезщетение винаги е подчинен на някой господар, а понякога и на повече; и че всеки медиен експерт съзнава, че е заменим.

Всички експерти са колкото медийни, толкова и държавни служители и само като такива получават признанието си като експерти. Всеки експерт служи на своя господар, защото всички някогашни възможности за независимост са били сведени почти до нула поради начина, по който е организирано настоящото общество. Най-добрият служител сред експертите е, разбира се, този, който лъже. От експерт

1 Преводът е направен по изданието: Guy Debord, *Commentaires sur la société du spectacle*, Paris: © éditions Gérard Lebovici, 1988; подборът е на Райна Маркова; бел. ред.

имат нужда, с различни мотиви, фалшификаторите и невежите. Там, където индивидът вече не разпознава нищо, той ще получи тържествено уверение от експерта. Преди е било обичайно да има експерти по изкуството на етруските; и те винаги са били компетентни, защото изкуството на етруските не се е продавало на пазара. Но например една епоха, която намира за доходно начинание да фалшифицира химически редица известни вина, би могла да ги продаде само ако е образувала експерти по виното, които биха подмамили наивниците да се увлекат по техните нови, по-отличителни аромати. Сервантес отбелязва, че „под вехто палто често се крие добър пияч”.

Познавачът на вино често не е наясно с правилата на ядрената индустрия; но господството на спектакъла преценява, че ако един експерт се подиграва с него по повод на ядрената индустрия, друг би могъл лесно да го подиграе във връзка с виното. И е ясно например до каква степен медийният метеоролог, който съобщава температурите или дъждовете, предвиждани в следващите четиридесет и осем часа, говори с много уговорки, защото е задължен да поддържа икономическото, туристическото и регионалното равновесие, при наличието на толкова много хора, които се придвижват с такава честота по толкова много пътища, между еднакво безлюдни места; така че този човек би имал успех по-скоро като водещ на забавна програма. Един аспект на изчезването на цялото обективно историческо познание се разкрива във връзка с нечия лична репутация, която е станала податлива и променима по волята на онези, които контролират цялата информация, както събираната, така и разпространяваната - макар това да са коренно различни дейности; така че те имат пълното право да фалшифицират. Защото едно историческо свидетелство, за което хората не искат нищо да знаят, престава да бъде свидетелство в спектакъла. Щом всеки вече притежава само онова реноме, което му е приписано като в услуга и по благоволение на Съда на спектакъла, човек може веднага да изпадне в немилост. Антиспектакълната известност се е превърнала в изключителна рядкост. Аз самият съм един от последните живи хора, които притежават такава; които никога не са и притежавали друга.

Но това явление също се е превърнало в нещо крайно подозрително. Обществото официално се е обявило за общество на спектакъла. Да си известен извън отношенията на спектакъла, вече означава да си известен като обществен враг. Позволено е нечие минало да се про-

меня напълно, да се модифицира радикално, да се пресъздава в стила на московските процеси и без това непременно да означава навлизане в трудностите на един процес. Убийството не коства почти нищо. На онези, които ръководят интегрираната спектакълност, или на техните приятели никога не им липсват лъжливи, макар и неумели свидетели - но пък каква ли способност за преценка на тази неумелост ще да е останала у зрителите, които ще са свидетели на подвизите на тези лъжливи свидетели, - както и винаги възхитителни фалшиви документи. Така че вече не е възможно да вярваме на никого за нищо, което не сме познали сами, и то директно. Но в действителност много често вече няма и особена необходимост от несправедливи обвинения. От момента, в който човек притежава механизма, направляващ единствената обществена верификация, която е напълно и универсално призната, той може да казва това, което иска. Доказателството на спектакъла се провежда в кръг: той се връща, повтаря се, продължава да се утвърждава на единственото поле, където оттук насетне се намира всичко, което може да се утвърждава публично, кара да му се вярва, понеже целият свят ще е свидетел само на него.

Властта на спектакъла може еднакво да отрича каквото и да е - веднъж, три пъти - и да твърди, че вече няма да говори за него, и да говори нещо друго, знаейки добре, че вече не рискува да получи отведен удар нито на своя собствен терен, нито на нечий друг. Защото вече не съществува агора, всеобхватна общност; нито пък има общности, ограничени до посреднически тела или до автономни институции, до салони или кафенета, до работниците на едно-единствено предприятие; няма място, където дебатът относно истините, засягащи тези, които са тук, би могъл да се освободи за продължително време от смазващото присъствие на медийния дискурс и от различните сили, организирани, за да го препредават. Сега вече не съществува същението на съставляващите научния свят - съждение, чиято относителна независимост да е гарантирана; на тези например, които някога са залагали честта си за това, че са способни да удостоверят истината - способност, позволяваща им да се доближат до така наречената безпристрастна история на фактите, да вярват поне на това, че си струва тя да бъде познана. Вече не съществува неоспорима библиографска истина и електронните каталози на националните библиотеки успяват все по-ефикасно да заличат следите ѝ. Заблуждаваме се в мислите си за това, какво са правили навремето магистратите, докторите,

историците, както и за императивните задължения, които те често са поемали в границите на своите компетенции: човек прилича повече на собственото си време, отколкото на собствения си баща.

Това, за което спектакълът може да престане да говори в продължение на три дни, е нещо, което сякаш не съществува. Защото той вече говори за нещо друго, и в най-общ смисъл, тъкмо то съществува оттук нататък. Практическите последствия от това, както виждаме, са огромни. Досега сме смятали, че знаем, че историята се ражда в Гърция заедно с демокрацията. Може да се докаже, че тя и изчезва от света заедно с нея. В този списък с триумфите на властта обаче трябва да се добави един негативен за нея резултат: държава, в чието управление трайно се настанява един грандиозен дефицит на историческо познание, вече не може да бъде ръководена стратегически.

[...]

Превод от френски език: Мария Иванчева
Редакция: Антоанета Колева

III.

ТЕОРЕТИЧНОТО НАСЛЕДСТВО НА МАРКС: ДИСКУСИИ

Карл Погър
Хана Арендт
Юрген Хабермас
Корнелиус Касториадис
Херберт Маркузе
Брайън Меги

Карл Попър

Капитализмът и неговата съдба (1945)¹

(из *Отвореното общество и неговите врагове*, т. 2)

[...]

Съгласно марксистката доктрина капитализмът изнемогва под бремето на вътрешни противоречия, които го заплашват с разпадане. Първата стъпка от Марксовото пророческо доказателство се състои от подробен анализ на тези противоречия и налаганата от тях историческа насока на развитие на обществото. Тази стъпка е не само най-важната в цялата му теория, но на нея той отдава почти всичките си сили, тъй като практически цялото съдържание на трите тома на *Капиталът* (над 2200 страници в първото издание²) са посветени на нейното разработване. Тя е също най-малко абстрактната от всички стъпки в доказателството, защото се основава на подкрепен със статистически данни дескриптивен анализ на икономическата система по негово време - системата на неограничавания капитализъм³. Както казва Ленин: „Маркс извежда неизбежността

1 Препубликация по изданието: Карл Попър, *Отвореното общество и неговите врагове*, т. 2, *Апогеят на пророчеството: Хегел, Маркс и последиците*, София: Фондация „Отворено общество“ и Златорогъ, 1993, сс. 180-208; преводът е направен по изданието: Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, London: © Routledge, 1966; бел. ред.

2 Единственият пълен превод на трите тома на *Капиталът* съдържа около 2500 страници. Към него трябва да се добавят и трите тома, публикувани на немски език под наслов *Теориите за добавената стойност* [или „принаделящата стойност“; бел. ред., С. П.], съдържащи най-вече исторически материал, който Маркс е имал намерение да използва в *Капиталът*; бел. авт.

3 Срв. противоположността между неограничавания или нерегулируемия

на прехода на капиталистическото общество към социализъм изцяло и единствено от *икономическия закон на движение на капиталистическото общество*”.

Преди да продължа с по-подробното обсъждане на първата стъпка на Марксовото пророческо доказателство, ще се опитам да изложя неговите главни идеи под формата на много кратък очерк.

Според Маркс капиталистическата конкуренция принуждава капиталиста да действа против желанието си. Тя го кара да натрупва капитал. С това обаче той работи против собствените си стратегически икономически интереси (тъй като съсредоточаването на капитал може да доведе до намаляване на печалбите му). Но макар че работи против собствения си личен интерес, той работи в интерес на историческото развитие, несъзнателно работи за икономическия прогрес, за социализма. Това се дължи на факта, че натрупването на капитал означава: (а) нарастване на производителността на труда, увеличаване на богатството и концентрирането му в малко ръце; (б) нарастване на пауперизацията и нищетата - на работниците се плащат минимални заплати, поддържащи съществуването им на ръба на гладуването, главно поради факта, че допълнителното работническо население, наречено „промишлена резервна армия”, поддържа заплатите на възможно най-ниското равнище. Икономическият цикъл, колкото и да е продължителен, не позволява разрастващата се промишленост да ангажира излишъка на работната сила. Дори да желаят, капиталистите не могат да променят това положение, защото спадащата норма на техните печалби прави собственото им икономическо положение твърде несигурно, за да предприемат някакви ефективни мерки. По такъв начин се оказва, че капиталистическото натрупване е саморазрушителен и вътрешно противоречив процес, макар че съдейства за икономическия, техническия и историческия прогрес към социализма.

законодателно капитализъм и интервенционизма, обсъдена в глави 16 и 17. (Виж бележка 10 към глава 16, 22 към глава 17 и 9 към глава 18 и съответстващия им текст.)

Цитираното твърдение на Ленин е взето от Н. о. М., р. 561 (=The Teachings of Karl Marx, 29, курсивът мой). Интересно е, че нито Ленин, нито повечето от марксистите не разбират, че обществото се е променило след епохата на Маркс. През 1914 г. Ленин говори за „съвременното общество” така, сякаш това общество е съвременно и за него, и за Маркс. *Манифестът* обаче е публикуван през 1848 г.; бел. авт.

I.

Предпоставките на първата стъпка са законите на капиталистическата конкуренция и на концентрацията на средствата за производство, а изводът е законът за нарастването на богатството и нищетата. Започвам моя анализ с обяснението на тези предпоставки и изводи.

При капитализма конкуренцията между капиталистите играе важна роля. „Борбата за конкуренцията”, както я анализира Маркс в *Капиталът*⁴, се води чрез продажбата на произведените стоки при по възможност по-ниска цена, отколкото конкурентът може да си позволи. „Но по-ниската цена на стоката”, обяснява Маркс, „при равни други условия на свой ред зависи от производителността на труда, а тя отново зависи от равнището на производството”. Защото производството в много големи мащаби, общо взето, позволява да се използва специализирано и голямо оборудване; това увеличава производителността на труда на работниците и позволява на капиталиста да произвежда и продава при по-ниска цена. „Едрите капиталисти следователно имат предимство пред по-дребните... Конкуренцията винаги завършва с разоряването на много дребни капиталисти и с преминаването на техния капитал в ръцете на едрите”. (Както посочва Маркс, кредитната система твърде много ускорява този процес.)

Съгласно Марксовия анализ, описаният процес - *предизвиканото от конкуренцията натрупване* - има два различни аспекта. Първият е, че капиталистът е принуден да натрупва или концентрира все повече капитал, за да оцелее. На практика това означава да се инвестира все повече капитал във все по-голямо и същевременно все по-ново оборудване, като по такъв начин непрестанно се увеличава *производителността на труда* на неговите работници. Другият аспект на натрупването на капитала е *концентрацията* на все по-голямо богатство в ръцете на различните капиталисти и на капиталистическата класа, като заедно с това намалява нейната численост - процес, който Маркс нарича *централизация*⁵ на капитала (в противоположност на обикновеното натрупване или концентрацията).

Според Маркс, трите термина - конкуренцията, натрупването и нарастващата производителност на труда - разкриват основните тен-

4 За всички цитати в този параграф вж. *Capital*, р. 691; бел. авт.

5 Вж. забележките относно тези термини, направени в бележка 3 към глава 19; бел. авт.

денции на цялото капиталистическо производство. Това са тенденциите, за които споменах, когато описвах *предпоставката* на първата стъпка като „закони на капиталистическата конкуренция и натрупване”. Четвъртият и петият термин обаче - концентрацията и централизацията - сочат тенденция, която формира една част от извода на първата стъпка, защото описват тенденция към постоянно нарастване на богатството и централизацията му във все по-малко ръце. Другата част от извода обаче - законът за нарастващата нищета - се получава едва след доста по-сложни разсъждения. Но преди да изложа тези разсъждения, най-напред трябва да обясня самото второ заключение.

Терминът „нарастващо обедняване”, в смисъла, в който Маркс го използва, може да означава две различни неща. Той може да се използва с цел да се характеризира екстензивното нарастване на нищетата и в този случай той означава все по-голям брой хора, които са обхванати от нас; или пък той може да се използва за означаване на интензивното нарастване на нищетата, т.е. растящото страдание на хората. Несъмнено Маркс беше убеден, че нищетата расте както екстензивно, така и интензивно. Това обаче е повече, отколкото му бе нужно, за да обоснове своята теза. За целите на пророческото доказателство едно по-общо разбиране на термина „нарастваща нищета” би било напълно достатъчно (ако не и по-добро⁶), а именно - интерпретация, съгласно която нищетата расте екстензивно, независимо дали интензивността ѝ нараства или не, но във всеки случай не показва забележимо намаляване.

Тук обаче трябва да добавим и нещо много по-важно. Според Маркс, нарастващото обедняване по принцип означава *увеличаване на експлоатацията на заетите работници - не само по отношение на числеността им, но и с оглед интензивността на техния труд*. Освен това трябва да се признае, че това означава също задълбочаване на тежкото положение и нарастване на броя на незаетите работници, наречени от Маркс⁷ (относително) „сврхнаселение” или „промишлена резервна армия”. Но в този процес функцията на безработните е да оказват натиск върху заетите работници, като по този начин подпомагат капиталистите в усилията им да извличат печалба

6 Тази интерпретация наистина би била по-подходяща, защото в този случай се намалява вероятността от развитието на пораженчески настроения сред работниците, които биха застрашили класовото съзнание (както се споменава в текста на глава 19, към който се отнася бележка 7); бел. авт.

7 Виж *Capital*, р. 697 и следв.; бел. авт.

от заетите работници, да ги експлоатират. „Промислената резервна армия”, пише Маркс⁸, „принадлежи на капитализма, сякаш членовете ѝ се отглеждат от капиталистите за собствена сметка. За променящите се нужди капиталът създава постоянно годна за експлоатиране човешка маса... По време на периоди на депресия и на стагнация индустриалната резервна армия поддържа натиска върху заетите работници, а през периодите на свръхпроизводство и оживление служи за обуздаване на техните стремежи”. Нарастващото обедняване според Маркс по същество е засилваща се експлоатация на работната сила и тъй като в този процес не се експлоатира работната сила на незаетите, те служат като неплатени помощници на капиталистите при експлоатирането на заетите работници. Въпросът е важен, защото марксистите след Маркс често се позовават на безработицата като на един от емпиричните факти, които доказвали пророчеството, че нищетата ще расте. Може да се твърди обаче, че наличието на безработица наистина може да подкрепи Марксовата теория само при положение, че тя се придружава от засилващата се експлоатация на заетите работници, т. е. от удължено работно време и ниски реални заплати.

Казаното може би е достатъчно за обяснение на термина „ръст на нищетата”. Но все пак е необходимо да се обясни *законът* за нарастващото обедняване, който Маркс твърди, че е открил. Имам предвид доктрината на Маркс, която е в центъра на цялото пророческо доказателство, а именно - доктрината, че капитализмът не е в състояние да намали обедняването на работниците, тъй като механизмът на капиталистическото натрупване оказва силен икономически натиск върху капиталиста, който той, ако иска да оцелее, е принуден да прехвърли върху раменете на работниците. Поради тази причина капиталистите не могат да правят компромиси, не могат, дори и да искат, да удовлетворят важните искания на работниците. Ето защо „капитализмът не може да бъде реформиран, а може само да бъде разрушен”⁹. Ясно е, че този закон е решителният извод в първата стъпка. Другият извод,

8 Два цитата са взети от *Capital*, pp. 698, 706. Преведеният като „усреднено благоденствие” [semi-prosperity] термин би могъл да се преведе по-буквално - като „междинно благоденствие [medium prosperity]. Вместо „свръхпроизводство” [over-production] аз превеждам „прекомерно производство” [excessive production], защото Маркс няма предвид „свръхпроизводство” [over-production], в смисъл че се произвежда повече, отколкото може да се продаде *сега*, а това, че производството е толкова голямо, че в скоро време продажбата ще бъде затруднена; бел. авт.

9 Така се изразява Паркес; виж бележка 19 към глава 19; бел. авт.

законът за нарастване на богатството, би бил съвсем безобиден, стига работниците да можеха да получават част от нарастващото богатство. Следователно главният предмет на нашия критичен анализ ще бъде Марксовото убеждение, че последното е невъзможно. Но преди да пристъпим към изложение и критика на Марксовите доводи в полза на това му убеждение, бих искал накратко да коментирам първата част на заключението - теорията за растежа на богатството.

Едва ли може да се постави под съмнение наблюдаваната от Маркс тенденция към натрупване и концентриране на богатството. В общи линии теорията му за растящата производителност на труда също не е нещо неприемливо. Макар че благоприятното влияние, което разрастването на едно предприятие оказва върху неговата производителност на труда, благоприятните последици от усъвършенстването и концентрирането на машинна техника едва ли имат граници. Що се отнася обаче до тенденцията към централизиране на капитала във все по-малко ръце, нещата не са така прости. Несъмнено е налице тенденция в тази насока и можем със сигурност да приемем, че при системата на неограничавания капитализъм малко са факторите, които да противодействат на този процес. Като описание на неограничения капитализъм тази част на Марксовия анализ трудно може да се критикува. Преценена обаче като пророчество, тя не е толкова защитима. Защото сега знаем, че съществуват много начини, по които законодателството може да се намесва. Тежките и високи данъци върху наследството могат да се използват най-ефективно в борбата с централизацията на капитала и те наистина са използвани. Макар и не дотам резултатно, може да се използва и антиръстовото законодателство. За да преценим силата на Марксовото пророческо доказателство, трябва да имаме предвид възможността за големи подобрения в тази насока. Както в предишните глави, трябва ясно да заявя, че доказателството, върху което Маркс базира своето пророчество за централизацията на капитала или за намаляването на броя на капиталистите, е убедително.

След като обяснихме главните предпоставки и изводи в първата стъпка от доказателството на Маркс и след като опровергахме първия му извод, можем вече да съсредоточим вниманието си изцяло върху начина, по който Маркс получава другия извод - профетичния закон за нарастващото обедняване. В опитите му да обоснове това пророчество можем да разграничим три различни насоки на мислене. С

тях ще се занимаем в следващите четири раздела на тази глава под рубриките: раздел II - теорията на стойността; раздел III - влиянието на свръхнаселението върху заплатите; раздел IV - икономическия цикъл; раздел V - последиците от намаляването на нормата на печалбата.

II.

Марковата *теория на стойността*, която марксистите, както и антимарксистите, смятат за крайъгълен камък на Марковата вяра, според мен е твърде маловажна част от неговото творчество. Въсъщност единствената причина, поради която се спирам върху нея, а не преминавам веднага към следващия раздел, е, че обикновено тя се смята за важна и аз не мога да защитя мнението си, което е различно от общоприетото, без да обсъдя тази теория. Веднага бих искал да кажа обаче, че с моята преценка за теорията на стойността като ненужен елемент в марксизма аз по-скоро защитавам, отколкото атакувам Маркс. Защото едва ли можем да се усъмним, че многобройните критични, показали, че сама по себе си теорията на стойността е твърде слаба, по същество са напълно прави. Но дори и да грешаха, позицията на марксизма би станала по-силна само ако можеше да се установи, че най-важните марксистки историко-политически доктрини могат да се развият напълно независимо от тази противоречива теория.

Идеята на така наречената *трудова теория на стойността*¹⁰, която Маркс приспособява за своите цели, като заимства положения, открити у неговите предшественици (Маркс се позовава най-вече на Адам Смит и Дейвид Рикардо), е твърде проста. Ако имате нужда от дърводелец, трябва да му платите за времето, през което работи. Ако го попитате защо даден вид дейност е по-скъпа от друга, той ще

10 Трудовата теория за стойността, естествено, е много стара. Трябва да се помни, че моите разсъждения за теорията на стойността са тясно свързани с така наречената „обективна теория на стойността“. Нямам намерение да критикувам „субективната теория на стойността“ (която може би е по-добре да се нарече теория на субективните оценки или теория на актовете на избор; вж. бележка 14 към глава 14). Й. Винер любезно ми посочи, че единствената връзка между теорията за стойността на Маркс и Рикардо възниква поради факта, че Маркс неправилно разбира Рикардо и че Рикардо никога не е твърдял, че трудът има по-голяма съзидателна сила, отколкото капиталът; бел. авт.

ви отговори, че тя изисква повече труд. Освен за труда трябва да му платите, разбира се, и за дървения материал. Ако обаче се замислите малко повече над това, ще откриете, че всъщност вие непряко плащате за труда, който се съдържа в залесяването, сеченето, обработката, транспортирането и т.н. Този пример дава представа за общата теория, че за дадена услуга или за която и да е купена стока, общо взето, плащате пропорционално на количеството труд, вложен в нея, т.е. на количеството отработено време, необходимо за нейното производство.

Казвам „общо взето“, защото действителните цени се колебаят. Но зад тези цени винаги има (или поне така изглежда) нещо по-устойчиво - своеобразна средна цена, около която се колебаят действителните цени¹¹, наречена „разменна стойност“, или накратко, „стойност“ на

11 Струва ми се очевидно, че Маркс никога не се е съмнявал в това, че „стойността“ в известна степен съответства на пазарната цена. Той учи, че стойността на една стока е равна на стойността на друга стока, ако средното количество работно време, необходимо за производството им, е едно и също. Ако едната от стоките е *злато*, то неговото тегло може да се смята за *цена* на другата стока в злато и доколкото парите (по закон) имат златно покритие, ние получаваме по такъв начин паричната цена на стоката.

Маркс учи, че действителните разменни пропорции на стоките на пазара (вж. важната забележка 1, *Capital*, р. 153) се променят в съответствие със стойността, пазарните цени в пари - в съответствие със стойностните им пропорции в злато. „С превръщането на величината на стойността в цена“, казва малко неохотно Маркс (*Capital*, р. 79, курсивът мой), „тогава това отношение придобива формата на разменно отношение към една стока, която функционира като пари“ (т. е. на златото). „Но в това разменно отношение може да се изрази както величината на стоковата стойност, така и този плюс или минус, с който тя при дадени обстоятелства се отчуждава“, с други думи, цените флукуират. „Следователно възможността за количествено несъвпадение между цена и величина на стойността, или за отклонение на цената от величината на стойността, е залегнала в самата ценова форма. Това не е недостатък на тази форма, а напротив, я прави адекватна форма на такъв начин на производство, при който *правилото може да си пробие път през безредния хаос само като сяло действващ закон на средни величини*“. Според мен е ясно, че „правилото“, за което говори Маркс, е стойността. Той вярва, че стойностите „се проявяват“ (или „утвърждават себе си“) само като средни величини на реалните пазарни цени. Следователно последните се колебаят около стойността.

Обръщам внимание върху това, защото някои учени отричат, че Маркс мисли така. Например Дж. Коул в своя „Предговор“ към английския превод на *Капиталът* (*Capital*, р. XXV; курсивът мой) пише: „Маркс... обикновено разсъждава така, сякаш в действителност след временните пазарни флукуации се проявява тенденция стоките да се обменят съгласно тяхната ‘стойност’. В първия том на *Капиталът* обаче той ясно твърди (*Capital*, р. 79), че няма предвид това, а в третия том на *Капиталът* съвсем ясно говори за не-

стоката. С помощта на тази обща идея Маркс определя *стойността* на дадена стока като средно количество работно време, необходимо за нейното производство (или възпроизводство).

Другата идея, тази на *теорията за принадлежната стойност*, е почти толкова проста. Маркс също я заимства от своите предшественици. (Енгелс твърди¹² - може би погрешно, но аз ще следвам начина,

избежната дивергенция на цените от 'стойността'". Заедно с това, макар че Маркс не смята, че флукуациите на пазарните цени са просто „временно” явление, той наистина твърди, че има тенденция, *като се отчитат* пазарните флукуации, да се обменят стоките съгласно „стойността” им. Както видяхме от приведения тук откъс, на който се позовава и Коул, Маркс не говори за никаква *дивергенция* между стойността и цената, а описва флукуации и средни величини. Маркс прилага донякъде по-различен подход в третия том на *Капиталът*, където в глава 9 вместо „стойността” той въвежда нова категория „производствена цена” [„production price”], която е сумата от разходите на производството и средната принадлежна стойност. Но дори и в този случай за разсъжденията на Маркс остава характерно това, че въведената от него нова категория - производствена цена - е свързана с реалната пазарна цена само като регулатор на средни величини. Тя не детерминира непосредствено пазарната цена, а се проявява (точно както „стойността”, за която става дума в първия том на *Капиталът*) като някаква средна величина, около която се колебаят реалните пазарни цени. Това може да се потвърди с помощта на следния откъс (*Das Kapital*, III/2, S. 396 и следв.): „Пазарните цени се издигат над и падат под тази регулираща производствена цена, но тези колебания взаимно се унищожават... Тук господства същият принцип на регулиращите средни, който Кетле установява за обществените явления”. По аналогичен начин Маркс говори тук (S. 399) за „регулиращата цена... т.е. цената, около която се колебаят пазарните цени”. На следващата страница, където става дума за влиянието на конкуренцията, Маркс казва, че се интересува „от *естествената цена*... т.е. от цената ... която не се регулира от конкуренцията, а която регулира конкуренцията” (курсивът мой). Въпреки факта, че прилагането на „естествена” цена ясно показва, че Маркс се надява да открие същността, чиито „форми на проявление” са колебаещите се пазарни цени (вж. също бележка 23 към тази глава), виждаме, че Маркс последователно се придържа към възгледа, съгласно който тази същност - независимо дали е стойност, или производствена цена - се проявява като *средна величина* на пазарните цени. Виж също *Das Kapital*, III/I, S. 171 и следв.; бел. авт.

12 В своята напълно ясна преценка за Марксовата теория на принадлежната стойност Коул (*Capital*, р. XXIX) казва, че тази теория „е неговият научен принос към икономическата теория”. Енгелс обаче в своя „Предговор” към втория том на *Капиталът* показва, че Маркс не е автор на тази теория, че той не само не е претендирал, че тази теория е негова, но и изследва историята на нейното възникване (в своя труд *Теориите за принадлежната стойност*, вж. също бележка 1 към тази глава). За да покаже, че в своето изследване Маркс използва теорията за принадлежната стойност на Адам Смит и Давид Рикардо, Енгелс цитира в този „Предговор” ръкописа на Маркс, а също привежда дълъг цитат от споменатия в *Капиталът* (*Capital*, р. 646) памфлет *The Source and*

по който той представя нещата, - че главният източник на Маркс е Рикардо.) Теорията за принадлежната стойност е опит в рамките на трудовата теория на стойността да се отговори на въпроса: „Как получава капиталистът своята печалба?“. Ако приемем, че произведените в неговата фабрика стоки се продават на пазара в съответствие с истинската им стойност, т.е. според количеството работно време, необходимо за тяхното производство, тогава единственият начин, по който капиталистът може да извлече печалба, е да плати на своите работници по-малко от цялата стойност на техния продукт. Ето защо заплатата, която работникът получава, не отговаря на количеството отработено от него време. И съответно можем да разделим работния му ден на две части - на време, за което той отработва своята заплата, и време, за което трудът му произвежда стойност за капиталиста¹³. Оттук можем да разделим и цялата произведена от работника стойност на две части - стойност, равна или съответстваща на неговата заплата, и остатък, който се нарича *принадена стойност*. Тази принадлежна стойност се присвоява от капиталиста и е единственият източник на неговата *печалба*.

Дотук нещата са много прости. Сега обаче възниква теоретична трудност. Цялата теория на стойността е създадена, за да се обяснят действителните цени, по които се разменят всички стоки. Освен това се приема, че на пазара капиталистът е в състояние да получи пълната стойност на своя продукт, т.е. цена, която съответства на общия брой отработено време, необходимо за нейното производство. Нещата обаче изглеждат така, сякаш работникът не получава пълната цена на стоката, която продава на капиталиста на пазара на труда. Той сякаш остава излъган или ограбен; във всеки случай, на него като че ли не му плащат съгласно възприетия в теорията на стойността общ закон, а именно - че всички действителни цени, поне в първо приближение, се детерминират от стойността на стоката. (Енгелс казва, че икономистите от „школата на Рикардо“, както я нарича Маркс, осъзнават проблема, и освен това твърди¹⁴, че

Remedy of the National Difficulties. A Letter to Lord John Russel (London, 1821), като с това показва, че основните идеи от теорията за принадлежната стойност са били вече известни, независимо от Марксовото разграничение между труд и работна сила - вж. *Das Kapital*, II, SS. XII-XV; бел. авт.

13 Първата част Маркс нарича *необходимо работно време*, а втората - *принадено работно време* (вж. *Capital*, p. 213 и следв.); бел. авт.

14 Вж. „Предговор“-а на Енгелс към втория том на *Капиталът* (*Das Kapital*-

тяхната неспособност да го решат е причина за разпадането на тази школа.) На пръв поглед очерталото се тук решение на проблема бе съвсем очевидно. Капиталистът има монопол върху средствата за производство и тази изключителна икономическа власт му позволява да принуди работника да влезе с него в отношения, които нарушават закона за стойността. Това решение обаче (което, според мен, твърде достоверно описва ситуацията) напълно разрушава трудовата теория на стойността, защото сега се оказва, че определени цени, а именно заплатите, дори в първо приближение не съответстват на своите стойности. Затова по същите причини може да се окаже, че същото важи и за другите цени.

Такава бе ситуацията, когато Маркс излезе на сцената, за да спаси трудовата теория на стойността. С помощта на друга проста, но блестяща идея той успява да покаже, че теорията за принадлежната стойност не само е съвместима с трудовата теория на стойността, но и че може строго да се изведе от нея. За да направим тази дедукция, трябва само да се запитаме: „Каква по-точно е стоката, която работникът продава на капиталиста?“. Отговорът на Маркс е: не работното му *време*, а и цялата му работна *сила*. Онова, което капиталистът купува или наема на трудовия пазар, е работната *сила* на работника. Нека за момент приемем, че тази стока се продава в съответствие със своята истинска стойност. Каква е нейната стойност? Съгласно определението за стойност стойността на работната сила е средното работно *време*, необходимо за нейното производство и възпроизводство. Но това очевидно не е нищо друго освен времето, необходимо за производството на *средствата за съществуване* на работника (и на неговото семейство).

По такъв начин Маркс стига до следния извод. Истинската стойност на цялата работна сила на работника е равна на работното време, необходимо за производството на средствата за неговото съществуване. Работната сила се продава на капиталиста на тази цена. Ако работникът е в състояние да работи по-дълго от това, тогава неговият принадлеен труд принадлежи на купувача или на наемателя на неговата сила. Колкото по-голяма е производителността на труда, т.е. колкото повече произвежда работникът за час, толкова по-малко време ще е необходимо за производството на средствата за неговото съществуване и толкова повече време остава за неговата експлоатация. Това

показва, че основата на капиталистическата експлоатация е *високата производителност на труда*. Ако на ден работникът не може да произведе повече от необходимото за задоволяване на собствените му нужди, тогава експлоатацията би била невъзможна, без да се наруши законът за стойността. Тя ще е възможна само с помощта на лъжата, грабежа или убийството. Но тъй като с въвеждането на машинната техника производителността на труда се е увеличила толкова много, че един човек е в състояние да произвежда много повече от необходимото за задоволяване на собствените му нужди, капиталистическата експлоатация става възможна. Тя е възможна дори в капиталистическото общество, което е „идеално”, в смисъл че всяка стока, включително работната сила, се купува и продава според истинската ѝ стойност. В такова общество несправедливостта на експлоатацията не се състои в това, че на работника не му плащат „справедлива цена” за работната му сила, а по-скоро във факта, че той е толкова беден, че е принуден да продава своята работна сила, докато капиталистът е достатъчно богат, за да купува работна сила в огромни количества и да печели от това.

Чрез такава разработка¹⁵ на теорията за принадлежната стойност Маркс поне на първо време спасява от крах трудовата теория на стойността и въпреки факта, че според мен целият проблем за стойността (в смисъла на „обективна” истинска стойност, около която се колебаят цените) е ирелевантен, готов съм да призная, че това е теоретичен успех от първа величина. Маркс обаче отива по-далеч от спасяването на теорията, която първоначално бе предложена от „буржоазните икономисти”. С драсване на перото той предлага теория на експлоатацията и обяснява защо заплатата на работниците се колебае на равнището на прехраната (или на гладуването). Но най-големият успех е, че сега той може да обясни (при това в съгласие със своята икономическа теория на правната система) факта, че капиталистическият начин на производство може да се облече в правовото було на либерализма. Защото новата теория го кара да направи извода, че след като въвеждането на ново оборудване е умножило производителността на труда, се появява възможност за нова форма на експлоатация, която вместо грубата сила използва свободния пазар и която е основана върху „формалното” съблюдаване на

15 Създаването на доктрината за принадлежната стойност от Маркс естествено е свързано с неговата критика на „формалната” свобода, „формалната” справедливост и т.н. В тази връзка вж. бележки 17 и 19 към глава 17 и съответния текст. Вж. също текста, към който се отнася следващата бележка; бел. авт.

справедливостта, равенството пред закона и свободата. Той твърди, че капиталистическата система е не само система на „свободната конкуренция“, но и че се „поддържа от експлоатацията на труда на другите, но труд, който във *формален смисъл* е свободен”¹⁶.

Тук не съм в състояние подробно да разгледам наистина удивително многото по-нататъшни приложения, които Маркс намира за своята теория на стойността. Това обаче не е и нужно, тъй като моята критика на теорията ще покаже начина, по който теорията на стойността може напълно да се елиминира при тези негови изследвания. Сега ще развия тази критика. Главните нейни положения са: (а) Марксовата теория на стойността не е достатъчна за обяснението на ситуацията; (б) за това обяснение се оказват достатъчни допълнителните предположения, което прави теорията на стойността излишна; (с) Марксовата теория на стойността е есенциалистка и метафизическа по своя характер.

а) Основният закон на теорията на стойността е законът, че цените практически на всички стоки, в това число и на заплатите, се определят от техните стойности или, по-точно, че те, поне в първо приближение, са пропорционални на количеството работно време, необходимо за тяхното производство. Този „закон за стойността“, както можем да го наречем, веднага ни изправя пред проблема: Защо то е в сила? Очевидно нито продавачът, нито купувачът на стоката могат веднага да преценят колко време е необходимо за нейното производство, а дори и да могат, това не би обяснило закона за стойността. Защото очевидно купувачът купува колкото може по-евтино, а продавачът наддава колкото може повече. Изглежда, това е фундаментално положение за всяка теория на пазарните цени. За да обясним закона за стойността, нашата задача ще бъде да покажем, че купувачът едва ли би успял да купува под, а продавачът да продава над „стойността“ на стоката. Този проблем е бил осъзнат повече или по-малко ясно от онези, които вярваха в трудовата теория на стойността и техният отговор бе следният. За да опростим разсъжденията и получим първо приближение, нека приемем, че съществува напълно свободна конкуренция, и по същите причини нека приемем, че съществуват само такива стоки, които могат да се произведат практически в неограничени количества (стига да има кой да работи). Нека сега приемем,

16 Вж. *Capital*, р. 845. Вж. също откъсите, споменати в предходната бележка; бел. авт.

че цената на такава стока превишава нейната стойност; това означава, че в този специфичен клон на производството могат да бъдат постигнати свръхпечалби. Това ще насърчи различни производители да произвеждат тази стока и конкуренцията ще намали цената ѝ. Обратният процес би довел до увеличаване на цената на стоката, която се продава на по-ниска от стойността ѝ цена. По такъв начин цените ще започнат да играят около стойността на стоките. С други думи, в условията на конкуренция придобива сила чрез механизма на *търсенето и предлагането*¹⁷.

Подобни разсъждения често могат да се срещнат у Маркс, например в третия том на *Капиталът*¹⁸, където той се опитва да обясни причините, които обуславят тенденцията към изравняване на печалбите в различните отрасли на производството до равнището на известна средна печалба. Те се използват също в първия том най-вече за да се покаже защо заплатите се поддържат на толкова ниско равнище, почти на равнището на препитаване или, което е същото, малко над равнището на гладуване. Очевидно е, че ако заплатите паднат под това равнище, работниците действително ще започнат да гладуват и на трудовия пазар ще се преустанови предлагането на работна сила. Но докато живеят, хората ще се възпроизвеждат и Маркс подробно се опитва да покаже (както ще видим в раздел IV) защо механизмът на капиталистическото натрупване създава свръхнаселение, промишлена резервна армия. Ето защо, докато заплатите са малко над равнището на гладуване, винаги ще има не само достатъчно работна сила, но дори и нейно свръхпредлагане на пазара на труда. Според Маркс именно това свръхпредлагане не позволява да се увеличат заплатите¹⁹: „Промислената

17 Виж текста, към който се отнася бележка 18 към настоящата глава, а също бележка 10 към настоящата глава; бел. авт.

18 Вж. особено глава 10 от третия том на *Капиталът*; бел. авт.

19 За този цитат вж. *Capital*, р. 706. От думите „следователно свръхнаселението“ нататък цитираният откъс следва непосредствено след откъса, цитиран в текста към бележка 7 от настоящата глава. Аз пропускам думата „относително“ пред „свръхнаселение“, защото в дадения контекст тя е несъществена и може да заблуди. В *Capital*, р. 706 (Everyman edition), изглежда, е допусната печатна грешка: вместо „свръхнаселение“ [„surplus population“] е написано „свръхпроизводство“ [„overproduction“]. **Приведеният цитат е интересен във връзка с проблема за предлагането и търсенето в учението на Маркс, според което предлагането и търсенето трябва да имат „основа“ (или „същност“);** вж. бележки 10 и 20 към тази глава; бел. авт.

резервна армия оказва натиск върху наетите работници...; по такъв начин свръхнаселението е основата, върху която действа законът за предлагането и търсенето на работна сила. Свръхнаселението ограничава обхвата, в рамките на който законът действа, до такива граници, които най-добре устройват капиталистическата жажда за експлоатация и господство”.

(b) Този откъс показва, че самият Маркс осъзнава необходимостта да се обоснове законът за стойността с една по-конкретна теория, която да показва във всеки конкретен случай как *законите на предлагането и търсенето* поражда резултата, който трябва да се обясни, например заплатите на равнището на гладуване. Но ако тези закони са достатъчни за обясняването на тези последици, то изобщо не се нуждаем от трудовата теория на стойността, независимо дали е вярна като първо приближение (което според мен не е така). Освен това, както осъзнава и самият Маркс, законите за предлагането и търсенето са необходими за обясняване на всички онези случаи, в които липсва свободна конкуренция и в които следователно неговият закон за стойността очевидно не работи, например там, където може да се използва монополът, за да се задържат цените постоянно над тяхната „стойност”. Маркс разглежда тези случаи като изключения, което едва ли е правилно. Както и да е, случаят с монополите показва не само че законите на предлагането и търсенето са необходимо допълнение към неговия закон за стойността, но и че имат по-широко приложение от него.

От друга страна, е ясно, че тези закони на предлагането и търсенето не само са необходими, но са и достатъчни за обясняването на всички феномени на „експлоатацията”, които Маркс е разглеждал - по-точно, мизерията на работниците наред с богатството на предприемачите, - ако приемем заедно с Маркс, че съществува свободен пазар и хронично свръхпредлагане на работна сила. (Марксовата теория на това свръхпредлагане ще бъде обсъдена по-пълно в раздел IV.) Както показва Маркс, напълно ясно е, че при тези обстоятелства работниците ще са принудени да работят продължително време при ниски заплати; с други думи, ще позволят на капиталиста да „присвои най-добрата част от плодовете на техния труд”. Но в това тривиално заключение, което е част от доказателството на самия Маркс, изобщо няма нужда дори да се споменава „стойността”.

По такъв начин се оказва, че теорията на стойността е напълно излишна в Марксовата теория на експлоатацията. Това е така неза-

висимо от въпроса, дали тя е вярна или не. Онази част от Марксовата теория обаче, която остава след премахването на теорията за стойността, е несъмнено вярна, при положение че приемем доктрината за свръхнаселение. Безспорно вярно е, че при липса на преразпределение на богатството чрез държавата наличието на свръхнаселение води до заплати на равнището на гладуване, до крещящи различия в стандарта на живот.

(Онова, което не е дотам ясно и което Маркс не обяснява, е защо предлагането на работна сила трябва да продължи да превишава търсенето. Защото, ако е толкова изгодно да се „експлоатира“ трудът, как тогава да си обясним факта, че конкуренцията не принуждава капиталистите да се опитват да повишат печалбите си, като наемат повече работници? С други думи, защо те не се конкурират един с друг на пазара на труда, тъй че в резултат на това заплатите да се повишат до онова равнище, при което печалбата започва да става недостатъчно висока и повече не може да се говори за експлоатация? Маркс би отговорил - вж. раздел V по-долу - „Защото конкуренцията ги кара да инвестират все повече капитал в оборудване, така че те не могат да увеличат онази част от капитала, която използват за заплати“. Този отговор обаче не е задоволителен, тъй като, дори да използват своя капитал за купуване на машини, те могат да направят това само като купуват повече труд за създаване на това оборудване или като накарат други да създават оборудване, като по такъв начин увеличават търсенето на работна сила. По тези причини, изглежда, наблюдаваното от Маркс явление „експлоатация“ се дължи не, както смята той, на механизма на развития пазар с конкуренция, а на други фактори - най-вече на съчетанието на ниска производителност на труда и неразвити пазари с конкуренция. Засега обаче, изглежда, все още нямаме достатъчно подробно и задоволително обяснение²⁰ на тези явления.)

20 В тази връзка може да се отбележи, че феноменът, за който става дума - нищетата в периода на бурна индустриализация (или на „ранния капитализъм“; вж. бележка 36 към настоящата глава и съответстващия ѝ текст), - неотдавна бе обяснен с помощта на хипотеза, която, ако се окаже вярна, ще покаже, че голям принос за решаването на този проблем има Марксовата теория на експлоатацията. Имам предвид обяснението, основано върху теорията за двете чисто монетарни системи (златната и кредитната), предложена от Валтер Ойкен и неговия метод на анализ на различните исторически дадени икономически системи като „съчетание“ на двете чисти системи. Като прилага този метод, Леонард Микш неотдавна показа (в статията L. Miksch, „Die Geldordnung der Zukunft“, *Zeitschrift für das Gesamte Kreditwesen*, 1949), че кредитната система води до *принудителни капиталовложения*, т.е. потре-

(с) Преди да завършим това обсъждане на теорията на стойността и ролята ѝ в Марксовия анализ, бих искал накратко да коментирам един друг нейн аспект. Самата идея (която не принадлежи на Маркс), че съществува нещо *зад* цените - обективна или реална, или истинска стойност, на която цените са само „форма на проявление“²¹, разкрива достатъчно ясно влиянието на Платоновия идеализъм с неговото разграничение между скрита същностна или истинска реалност и акцидентални или илюзорни явления. Трябва да се каже, че Маркс полага огромни усилия²², за да разруши този мистичен характер на обективната „стойност“, но не успява. Той се опитва да бъде реалист - да приема

бителят е принуден да спестява, да се въздържа от използване на парични средства. „Натрупаният с помощта на такива принудителни средства капитал обаче“, пише Микш, „не принадлежи на онези, които са били принудени да се въздържат от потребление, а на предприемачите“.

Ако тази теория се окаже приемлива, то анализът на Маркс (но не и неговите „закони“ и пророчества) до голяма степен ще може да се смята за **основателен**, защото Марксовата „принадена стойност“, която по право принадлежи на работника, но се „присвоява“ или „експроприира“ от „капиталиста“, няма да се различава много от „принудителните спестявания“ на Микш, които стават собственост на „предприемача“, а не на онзи потребител, който е принуден да спестява. Самият Микш наемква, че тези резултати обясняват до голяма степен икономическото развитие на XIX в. (а също и възникването на социализма).

Трябва да се отбележи, че анализът на Микш обяснява съответните факти в светлината на *дефектите на системата* на конкуренция (той говори за „икономически монопол на производството на пари, което притежава огромна власт“), докато Маркс се опитва да обясни същите факти с помощта на допускането за свободен пазар, т.е. на конкуренция. (Освен това „потребителите“, разбира се, не могат напълно да се откъдестват с „промишлените работници“.) Каквито и да са обясненията обаче, самите факти, наречени от Микш „нетърпимо противообществени“, продължават да съществуват. Чест му прави на Маркс, че той не само че не ги приема, но и че полага огромни усилия да ги обясни; бел. авт.

21 Вж. бележка 10 към настоящата глава, особено откъса върху „естествената“ цена (а също бележка 18 и съответния текст). Интересно е, че в третия том на *Капиталът*, скоро след откъса, цитиран в бележка 10 към настоящата глава (виж *Das Kapital*, III/2, S. 352; курсивът мой), в аналогичен контекст Маркс прави следната методологическа забележка: „Ако формата на проявление и същността на нещата непосредствено съвпаднаха, всяка наука би била излишна“. Разбира се, това е чист есенциализъм. В бележка 24 към настоящата глава показваме, че този есенциализъм граничи с метафизиката. Ясно е, че когато Маркс постоянно говори за формата на цената, особено в първи том на *Капиталът*, той има предвид „формата на проявление“, като същността в този случай е „стойността“ (вж. също бележка 6 към глава 17 и съответния текст); бел. авт.

22 В *Capital*, pp. 43 и следв. има специален раздел, озаглавен „Стоковият фетишизъм и неговата тайна“; бел. авт.

само неща, които са наблюдаеми и съществени - работното време - като реалност, която се проявява под формата на цена. Няма съмнение, че количеството работно време, необходимо за производството на стоката, т.е. нейната Марксозна „стойност“, е нещо съществено. И в известен смисъл дали ще наричаме това работно време „стойност на стоката“, е наистина само терминологичен проблем. Такава терминология обаче може силно да ни заблуди и да стане удивително нереалистична, особено ако заедно с Маркс приемем, че производителността на труда нараства. Защото самият Маркс подчертава²³, че с нарастването на производителността на труда стойността на всички стоки намалява и следователно е възможно да се увеличат реалните заплати, както и реалните печалби, т.е. да се увеличат стоките, които потребяват работниците и съответно капиталистите заедно с намаляването на „стойността“ на заплатите и печалбите, т.е. с намаляването на работното време за производството им. Ето защо там, където наблюдаваме действителен прогрес от рода на намален работен ден и много по-висок стандарт на живот на работниците (придружен от по-висок паричен доход²⁴, изчислен дори в злато), в същото време работниците биха могли горчиво да се оплачат, че Марксозата „стойност“, реалната същност или субстанцията на техния доход се стопява, тъй като намалява необходимото за производството ѝ работно време. (Аналогично оплакване може да дойде и от страна на капиталистите.) Самият Маркс признава всичко това,

23 Вж. *Capital*, р. 567 (вж. също р. 328), където Маркс прави следния извод: „Ако стойността на труда нарасне при запазване на съотношението между необходимия труд и принадлежния труд, ...то единственият резултат ще е, че всяка от тях ще се изразява в два пъти по-голямо количество потребителни стойности“ (т.е. стоки), „отколкото преди. Сега тези потребителни стойности са два пъти по-евтини, отколкото преди... По такъв начин при повишаването на производителната сила на труда цената на работната сила може непрестанно да пада *заедно с непрестанния ръст на масата от жизнени средства за живот на работника*“; бел. авт.

24 Ако производителността нараства, общо взето, навсякъде, то нараства и производителността на златодобивните предприятия, а това значи, че като всяка друга стока златото ще поевтинява, ако то се оценява според реалното време, необходимо за добиването му. Съответно всичко, което се отнася за другите стоки, ще се отнася и за златото. Ето защо, когато Маркс казва (вж. предходната бележка), че масата на реалния приход на работника нараства, това на теория ще се отнася и за прихода му, изчислен в злато, т.е. в пари. (Ето защо анализът на Маркс в *Capital*, р. 567, **откъдето цитирах само общението в предходната бележка**, не е коректен там, където той говори за „цени“, защото „цените“ са „стойности“, изразени в злато, и могат да остават *постоянни*, ако производителността нараства еднакво във всички области на производството, включително и производството на злато.); бел. авт.

с което показва колко заблуждаваща е стойностната терминология и колко лошо тя отразява действителния социален опит на работниците. В трудовата теория на стойността Платоновата „същност“ напълно се откъсва от опита²⁵...

III.

След като отстранихме Марковата трудова теория на стойността, както и теорията му за принадлежната стойност, ние, разбира се, все пак можем да признаем неговия анализ (вж. края на (а) в раздел II) на упражнявания от *свръхнаселението* натиск върху заплатите на заетите в производството работници. Не може да се отрече, че ако съществува свободен пазар и свръхнаселение, т.е. широко разпространена и хронична безработица (а няма съмнение, че безработицата играе своята роля по времето на Маркс и след това), заплатите не могат да бъдат повишени над равнището на гладуване. Като изхожда от същото съображение и предвид на развитото по-горе учение за натрупването на капитала, Маркс с право твърди (макар че неоправдано провъзгласява закон за нарастващата нищета), че в света на високите печалби и нарастващо богатство заплатите на равнище гладуване и мизерия може да се превърнат в постоянна съдба на работниците.

Според мен дори Марковият анализ да е неправилен, усилието му да обясни явлението „експлоатация“ заслужава най-голямо

25 Странното в Марковата теория за стойността (за разлика от теориите на класическата английска школа, според Й. Винер) се състои в това, че в нея се прокарва фундаментално разграничение между човешкия труд и всички останали процеси в природата, например труда на животните. Това показва ясно, че в крайна сметка тази теория е основана върху *етическа* концепция - доктрината, съгласно която човешките страдания и човешката форма на жизненост е принципино различна от всички други природни процеси. Тази доктрина може да се нарече доктрина за *свещения характер на човешкия труд*. Аз не отричам, че тази теория е вярна в морален план, т.е. че трябва да се съобразяваме с нея в постъпките си. Същевременно обаче смятам, че икономическият анализ не трябва да се основава на етическа, метафизическа или религиозна доктрина, която авторът не осъзнава. Както ще видим в глава 22, Маркс не вярва в хуманистичен морал или пък потиска своята вяра в него; той обаче гради върху моралистична основа там, където най-малко подозира - в своята абстрактна теория за стойността. Тази особеност на Марковата теория естествено е тясно свързана с Марковия есенциализъм: същността на всички обществени и икономически отношения е човешкият труд; бел. авт.

уважение. (Както споменахме в края на подточка (b) в по-горния параграф, дори сега, изглежда, няма действително задоволителна теория.) Разбира се, трябва да се каже, че Маркс греша, когато про-рокува, че ако не бъдат променени чрез революция, описаните от него условия ще останат същите, и че греша дори повече, когато пророкува, че те ще се влошават, фактите опровергават тези проро-чества. Нещо повече, дори да приемем, че анализът му на една нео-граничавана, неинтервенционистка система е правилен, дори тога-ва пророческото му доказателство ще бъде несъстоятелно. Защото според Марксовия анализ тенденцията към нарастване на нищетата е налице само при система, в която пазарът на труда е свободен - при един напълно неограничаван капитализъм. Признаем ли обаче възможността да съществуват профсъюзи, колективно договаряне и стачки, тогава предпоставките на анализа вече не са в сила и цяло-то пророческо доказателство рухва. От гледна точка на Марксовия анализ би следвало да очакваме, че подобно развитие или ще бъде спряно със сила, или че то е равнозначно на социална революция. Защото колективното договаряне може да се противопостави на ка-питала, като установи своеобразен монопол върху работната сила; то може да попречи на капиталиста да използва промишлената ре-зервна армия с цел снижаване на заплатите, като по такъв начин принуди капиталистите да се задоволят с по-ниски печалби. Сега разбираме защо от гледна точка на Маркс призивът „Пролетарии, съединявайте се!“ наистина е единственият възможен отговор на неограничавания капитализъм.

Същевременно обаче разбираме и защо този призив поставя це-лия проблем за държавната намеса и защо е вероятно да доведе до разрушаването на системата на неограничавания капитализъм и до установяването на нова система, *интервенционизъм*²⁶, която може да се развие в много различни насоки. Защото капиталистите почти неизбежно ще оспорят правото на работниците да се обединяват с твърдението, че профсъюзите застрашават свободната конкуренция на пазара на труда. По такъв начин неинтервенционизмът се изпра-вя пред проблема (който е част от парадокса на свободата²⁷): Коя

26 Относно интервенционизма вж. бележка 22 към глава 17 и 9 към глава 18. (Вж. също бележка 2 към настоящата глава.); бел. авт.

27 Относно *парадокса на свободата* в неговото приложение към икономи-ческата свобода вж. бележка 20 към глава 17, където са приведени и други препратки.

свобода трябва да защитава държавата? Свободата на пазара на труда или свободата на бедните да се обединяват? Което и решение да се възприеме, то води до държавна интервенция, до използването в сферата на икономическите отношения на организираната политическа власт на държавата и на профсъюзите. Това води във всички случаи до нарастване на икономическата отговорност на държавата, независимо дали тази отговорност съзнателно се поема или не. Това означава, че предпоставките, от които изхожда Марксовият анализ, са неверни.

Ето защо извеждането на историческия закон за нарастващата мизерия е неправилно. От Марксовия анализ остава само едно трогателно описание на преобладаващата преди 100 години мизерия на работниците и един несполучлив опит за нейното обяснение с помощта на онова, което Ленин²⁸ нарича Марксовия „икономически закон на движение на съвременното общество” (т.е. на неограничавания капитализъм отпреди сто години). Извеждането на този закон обаче, доколкото той означава историческо пророчество и доколкото се използва, за да се обоснове „неизбежността” на определени исторически събития, е неправилно.

Проблемът за *свободния пазар*, споменат в текста само във връзка с пазара на труда, е много важен. Ако обобщим казаното по този повод в текста, ще стане ясно, че идеята за свободния пазар е парадоксална. Ако държавата не се намесва в пазара, то в него могат да се намесват такива полуполитически организации като монополите, тръстовете, профсъюзите и т.н. и да превърнат свободата на пазара в чиста фикция. От друга страна, много важно е да се разбере, че без добре защитена свобода на пазара цялата икономическа система ще престане да служи на своята единствена рационална цел - *удовлетворяването на нуждите на потребителя*. Ако потребителят няма избор, ако трябва да вземе онова, което му предлага производителят, ако господар на пазара е не потребителят, а производителят - независимо дали е частно лице, държавата или отдел маркетинг, - то неизбежно ще възникне ситуация, при която потребителят се превръща просто в доставчик на пари за производителя и го освобождава от произведените от него боклуци, вместо производителят да удовлетворява потребностите и желанията му.

Тук очевидно се сблъскваме с важния проблем на социалната инженерия: пазарът трябва да бъде контролиран по такъв начин, че контролът да не лишава потребителя от свободата на избор и да не премахва необходимостта производителите да се конкурират в интерес на потребителя. Икономическото „планиране”, което не планира икономическата свобода в този смисъл, ще доведе икономическата система в опасна близост до тоталитаризъм. (Вж. F. A. von Hayek, *Freedom and the Economic System*, II, Public Policy Pumphlets, 1939/40.); бел. авт.

28 Вж. бележка 2 към тази глава и текста; бел. авт.

IV.

Значимостта на Марксовия анализ до голяма степен се дължи на факта, че по негово време и чак до наши дни действително съществува свръхнаселение (факт, който, както вече казах, едва ли е получил наистина задоволително обяснение). Досега обаче все още не сме обсъдили Марксовото доказателство в подкрепа на твърдението му, че тъкмо механизмът на самото капиталистическо производство постоянно създава нужното му свръхнаселение, за да бъдат ниски заплатите на наетите работници. Тази теория обаче е не само оригинална и интересна сама по себе си; тя освен това съдържа и Марковата *теория за икономическия цикъл* и за общите кризи - теория, която, очевидно, е свързана с пророчеството за краха на капиталистическата система поради поражданата от нея непоносима мизерия. За да представя по възможно най-ясния начин Марковата теория, аз незначително я промених²⁹ (като, по-точно, разграничавам два вида оборудване - от една страна, оборудване, чрез което производството се разширява, а от друга - чрез което производството се интензифицира). Внесеното разграничение обаче не бива да възбужда подозрението на читателите марксиста, защото аз изобщо няма да критикувам тази теория.

Допълнената теория за свръхнаселението и икономическия цикъл в общ план може да се представи по следния начин. Натрупването на капитал означава, че капиталистът изразходва част от печалбата си за ново оборудване; този факт можем да опишем, като кажем, че само част от действителните му печалби представлява стоки за потребление, а другата част се състои от машини. На свой ред тези

29 Въведеното в текста разграничаване между машинно оборудване, което служи за разширяване на производството, и машинно оборудване, което най-вече способства за интензифициране на производството, се въвежда главно за да стане изложението на аргументите по-ясно.

Тук бих искал да предложа списък от най-важните откъси от Маркс, които се отнасят до икономическия цикъл ([trade cycle] (t-c) и неговата връзка с безработицата [unemployment=u]): *Манифест на Комунистическата партия* (Н. о. М., 29 и следв.) (t-c); *Capital*, p. 120 (парична криза = обща депресия); *Capital*, p. 624 (t-c и обръщението на парите); *Capital*, p. 694 (u); *Capital*, p. 698 (t-c); *Capital*, p. 699 (t-c, зависещ от u; автоматизъм на цикъла); *Capital*, pp. 703-705 (взаимозависимост на t-c и u); *Capital*, p. 706 и следв. (u). Вж. също третия том на *Капиталът*, особено глава XV, раздела за свръхкапитала и свръхнаселението, Н. о. М., pp. 516-528 (t-c и u) и глави XXV-XXX (t-c и обръщението на парите; вж. особено *Das Kapital*, IR/2, S. 22 и следв.) Вж. също откъса от втория том на *Капиталът*, откъдето е цитирано изречение в бележка 17 към глава 17; бел. авт.

машини могат да послужат или за *разширяване* на отрасъла, за нови фабрики и т.н., или за *интензифицирането* му - чрез увеличаване на производителността на труда в съответния отрасъл. Чрез първия вид оборудване е възможно да се увеличи заетостта на работната сила, а последиците от втория вид са, че прави работниците излишни, че „освобождава работници”, както се нарича този процес по времето на Маркс. (Днес понякога го наричат „технологична безработица”.) При това положение механизмът на капиталистическото производство съгласно допълнената Марксозна теория на икономическия цикъл работи по следния начин. Нека започнем с предположението, че по една или друга причина е налице цялостно разширяване на промишлеността; тогава част от промишлената резервна армия ще бъде погълната, натискът върху пазара на труда ще отслабне и заплатите ще започнат да се повишават. Започва период на благоденствие. Но в момента на повишаване на заплатите някои интензифициращи производството механични подобрения, които преди време са били непечеливши поради ниските заплати, могат да се окажат печеливши (даже в случай че цената на това оборудване започне да се повишава). По такъв начин ще се произведе повече оборудване от вида, чрез който „се освобождават работници”. Докато тези машини са още в процес на производство, благоденствието продължава или се увеличава. Но след като новите машини сами започнат да произвеждат, картината се променя. (Според Маркс, тази промяна е придружена от спад на нормата на печалбата, което ще обсъдим в раздел V, по-долу.) Работниците ще бъдат „освободени”, т.е. осъдени да гладуват. Изчезването на много потребители обаче трябва да доведе до срив на вътрешния пазар. В резултат на това много от машините в разширените фабрики спират да работят (отначало най-малко ефективните) и това води до по-нататъшно увеличаване на безработицата и задълбочаване разрухата на пазара. Фактът, че много машини сега не работят, означава, че голямо количество капитал се обезценява, че много капиталисти не могат да изпълняват своите задължения. Ето защо се развива финансова криза, водеща до пълна стагнация в производството на средства за производство, и т.н. Но докато депресията (или, както я нарича Маркс, „кризата”) бушува, назряват условията за възстановяване на производството. Тези условия се състоят главно в нарастването на промишлената резервна армия и съответно в готовността на работниците да се за-

доволят със заплати на равнище на гладуването. При много ниски заплати производството става печелившо, дори при ниските цени на свития пазар, и след като веднъж се оживи производството, капиталистът отново започва да натрупва капитал и да купува оборудване. Тъй като заплатите са много ниски, той ще открие, че все още не е изгодно да се използва ново оборудване (което вероятно между-временно е създадено) от вида, чрез който се освобождава работна сила. Най-напред той по-скоро ще закупи оборудване с намерението да се разшири производството. Това бавно води до увеличаване на заетостта на работната сила и до възстановяване на вътрешния пазар. Благоденствието настъпва отново. По такъв начин отново се озоваваме в изходната точка. Цикълът се затваря и процесът може да започне отначало.

Това е допълнената марксистка теория за безработицата и икономическия цикъл. Аз, както обещах, няма да я критикувам. Теорията за икономическите цикли е твърде труден за изследване предмет и наистина за нея все още не знаем достатъчно (поне що се отнася до мен). Твърде вероятно е изложената в едри щрихи теория да е непълна и по-специално да не отчита в достатъчна степен аспекти от рода на съществуването на монетарна система, основана отчасти на създаването на кредити и последиците от натрупването на съкровища. Каквато и да е истината обаче, икономическият цикъл е факт, който не може да се оправдае, и една от най-големите заслуги на Маркс е, че подчертава неговото значение като социален проблем. Но макар че трябва да признаем всичко това, ние можем да критикуваме пророчеството, което той се опитва да основе върху своята теория за икономическия цикъл. Преди всичко той твърди, че депресиите ще стават все по-тежки не само по своите мащаби, но и с оглед силата на работническите страдания. Той обаче не подкрепя с никакви доводи това твърдение (с изключение може би на теорията за намаляването на нормата на печалбата, която след малко ще обсъдим). И ако хвърлим поглед към действителните събития, трябва да кажем, че колкото и ужасни да са последиците, и особено психологическите последици, от безработицата дори в страните, където днес работниците са осигурени против нея, няма никакво съмнение, че по Марксово време страданията на работниците са несравнимо по-големи. Това обаче не е главната ми теза.

По Марксово време никой не е мислил за механизма на държавна намеса, който сега се нарича „политика на антицикличното регу-

лиране”. И наистина подобни мерки са абсолютно чужди на неограничаваната капиталистическа система. (Дори преди времето на Маркс обаче откриваме зачатъци на съмнения и дори на проучвания за ефективността на кредитната политика на английската банка³⁰.) Осигуряването за безработните обаче означава намеса и следователно увеличаване на отговорността на държавата; много е вероятно това да доведе до експерименти в областта на политиката на антицикличното регулиране. Не твърдя, че тези експерименти непременно трябва да са успешни (макар да съм убеден, че в крайна сметка проблемът може да се окаже не толкова труден и че Швеция³¹ например вече показва какво може да се направи в тази област). Искам обаче най-категорично да подчертая, че убеждението, според което е невъзможно да се премахне безработицата с помощта на постепенни, поетапни мерки, е израз на същия догматизъм, на който са робували хората (живели дори по-късно от Маркс), които са привеждали многобройните физически доказателства за това, че проблемите на въздухоплаването никога няма да намерят решение. Когато марксистите понякога заявяват, че Маркс е доказал безполезността на политиката на антицикличното регулиране и на аналогични поетапни мерки, те просто не говорят истината. Маркс изследва неограничавания капитализъм и изобщо не е знаел за политиката на интервенционизъм. Следователно той изобщо не е изследвал възможността за систематична държавна намеса в икономическия цикъл, а още по-малко е доказвал, че тя е невъзможна. Странно е да се установи, че същите хора, които се оплакват от безотговорността на капиталистите пред лицето на човешкото страдание, проявяват същата безотговорност, като се противопоставят с подобни догматични твърдения на експерименти, от които можем да се научим как да облекчим човешкото страдание (как да станем господари на социалното си обкръжение, както би се изразил Маркс) и как да поставим под контрол някои от нежеланите социални последици от

30 Вж. *Minutes of Evidence, Taken before the Secret Committee of the House of Lords Appointed to Inquire into the Causes of Distress, etc.*, 1875, цитиран в *Das Kapital*, III/I, SS. 398 и следв.; бел. авт.

31 Вж. например двете статии на Симкин за бюджетната реформа (С. Simkin, *Budgetary Reform, The Austrian Economic Record*, 1941). (Вж. също бележка 3 към глава 9.) Двете статии на Симкин са посветени на антицикличната политика и съдържат кратко описание на съответните мерки, приети в Швеция; бел. авт.

нашите действия. Апологетите на марксизма обаче съвсем не осъзнават факта, че в името на своите собствени интереси се борят срещу прогреса; те не разбират, че опасността за всяко движение от рода на марксизма се крие във факта, че скоро то става изразител на всички възможни интереси и че освен материални съществуват и интелектуални интереси.

В случая трябва да кажем още нещо. Както видяхме, Маркс вярва, че безработицата е същностен елемент на механизма на капиталистическото производство, чиято функция е да се държат заплатите на ниско равнище и се улесни експлоатацията на наетите работници. За него нарастването на мизерията винаги означава нарастване на нищетата и на заетите работници. В това се състои главната теза на Маркс. Но дори да приемем, че по негово време този възглед е оправдан, в качеството му на пророчество той е напълно опроверган от по-късния опит. След времето на Маркс жизненото равнище на заетите работници навсякъде се повишава и (както подчертава това Паркес³² в своята критика на Маркс) реалните заплати на *заетите* работници показват тенденция към увеличаване дори по време на депресия (това е така например по време на последната голяма депресия) поради по-бързия спад на цените, отколкото на заплатите. Това е блестящо опровержение на Марксовата теория най-вече защото доказва, че главната тежест на разходите за осигуряването на безработните ляга не върху работниците, а върху *предприемачите*, които по такъв начин непосредствено губят от безработицата, а не печелят косвено от нея, както е в Марксовата схема.

V.

Нито една от разгледаните дотук марксистки теории не се опитва дори сериозно да докаже най-важното положение в първата стъпка - а именно че натрупването на капитал държи капиталиста под силен икономически натиск, който той е принуден (под заплахата от собственото му разоряване) да прехвърли върху работниците; ето защо капитализмът може само да бъде разрушен, но не и реформиран. Маркс прави опит да докаже това положение с помощта на теория, целяща да обоснове закона за *тенденцията към спадане нормата на печалбата*.

32 Вж. Н. Parkes, *Marxism - A Post Mortem*, London: Allen & Unwin, 1945, особено р. 220, бележка 6; бел. авт.

Онова, което Маркс нарича норма на печалбата, съответства на лихвата; това е процентът от целия инвестиран капитал, който представлява средногодишната печалба. Маркс твърди, че тази норма проявява тенденция към спадане поради бързото нарастване на капиталовложенията, защото те се натрупват по-бързо от увеличаването на печалбите.

Разсъждението, чрез което Маркс се опитва да докаже това, отново е твърде оригинално. Както видяхме, капиталистическата конкуренция принуждава капиталистите да правят инвестиции, които увеличават производителността на труда. Маркс дори признава, че като увеличават производителността на труда, капиталистите оказват огромна услуга на човечеството³³: „Една от цивилизоващите страни на капитала е, че той извлича принадлеен труд по начин и при условия, които са по-изгодни за развитието на производителните сили, обществените отношения и за създаването на елементи на по-висши нови форми, отколкото при предишните форми на робство, крепостничество и т.н. Тази степен създава материалните средства и зародиша на отношения... [при които] от производителността на труда зависи колко потребителни стоки се произвеждат в продължение на определено време”. Капиталистите обаче не само оказват неволна услуга на човечеството. Действията, към които ги тласка конкуренцията, противоречат на собствените им интереси поради следната причина.

Капиталът на всеки индустриалец може да се раздели на две части. Едната е инвестирана в земя, оборудване, суровини и т.н. Другата се използва за заплати. Маркс нарича първата част „постоянен капитал”, а втората - „променлив капитал”. Според мен обаче тази терминология може да ни заблуди и затова аз ще наричам тези две части съответно „неподвижен капитал” и „капитал, предназначен за работни заплати”. Според Маркс капиталистът може да печели само като експлоатира работниците, с други думи, само като използва капитала, предназначен за заплати. Неподвижният капитал е някаква мъртва тежест, която поради конкуренцията той е принуден да носи и дори постоянно да увеличава. Това увеличение обаче не води до съответно увеличаване на неговите печалби; единствено нарастването на капитала, предназначен за заплати, може да доведе до този же-

33 Цитатите са от *Das Kapital*, III/2, SS. 354 и следв. (Аз превеждам „потребителски стоки” вместо „потребителски стойности”, макар че второто би било по-буквален превод.); бел. авт.

лан от капиталиста резултат. Общата тенденция към увеличаване на производителността на труда обаче означава, че материалната част от капитала се увеличава съобразно частта, отредена за работни заплати. Следователно общият капитал също се увеличава, но без пропорционален ръст на печалбите, което означава, че нормата на печалбата трябва да пада.

Тази аргументация често се поставя под съмнение. Естествено тя невявно е критикувана дълго преди Маркс³⁴. Въпреки това според мен

34 Маркс често наемква за теорията, която имам предвид (Й. Винер ми съобщи, че към много близка теория се придържа и Дж. Мил. Той се бори против нея, но недостатъчно ясно обяснява своята гледна точка. Позицията на Маркс накратко може да се сведе до доктрината, съгласно която целият капитал в крайна сметка може да се сведе до работна заплата, доколкото „неподвижният“ (или както казва Маркс „постоянният“) капитал се произвежда и изплаща във вид на работни заплати. Или в терминологията на Маркс: Не съществува постоянен, а само променлив капитал.

Тази доктрина е ясно и просто изложена от Паркес (op. cit., p. 97): „**Всеки капитал е променлив капитал.** Това става очевидно, ако разгледаме някоя хипотетична област на производството, където се контролират всички производствени процеси от фермата или мината до крайния продукт, без да се купува отвън никаква техника и суровини. В такова производство всички разходи ще се свеждат до работни заплати“. И тъй като икономическата система като цяло може да се разглежда като такава хипотетична област от производството, в която оборудването (постоянният капитал) винаги се изплаща чрез работни заплати (променливия капитал), общата сума на постоянния капитал трябва да е част от общата сума на променливия капитал.

Аз не мисля, че тези доводи, в които някога вярвах и аз, могат да отслабят марксистката позиция. (Впрочем това е може би единственият важен пункт, по който не съм съгласен с превъзходната критика на Паркес.) Причината е следната. Ако хипотетичното производство реши да *увеличи* обема на оборудването (а не само да замени старото оборудване или да извърши необходимите усъвършенствания), то този процес можем да смятаме за типично Марксов процес на натрупване на капитал по пътя на *инвестиране на печалбите*. За да определим успеха на такова капиталовложение, трябва да установим дали в следващите години печалбата нараства пропорционално на величината на капиталовложенията. Част от новата печалба може отново да се инвестира. Тогава през годината, когато са направени тези инвестиции (или когато печалбите се натрупват, като се превръщат в постоянен капитал), те се изплащат под формата на променлив капитал. **Не бъдат ли веднага инвестирани, през следващите периоди капиталовложенията могат да се разглеждат като част от постоянния капитал**, доколкото се предполага, че те допринасят пропорционално на новите печалби. Ако тази пропорция не се спазва, нормата на печалбата трябва да спада и това означава, че капиталовложенията не са били удачни. Ето защо нормата на печалба става мярка за успеха на капиталовложенията, мярка за продуктивността на отново добавения постоянен капитал, който (макар че първоначално винаги се изплаща под формата на променлив капитал) става постоянен капитал в Марксов смисъл и въздейства върху нормата на печалба; бел. авт.

аргументацията на Маркс е интересна, особено ако се разглежда заедно с неговата теория за икономическия цикъл. (В следващата глава накратко ще се върна към този въпрос.) В случая обаче бих искал да изследвам връзката между изложеното доказателство и теорията за нарастването на мизерията.

Маркс вижда тази връзка по следния начин. Ако нормата на печалба спада, то капиталистът е изправен пред опасността от разоряване. Тогава всичко, което в дадения случай може да направи, е да се опита да „прехвърли бремето върху работниците“, т.е. да увеличи експлоатацията. Той може да направи това, като увеличава работния ден, интензивира труда, намалява заплатите, увеличава цената на живота на работника (инфлация) или експлоатира повече жени и деца. Вътрешните противоречия на капитализма, в основата на които лежи противоречието между конкуренцията и печалбата, достигат сега връхната си точка. От една страна, те принуждават капиталиста да натрупва капитал и да увеличава производителността на труда, което съответно намалява нормата на печалбата. От друга страна, те го принуждават да увеличава експлоатацията до нетърпимост, като заедно с нея се изострят класовите противоречия. По такъв начин компромисът е невъзможен. Противоречията не могат да бъдат разрешени и в крайна сметка те окончателно трябва да решат съдбата на капитализма.

Това е основното Марксово доказателство. Но убедително ли е то? Трябва да си припомним, че високата производителност на труда е основата на капиталистическата експлоатация. Капиталистът може да присвои принадлеен продукт само в случай, че работникът произвежда много повече от собствените си нужди и тези на семейството му. Високата производителност на труда в термините на Маркс означава увеличаване на частта на принадлежния труд, т.е. на времето, през което работникът се труди за капиталиста, и освен това увеличаването на количеството стоки, произведени за час. С други думи, това означава огромно нарастване на печалбата. Маркс признава³⁵ това. Той не твърди, че обемът на печалбите се намалява; той твърди само, че общият капитал се увеличава много по-бързо от печалбите и затова *нормата* на печалба пада.

35 Вж. глава XIII от *третия том на Капиталът*: „По такъв начин въпреки прогресивното намаляване на нормата на печалбата може да е налице... абсолютно нарастване на масата на произведената печалба. И това нарастване може да е прогресивно. Но *може* и да не е. На основата на капиталистическото производство то *трябва* да е такова, ако пренебрегнем временните колебания.“; бел. авт.

Ако това е така обаче, не е ясно защо капиталистът трябва да изпитва икономически натиск, който е принуден, независимо от собствената си воля, да прехвърля върху раменете на работниците. Той несъмнено не иска да се примири с понижаването на нормата на печалба. Но докато доходите му не спадат, а напротив - растат, за него няма никаква реална опасност. За преуспяващия среден капиталист ситуацията ще изглежда така: той вижда, че приходите му се увеличават бързо, а капиталът му - още по-бързо; с други думи, спестяванията му се увеличават по-бързо, отколкото онази част от доходите му, която консумира. Не мисля, че тази ситуация ще го тласне към отчаяни действия или че тя ще направи компромисът с работниците невъзможен. Напротив, струва ми се, че ситуацията е твърде приемлива.

Ситуацията, разбира се, съдържа и елемент на опасност. Онези капиталисти, които безогледно се стремят към постоянна или нарастваща норма на печалбата, могат да причинят неприятности и наистина да тласнат икономическия цикъл в посока към депресия. Това обаче почти няма отношение към пророкуваните от Маркс радикални последици.

С това завършвам моя анализ на третото и последно доказателство на Маркс, чиято цел е да се обоснове законът за увеличаващата се мизерия.

VI.

За да покажа колко много Маркс греши в своите пророчества и същевременно колко справедлив е пламенният му протест срещу ада на неограничавания капитализъм, както и неговият призив „Работници от всички страни, съединявайте се!”, ще цитирам няколко откъса от онази глава в *Капиталът*, в която той обсъжда „общия закон на капиталистическото натрупване”³⁶.

Както във всички фабрики, тъй и във всички едри работилници, където машината влиза като фактор или поне е въведено съвременното разделение на труда, са заети маса работници от мъжки пол, още непрехвърлили периода на юношеството. Но след като навършат тази възраст, само малцина остават на

36 Приведените в този параграф цитати са взети от *Capital*, р. 708 и следв.; бел. авт.

работа в същите отрасли, а мнозинството редовно бива уволнявано. То образува елемент на подвижното свръхнаселение и този елемент нараства заедно с размерите на промишлеността. ... при това капиталът тъй бърже потребява работната сила, че работникът на средна възраст е вече повече или по-малко изхабен... Д-р Лий, завеждащ здравното дело в Манчестър, е установил, че „средната продължителност на живота на замоналната класа в този град е 38 години, а за работническата класа - само 17 години. В Ливърпул тя е 35 години за първата класа и 15 за втората”... Това значи бърза смяна на работническите поколения... Тази обществена потребност се задоволява чрез ранни бракове... и чрез оная премия, която експлоатацията на работническите деца дава за тяхното произвеждане... Колкото по-висока е производителната сила на труда, толкова по-несигурни са условията на тяхното съществуване... В капиталистическата система прилагането на всички методи за покачването на обществената производителна сила на труда става за сметка на индивидуалния работник; всички средства за развитието на производството се превръщат в средства за подчинение и експлоатиране на производителя, осакатяват работника до получовек, унизяват го до придатък на машината, увеличавайки мъката на труда... превръщат цялото време на живота му в работно време, хвърлят жената и децата му под Джагернаутовата колесница на капитала... *От това следва, че в размера, в който се натрупва капиталът, положението на работника неизбежно ще се влошава, каквато и да е неговата заплата...* Колкото по-големи са общественото богатство, функциониращият капитал, размерът и енергията на неговия растеж, а следователно и абсолютната величина на пролетариата и производителната сила на неговия труд - толкова по-голяма е промишлената резервна армия. Разполагаемата работна сила се развива по силата на същите причини, както и експанзивната сила на капитала. Следователно относителната величина на промишлената резервна армия нараства заедно със силите на богатството. Но колкото по-голяма е тази резервна армия, в сравнение с активната работническа армия, толкова по-масово е постоянното свръхнаселение, чиято мизерия е правопропорционална на мъките на неговия труд. Най-сетне, колкото по-големи са живеещият в мизерия слой на работническата класа и промишлената резервна армия - толкова по-голям е официалният пауперизъм. *Това е абсолютният всеобщ закон на капиталистическото натрупване...* Следователно натрупване на богатство на единия полюс е същевременно

натрупване на мизерия, изтощение, робство, невежество, по-дивяване и морално израждане на противоположния полюс...

Изобразената от перото на Маркс ужасна картина на икономиката на неговото време е напълно вярна. Но неговият закон, според който с натрупването на капитала се увеличава и мизерията, не е верен. От времето на Маркс натрупването на средства за производство и производителността на труда се увеличиха до степен, която едва ли и самият той би сметнал за възможна. При това детският труд, дългият работен ден, изтощителният механичен труд и несигурността на живота на работниците не са се увеличили, а са намалели. Не казвам, че този процес ще продължи. Не съществува закон на прогреса; всичко зависи от нас самите. Действителното положение обаче кратко и много точно е обобщено от Паркес³⁷ в едно изречение: „Ниските заплати, дългият работен ден и детският труд са били характерни не за капитализма в зрелия му стадий, както предсказва Маркс, а за детството му”.

Неограничаваният капитализъм си е отишъл. От времето на Маркс демократичният интервенционизъм е постигнал огромни успехи и високата производителност на труда в резултат на натрупването на капитала дава възможност фактически да се ликвидира мизерията. Това показва, че въпреки грешките много неща са били постигнати. Тези резултати трябва да укрепят вярата ни, че може да се постигне и повече. Защото все още има неща, които трябва да се направят, и неща, които трябва да се поправят. Демократичният интервенционизъм създава предпоставките за това - единствено от нас зависи да го постигнем.

37 Относно обобщението на Паркес вж. Н. Parkes, *Marxism - A Post Mortem*, p. 102. **Трябва да се отбележи, че избухването на революции през миналия век в страните, където бедността наистина нараства, до известна степен потвърждава марксистката теория за зависимостта на революциите от прогресивното обедняване на работническата класа. Въпреки пророчеството на Маркс обаче това не са страни на развития капитализъм - това са или аграрни страни, или страни, където капитализмът е все още на ниска степен на развитие.** Паркес привежда списък на такива страни (вж. op. cit., p. 48). По такъв начин се оказва, че революционните тенденции намаляват с развитието на индустриализацията. Ето защо руската революция не трябва да се интерпретира като преждевременна (нито пък развитите страни трябва да се смятат за презрели за революция), а по-скоро за резултат от типичната мизерия на неразвития капитализъм, от бедността на селяните, задълбочена от войната и от възможното поражение в нея. Вж. също бележка 19 по-горе; бел. авт.

Аз не храня илюзии относно силата на моите доводи. Опитът показва, че Марксовите пророчества не са верни. Но всеки опит може лесно да се обясни. И наистина самите Маркс и Енгелс създават *спомагателна хипотеза*, предназначена да обясни защо законът за нарастването на мизерията не действа съгласно очакванията им. Според тази хипотеза тенденцията към намаляване нормата на печалбата, а заедно с нея и нарастването на мизерията, се неутрализира от последиците от *колониалната експлоатация* или, както обикновено се нарича, от „модерния империализъм”. Според тази теория колониалната експлоатация е метод за икономически натиск върху колониалния пролетариат - социална група, която икономически и политически е все още по-слаба, отколкото промишленият пролетариат на метрополията. „Инвестираният в колониите капитал”, пише Маркс³⁸, „може да даде по-висока норма на печалбата по простата причина, че нормата на печалбите е по-висока там, където капиталистическото развитие е в по-изостанала фаза и поради допълнителната причина, че робите, кули и т.н. позволяват по-висока експлоатация на труда. Няма причина тези по-високи норми на печалба..., върнати обратно в родината, да не бъдат един от елементите на нормата на печалба и да не повишат общата норма на печалба”. (Важно е да отбележим, че основната идея на тази теория на „модерния” империализъм може да се открие при Адам Смит, който преди 160 години казва за колониалната търговия, че тя „неизбежно допринася за повишаване нормата на печалба”.) В сравнение с Маркс Енгелс прави крачка напред в развитието на тази теория. Принуден да признае, че в Англия преобладаваща е тенденцията не към увеличаване на мизерията, а по-скоро към значително подобряване живота на работниците, Енгелс намеква, че това може би се дължи на факта, че „Англия експлоатира целия свят”. Той рязко назидава „английската работническа класа”, която, вместо да страда съгласно неговите очаквания, „в действителност все повече се

38 Вж. Н. о. М., р. 507. В бележка под линия към този откъс (*Das Kapital*, III/1, S. 219) Маркс твърди, че Адам Смит е прав, като възразява на Д. Рикардо. Откъсът от Смит, който Маркс вероятно има предвид, е цитиран по-долу в параграфа: той е от A. Smith, *Wealth of Nations* (vol. II, p. 95, Everyman edition). Маркс цитира откъс от Рикардо (D. Ricardo, *Works*, ed. Mac Culloch, p. 73 = Ricardo, Everyman Edition, p. 78). Има обаче и по-характерен в това отношение откъс, в който Рикардо твърди, че описаният от Смит механизъм „не може... да влияе върху нормата на печалбата” (*Principles*, p. 232); бел. авт.

обуржоазява”. Енгелс пише³⁹: „Тъй че тази най-буржоазна от всички нации очевидно иска да има буржоазна аристокрация и буржоазен пролетариат, *наред* с буржоазията”. Тази промяна на позицията от страна на Енгелс е не по-малко важна, отколкото споменатата в предходната глава⁴⁰. Тя също е резултат от въздействието на социалното развитие, което се оказва, че е насочено към намаляване на нищетата.

Маркс обвинява капитализма, че „пролетаризира средната класа и дребната буржоазия” и пауперизира работниците. Сега Енгелс обвинява системата - тя все още се обвинява - за това, че обуржоазява работниците. Но най-забавното в оплакването на Енгелс е възмущението, което го кара да нарича британците, чийто неадекватен начин на живот опровергава марксистките пророчества, „тази най-буржоазна от всички нации”. Според марксистката доктрина от „най-буржоазната от всички нация” трябва да очакваме да доведе до нетърпимост мизерията и класовото напрежение; вместо това чуваме, че става тъкмо обратното. Възмущението на добрия марксист обаче няма граници, щом чуе за невъобразимата безнравственост на капиталистическата система, която превръща добрите пролетарии в лоши буржоа; като същевременно забравя, че Маркс показва, че порочността на системата се състои единствено във факта, че работи по противоположния начин. В Лениновия анализ⁴¹ на лошите причини и ужасните последици от британския империализъм четем: „Причини: (1) експлоатация на целия свят от тази страна; (2) нейното монополно положение на световния пазар; (3) нейния колониален монопол. Последици: (1) *обуржоазяване на част от британския пролетариат*; (2) част от пролетариата позволява да бъде воден от хора, купени от буржоазията или най-малкото платени от нея”. След като е дал такова мило марксистко название - „обуржоазяването на пролетариата” - на една ненавиждана тенденция (която е такава главно защото не съответства на начина, по който, според Маркс, трябва да се върти светът), Ленин очевидно вярва, че тя е станала марксистка тенденция. Самият Маркс твърди, че колкото

39 За Енгелс вж. Н. о. М., 708 (=цитиран в Lenin, *Imperialism*, p. 96); бел. авт.

40 За тази промяна на позицията на Енгелс вж. бележка 31 към глава 19 и съответния текст; бел. авт.

41 Вж. Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism* (1917); Н. о. М., p. 708 (=Imperialism, p. 97); бел. авт.

по-бързо целият свят премине необходимия исторически период на капиталистическа индустриализация, толкова по-добре, и затова е бил склонен да поддържа⁴² империалистическите тенденции. Ленин обаче стига до много по-различен извод. Тъй като британският колониализъм е причината, поради която английският пролетариат следва „купените от буржоазията лидери“, а не комунистите, той вижда в колониалната империя потенциален детонатор на социалния взрив. Една революция в колониите може да приведе в действие закона за нарастващата мизерия в метрополията и в нея също може да избухне революция. Ето защо колониите са мястото, от което може да се разпространи революционният пожар...

Според мен спомагателната хипотеза, чиято история накратко описвах, не може да спаси закона за нарастващата мизерия, защото самата тя е опровергана от опита. Има страни, например Скандинавските демокрации, Чехословакия, Канада, Австралия, Нова Зеландия - да не говорим за Съединените щати, - в които демократичният интервенционизъм осигурява на работниците по-висок стандарт на живот въпреки факта, че колониалната експлоатация там не оказва влияние или във всеки случай то е твърде незначително, за да потвърди хипотезата. Освен това, ако сравним определени страни, които „експлоатират“ колонии - например Холандия и Белгия, - с Дания, Швеция, Норвегия и Чехословакия, които не „експлоатират“ колонии, ще видим, че промишлените *работници* не печелят от владеенето на колонии, защото във всички тези страни положението на работническата класа е поразително еднакво. Нещо повече, макар че мизерията, която колонизацията носи на местното население, е една от най-тъмните страници в историята на цивилизацията, не може да се твърди, че тя се е увеличила от времето на Маркс. Вярно е тъкмо обратното. Нещата много са се подобрили. И ако все пак спомагателната хипотеза и първоначалната теория бяха верни, мизерията на жителите на колониите щеше да е твърде очевидна.

42 Такава позиция може да е оправдание, макар и твърде незадоволително, за някои от най-потискащите бележки на Маркс, цитирани от Паркес, Н. Parkes, *Marxism - A Post Mortem*, р. 213 и следв., бележка 3. Те са твърде потискащи, защото пораждаат въпроса - дали Маркс и Енгелс наистина обичат свободата толкова, колкото бихме желали, и дали не са били повлияни от Хегеловата безотговорност и от неговия национализъм повече, отколкото някой би очаквал от общото им учение?; бел. авт.

VII.

Както направих в предходните глави, когато анализирах втората и третата стъпка от Марксовото пророческо доказателство, сега ще покажа някои от практическите резултати от влиянието на първата стъпка на това доказателство върху тактиката на марксистките партии.

Социалдемократите, заставени от очевидните факти, тихомълком изоставиха теорията за нарастването на интензивността на мизерията, но основа на цялата им тактика остана допускането, че законът за екстензивното нарастване на мизерията все още е в сила, т.е. че числеността на промишлените работници трябва да продължи да се увеличава. Ето защо те основаха своята политика изцяло върху защитата на интересите на индустриалните работници, като същевременно твърдо вярваха, че представят или много скоро ще представят „интересите на огромното мнозинство от населението”⁴³. Те нито за миг не се усъмниха в истинността на следното положение: „Всички предишни исторически движения са движения на малцинствата... Пролетарското движение е самосъзнателно, независимо движение на огромното мнозинство в интерес на огромното мнозинство”. Ето защо те уверено чакаха деня, когато класовото съзнание и класовата убеденост на промишлените работници ще им спечели мнозинство в изборите. „Не може да има съмнение кой в крайна сметка ще победи - малцинството на експлоататорите или огромното мнозинство на работниците”. Те не разбраха, че промишлените работници никъде не са мнозинство, още повече „огромното мнозинство”, и че статистиката вече не показва тенденция към увеличаване на броя им. Те не разбраха, че съществуването на работническа демократическа партия е напълно оправдано само ако тази партия е готова за компромис или дори за взаимодействие с други партии, например с някоя партия, която представлява интересите на селяните или на средните класи. Освен това те не разбраха, че ако искат сами да управляват държавата като представители на мнозинството от населението, би трябвало да променят цялата своя политика и да преста-

43 Виж Н. о. М., р. 295 (=GA, Special Volume, pp. 290-1): „Като превръща все повече огромното мнозинство от населението в пролетарии, капиталистическият начин на производство създава силата, която... е принудена да извърши този преврат”. За откъса от *Манифеста* вж. Н. о. М., р. 295 (=Series I, vol. VI, p. 536). За следващия откъс вж. Н. о. М., р. 156 и следв. (=Der *Buergerkrieg in Frankreich*, S. 84); бел. авт.

нат да изразяват главно или най-вече интересите на промишлените работници. Разбира се, тази промяна в политиката не може да се замести с наивното твърдение, че сама по себе си пролетарската политика би могла просто да доведе (както казва Маркс⁴⁴) „селските производители под духовното ръководство на главните градове, като им осигури в лицето на промишления пролетариат *естествен* представител на техните интереси...”.

Позицията на комунистическите партии беше друга. Те се придържаха строго към закона за нарастващата мизерия, като вярваха, че щом се премахнат причините за временното обуржоазяване на работниците, тя ще се увеличи не само по степен, но и по интензивност. Тази убеденост до голяма степен обуславяше онова, което Маркс би нарекъл „вътрешни противоречия” на тяхната политика.

Тактическата ситуация изглежда твърде проста. Като се опираха на Марксовото пророчество, комунистите със сигурност знаеха, че нищетата скоро ще нарасне. Те знаеха също, че партията не би могла да спечели доверието на работниците, без да се бори за тях и с тях за подобряването на съдбата им. Тези две основни положения напълно определиха принципите на общата им тактика: накарай работниците да отстояват правата си, подкрепяй ги във всеки конкретен епизод от непрестанната им борба за хляб и подслон. Бори се упорито заедно с тях за изпълнението на практическите им искания - икономически или политически - и по такъв начин ще спечелиш тяхното доверие. Същевременно в процеса на борбата работниците ще разберат, че с помощта на незначителни икономически мерки е невъзможно да променят съдбата си и че единствено масовата революция може да подобри положението им. Всички тези незначителни битки ще бъдат изгубени, защото знаем от Маркс, че капиталистите *не могат* да правят компромиси и че в крайна сметка мизерията *трябва* да нарасне. Ето защо единственият важен и ценен резултат от ежедневната борба на работниците срещу своите потисници е ръстът на класовото им съзнание, на онова чувство за класова сплотеност, което може да се придобие само в борбата, заедно с отчаяното знание, че само революцията може да им помогне да се избавят от мизерията. Когато всичко това се постигне, ще удари часът на решителното изпитание.

44 За този удивително наивен по съдържание откъс вж. Н. о. М., р. 147 и следв. (=Der Buergerkrieg in Frankreich, S. 75 и следв.); бел. авт.

Това е теорията, съгласно която действат комунистите. Най-напред те подкрепят работниците в борбата им за подобряване на условията на живот. Въпреки очакванията и пророчествата обаче, икономическата борба е успешна и исканията на работниците са удовлетворени. Очевидно причината е, че работниците са били прекалено скромни. Следователно трябва да се иска повече. Исканията обаче отново са удовлетворени⁴⁵ и с намаляването на мизерията работниците стават по-малко озлобени и са по-склонни да преговарят за повишаването на заплатите, отколкото да чертаят планове за революция.

При това положение комунистите разбират, че политиката им трябва коренно да се промени. Нещо трябва да се направи, за да започне да действа законът за нарастващата мизерия - например да се подклаждат колониалните смутове (дори там, където революцията няма никакви шансове за успех). С цел да се противодейства на обуржоазяването на работниците комунистите следват политика на разпалване на всяко недоволство. Тази нова политика обаче лишава комунистите от доверието на работниците. Комунистите губят своите членове с изключение на онези, които нямат опит в реалните политически битки. Те губят тъкмо онези, които наричат „авангард на работническата класа”. Мълчаливо прилаганият от тях принцип „Колкото по-зле вървят нещата, толкова по-добре, защото нарастващото обедняване ще приближи революцията”, кара работниците да се съмняват. Колкото по-добре се прилага този принцип, толкова по-големи стават съмненията на работниците. Защото те са реалисти;

45 По повод на тази политика вж. „Обръщение на Централния комитет към Съюза на комунистите”, цитирано в бележки 14 и 35-37 към глава 19. (Вж. също например бележки 26 и следв. към тази глава.) Виж освен това следния откъс от *Обръщението* (Н. о. М., р. 70 и следв.; курсивът мой = *Labour Monthly*, Sept. 1922, pp. 145-6): „Така например, ако дребните буржоа предложат да се изкупят железниците и фабриките, работниците трябва да изискат тези железници и фабрики като собственост на реакционерите просто да бъдат конфискувани от държавата без никакво възнаграждение. Ако демократите предложат пропорционален данък, работниците трябва да изискат прогресивен данък. Ако самите демократи се обявят за умерено прогресивен данък, работниците трябва да искат прогресивен данък - толкова стръмно нарастващ, че да доведе до рухване на едрия капитал. Ако демократите предложат регулиране на държавния дълг, то работниците трябва да изискат обявяване на държавен фалит. *Исканията на работниците ще зависят от предложенята и мерките на демократите*”. Това е тактиката на комунистите, за която Маркс казва: „Техният боен лозунг трябва да бъде ‘Непрекъснатата революция!’””; бел. авт.

за да се спечели доверието им, трябва да се работи за подобряването на положението им.

Ето защо политиката на комунистите трябва отново да се промени: трябва да се води борба за непосредственото подобряване живота на работниците, като същевременно се хранят надежди, че той ще се влоши.

По такъв начин „вътрешните противоречия” на теорията внасят най-голямото объркване. Стига се до момент, когато е трудно да се каже кой е предател, защото предателството може да се смята за вярност, а верността - за предателство. Това е моментът, когато онези, които следват партията не само защото им се струва (напълно правилно според мен), че тя е единственото мощно движение, поставящо си хуманистични цели, а най-вече защото е движение, основано върху научна теория, трябва или да я напуснат, или да пожертват своята интелектуална честност; защото сега трябва сякаш да вярват в някакъв авторитет. В крайна сметка трябва да станат мистици - врагове на разумните доводи.

Изглежда, не само на капитализма са присъщи вътрешни противоречия, които заплашват да доведат до неговото рухване.

[...]

Превод от английски език: Камен Лозев

Хана Арент

Из Човешката ситуация (1958)¹

[...]

Еднообразното поведение, което се поддава на статистическо определяне и поради това на научно коректно предсказване, трудно може да се обясни чрез либералната хипотеза за естествена „хармония на интересите“, лежаща в основата на „класическата“ икономическа наука; не Карл Маркс, а самите либерални икономисти са тези, които са били принудени да въведат „комунистическата фикция“, т.е. да приемат, че има единен интерес на обществото като цяло, който с „невидима ръка“ ръководи поведението на хората и хармонизира противоречивите им интереси². Разликата между Маркс и предшествениците

1 Препубликация по изданието: Хана Арент, *Човешката ситуация*, София: Критика и Хуманизъм, 1997, сс. 56-60, 84-89, 95-100. Преводът е направен по изданието: Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: © University of Chicago Press, 1958; бел. ред.

2 Разбирането, че либералният утилитаризъм, а не социализмът, е „доведен до една несъстоятелна ‘комунистическа фикция’ за единството на обществото” и че „комунистическата фикция се съдържа имплицитно в повечето работи по икономика”, е една от главните тези на блестящата книга на Мирдал (Gunnar Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory* [1953], pp. 54, 150). Той показва убедително, че икономиката може да бъде наука само ако се приеме, че обществото като цяло е проникнато от единствен интерес. Зад „хармонията на интересите” стои винаги „комунистическата фикция” на един интерес, който може да се нарече благосъстояние или общо благо. В съответствие с това либералните икономисти винаги са били водени от един „комунистически” идеал, а именно от „интереса на обществото като цяло” (ор. cit., pp. 194-95). Опорната му точка е, че това „е все едно да се каже, че обществото трябва да се схване като един субект. Но точно това е немислимо. Опитът да направим това би означавал да се абстрахираме от съществуващия факт, че обществената дейност е резултат от намеренията на множество индивиди” (p. 154); бел. авт.

му е само в това, че той приема реалността на конфликта, тъй както се разгръща в обществото по негово време, също толкова сериозно, колкото и хипотетичната фикция за хармонията; той е бил прав да заключи, че „обобществяването на човека“ ще породи автоматично хармония на всички интереси, бидейки само по-смел от либералните си учители, като предлага да се възплъти в действителността лежащата в основата на всички икономически теории „комунистическа фикция“. Това, което Маркс не е разбрал и по това време не би могъл да разбере, е, че зародишите на комунистическото общество са били налице в действителността на едно национално домакинство и че пълното им развитие е било възпряно не от класовия интерес като такъв, а единствено от вече остарялата монархическа структура на националната държава. Очевидно онова, което не е позволявало гладкото функциониране на обществото, е било само присъствието на определени традиционни останки, които все още влияели на поведението на „назадничавите“ класи. От гледна точка на обществото това били просто смущаващи фактори по пътя към пълно разгръщане на „обществените сили“; те вече не съответствали на действителността и били, в някакъв смисъл, много по-„фиктивни“ от научната „фикция“ за единния интерес.

Пълната победа на обществото винаги води до определена „комунистическа фикция“, чиято забележителна политическа характеристика е, че управлението се осъществява наистина от „невидима ръка“, а именно - от никого. Това, което по традиция наричаме държава и правителство, тук отстъпва място на чистата администрация - ситуация, която Маркс правилно предсказва като „отмиране на държавата“, макар и да греши в допускането си, че само революцията може да я предизвика, а той грешил още повече, смятайки, че тази пълна победа на обществото би означавала евентуалното възникване на „царството на свободата“³.

За да оценим мащаба на победата на обществото в модерната епоха, на отдавна осъществената от него подмяна на действието с поведението и на неговото евентуално заместване на личното господство с бюрокрацията, с ничието управление, може би ще е уместно да си спомним, че първоначалната икономическа наука, която прилага

3 За едно блестящо изложение на този обикновено пренебрегван аспект на Марксовата значимост за модерното общество, вж. Siegfried Landschut, „Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre“, *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, Bd. I, 1956; бел. авт.

модели на поведение само в една твърде ограничена област на човешката дейност, в края на краищата е последвана от претенцията за всеобхватност на социалните науки, които, в качеството си на „поведенски науки“ [Behavioral sciences]⁴, се стремят да сведат човека като цяло, във всичките му дейности, до равнището на животно, чието поведение е обусловено от определени фактори. Ако икономиката е науката за обществото в ранните му стадии, когато то е могло да налага правила на поведение само върху отделни елементи от населението и върху част от неговите дейности, то възникването на „поведенските науки“ ясно обозначава последния стадий на това развитие, когато масовото общество поглъща всички слоеве на нацията, а „социалното поведение“ става стандарт за всички области на живота.

От възникването на обществото насам, от допускането на домакинството и стопанисването до публичната сфера една от отличителните характеристики на новата област е непреодолимата тенденция към нарастване, към поглъщане на по-старите сфери на политическото и на частното, както и на по-късно изградената сфера на интимното. Този постоянен растеж, чието не по-малко постоянно ускоряване можем да наблюдаваме в течение на поне три столетия, черпи силата си от факта, че чрез обществото в публичната сфера, под една или друга форма, е канализиран самият жизнен процес. Частната сфера на домакинството е сферата, където били обслужвани и гарантирани жизнените потребности, потребностите на оцеляването на индивида, както и на продължението на рода. Една от характеристиките на частното преди откриването на интимното е била, че в тази сфера човек съществувал не като истински човешко същество, а само като екземпляр от човешкия род [*man-kind*]. Тъкмо това е най-дълбоката причина за огромното презрение, което античността храни към него. Появата на обществото променя оценката за цялата тази сфера, без обаче да промени природата ѝ. Монолитният характер на всеки тип общество, неговият конформизъм, който допуска само един интерес и едно мнение, се корени в края на краищата в единството на човешкия род [*in the one-ness of man-kind*]. Точно защото това единство на човешкия род не е фантазия и дори не е просто научна хипотеза, както при „комунистическата фикция“ на класическата икономическа

4 Behavioral sciences - англоезичното обозначение на група науки, която обхваща икономиката, социологията, демографията, но също и психологията; бел. прев.

наука, това масово общество, където безразделно господства човекът като социално животно и където изглежда, че оцеляването на човешкия род може да бъде гарантирано в световен мащаб, може същевременно да заплашва човечеството с унищожение.

Най-явният признак, че обществото формира публичната организация на самия жизнен процес, вероятно може да се открие във факта, че за относително кратко време новата социална сфера преобразува всички модерни общности в общества на трудещи се и на чиновници; с други думи, те изведнъж се превръщат в общества, организирани около едничката дейност по поддържане на живота. (За да има общество на трудещи се, разбира се, не е необходимо всеки негов член да бъде трудещ се или работник - тук не са решаващи дори еманципацията на работническата класа и огромната потенциална сила, която ѝ придава господството на мнозинството; решаващо е само всички членове да приемат всичко, което правят, главно като начин за собственото си препитание и за препитание на семействата си.) Обществото е формата, в която фактът на взаимна зависимост единствено в името на поддържането на живота придобива публична значимост и където дейностите, свързани с простото оцеляване, получават публична проява.

Далеч не е все едно дали една дейност се извършва частно или публично. Очевидно характерът на публичната сфера трябва да се измени в съответствие с дейностите, които са допуснати в нея, но самата дейност до голяма степен също променя собствената си природа. Трудовата дейност, макар и свързана при всички обстоятелства с жизнения процес в най-елементарния му, биологичен смисъл, е останала неизменна в течение на хилядолетия, затворена във вечното възобновяване на жизнения процес, към който е била прикована. Придаването на публичен статус на труда, вместо да елиминира характера му на процес - а това би могло да се очаква, ако си спомним, че политическите общности винаги са били създавани с оглед на дълготрайността и че техните закони винаги са били разбирани като ограничения на движението, - напротив, освобождава този процес от кръгообразното му, монотонно възобновяване и го преобразува в бързо прогресиращо развитие, чиито резултати за няколко века изцяло са променили целия обитаван свят.

В момента, когато трудовата дейност се освобождава от ограниченията, наложени ѝ от нейното свеждане до частната сфера - а тази

еманципация на труда не е следствие от еманципацията на работническата класа, напротив, тя я предшества, - става тъй, сякаш елементът на растеж, присъщ на всеки органичен живот, окончателно надмогва процеса на разпадане, чрез който органичният живот се контролира и балансира в природното домакинство. Социалната сфера, в която жизненият процес изгражда свое собствено публично пространство, отрицва един неестествен растеж, така да се каже, на естественото; и точно срещу този растеж, не просто срещу обществото, а срещу една непрестанно нарастваща сфера на социалното, се оказват неспособни да намерят защита частното и интимното, от една страна, и политическото (в тесния смисъл на думата), от друга.

Това, което описахме като неестествен растеж на естественото, обикновено се схваща като постоянно ускоряващото се нарастване на производителността на труда. Най-значителният фактор за това постоянно нарастване още от самото начало е организацията на трудовата дейност, която се откроява в така нареченото разделение на труда, предшестващо индустриалната революция; дори механизацията на трудовите процеси, вторият по значение фактор за производителността на труда, се основава на нея. Доколкото самият принцип на организацията очевидно произлиза от публичната, а не от частната сфера, разделието на труда е тъкмо онова, което се случва с трудовата дейност в условията на публичната сфера и което никога не би могло да се случи в частния живот на домакинството⁵. Изглежда,

5 Тук и по-нататък прилагам термина „разделение на труда“ само към модерните условия на труд, където една дейност се подразделя на неизброими дребни манипулации и се автоматизира, а не към „разделието на труда“ в професионалната специализация. Последната може да се квалифицира по този начин само ако се допусне, че обществото трябва да се схваща като един отделен субект, удовлетворяването на чиито нужди може тогава да се разпредели между членовете му от „невидима ръка“. Същото се отнася *mutatis mutandis* до странното понятие за разделение на труда между половете, което дори се смята от някои автори за първото разделение на труда. То предполага като свой единен субект човешкия род, човека като биологичен вид, който е разпределил трудовите си дейности между мъжете и жените. Там, където в античността се използва същият този аргумент (вж. например Xenophon Oeconomicus vii. 22), акцентът и смисълът са доста по-различни. Главното разделение е между живота, прекаран у дома, в домакинството, и живота, прекаран навън, в света. Само последният е живот, напълно достоен за един мъж, а понятието за равенство между мъжа и жената, което е необходимо условие на идеята за разделение на труда, разбира се, отсъства изобщо. Античността, изглежда, е познавала само професионалната специализация, предопределена, както са смятали, от естествените качества и дарби. Така работата в златните мини, с която били заети няколко хиляди работници, се

сякаш в никоя друга сфера не сме достигнали такова съвършенство, както в революционното преобразяване на трудовия процес, и то до степен, при която буквалното значение на самата дума (която винаги е била свързвана с трудно поносими „хомот и тегоби“, с усилие и болка и вследствие на това, с деформация на човешкото тяло, така че източник на труда биха могли да бъдат само крайната мизерия и бедност) е започнало да става неразбираемо за нас. Щом крайната нужда е направила труда неизбежен за поддържането на живота, съвършенството ще е последното нещо, което може да се очаква от него.

[...]

До самото начало на модерната епоха този вид собственост не бил смятан за свещен и само там, където богатството като източник на доход съвпадало с парчето земя, на което се помещава семейството, т.е. в преобладаващо земеделските общества, тези два типа собственост могли да съвпаднат до такава степен, че всяка собственост придобивала свещен характер. Във всеки случай модерните защитници на частната собственост, които единодушно я схващат като частно притежавано богатство и нищо повече, нямат много основания да призовават една традиция, съгласно която не би могло да има свободна публична сфера без подобаващо формиране и съответна защита на частната сфера. Защото огромното и продължаващо все още натрупване на богатство в модерното общество, започнало с експроприация - експроприацията на селските класи, оказала се на свой ред почти случайно следствие на експроприацията на Църквата и на манастирската собственост след Реформацията⁶, - никога не е проявявало голям респект пред част-

разпределяла според силата и сръчностите. Вж. J.-P. Vernant, „Travail et nature dans la Grèce ancienne“, *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol. VI, No. 1 (janvier-mars, 1955); бел. авт.

6 Всички истории на работническата класа, т.е. класата от хора, които са без всякаква собственост и живеят само от труда на ръцете си, страдат от наивното допускане, че винаги е имало такава класа. Но както видяхме, дори робите не са били без собственост в античността и така нареченият свободен труд в античността обикновено се оказва представен от „свободни граждани, търговци и занаятчи“ (R.H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire* [1928], p. 126). Затова М. Е. Парк (M.E. Park, *The Plebs Urbana in Cicero's Day* [1921]) стига до заключението, че там не е имало свободен труд, тъй като свободният

ната собственост, а я принасяло в жертва винаги, когато тя влизала в конфликт с натрупването на богатство. Изказването на Прудон, че собствеността е кражба, има солидна основа в произхода на модерния капитализъм; толкова по-важно е, че дори Прудон се колебаел да приеме съмнителния лек на всеобщата експроприация, защото е знаел достатъчно добре, че премахването на частната собственост, която, ако и да е в състояние да излекува бедността като социално зло, има твърде голяма вероятност да докара по-голямото зло на тиранията⁷. Тъй като той не различава собственост от богатство, може да изглежда, че двете негови прозрения водят до противоречие в книгата му, което всъщност не е така. Съвсем не е откритие на Карл Маркс, а е нещо, присъщо на самата природа на това общество, че частното, в който и да било смисъл на думата, може само да възпрепятства развитието на обществена-

човек винаги се оказва собственик от някакъв вид. У. Дж. Ашли обобщава ситуацията в Средновековието до началото на XV в.: „Все още не е имало голяма класа от наемни работници, ‘работническа класа’ в модерния смисъл на думата. Под ‘трудови хора’ разбираме известен брой хора, измежду които наистина отделни личности са могли да се издигнат до майстори, но мнозинството от които не са могли да се надяват някога да се издигнат до по-високо положение. Но през XIV в. няколко години работа като наеман работник били само етап, през който трябвало да преминат по-бедните хора, докато мнозинството вероятно се издигали до майстори занаятчий веднага след края на чиракуването си” (W.J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory* [1931], pp. 93-94).

Така работническата класа в античността не била нито свободна, нито лишена от собственост; ако робът получил (в Рим) или купел (в Атина) свободата си, той не ставал свободна работна ръка, а веднага ставал независим търговец или занаятчия. („Повечето роби, изглежда, са отнасяли със себе си в свободния си живот известен собствен капитал”, за да се заемат с търговия или занаят” [Bartow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 103]). А в Средновековието да бъдеш работник в модерния смисъл на думата е било временен етап от живота, подготовка за майсторската степен и за зрелостта. Наемният труд в Средновековието бил изключение, а немските надничари (Tagelöhner в Лутеровия превод на Библията) или френските *manoeuvres* живеели извън местата, обитавани от общините, и съпадали с бедните, *labouring poor* [трудещи се бедни; бел. прев.] в Англия (вж. Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* [1926], p. 40). **Нещо повече, фактът, че никой законов кодекс преди Наполеоновия кодекс не третира свободния труд** (вж. W. Endemann, *Die Behandlung der Arbeit im Privatrecht* [1926], pp. 49, 53), окончателно показва колко отскоро съществува работническа класа; бел. авт.

7 Вж. простодушния коментар върху „собствеността е кражба” в посмъртно издадената *Theorie de la propriete*, pp. 209-10 на Прудон, където той разглежда собствеността с „егоистичната ѝ сатанинска природа” като „най-ефективното средство за противопоставяне на деспотизма, без събаряне на държавата”; бел. авт.

та „производителност“ и че затова вниманието към частната собственост трябва да бъде пренебрегнато в полза на процеса на все по-голямо нарастване на общественото богатство⁸.

[...]

9. Социалното и частното

Възходът на социалното, както го нарекохме по-горе, съвпада исторически с преобразуването на частната грижа за частната собственост в публична грижа. Когато за първи път нахлува в публичната сфера, обществото прави това под маската на организация от собственици, които, вместо да претендират за достъп до публичната сфера въз основа на богатството си, търсят от нея покровителство за натрупването на още богатства. С думите на Боден, управлението принадлежи на кралете, а собствеността - на поданиците, така че дълг на кралете е да управляват в интерес на собствеността на поданиците си. „Държавата [the commonwealth], както беше изтъкнато наскоро, съществува изключително заради общото богатство [common wealth]”⁹.

Когато на това общо богатство, резултат на дейности, държани по-рано в частните граници на домакинството, било позволено да завземе публичната сфера, частните притежания - които по своята същност и поради това, че собствениците им са смъртни, са много по-нетрайни и податливи на разрухата в сравнение с общия свят, който винаги израства от миналото и е предназначен да се съхрани за бъдещите поколения - започват да подкопават трайността на света. Вярно е, че богатството може да се натрупва до такава степен, че

8 Трябва да признаем, че не виждам на какви основания в днешното общество либералните икономисти (които сега се наричат консервативни) могат да оправдаят оптимизма си, че частното присвояване на богатство ще бъде достатъчно да защити индивидуалните свободи - т.е. че то ще изиграе същата роля като частната собственост. В едно общество от чиновници тези свободи са в безопасност дотогава, докато са гарантирани от държавата, и дори сега те непрекъснато са под заплаха, не от държавата, а от обществото, което разделя работните места и определя дела на индивидуално присвояване; бел. авт.

9 R.K. Hinton, „Was Charles a Tyrant?,” *Review of Politics*, Vol. XVIII (January, 1956); бел. авт.

никой отделен човек да не може да го изразходва в собствения си живот, така че семейството, а не индивидът, става негов собственик. И все пак богатството си остава нещо за употреба и консумация, независимо колко отделни човешки живота може да поддържа то. Едва когато богатството става капитал, чиято главна функция е да поражда още капитал, частната собственост се изравнява или се доближава до трайността, присъща на споделения от всички свят¹⁰. Тази трайност обаче има друга природа; това е трайността на процеса, а не трайността на стабилната структура. Без процеса на натрупване богатството изведнъж би се оказало в противоположния процес на разпадане поради използването и изконсумирането му.

Следователно общото богатство не може никога да стане общо в смисъла, в който говорим за общ свят; то си остава или по-скоро е замислено да остане строго частно. Само държавата, предназначена да защити частните собственици един от друг в конкурентната борба за повече богатство, е обща. Очевидното противоречие в това модерно понятие за държава, където единственото общо между хората са частните им интереси, вече няма защо да ни безпокои, както все още е безпокоило Маркс, след като знаем, че противоречието между частно и публично, типично за първоначалните стадии на модерната епоха, е било временно явление, от което започва пълното унищожаване на самото различие между частна и публична сфера, поглъщането и на двете от сферата на социалното. По същата причина ние сме в състояние много по-лесно да разберем последиците за човешкото съществуване от изчезването и на публичната, и на частната сфера; публичната изчезва, защото става функция на частната, а частната - защото е единствената останала ни обща грижа.

От тази гледна точка модерното откриване на интимността изглежда като бягство от външния свят във вътрешната субективност на индивида, приютена и защитена по-рано от частната сфера. Разтварянето на тази сфера в социалното може най-добре да се наблюдава в прогресивното преобразуване на недвижимата в движима собственост, докато накрая разликата между собственост и богат-

10 За историята на думата „капитал“, произлязла от латинската *caput*, която в римското право била използвана за основната сума на един дълг [върху която се начислява лихвата; бел. прев] вж. W.J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory* [1931], pp. 429, 433, n. 183. Едва авторите от XVIII в. започнали да използват думата в модерния смисъл като „богатство, вложено по такъв начин, че да донесе печалба“; бел. авт.

ство, между *fungibiles* и *consumptibiles*¹¹, позната от римското право, не загуби всякакво значение, защото всеки осезаем, изпълняващ определена функция предмет е станал обект на „консумация“; той е загубил частната си потребителна стойност, обусловена от местоположението му, и е придобил изключително социална стойност, обусловена от непрестанно променящата се разменимост, чиито колебания биха могли да бъдат фиксирани само временно чрез съотнасянето ѝ с парите като общ знаменател¹². Тясно свързан с тази социална сублимация на осезаемото е най-революционният модерен принос към понятието за собственост, според който собствеността не е една установена и твърдо локализирана част от света, придобита от нейния собственик по един или друг начин, а напротив, има източника си в самия човек, в притежаваното от него тяло и в неоспоримата му собственост върху силата на това тяло, която Маркс нарича „работна сила“.

Така модерната собственост губи своя светови характер и се локализира в самия човек, т.е. в онова, което индивидът може да загуби само заедно с живота си. От историческа гледна точка допускането на Лок, че трудът на човешкото тяло е източникът на собственост, е повече от съмнително; но предвид факта, че ние вече живеем в условия, при които единствената ни надеждна собственост са нашите умения и нашата работната сила, повече от вероятно е това да се окаже вярно. Защото богатството, след като става публична грижа, нараства до такива пропорции, че е почти неуправляемо чрез частно владееене. Изглежда така, сякаш частната сфера си отмъщава на онези, които се опитват да я използват за частните си интереси. Най-голямата опасност тук обаче не е премахването на частната собственост върху богатството, а премахването на частната собственост в смисъл на собствено осезаемо място на човека в света.

За да разберем опасността за човешкото съществуване от елиминирането на частната сфера, за която интимното не е достатъчно надежден заместител, може би ще е най-добре да разгледаме онези несвързани с лишеност черти на частния живот, които са по-стари от откриването на интимността и са независими от него. Разликата

11 *Fungibiles* (лат.) - предмети, които служат, трайната част от собствеността, която се ползва; *consumptibiles* (лат.) - предмети, които се изразходват било като се консумират, било по друг начин, например като се продават; бел. прев.

12 Средновековната икономическа теория още не схващала парите като общ знаменател и мащаб, а ги причислявала към *consumptibiles*; бел. авт.

между това, което е общо между нас, и това, което е наше частно притежание, е там, че първо, частните притежания, които употребяваме и консумираме всекидневно, са много по-неотложна необходимост от коя да е част на общия свят; без собственост, както подчертава Лок, „общото е непотребно“¹³. Същата тази необходимост, която - от гледна точка на публичната сфера - демонстрира само отрицателната си страна като лишениост от свобода, притежава подбуждаща сила, чиято настоятелност няма равна на себе си сред така наречените висши желания и стремежи на човека; тя не само всякога ще бъде първата измежду човешките потребности и грижи, тя също така предотвратява апатията и изчезването на инициативата - нещо, което толкова явно застрашава всички прекалено богати общества¹⁴. Необходимостта и животът са толкова тясно преплетени и свързани, че самият живот е застрашен там, където необходимостта е напълно отстранена. Защото отстраняването на необходимостта, вместо да води автоматично до установяването на свобода, само размива разделителната линия между свобода и необходимост. (Модерните дискусии върху свободата, където свободата не се разбира като обективно състояние на човешкото съществуване, а вместо това или представлява неразрешим проблем за субективността, за една напълно необусловена или обусловена воля, или се извежда от необходимостта, показват, че вече не се схваща обективната, осезаема разлика между това да бъдеш свободен и това да бъдеш принуждаван от необходимостта.)

Втората забележителна, несвързана с лишениост характеристика на частния живот е, че четирите стени на частната собственост предоставят единственото надеждно скривалище от общия публичен свят - не само от всичко, което става в него, а също и от самата му публичност, от това да бъдеш виждан и чуван. Един живот, прекаран изцяло пред публика, в присъствието на други, ще се окаже, както бихме казали ние, повърхностен. Запазвайки видимостта си, той губи свойството си да изплува пред погледа от по-тъмни дълбини, които, за да бъдат дълбини в един съвсем реален, несубективен смисъл, трябва да останат скрити. Единственият ефикасен начин да се гарантира за-

13 Locke, *Second Treatise of Civil Government*, sec. 27; бел. авт.

14 Сравнително малобройните антични автори, възхваляващи труда и бедността, са вдъхновени от тази опасност (за позовавания вж. G. Herzog-Haus-er, „Ponos“, in Pauly-Wissowa, Supl. VI); бел. авт.

тъмнението на онова, което трябва да остане скрито от светлината на публичността, е частната собственост, частно притежавано място, където човек може да се скрие¹⁵.

Ако и да е напълно естествено неизразяващите лишениост черти на частния живот да изпъкват най-ясно, когато хората са застрашени да бъдат лишени от него, практическото третиране на частната собственост в предмодерните политически общности показва ясно, че хората всякога са били наясно със съществуването и важността им. Това обаче ги е накарало да защитават пряко не дейностите в частната сфера, а по-скоро границите, отделящи частното притежание от други части на света, и най-вече от самия общ свят. Отличителната черта на модерната политическа и икономическа теория, от друга страна, доколкото тя разглежда частната собственост като първостепенен въпрос, е акцентът, който тя поставя върху частните дейности на собствениците и върху потребността им от държавно покровителство с оглед на натрупването на богатство за сметка на самата осезаема собственост. Важното за публичната сфера обаче не е повече или по-малко предприемчивият дух на частните бизнесмени, а оградите около домовете и градините на гражданите. Нахлуването на обществото в частния живот, „обобществяването на човека“ (Маркс) се извършва най-ефикасно чрез експроприация, без това да е единственият начин. Тук, както и в други отношения, революционните мерки на социализма или комунизма могат успешно да бъдат заменени с по-бавното, но не по-малко сигурно „отмиране“ на частната сфера изобщо и на частната собственост по-специално. Разграничението между частна и публична сфера, видяно от гледна точка на частния живот, а не на политическата общност, се равнява на разграничението между нещата, които трябва да бъдат показани, и нещата, които трябва да бъдат скрити. Едва модерната епоха с нейния бунт срещу обществото открива колко богата и многообразна може да бъде сферата на скритото в условията на интимността; но е учудващо, че от началото на историята до наши дни винаги телесната част на човешкото съществуване е била тази, която е трябвало да бъде скривана в частния живот - всичките онези неща, свързани с необходимостта на самия жизнен процес, които

15 Гръцката и латинската дума за интериора на жилището, *megaron u atrium*, имат силна конотация на тъмнина и чернота (вж. Mommsen, *Römische Geschichte* [5th ed.], Book I, ch. 12, pp. 22, 236); бел. авт.

преди модерната епоха обхващали дейностите, служещи за поддържане на индивидуалния живот и за оцеляването на вида. Скрити били работниците, „чиято работа е да служат с тялото си“¹⁶, и жените, които с тялото си гарантират физическото оцеляване на вида. Жените и робите принадлежали към една и съща категория и били скривани от погледа не само защото били нечия чужда собственост, а защото животът им бил „трудов“, посветен на телесни функции¹⁷. В началото на модерната епоха, когато „свободният“ труд губи своето скривалище в частната сфера на домакинството, работниците, подобно на престъпниците, били скривани и отделяни от обществото зад високи стени и поставяни под постоянен надзор¹⁸, фактът, че модерната епоха еманципира работническата класа и жените в приблизително един и същ исторически момент, без съмнение трябва да се причисли към характеристиките на една епоха, която вече не смята, че телесните функции и материалните грижи трябва да бъдат скривани. Толкова по-симптоматично е за природата на тези явления, че малкото останки от ясно изразен частен живот дори в нашата цивилизация са свързани с „неудите“ в първоначалния смисъл на принуда по силата на това, че имаме тяло.

[...]

Не е учудващо, че разграничението между труд и произвеждане се пренебрегва в класическата древност. Разграничението между частно домакинство и публична политическа сфера, между обитател на домакинството, който е роб, и глава на домакинството, който е гражда-

16 Аристотел, *Политика* 1254B25; бел. авт.

17 Животът на жената се нарича *ponetikos* у Аристотел, *За пораждането на животните* 775a33. Фактът, че мястото на жените било при робите и те живеели заедно с тях, че никоя жена, дори и съпругата на главата на домакинството, не живеела сред равните си - сред други свободни жени, - така че рангът зависел много по-малко от произхода, отколкото от „занятието“ или функцията, е много живо описан от Валон (H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquite* [1847], I, p. 77 ff.), който говори за „смесване на ранговете, това споделяне на всички домашни функции“: „Жените... се смесвали с робите си в обичайните грижи на вътрешния живот. Какъвто и да бил рангът им, на тях им бил отреден трудът, както на мъжете - войната“; бел. авт.

18 Вж. Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs*, 4-то изд., 1926, p. 184 за условията на фабричния труд през XVII в.; бел. авт.

нин, между дейности, които би трябвало да бъдат скрити в частната сфера, и онези, които са достойни да бъдат видени, чути и запомнени, засенчвало и предопределяло всички други разграничения, докато не останал само един критерий: къде се изразходва повече време и усилие - в частната или в публичната сфера. От какво е мотивирано даденото занятие - дали от *cura private negotii*, или от *cura rei publicae*, от грижа за частните или за публичните дела¹⁹? С появата на политическа теория философите отстраняват дори и тези разграничения, които поне разграничавали дейностите, противопоставяйки съзерцанието на всеки друг тип дейност. Наред с тях дори политическата дейност се приравнява към ранга на необходимостта, която отгук насетне става общият знаменател за всички разновидности на *vita activa*. Нямаме основания да очакваме помощ и от християнското политическо мислене, което възприема разграничението на философите, усъвършенства го и понеже религията е за огромен брой хора, а философията - само за малцина, му придава всеобща валидност, задължителна за всички.

На пръв поглед обаче е изненадващо, че модерната епоха - която преобръща всички традиции: както традиционната йерархия на действието и съзерцанието, така и традиционната йерархия вътре в самата *vita activa*; която прославя труда като източник на всички ценности и възвисява *animal laborans* до позиция, заемана по традиция от *animal rationale* - не поражда дори една-единствена теория, в която *animal laborans* и *homo faber*, „трудът на нашето тяло и производението на нашите ръце“ да бъдат ясно разграничени. Вместо това намираме, най-напред, разграничението между производителен и непроизводителен труд, после, малко по-късно, различието между квалифицирана и неквалифицирана работа и накрая превъзходящото първите две поради привидно по-изначалното си значение разделение на всички дейности на физически и умствен труд. Измежду тези трите обаче само разграничението между производителен и непроизводителен труд стига до същността на нещата и не е случайно, че двамата най-големи теоретици в тази област, Адам Смит и Карл Маркс, изграждат разсъжденията си изцяло върху него. Самото основание за възвисяването на труда в модерната епоха е неговата „производителност“, а привидно богохулното схващане на Маркс, че трудът (а не Бог) е създал човека

19 Cicero *De re publica*, v. 2; бел. авт.

или че трудът (а не разумът) отличава човека от другите животни, е само най-радикалната и последователна формулировка на нещо, с което била съгласна цялата модерна епоха²⁰.

Нещо повече, и Смит, и Маркс са в съгласие с общественото мнение на модерността, когато изразяват презрение към непроизводителния труд като паразитен и всъщност като извращение на труда, сякаш нищо не заслужава това име, ако не обогатява света. Маркс несъмнено споделя презрението на Смит към „домашните прислужници“, които като „бездейни гости... не оставят нищо след себе си в отплата за консумираното“²¹. И все пак точно тези домашни прислужници, тези обитатели на домакинството, *oiketai* или *familiares*, трудещи се чисто и просто за препитанието и необходими за безпроблемната консумация, а не за произвеждане на продукцията, са имали предвид всички епохи, предшествващи модерната, когато са отъждествявали труда като условие на човешкото съществуване с робството. Това, което те оставяли след себе си в отплата за консумираното, било - ни

20 „Сътворяването на човека чрез човешкия труд“ е една от най-постоянните идеи на Маркс още от младостта му. Тя може да се намери в различни вариации в ранните му работи (където в „Критика на Хегеловата диалектика“ той я приписва на Хегел). (Вж. *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Teil I, Bd. 5 [Berlin 1932], SS. 156, 167.) **Намерението на Маркс да замести традиционно-то определение на човека като *animal rationale*, определяйки го като *animal laborans*, личи от контекста. Тази теория се подкрепя от едно изречение в *Немската идеология*, което е било премахнато по-късно: „Първият исторически акт на тези индивиди, чрез който те се отличават от животните, не е, че мислят, а че започват да произвеждат средствата си за живот“ (ibid., S. 568). [Бълг. изд.: „Самите те започват да се различават от животните веднага щом започнат да произвеждат необходимите им средства за живот...“, цит. по: Маркс/Енгелс, *Немската идеология* (извадки), в: *Избрани произведения*, т. 2, София: Партиздат, 1984, с. 75; бел. ред., С. П.] Подобни формулировки се срещат в *Икономическо-философските ръкописи* (ibid., S. 125) и в *Светото семейство* (ibid., S. 189). Енгелс многократно използва подобни формулировки, например в предговора от 1884 г. към *Произход на семейството* или във вестникарската статия от 1876 г. „Ролята на труда при превръщането на маймуната в човек“.**

Изглежда, Хюм, а не Маркс, пръв е настоявал, че трудът отличава човека от животното (Adriano Tilgher, *Homo faber* [1929]; English ed.: *Work: What It Has Meant to Men through the Ages* [1930]). Тъй като трудът не играе значителна роля във философията на Хюм, това представлява само исторически интерес; за него тази характеристика не прави човешкия живот по-производителен, а само по-суров и по-тежък от животинския живот. Интересно е обаче да се отбележи в този контекст с каква грижливост Хюм многократно настоява, че нито мисленето, нито разсъдъкът отличава човека от животното и че поведението на животните показва, че те са способни и на двете; бел. авт.

21 Smith, *Wealth of Nations* (Everyman's ed.), II, 302; бел. авт.

повече, ни по-малко - свободата, или на модерен език, потенциалната продуктивност на господарите си.

С други думи, разграничението между производителен и непроизводителен труд съдържа, макар и под формата на предразсъдък, по-фундаменталното разграничение между произвеждане и труд²². Наистина, белегът на всеки труд е, че не оставя нищо след себе си, че резултатът на неговото усилие бива изконсумиран почти в момента, когато е завършило усилието. И все пак това усилие, независимо от това, че остава без следа, се ражда от дълбока нужда и се мотивира от по-силна принуда в сравнение с всичко друго, защото самият живот зависи от него. Модерната епоха изобщо, и Карл Маркс по-специално, поразени, така да се каже, от безпрецедентната производителност на западното човечество, проявяват почти непреодолима склонност да разглеждат всеки труд като произвеждане и да говорят за *animal laborans* по начин, по-подходящ за *homo faber*, надявайки се през цялото време, че е нужна още само една крачка за пълното премахване на труда и необходимостта²³.

Без съмнение, действителното историческо развитие на събитията, извели труда от неговата скритост и въвели го в публичната сфера, къ-

22 Разграничението между производителен и непроизводителен труд е въведено от физиократите, които различават производителна, собственическа и стерилна класа [Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 20, сс. 476-488; бел. прев.]. Тъй като поддържат, че първоначалният източник на всяка производителност се корени в естествените сили на земята, техният стандарт за производителност е свързан със създаването на нови предмети, а не с потребностите и желанията на хората. Така маркиз дьо Мирабо, бащата на знаменития оратор, нарича стерилна „класата на работниците, чиито занятия, макар и необходими за нуждите на хората и полезни за обществото, независимо от това не са производителни” и илюстрира разграничението си между стерилна и производителна работа, като го сравнява с разликата между това да сечеш камъка и да го произведеш (вж. Jean Dautry, „La notion de travail chez Saint-Simon et Fourier”, *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol. LII, No. 1 [janvier-mars, 1955]); бел. авт.

23 Тази надежда съпътства Маркс от начало до край. Намираме я още в *Немската идеология*: „Става въпрос не за това трудът да бъде освободен, а за това да бъде снет” (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, Teil I, Bd. 3, S. 185) [бълг. изд.: „въпросът сега не е в това, да се освободи трудът, а в това, този свободен труд да се унищожи”, цит. по: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 3, с. 189; бел. ред., Е. М.] и много десетилетия по-късно в третия том на *Капиталът*, гл. 48: „Царството на свободата започва действително едва там, където трудът... свършва” (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, Teil II [Zurich, 1933], S. 873); бел. авт. [Бълг. изд.: „Царството на свободата започва в действителност едва там, където престава трудът...”, цит. по: Маркс, *Капиталът*, т. 3, София: Издателство на БКП, 1969, с. 362; бел. ред., С. П.]

дето той е могъл да бъде организиран и подложен на „разделение”²⁴, представлява силен аргумент в развитието на тези теории. И все пак дори още по-значителен факт в това отношение, вече предусетен от класическите икономисти и категорично разкрит и изразен от Карл Маркс, е, че самата трудова дейност, без оглед на историческите обстоятелства и независимо от разполагането си в частната или публичната сфера, всъщност притежава своя собствена „продуктивност”, без значение колко безсмислени и нетрайни са нейните продукти. Тази продуктивност се крие не в някой от продуктите на труда, а в човешката „сила”, чиято мощ не е изчерпана, когато тя е произвела средствата за собствената си издръжка и оцеляване, а е способна да произведе „излишък”, т.е. повече от необходимото за собственото си „възпроизводство”. Тъкмо защото не самият труд, а излишъкът от човешка „работна сила” (*Arbeitskraft*) обяснява продуктивността на труда, въвеждането на това понятие от Маркс, както с право отбелязва Енгелс, представлява най-оригиналният и революционен елемент в цялата му система²⁵. За разлика от продуктивността на произвеждането, която прибавя нови предмети към човешките артефакти, продуктивността на работната сила произвежда предмети само инцидентно и е загрижена най-вече за средствата за собственото си възпроизводство; тъй като силата ѝ не е изчерпана, след като е било осигурено собственото ѝ възпроизводство, тя може да се използва за възпроизводството на повече от един живот, но тя никога не „произвежда” друго освен живот²⁶. Чрез насилствено потисничество в робовладелското общество или чрез експлоатация в капиталистическото общество по времето на самия Маркс тя може да бъде насочвана по такъв начин, че трудът на някои е достатъчен за живота на всички.

От тази чисто социална гледна точка, която е гледната точка на цялата модерна епоха, но която получава най-последователния си и

24 В увода към втората книга на *Wealth of Nations* (Everyman’s ed., I, 241 ff.) Адам Смит подчертава, че производителността се дължи на разделението на труда, а не на самия труд; бел. авт.

25 Вж. Енгелсовия увод към Марксовото съчинение „Наемен труд и капитал”, в което Маркс въвежда новия термин, като акцентира върху него; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 6, сс. 427-458; бел. прев.]

26 Маркс винаги е подчертавал, особено в младостта си, че главната функция на труда е „производството на живота”, и затова разглежда труда заедно с продължението на рода (вж. *Die Deutsche Ideologie*, S. 19; също и „Наемен труд и капитал”); бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 6, с. 431; бел. прев.]

величав израз в творчеството на Маркс, всеки труд е „производителен” и предишното разграничение между изпълнението на „домашните задачи”, което не оставя следа, и производството на предмети, достатъчно трайни, за да бъдат натрупвани, губи валидността си. Социалната гледна точка съвпада, както видяхме по-рано, с една интерпретация, която не взема предвид нищо друго освен жизнения процес на човечеството и от тази перспектива всички предмети стават обект на консумация. В рамките на едно напълно „обобществено човечество”, чиято единствена цел би била поддържането на жизнения процес - а това е, за съжаление, съвсем неутопичният идеал, който ръководи теориите на Маркс²⁷, - разликата между труд и произвеждане би из-

27 Термините *vergesellschafteter Mensch* [(нем.) - обобществен човек; бел. прев.] или *gesellschaftliche Menschheit* [(нем.) - обобществено човечество; бел. прев.] често са били използвани от Маркс за обозначаване на целта на социализма (вж. например третия том от *Das Kapital [Gesamtausgabe]*, S. 873 и десетия от „Тезисите за Фойербах”: „Гледището на стария материализъм е ‘гражданското’ общество; гледището на новия материализъм е *човешкото* общество или обобщественото човечество” [Marx, *Selected Works*, II, 367]). [Бълг. изд.: 1-ва версия (на Маркс от 1845 г.): „Становището на стария материализъм е гражданското общество; становището на новия материализъм е човешкото общество или обобщественото човечество”, цит. по: Маркс, „Тезиси за Фойербах” (текст от 1845 г.), в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 42, с. 249; 2-ра версия (на Енгелс от 1888 г.): „Становището на стария материализъм е ‘гражданското’ общество; становището на новия материализъм е *човешкото* общество, или обобщественото човечество”, цит. по: Маркс, „Тезиси за Фойербах”, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 42, с. 252; бел. ред., С. П.] **Тя се състои в премахването на пропастта между индивидуалното и общественото съществуване на човека, така че човекът „в най-индивидуалното си битие би бил същевременно обществено същество [Gemeinwesen]” (Marx, *Jugendschriften*, S. 113). [Бълг. изд.: „в своето най-индивидуално битие е същевременно обществено същество”, цит. по: Маркс, *Икономическо философски ръкописи от 1844 г.*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 42, с. 108; бел. ред., С. П.] Маркс често нарича тази обществена природа на човека неговата родова същност (Gattungswesen), това, че той е член на биологическия вид, и знаменитото Марксово „самоотчуждение” е преди всичко отчуждението на човека от битието му на *Gattungswesen* (ibid., S. 89: „Eine unmittlere Konsequenz davon, dass der Mensch dem Produkt seiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die Entfremdung des Menschen von dem Menschen”). [Бълг. изд.: „Непосредствена последица от това, че човекът е отчужден от продукта на своя труд, от своята жизнена дейност, от своята родова същност, е *отчуждението на човека от човека*”, цит. по: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 42, с. 89; бел. ред., С. П.] Идеалното общество е състояние на нещата, при което всички човешки дейности произтичат толкова естествено от човешката „природа”, колкото секретията на вощък от пчелите за създаването на кошера; да живееш и да се трудиш, за да живееш, ще е станало едно и също и животът за работника вече няма да „започва тогава, когато се прекрати тази [трудова] дейност” [Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 6, с. 431; бел. прев.]; бел. авт.**

чезнала напълно; всяко произвеждане би се превърнало в труд, защото всички неща щяха да се схващат не в тяхното светово, обективно качество, а като резултати на живата работна сила и като функции на жизнения процес²⁸.

Интересно е да се отбележи, че разграниченията между квалифицирана и неквалифицирана и между умствена и физическа работа не играят никаква роля нито в класическата политическа икономия, нито в творчеството на Маркс. В сравнение с продуктивността на труда те наистина са от второстепенно значение. Всяка дейност изисква известно умение; чистенето и готвенето - не по-малко от писането на книга и от строителството на къщи. Това разграничение не се отнася до различни дейности, а обозначава само определени стадии и качества в границите на всяка от тях. То успява да придобие известна значимост благодарение на модерното разделение на труда, при което задачи, поставяни по-рано на младите и неопитните, застиват в пожизнени занятия. Но това следствие от разделиението на труда, при което една дейност се подразделя на такова множество дребни части, че всеки специализиран изпълнител се нуждае само от минимални умения, клони към пълно премахване на квалифицирания труд, както правилно предсказва Маркс. Оттук: онова, което се купува и продава на пазара на труда, е не индивидуалното умение, а „работната сила”, от която всяко живо човешко същество би трябвало да притежава приблизително едно и също количество. Нещо повече, тъй като неквалифицирано произвеждане е противоречие в термините, самото това разграничение важи само за трудовата дейност, а опитът то да се използва като главна отправна точка вече показва, че разграничението между труд и произвеждане е било изоставено в полза на труда.

Доста по-различен е случаят с по-популярната опозиция между физическата и умствената работа. Тук основополагащата връзка между трудещия се с ръцете си и трудещия се с главата си отново е трудовият процес, извършван в единия случай с главата, в другия -

28 Първоначалното обвинение на Маркс към капиталистическото общество не е просто в превръщане на всички предмети в стоки, а в това, че „работникът се отнася към *продукта на своя труд* като към *чужд* предмет” [цит. по бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 42, с. 84; бел. ред., С. П.] (dass der Arbeiter zum Produkt seiner Arbeit als einem fremden Gegenstand sich verhält [Marx, *Jugend-schriften*, S. 83]), с други думи, че предметите от света, веднъж произведени от хората, до известна степен са независими от човешкия живот и „чужди” на него.

с някаква друга част от тялото. Мисленето обаче, което несъмнено е дейност на главата (въпреки че в някакво отношение е подобно на труда - също процес, който вероятно приключва само заедно със самия живот), е дори по-малко „продуктивно” от труда; ако трудът не оставя никаква трайна следа, мисленето не оставя въобще нищо осезаемо. Само по себе си мисленето никога не се материализира в предмети. Винаги когато умственият работник иска да изрази мислите си, той трябва да използва ръцете си и да придобие физически умения, подобно на всеки друг работник. С други думи, мисленето и произвеждането са две различни дейности, които никога не съвпадат напълно; мислителят, който иска светът да знае „съдържанието” на неговите мисли, първо, трябва да спре да мисли и да си припомни какво е мислил. Припомнянето, в този, както и във всички други случаи, подготвя неосезаемото и мимолетното за евентуалната му материализация; то е началото на процеса на произвеждане и подобно на обмислянето при занаятчията на модела, който ще ръководи работата му, е най-нематериалният му стадий. След това самото произвеждане винаги изисква някакъв материал, върху който се осъществява и който чрез фабрикуване, чрез дейността на *homo faber*, ще бъде преобразуван в светови предмет. Специфичното произвеждащо качество, присъщо на умствената работа, се дължи не по-малко на „произвеждането на нашите ръце”, отколкото всеки друг вид произвеждане.

Изглежда уместно и действително е широко прието да се свързва и оправдава модерното разграничение между умствен и физически труд с античното разграничение между „свободни” и „робски изкуства”. Но разграничителният признак между свободни и робски изкуства изобщо не е „по-високата степен на интелигентност” или обстоятелството, че „свободният творец” работи с мозъка си, а „презреният занаятчия” - с ръцете си. Античният критерий е преди всичко политически. Занаятията, изискващи *prudentia*, способността за благоразумна преценка, която е добродетел на държавника, и професиите с публично значение (*ad hominum utilitatem*)²⁹, като архитектурата,

29 За удобство ще следвам Цицероновото разглеждане на свободните и робските занятия в *De officiis* I. 50-54. Критериите на *prudentia* и *utilitas* (полза) или *utilitas hominum* (полза за хората) са формулирани в §§ 151 и 155. (Преводът на *prudentia* [на англ.; бел. ред., С. П.] като „по-висока степен на интелигентност” от Уолтър Милър в изданието на Loeb Classical Library ми се струва подвеждащ.); бел. авт.

медицината и земеделието³⁰, са свободни. Всички занаяти, този на писаря не по-малко от този на дърводелеца, са „черни”, неподобаващи за пълноценен гражданин, а най-лоши са онези, които ние бихме оценили като най-полезни, например на „търговеца на риба, на месаря, на готвача, на търговеца на птици и на рибаря”³¹. Но дори те не се свеждат непременно чисто и просто до труд. Има и една трета категория, при която мъката на усилието (*operae* за разлика от *opus*, просто дейността за разлика от произведението) се заплаща, и в тези случаи „самата отплата гарантира робския характер”³² на труда.

Разграничението между физическа и умствена работа, въпреки че произходът му може да се проследи назад до Средновековието³³, е модерно и е породено от две съвсем различни причини, като и двете са еднакво характерни за общия климат на модерната епоха. Тъй като в модерните условия всяко занятие трябвало да докаже „полезността си” за обществото като цяло и тъй като полезността на умствените занятия била станала повече от съмнителна поради модерната прослава на труда, съвсем естествено било интелектуалците също да желаят да бъдат причислявани към произвеждащото население. Същевременно обаче и само в привидно противоречие с това развитие на нещата, потребността на това общество от определени „умствени” дейности и оценката му за тях нараснали до степен, безпрецедентна в нашата история, освен през вековете на упадъка на Римската империя. Може

30 Поставянето на земеделието сред свободните изкуства е, разбира се, специфично римско. То не се дължи на някаква специална „полезност” на фермерството, както бихме го разбрали ние, а по-скоро е свързано с римската идея за *patria*, според която *ager Romanus* (територията на Рим), а не само градът Рим, е мястото, заемано от публичната сфера; бел. авт.

31 Тъкмо тази полезност чисто и просто за живота Цицерон нарича *mediocris utilitas* (средна полезност) (§ 151) и я отстранява от свободните изкуства. Преводът отново, струва ми се, се разминава с най-важното; това не са „професии...”, от които се получава не малка полза за обществото”, а занятия, които, в явна противоположност на споменатите по-горе, надхвърлят вулгарната полезност на консумативните блага; бел. авт.

32 Римляните смятали разликата между *opus* и *operae* за толкова решаваща, че имали две различни форми на договор - *locatio operis* и *locatio operarum*, вторият от които играел незначителна роля, защото по-голямата част от труда била извършвана от роби (вж. Edgar Loening, in *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* [1890], I, 742 ff.); бел. авт.

33 *Opera liberalia* през Средновековието се отъждествявали с умствената или по-скоро духовната работа (вж. Otto Neurath, „*Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia*”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. XLI [1915], No. 2); бел. авт.

би ще е добре да си припомним в този контекст, че през цялата антична история „интелектуалните“ услуги на писарите, независимо дали обслужвали потребностите на публичната или на частната сфера, са били извършвани от роби и оценявани в съответствие с това. Едва бюрократизацията на Римската империя и съпътстващото я обществено и политическо издигане на императорите донесли преоценка на „интелектуалните“ услуги³⁴. Доколкото интелектуалецът всъщност не е „работник“ - който като всички други работници, от най-скромния занаятчия до най-великия творец, се занимава с това да прибави още един, ако е възможно, траен предмет към изкуствения човешки свят - той, вероятно, не прилича на никого толкова, колкото на „домашния прислужник“ на Адам Смит, въпреки че неговата функция е не толкова да поддържа жизнения процес непокътнат и да спомага за възобновяването му, колкото да се грижи за поддържането на разнообразните гигантски бюрократични машини, чиито процеси консумират техните услуги и поглъщат продуктите им също толкова бързо и безпощадно, колкото самият биологичен жизнен процес³⁵.

[...]

34 Валон описва този процес при управлението на Диоклециан: „... някога робските функции се оказали облагородени, издигнати до първостепенен ранг в държавата. Това високо уважение, което от императора се разпростирало върху първите служители на двореца, върху най-висшите сановници на империята, достигало до всички обществени функции...; обществените услуги се превърнали в обществена служба“. „Най-черните задължения, ...наименованията, които причислихме към функциите на робите, приемат върху себе си нещо от сиянието, струящо от особата на Владетеля“ (Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* [1847], III, 126, 131). **Преди това издигане на службите писарите били поставяни редом с пазачите на обществени сгради или дори с хората, които извеждали борците на арената** (ibid., p. 171). Струва ми се важно да се отбележи, че издигането на „интелектуалците“ съвпада с установяването на бюрократията; бел. авт.

35 „Трудът на някои от най-уважаваните слоеве на обществото е, като този на домашните прислужници, неизпроизвеждащ никаква стойност“, казва Адам Смит и нарежда сред тях „армията и флота като цяло“, „обществените служители“ и свободните професии от рода на „църковниците, юристите, лекарите, книжовниците от всякакъв вид“. Тяхната работа „като декламацията на актьорите, словото на оратора или музиката на музикантите... загива в самия момент на произвеждането си“ (Adam Smith, *Wealth of Nations*, Everyman's Edition, I, pp. 295-96). Очевидно Смит не би срещнал никаква трудност да класифицира нашите „бели ячки“; бел. авт.

12. Предметният характер на света

Както презрението към труда в античната теория, така и неговата прослава в модерната черпят влиянието си от субективното отношение или субективната дейност на работника, от недоверието му към мъчителното си усилие в единия случай, или от гордостта му със своята продуктивност, в другия. Субективността на подхода става още по-очевидна в разграничението между лека и тежка работа, но видяхме, че поне в случая с Маркс - който, бидейки най-големият от модерните теоретици на труда, по необходимост ни дава нещо като пробен камък в тези разсъждения - продуктивността на труда се измерва и преценява въз основа на изискването на жизнения процес за собственото му възпроизводство; продуктивността се съдържа в потенциалния излишък, присъщ на човешката работна сила, а не в качеството или характера на предметите, които тя произвежда. По подобен начин разбирането на гърците, според което живописците стоят по-високо от скулпторите, без съмнение не се е основавало на по-голям респект към произведенията на живописца³⁶. Като че ли разграничението между труд и произвеждане, което нашите теоретици толкова упорито са пренебрегвали, а нашите езици са пазили така упорито, става наистина просто разлика по степен, ако не се вземе предвид световият характер на произведения предмет - местоположението му, неговата функция и продължителност на пребиваване в света. Разликата между един хляб, чийто „живот“ в света едва ли ще надвиши един ден, и една маса, която лесно може да надживее поколения от хора, несъмнено е много по-очевидна и решаваща от разликата между хлебаря и дърводелеца.

[...]

Когато Маркс дефинира труда като „процес между човека и природата..., при който човекът опосредства, регулира и контролира своя обмен на вещества с природата чрез собствената си дейност...“

36 Напротив, съмнително е дали някое живописно произведение някога е било предмет на такова възхищение като статуята на Зевс в Олимпия от Фидий, за чиято магическа сила се вярвало, че кара човека да забрави всички беди и скърби; който не я бил виждал, бил живял напразно и т.н.; бел. авт.

за да си присвои природното вещество във форма, пригодна за собствения си живот”, става достатъчно ясно, че тук гледната точка е физиологическа и че трудът и потреблението са само два стадия на вечно възобновяващия се кръговрат на биологичния живот³⁷. Този кръговрат изисква поддържането си чрез потребление и дейността, която доставя средствата за потребление, е трудът³⁸. Всичко, което произвежда трудът, е предназначено да захрани човешкия жизнен процес почти незабавно и това потребление, регенериращо жизнения процес, произвежда - или по-скоро възпроизвежда - нова „работна сила”, необходима за по-нататъшното поддържане на тялото³⁹. От гледна точка на нуждите на самия жизнен процес, на

37 К. Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, Kap. 5, § 1. Тази формулировка се среща често в съчиненията на Маркс и винаги се повтаря почти буквално: Трудът е вечната естествена необходимост да се извършва обменът на вещества между човека и природата. (Вж. още *Das Kapital*, Bd. 1, Kap. 1, § 2. На стандартния английски превод - *Modern Library ed.*, pp. 50, 205 му липсва Марксовата прецизност.) Почти същата формулировка намираме в том III на *Das Kapital*, S. 872. Очевидно, когато Маркс говори, както често прави, за „жизнения процес на обществото”, той не мисли метафорично; бел. авт.

38 Маркс нарича труда „производствено потребление” (*Das Kapital*, Bd. 1, Kap. 5, § 1) и никога не губи от поглед това, че той е физиологично условие; бел. авт.

39 Цялата Марксва теория е в зависимост от ранното му откритие, че работникът преди всичко възпроизвежда собствения си живот, като произвежда средствата си за препитание. В ранните си произведения той смята, че „хората започват да се различават от животните веднага щом започнат да произвеждат необходимите им средства за живот” (Marx/Engels, *Die Deutsche Ideologie*, S. 10). [Вж. бел. 20 по-горе; бел. ред., С. П.] Това наистина е самото съдържание на определението за човека като *animal laborans*. Толкова повече си струва да се отбележи, че в други пасажи Маркс не е удовлетворен от това определение, защото то не разграничава достатъчно ясно човека от животните. „Паякът извършва операции, прилични на тези на тъкача, а пчелата със строежа на своите восъчни килийки може да засрами много архитекти. Но и най-лошият архитект още от самото начало се различава от най-добрата пчела по това, че преди да построи килийката от восък, той вече я е построил в главата си. В края на трудовия процес се получава резултат, който още в самото начало е съществува в представата на работника, т.е. мислено” (loc. cit.) [цит. по: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 23, сс. 189-90; бел. прев.]. Очевидно тук Маркс вече говори не за труд, а за произвеждане - с което той не се занимава; и най-доброто доказателство за това е, че очевидно първостепенният по значение елемент на „представата” не играе ни най-малка роля в неговата теория за труда. В третия том на *Kapital* той повтаря, че принадлежният труд свръх непосредствените потребности служи на „прогресивното разширение на производствения процес” (SS. 872, 278). Въпреки някои колебания Маркс остава убеден, че „Милтън е произвел *Изубеният рай* по същата причина, по която копринената буба произвежда коприната” (Marx, *Theories of Surplus Value* [London, 1951], p. 186); бел. авт.

„необходимостта от преживяване”, както казва Лок, трудът и консумацията се следват взаимно толкова непосредствено, че почти съставляват едно и също движение, което, едва завършило, трябва да започне отново. „Необходимостта от препитание” ръководи както труда, така и потреблението, и трудът, когато усвоява, „събира” нещата, предоставени от природата, и физически „се смесва” с тях⁴⁰, извършва активно това, което тялото извършва дори по-интимно, когато консумира храната си. И в двата случая имаме процеси на поглъщане, които улавят и разрушават веществото, и „произвеждането”, извършвано от труда върху неговия материал, е само подготовката за последващото му разрушаване.

Тази разрушителна, поглъщаща страна на трудовата дейност, естествено, става видима само от гледна точка на света и в противопоставянето ѝ на произвеждането, което не подготвя веществото за усвояване, а го видоизменя в материал, за да работи върху него и да използва завършения продукт. От гледна точка на природата разрушително е произвеждането, а не трудът, защото произвеждането изтръгва веществото от ръцете на природата, без да ѝ го връща, както при бързия ход на природния обмен на веществата в живото тяло.

Също толкова свързана с възобновяващите се цикли на естествените движения, но не толкова натрапчиво наложена на човека от самите „условия на човешкия живот”⁴¹, е втората задача на труда — постоянната му, нескончаема борба срещу процесите на растеж и разложение, чрез които природата вечно нахлува в изкуствено създадения от човека свят, като застрашава трайността на света и неговата пригодност за човешка употреба. Защитата и опазването на света от природните процеси са сред грижите, които изискват монотонно всекидневно повторение. Тази трудова битка, за разлика от същностно мирната дейност, при която трудът се подчинява на заповедите на непосредствените телесни потребности, въпреки че може да бъде дори по-„непродуктивна” от прекия обмен на вещества между човека и природата, има много потясна връзка със света, който тя защитава срещу природата. В старите предания и митове тя често е приемала величавата форма на героични битки срещу превъзхождащи сили, както в историята на Херкулес, който, изчиствайки Авгиевите обори, извършил един от дванадесетте си героични „трудовете”. Подобна конотация на героично дело, изисква-

40 Locke, *op. cit.*, secs. 46, 26, 27 съответно; бел. авт.

41 *Ibid.*, sec. 34; бел. авт.

що голяма сила и смелост и осъществявано в борчески дух, се проявява в средновековната употреба на думите: *labor, travail, arbeit*. Обаче всекидневната битка, в която участва човешкото тяло, за да пази света чист и да предотвратява разложението му, твърде малко прилича на героичните дела; издръжливостта, потребна за всекидневното възстановяване на вчерашните щети, не е смелост и това, което прави усилието мъчително, не е опасността, а непрестанното му повторение. Общото между Херкулесовите „трудовете“ и всички велики дела е, че са неповторими, но за съжаление, направи ли се усилието и изпълни ли се задачата, само митологичните Авгиеви обори остават чисти.

[...]

14. Труд и плодовитост

Внезапното бляскаво възвисяване на труда от най-ниско, най-презряно положение до най-висок ранг, като най-тачената от всички човешки дейности, започва, когато Лок открива, че трудът е източникът на всяка собственост. То продължава своя ход, когато Адам Смит заявява, че трудът е източник на всяко богатство и достига връхната си точка в Марковата „система на труда“⁴², където трудът става източникът на всяка производителност и дори израз на човешкото у човека. От тримата обаче само Маркс се интересува от труда като такъв; Лок се занимава с институцията на частната собственост като корен на обществото, а Смит се опитва да обясни и да осигури безпрепятствения прогрес на едно неограничено натрупване на богатство. Но и тримата - макар при Маркс това да става с най-голяма сила и последователност - не отстъпват от мнението, че трудът трябва да се смята за върховната светоизграждаща способност на човека; и тъй като трудът в действителност е най-естествената и най-малко световата от човешките дейности, всеки от тях, и отново Маркс повече от всички, се оказват във властта на дълбоки противоречия. Изглежда, на самата природа на проблема се дължи, че най-очевидното решение на тези

42 Изразът е на Карл Дункман (*Karl Dunkmann, Soziologie der Arbeit* [1933], S. 71), който правилно отбелязва, че заглавието на Маркс е несполучливо и би било по-добре да се замени със „System der Arbeit“; бел. авт.

противоречия или, по-скоро, най-очевидната причина тези големи автори да не ги осъзнаят е обстоятелството, че те отъждествяват произвеждане с труд, като приписват на труда определени възможности, които притежава само произвеждането. Това отъждествяване винаги води до явни абсурди, макар те обикновено да не са толкова очевидни, както в следното изречение на Веблен: „Трайното свидетелство за производителен труд е неговият материален продукт - обикновено някакъв предмет за потребление”⁴³, при което „трайното свидетелство”, с което започва авторът, защото то му е нужно за демонстриране на производителността на труда, се унищожава незабавно чрез „потреблението” на продукта, с което Веблен завършва, принуден от фактическото, така да се каже, свидетелство на самия феномен.

Така Лок, за да спаси труда от явния позор да произвежда само „малотрайни неща”, е принуден да въведе парите - „трайна вещ, която хората могат да съхраняват, без тя да се развали” - един вид *deus ex machina*, без който трудещото се тяло в подчинението си на жизнения процес никога не би могло да стане източник на нещо толкова постоянно и запазващо се като собствеността, защото няма „трайни неща”, които да бъдат запазени и да надживеят дейността на трудовия процес. И дори Маркс, който всъщност определя човека като *animal laborans*, е трябвало да се съгласи, че продуктивността на труда в истинския смисъл на думата започва едва с предметяването (*Vergegenständlichung*), със „създаването на обективен свят на предметите” (*Erzeugen einer gegenständlichen Welt*)⁴⁴. Но усили-

43 Тази любопитна формулировка е от Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, 1917, р. 44; бел. авт.

44 Терминът *vergegenständlichen* се среща не много често у Маркс, но винаги в решаващ контекст. Срв. Marx, *Jugendschriften*, S. 88: „Das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der unorganischen Natur ist die Bewahrung des Menschen als eines bewussten Gattungswesens. ... [Das Tier] produziert unter der Herrschaft des unmittelbaren Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bediirfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben [„Практическото създаване на предметен свят [*Erzeugen einer gegenständlichen Welt*], обработването на неорганичната природа е самоутвърждаването на човека като съзнателно родово същество... (животното) произвежда само под принудата на непосредствената физическа потребност, докато човекът произвежда дори без наличието на физическа потребност и произвежда в истинския смисъл на думата именно без такава потребност”; бел. прев.] Тук, както в пасажа от *Kanuttarum*, цитиран в бел. 39, Маркс очевидно въвежда съвършено различно понятие за труд, т.е. говори за произвеждането и фабрикуването. Същото предметяване [*reification* - според превода на К. Янакиев; бел. ред., С. П.] се споменава в *Das Kapital* (Bd. I, Kap. 5), само

ето на труда никога не освобождава трудещото се животно от това да го повтаря наново и наново и затова остава „вечна естествена необходимост“⁴⁵. Когато Маркс твърди, че трудовият „процес достига края си в продукта“⁴⁶, той забравя собствената си дефиниция на този процес като „обмен на веществата между човека и природата“, при който продуктът незабавно се „присвоява“, консумира и унищожава от жизнения процес на тялото.

Тъй като нито Лок, нито Смит се занимават с труда като такъв, те могат да си позволят да приемат някои разграничения, които всъщност биха се равнявали на разграничение по принцип между труд и произвеждане, ако не беше една интерпретация, която разглежда съществените черти на труда като просто нерелевантни. Така Смит нарича „непроизводителен труд“ всички дейности, свързани с потреблението, като че ли това е незначителна и случайна черта на нещо, чиято истинска природа е да бъде производително. Самото презрение, с което той описва как „домакинските задачи и услуги обикновено изчезват в момента на изпълнението си и рядко оставят след себе си следа или стойност“⁴⁷, е много по-близо до предмодерното мнение по този въпрос, отколкото до модерната прослава на труда. Смит и Лок все още доста ясно си дават сметка за факта, че не всеки вид труд „придава на всяко нещо допълнителна стойност“⁴⁸ и че има такъв вид дейност, която не прибавя нищо „към стойността на материалите, върху които работи“⁴⁹. Разбира се, трудът също пренася върху природата нещо от самия човек, но съотношението между това, което дава природата - „добрите неща“, - и това, което прибавя човекът, е тъкмо

че малко нееднозначно: „[Die Arbeit] ist *vergegenständlicht* und der Gegenstand ist *verarbeitet*“. Играта на думи с *Gegenstand* замъглява това, което става в действителност тук: чрез опредметяване е бил произведен нов предмет, но „обектът“, който този процес е преобразувал в предмет, е, от гледна точка на процеса, само материал, а не предмет. (Английският превод - Modern Library ed., p. 201 - пропуска смисъла на немския текст и затова избягва нееднозначността.); бел. авт.

45 Това е често срещана формулировка в работите на Маркс. Вж. например *Das Kapital*, Bd. I, Kap. 1, § 2; Modern Libr. ed., vol. I, p. 50; Modern Libr. ed., Vol. III, pp. 873-74; бел. авт.

46 „Der Prozess der Arbeit erlischt im Produkt“ (*Das Kapital*, Bd. I, Kap. 5); бел. авт.

47 Smith, op. cit., I, p. 295; бел. авт.

48 Locke, op. cit., sec. 40; бел. авт.

49 Smith, op. cit., I, p. 294; бел. авт.

обратното в продуктите на труда и в продуктите на произвеждането. „Добрите неща” за потребление никога не губят напълно естествения си характер и зърното никога не изчезва напълно в хляба така, както дървото като растение изчезва в масата. Така Лок, въпреки че малко обръща внимание на собственото си разграничение между „труда на нашето тяло и производението на нашите ръце”, е принуден да признае различието между предметите с „кратка трайност” и тези, които „издържат” достатъчно дълго, „така че хората да могат да ги запазят, без те да се развалят”⁵⁰. Лок и Смит са били изправени пред една и съща трудност; техните „продукти” е трябвало да останат достатъчно дълго в света на осезаемите неща, за да получат „стойност”, при което е без значение дали стойността се определя, както у Лок, като нещо, което може да бъде запазено и да стане собственост, или, както у Смит, като нещо, което трае достатъчно дълго, за да бъде предмет на размяна срещу нещо друго.

Това без съмнение са незначителни проблеми в сравнение с фундаменталното противоречие, което преминава като червена нишка през цялото Марксово мислене и присъства в третия том на *Капиталът* не по-малко, отколкото в работите на младия Маркс. Отношението на Маркс към труда, а това ще рече - към централната идея в неговото мислене, никога не престава да бъде нееднозначно⁵¹. Докато той е „вечна необходимост, наложена от природата” и най-човешката и продуктивна измежду дейностите на човека, революцията според Маркс има за задача не да еманципира трудещите се класи, а да еманципира човека от труда; едва когато трудът е премахнат, „царството на свободата” може да измести „царството на необходи-

50 Op. cit., secs. 46, 47; бел. авт.

51 Jules Vuillemin, *L'être et le travail*, 1949 е добър пример за това, което се случва, когато човек се опита да разреши централните противоречия и да отстрани централните нееднозначности на Марксовото мислене. Това е възможно само ако човек напълно изостави феноменалните данни и започне да разглежда Марксовите понятия, като че ли те образуват сами по себе си сложна картинна мозайка от абстракции. Така трудът „произтича привидно от необходимостта”, но „всъщност върши работата на свободата и утвърждава нашата сила”; в труда „необходимостта е израз [за човека] на скрита свобода” (pp. 15, 16). В противовес на тези опити за многуочена вулгаризация можем да си спомним свободното отношение на самия Маркс към текстовете си, както го представя Кауцки в следния анекдот: Кауцки попитал Маркс дали не предвижда пълно издание на съчиненията си, на което Маркс отвърнал: „Тези съчинения първо трябва да бъдат написани” (Kautsky, *Aus der Frühzeit des Marxismus* [1935], S. 53); бел. авт.

мостта”. Защото „царството на свободата започва едва там, където свършва трудът, обусловен от нуждата и външната необходимост”, където свършва „царството на необходимостта”⁵². Такива фундаментални и крещящи противоречия рядко се срещат у второстепенни автори; в трудовете на големите автори те водят до самото сърце на творческото им дело. В случая с Маркс, в чиято почтеност и честност при описанието на явленията такива, каквито са се представили пред погледа му, не можем да се съмняваме, значимите несъответствия в неговите работи, забелязани от всички изследователи, нито могат да се отдадат на разликата „между научната гледна точка на историка и моралната гледна точка на пророка”⁵³, нито на някакво диалектическо движение, което се нуждае от отрицателното или от злото, за да произведе положителното или доброто, факт е, че във всички стадии на творчеството си той определя човека като *animal laborans* и после го отвежда в едно общество, в което тази най-голяма и най-човешка сила вече не е необходима. Изправени сме пред доста обезпокояващата алтернатива между продуктивно робство и непродуктивна свобода.

По такъв начин възниква въпросът защо Лок и всичките му последователи, в разрез със собствените си разкрития, са се придържали толкова упорито към труда като източник на собствеността, на богатството, на всички ценности, и накрая, на самата човечност на човека. Или, да го изразим по друг начин, какъв е опитът, който се крие в трудовата дейност, та той да се окаже от толкова голяма важност за модерната епоха?

Исторически погледнато, политическите теоретици от XVII в. нататък са били изправени пред нечуван дотогава процес на нарастване на богатството, на собствеността, на нарастване на придобиването. В опита да се обясни този постоянен растеж вниманието им по естествен начин било привлечено от феномена на един прогресиращ процес, така че по причини, които ще трябва да обсъдим по-нататък⁵⁴, понятието за процес станало ключово за новото време, както и

52 *Das Kapital*, III, S. 873. В *Die Deutsche Ideologie* Маркс твърди, че „комунистическата революция... премахва труда” (S. 59), след като няколко страници преди това (S. 10) е казал, че само по труда човек се отличава от животните; бел. авт.

53 Тази формулировка е от Edmund Wilson, *To the Finland Station*, Anchor ed., 1953, но критиката е обичайна в литературата върху Маркс; бел. авт.

54 Вж. гл. VI, § 42 по-долу [от книгата на Арент, вж. бел. 1; бел. ред., С.

за науките, исторически и естествени, развити от него. От самото си начало този процес, поради явната си нескончаемост, бил схващан като природен процес, и по-специално, по образец на самия процес на живота. Най-грубото суеверие на модерната епоха - че „парите пораждат пари”, - както и най-силното ѝ политическо прозрение - че властта поражда власт, - дължат правдоподобие си на залегналата в основите им метафора за естествената плодовитост на живота. Измежду всички човешки дейности само трудът - нито действието, нито произвеждането - е нескончаем, прогресиращ автоматично в съответствие със самия живот и извън обсега на преднамерените решения или на човешки осмислените цели.

Вероятно нищо не показва по-ясно равнището на Марксовото мислене и верността на описанията му на феноменалната действителност от това, че той основава цялата си теория върху интерпретация на труда и на продължението на рода като две форми на един и същ плодороден процес на живот. Трудът за него е „възпроизводството на собствения живот”, което осигурява оцеляването на индивида, а създаването на поколение е производството на „чужд живот”, което осигурява оцеляването на вида⁵⁵. Хронологически това прозрение е завинаги запомненото начало на неговата теория, която той после развива, замествайки „абстрактния труд” с работната сила на живия организъм и схващайки излишъка на труда като количеството работна сила, която все още остава, след като са били произведени средствата за собственото възпроизводство на трудещия се. Благодарение на него той разкрива дълбини на опита, недостигнати от никого от предшествениците му - на които той иначе дължи почти всички свои решаващи идеи - и от никого от последователите му. Той привежда теорията си, теорията за модерната епоха, в съответствие с най-старите и най-непреходни прозрения за природата на труда, който, според еврейската, както и според класическата традиция, е също толкова тясно свързан с живота, колкото раждането. По същата причина истинският смисъл на новооткритата продуктивност на труда проличава едва в творчеството на Маркс, където тя се основава на отъждествяването на продуктивността с плодовитостта, така че прословутото развитие на „производителните сили” на човечеството до общество на изо-

П.]; бел. авт.

55 Marx/Engels, *Die Deutsche Ideologie*, S. 17; бел. авт.

билие от „добри неща“ всъщност не се подчинява на никакъв друг закон и на никаква друга необходимост освен на изконната заповед „Плодете се и се множете“, в която като че ли ни говори гласът на самата природа.

Плодовитостта на човешкия обмен на вещества с природата, дължаща се на естествения излишък, който дава работната сила, все още носи белега на свръхизобилието, което съзираме навсякъде в домакинството на природата. „Благословеност или радостта“ на труда е човешкият начин да изпитваме простото блаженство, че сме живи, което споделяме с всички живи същества, и това дори е единственият начин, по който и хората могат да останат и да кръжат в доволство в предначертания кръговрат на природата, като се трудят и си отдъхват, работят и потребяват със същата щастлива и безцелна закономерност, с която денят и нощта, Животът и смъртта се сменят взаимно. Отплатата за тегобите и хомота се корени в плодовитостта на природата, в спокойната увереност, че който в „хомот и тегоби“ е дал своето, остава част от природата в бъдещето на своите деца и на децата на своите деца. Старият Завет, който, за разлика от класическата античност, смята живота за свещен и затова не разглежда нито смъртта, нито труда като зло (и най-малко от всичко като довод срещу живота)⁵⁶, показва в жизнения път на родоначалниците колко

56 Никъде в Стария Завет смъртта не е „отплата за греховете“. Нито пък проклятието, с което човекът бил прогонен от рая, го е наказало с труд и раждане; то само направило труда тежък, а раждането пълно с мъка. Според книга *Бытие* човекът (*Адам*) бил създаден да се грижи и да наглежда земята (*адамах*), както показва дори името му, думата за почва, преобразувана в дума от мъжки род (вж. *Бытие* 2:5, 15). „И *Адам* го нямаше да оре адамах... и Той, Бог създаде *Адам* от праха на адамах... . Той, Бог взе човека и го постави в Едемската градина да я оре и наглежда“ (тук следвам превода на **Martin Buber, Franz Rosenzweig, Die Schrift [Berlin, без дата]**). Думата за „ора“, която по-късно станала на иврит думата за труд *леавод*, има конотация на „служба“. В проклятието (3:17-19) не се споменава тази дума, но смисълът е ясен: службата, за която е бил създаден човекът, сега става робия. Широко разпространеното погрешно тълкуване на проклятието се дължи на несъзнателна интерпретация на Стария Завет в светлината на гръцкото мислене. Това погрешно тълкуване обикновено се избягва от католическите автори. Вж. например *Jacques Leclercq, Leçons de droit naturel, Vol. IV, Partie 2, „Travail, Propriete“*, 1946, p. 31: „Мъката на труда е резултат на първородния грях... . Без падението си човекът щеше да се труди в радост, но щеше да се труди“; или *J. Chr. Nattermann, Die moderne Arbeit, soziologisch und theologisch betrachtet*, 1953, S. 9. Интересното е в този контекст да се сравни проклятието на Стария Завет с привидно подобното му обяснение у Хезиод. Хезиод разказва, че боговете, за да накажат човека, скрили от него живота (вж. бел. 8 [от книгата на Арент; бел. ред., С. П.]), така че той трябвало

безгрижно са живели те по отношение на смъртта, как не са имали нужда нито от лично, земно безсмъртие, нито от уверение в безсмъртието на душите си, как смъртта ги навествявала в привичния образ на здрач и покой и вечен отдих „в добра старост и наситени на живот”.

Присъщата на труда благословеност на живота като цяло никога не може да се намери в произвеждането и не бива да се бърка с неизбежно кратките мигове на облекчение и радост, които следват свършената работа и съпътстват успеха ѝ. Благословеността на труда е, че усилието и възнаграждението следват едно след друго толкова бързо, колкото производството и потреблението на средствата за преживяване, така че щастието съпътства самия процес, също както удоволствието съпътства функционирането на здравето тяло. „Щастието на най-голям брой хора”, с което сме обобщили и вулгаризирали радостта, с която земният живот винаги е бил благословен, концептуализира в един „идеал” фундаменталната реалност на едно трудещо се човечество. Правото да се преследва това щастие наистина е също толкова неоспоримо, колкото и правото на живот; и дори съвпада с него. Но то няма нищо общо с щастливата участ, която е рядкост и никога не трае дълго и не може да бъде преследвана, защото зависи от късмета и от това, което предлага и отнема шансът, въпреки че повечето хора, преследвайки щастието, тичат след щастливата участ и сами си причиняват нещастие, дори когато тя ги сполети, защото искат да задържат късмета и да му се наслаждават, сякаш е неизчерпаемо изобилие от „добри неща”. Няма трайно щастие извън предначертания кръговрат на мъчително изтощението и удоволствие от възстановяването и всичко, нарушаващо баланса на този кръговрат - бедността и мизерията, при които след изтощението следва деградация, а не възстановяване, или голямото богатство и животът без никакви усилия, при който скуката заема мястото на изтощението и при който мелницата на необходимостта, на консумацията и асимилацията смила до смърт безсилното човешко тяло безпощадно и без следа, - разрушава изначалното щастие, което идва от това да си жив.

Силата на живота е неговата плодовитост. Живият организъм не е изчерпан, когато е осигурил собственото си възпроизводство, и

да го търси, докато преди това явно не е трябвало да прави нищо повече от това да събира плодовете на земята от полето и дърветата. Тук проклятието не е само в тежкия труд, а в труда изобщо; бел. авт.

неговият „излишък“ му дава възможност за умножаване. Последователният натурализъм на Маркс открива „работната сила“ като специфично човешката форма на жизнената сила, която е способна да създава „излишък“, подобно на самата природа. Тъй като Маркс почти изключително се интересува от този процес сам по себе си, от процеса на „производителните сили на обществото“, в чийто живот, както в живота на всеки животински вид, производството и потреблението винаги поддържат равновесие, той въобще не стига до въпроса за отделното съществуване на нещата от света, чиято трайност би надживяла и надмогнала жизнения процес на асимилация. От гледна точка на живота на вида наистина всички дейности намират общ знаменател в труда и единствен разграничителен критерий остава изобилието или оскъдността на богатата, с които трябва да се захранва жизненият процес. Когато всичко е станало предмет на потребление, фактът, че излишъкът на труда не променя естеството, иначе казано, „краткотрайността“ на самите продукти, губи всякакво значение и тази загуба ясно личи в творчеството на Маркс по презрението, с което той гледа на измъчените разграничения на предшествениците си между производителен и непроизводителен или квалифициран и неквалифициран труд.

Причината предшествениците на Маркс да не могат да се освободят от тези разграничения, които по същество са равносилни на по-фундаменталното разграничение между труд и произвеждане, не е, че те са подходжали към проблема по-малко „научно“, а че все още са писали, тръгвайки от предпоставката за частна собственост или поне за индивидуално присвояване на националното богатство. За формирането на собствеността простото изобилие никога не е достатъчно; продуктите на труда не стават по-трайни по силата на своето изобилие и не могат „да се натрупват“ и отделят настрана, за да станат част от собствеността на човека; напротив, има много голяма вероятност те да изчезнат в процеса на присвояване или „да се похабят без полза“, ако не се изконсумират, „преди да се развалят“.

Превод от английски език: Константин Янакиев

Юрген Хабермас

Буржоазната публичност - идея и идеология (1962)¹

(из *Структурни изменения на публичността*)

[...]

§ 14. Към диалектиката на публичността (Хегел и Маркс)

[...]

Младият Маркс... е знаел, че „политическите” съсловия на буржоазното общество са се разтворили в чисто „социални” съсловия на буржоазното; затова да им се приписват някакви политически функции при посредничеството между държавата и обществото би приличало на безсилен опит за реставрация, „в самата политическа сфера човекът да се срине обратно в ограничеността на своята частна сфера”². Осъществяването на практика отделяне на държавата от обще-

1 Препубликация по изданието: Юрген Хабермас, *Структурни изменения на публичността*. София: Център за изследване на демокрацията и Университетско издателство „Св. Климент Охридски”, 1995, сс. 205-213, 225-228; преводът е направен по изданието: Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied am Rhein, Berlin: © Luchterhand, 1962. Благодарности на Център за изследване на демокрацията за разрешението да възпроизведем избраните откъси; бел. ред.

2 Marx/Engels, *Gesammelte Werke*, Berlin, 1958, Bd. I, S. 233; бел. авт. [Бълг. изд.: Карл Маркс, *Към критиката на Хегеловата философия на правото*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 246; бел. прев.]

ството желае чрез една „реминисценция“ да анулира обновяването на съсловната конституция от вида на пруската, която просветлява Хегел. Маркс съзира, че там, „където частната сфера е достигнала самостоятелно съществуване“³, трябва да възникне „република“, и то под формата на гражданска правова държава. Дотогава обществото „имаше непосредствено политически характер, т.е. елементите на гражданския живот - например собствеността, семейството или начинът на труд - бяха издигнати на висотата на елементи на държавния живот под формата на сеньориалната власт, съсловията и корпорациите. В тази форма те определяха отношението на отделната личност към държавното цяло, следователно нейното политическо положение, т.е. положението ѝ на изолираност и изключеност от другите съставни части на обществото... Политическата революция, която... конституира политическата държава като всеобщо дело, т.е. като действителна държава, неизбежно трябваше да разбие всички съсловия, корпорации, цехове и привилегии... По този начин политическата революция унищожи политическия характер на гражданското общество. Тя разби гражданското общество на неговите съставни части: от една страна, на индивиди, от друга - на материални и духовни елементи, които образуват жизненото съдържание на тези индивиди, тяхното гражданско положение. Тя освободи от оковите политическия дух, който бе един вид разделен, раздробен, разлян в затънтени кътчета на феодалното общество; тя го събра в едно цяло, ликвидирайки тази раздробеност, освободи го от смесване с гражданския живот и го конституира като сфера на общността, на всеобщото народно дело, като нещо, съществуващо в идеална независимост от посочените елементи на гражданския живот“⁴.

Както си личи от последното изречение, Маркс разглежда политически функциониращата публичност иронически - „идеалната независимост“ на едно обществено мнение на размишляващите частни хора, които схващат себе си просто като автономни хора. Но за да схване идеологическото в нея, той се заема също толкова сериозно с идеята за буржоазната публичност, колкото това съответства на напредналото себеразбиране на политическите отношения в Англия и Франция. Маркс критикува неосъсловната конституция на Хегелю-

3 Ibid., S. 233; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 246; бел. прев.]

4 Ibid., S. 368; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, „По еврейския въпрос“, Маркс/Енгелс, Съч., т. 1, сс. 388-389; бел. прев.]

вата философия на държавата от позицията на буржоазната правова държава, и то само за да разобличи „републиката“ пред лицето на собствената ѝ идея като съществуващо противоречие, и придържайки се към идеята за буржоазната публичност, да ѝ противопостави като в огледало обществените условия за възможността от нейното съвсем необуржоазено реализиране.

Маркс разобличава общественото мнение като лъжливо съзнание: то скрива от самото себе си своя истинен характер на маска на своя буржоазен класов интерес. В действителност критиката му на политическата икономия засяга предпоставките, върху които се крепи себеразбирането на политически функциониращата публичност. Според него, оставена на самата себе си, капиталистическата система не може да се възпроизвежда безкризисно като някакъв „естествен порядък“. По-нататък процесът на оборот на капитала се крепи върху присвояването на принадлезна стойност от принадлежния труд на онези стокоспритежатели, които разполагат единствено с работната са сила като със стока - ето защо вместо общество на средното съсловие от дребни стокоспроизводители се образува класово общество, в което шансовете за възход от наемен работник към собственик стават все по-малки. Накрая в хода на натрупването на капитала пазарите се деформират олигополитически, така че не би могло дълго време да се разчита и на едно независимо формиране на цените - еманципирането на гражданското общество от регламентите на върховната власт въобще не довежда до неутрализиране на властта в общуването на частните хора помежду им; вместо това под формата на гражданска свобода на договаряне се създават нови отношения на насилие, особено между собствениците и наемните работници.

Критиката разрушава всички фикции, върху които почива идеята за гражданската публичност. Очевидно на първо място липсват обществени предпоставки за равенство на шансовете: а именно, че всеки може да се сдобие със статута на собственик със способност и „щастие“ и по този начин с квалификацията на частен човек, който е допуснат до публичността, собствеността и образованието. Публичността, пред която се вижда изправен Маркс, противоречи на собствения си принцип за всеобща достъпност - публиката вече не може да претендира, че е тъждествена с нацията, а гражданското общество - с обществото изобщо. Също толкова вярно се оказва и приравняването на „собствениците“ към „хората“; тъй като с проти-

вопоставянето им на класата на наемните работници интересът им към запазване на сферата на стокообмена и на обществения труд като нещо частно се принизява до един партикуларен интерес, който може да се наложи единствено чрез упражняването на сила над другите. Именно от тази гледна точка разпореждането с частна собственост не може без по-нататъшни условия да се превърне в свобода на автономни хора. Частната гражданската автономия позволява „на всеки човек да открие в другите хора не осъществяване, а по-скоро предел на свободата си“⁵; а правата, които гарантират този „егоизъм“, са „човешки права“ само в смисъла на абстрактния човек, който в преследването на своите частни интереси не може да надскочи несвободата на собственика, на агента в процеса на оборот на капитала, и с това никога да не се развие до онзи „действителен и истински“ човек, който като bourgeois би желал да поеме функциите на citoyen. На разделението между държавата и обществото съответства „раздвояването на човека на публичен и частен човек“⁶. Но в качеството си на bourgeois частният човек е също толкова малко просто homme, че ако иска да възприема истински гражданските си интереси, той би трябвало „да напусне гражданската си реалност, да се абстрахира от нея; да се отдръпне от цялата тази организация и да се оттегли в своята индивидуалност“⁷. Ето защо схващането, че частните хора, които са се събрали като публика, достигат до съгласие след изказване и отговор, не бива само поради това да се смесва с правилното и справедливото: с това е разбито и третото, централно отъждествяване на общественото мнение с разума. Докато във възпроизводството на обществения живот властническите отношения не се неутрализират по един ефективен начин и самото гражданско общество не престане да се крепи върху насилие, върху неговата основа не може да се изгради правно състояние, което да замени политическия авторитет с рационален. Също така и разтварянето на феодалните отношения на господство в средата на размишляващата публика не е някакво мнимо разлагане на господството изобщо, а негово увековечаване в друга форма. Както и буржоазната правова държава, заедно с публичността като централен принцип на нейната организация, е чиста идеология.

5 Ibid., S. 365; бел. авт. [Бълг. изд.: с. 386; бел. прев.]

6 Ibid., S. 356; бел. авт. [Бълг. изд.: с. 378; бел. прев.]

7 Ibid., S. 324; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Към критиката на Хегеловата философия на правото*, с. 297; бел. прев.]

Именно разделението между частната и публичната област пречатства на тази степен на капитализма онова, което обещава идеята за буржоазна публична сфера.

В спора около изборните реформи, които в началото на 30-те години имат за последица известно разширяване на равенството в правото на избор в Англия и във Франция, се обективира борбата за осъществяване на буржоазната правова държава. Забележителното е, че Маркс вижда в това и един процес, който се насочва отвъд конституционализирането на буржоазната публичност; в същата взаимовръзка се казва, „че гражданското общество прониква с цялата си маса, и където е възможно всецяло, в законодателната власт, че действителното гражданско общество иска да заеме мястото на фиктивното гражданско общество на законодателната власт, това не е нищо друго освен негов стремеж да постигне политическо битие”⁸. Преди 1848 г. младият Маркс придава на тенденцията към обобществяване на правото на избор радикално демократично тълкуване; той вече предусеща една промяна във функциите на буржоазната публичност, която, след Юнското въстание на парижките работници, може да се диагностицира много по-ясно: „Как може парламентарният режим, който живее от дискусии, да забрани дискусиите? Всеки интерес, всяко обществено мероприятие се превръща тук в обща идея и се обсъжда като идея - как може при такива условия някакъв интерес, някакво мероприятие да се поставя *над* мисленето и да се натрапва като верую? Ораторската борба на трибуната предизвиква борба на вестникарските драскачи, дискуссионният клуб в парламента по необходимост се допълва от дискуссионните клубове в салоните и в кръчмите; депутатите, които постоянно апелират към народното мнение, дават с това право на народното мнение да изказва в петиции своето истинско мнение. Парламентарният режим предоставя всичко на решението на мнозинството - как може тогава огромното мнозинство извън парламента също да не иска да взема решения? Ако Вие на върха на държавата свирите на цигулка, защо се чудите, че стоящите долу танкуват?”⁹.

Десет години по-рано Маркс предвиждал това развитие: в степен-та, в която небуржоазните слоеве навлизат в политическата публич-

8 Ibid., S. 324; бел. авт. [Бълг. изд.: пак там, с. 344; бел. прев.]

9 К. Marx, *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, Berlin, 1953, S. 60; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Осемнадесети бруммер на Луи Бонапарт*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 8, с. 158; бел. прев.]

ност и завладяват нейните институции, придобиват право на участие в пресата, партиите и парламента, изкованото от буржоазията оръжие на публичността обръща острието си срещу самата нея. Маркс си представял, че по този начин самото общество ще придобие политическа форма; в рамките на установената публичност избирателните реформи като че ли набелязват вече една тенденция за нейното разлагане: „Като положи своето политическо битие като свое действително битие, гражданското общество същевременно положи своето гражданско битие, за разлика от своето политическо битие, като несъществуващо; а с отпадането в един от откъснатите един от друг моменти отпада и неговата противоположност. Следователно избирателната реформа представлява в рамките на абстрактната политическа държава искане за нейното премахване, но същевременно и за премахване на гражданското общество”¹⁰.

Исторически буржоазната публичност възниква във връзка с едно общество, което е отделено от държавата: „социалното” е могло да се конституира като собствена сфера в степента, в която възпроизводството на живота възприема частни форми, от една страна, но от друга, като частна сфера в цялост се сдобива с публична релевантност. Сега общите правила на общуване на частните хора помежду им се превръщат в публично дело. В спора относно тези дела, който частните хора твърде скоро повеждат с публичната власт, буржоазната публичност достига до своите политически функции: събралите се като публика частни хора превръщат политическото санкциониране на обществото като частна сфера в публична тема. Но около средата на XIX век станало възможно да се предвиди как тази публичност, вследствие на собствената си диалектика, би попаднала под контрола на групи, които, тъй като са лишени от разпореждане със собственост и с това от база за своята автономия, не могат да имат някакъв интерес от запазването на обществото като частна сфера. Когато те, като разширена публика, се издигат до субект на публичността на мястото на буржоазната публика, тяхната структура трябва да се измени из основи. Щом масата на лишените от собственост издигне всеобщите правила на обществено общуване до тема на своите размишления, самото възпроизводство на обществения живот, а не само формата на частното му присвояване,

10 Marx/Engels, *Werke*, Bd. I, S. 327; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Към критиката на Хегеловата философия на правото*, сс. 347-8; бел. прев.]

става общо дело. Поради това демократически революционизираната публичност, „която иска да замени с действително общество фиктивното гражданско общество на законодателната власт”, се превръща по принцип в сфера на публично съветване и решаване относно ръководството и управлението на всички процеси, необходими за възпроизводството на обществото. Загадката на „политическото общество”, която Маркс поставя с критиката си към Хегеловата философия на държавата, намира своето решение няколко години по-късно в лозунга за обобществяване на средствата за производство.

При такива предпоставки публичността трябва наистина вече да може да изпълни онова, което винаги е обещавала - рационализирането на политическото господство като господство на човека над човека. „Ако в хода на развитието класовите различия изчезнат и ако цялото производство се концентрира в ръцете на асоциирани индивиди, тогава и публичната власт ще загуби политическия си характер. Политическата власт в собствения ѝ смисъл е организираната власт на една класа за потисничеството на някоя друга”¹¹. Маркс бе завършил още изследването си върху Прудоновата *Нищета на философията* с изречението: „Само при този порядък на нещата, където няма класи и класово противоречие, *обществените* еволюции престават да са *политически революции*”¹². С разтварянето на „политическата” власт в „публична” либералната идея за политически функциониращата публичност намира своята социалистическа формула. Както е известно, присъединявайки се към думите на Сен-Симон, Енгелс я интерпретира така, че на мястото на управлението на лица ще дойдат управлението на вещи и ръководството на процесите на производство¹³. Ще изчезне не авторитетът като такъв, а само политическият авторитет; останалите и отчасти възникналите наново публични функции променят политическия си характер в административен. Това обаче ще е възможно само когато „асоциираните производители... започнат да регу-

11 Marx/Engels, op. cit., Bd. IV, S. 482; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс и Енгелс, *Манифест на комунистическата партия*, Маркс/Енгелс, Съч., т. 4, с. 446; бел. прев.]

12 Marx/Engels, op. cit., Bd. IV, S. 128; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Нищета на философията*, Маркс/Енгелс, Съч., т. 4, с. 184; бел. прев.]

13 Engels, *Anti-Dühring*, Berlin, 1954, S. 348; бел. авт. [Бълг. изд.: Енгелс, *Анти-Дюринг*, Маркс/Енгелс, Съч., т. 20; бел. прев.]

лират рационално своя обмен на вещества с природата и установят своето общо господство над него, вместо да му се подчиняват като на съпяла власт¹⁴.

От иманентната диалектика на буржоазната публичност Маркс извежда социалистическите следствия за един контрамодел, в който класическото отношение между публичност и частна сфера се преобръща по своеобразен начин. В него критиката и контролът на публичността се разпространяват и върху онази част от буржоазната частна сфера, която била предоставена на частните хора като право на разпореждане със средствата за производство - върху обществено необходимия труд. Съгласно този нов модел автономията вече не се базира върху частната собственост; тя изобщо не може повече да се основава в частната сфера, а трябва да намери основания в публичната. Частната автономия е дериват на изконната автономия, която сама конституира публиката от обществени граждани при упражняването на социалистически разширените функции на публичността. Частните хора ще са по-скоро частни хора на една публика, отколкото публика от частни лица. На мястото на тъждеството между *bourgeois* и *homme*, на частните хора с хората, застава онова между *citoyen* и *homme*; свободата на частния човек се определя от ролята на човека като обществен гражданин и ролята на гражданина вече не се определя от свободата на човека като частен собственик. Това е така, защото публичността вече не посредничи между едно общество от частни собственици и държавата, а по-скоро чрез планомерно оформяне на държава, разтваряща се все повече в обществото, автономната публика си осигурява (в качеството ѝ на съвкупност от частни хора) сфера на лична свобода, свободно време и свободно придвижване. В нея неформалното и интимно общуване на хората помежду им би трябвало да се еманципира за пръв път от натиска на обществения труд (който е все още „царство на необходимостта“) и да стане действително „частно“. Примери за новата производна частна автономия, която се дължи на първичната публичност на една публика от обществени граждани, се намират в интимна сфера, откъсната от икономически функции. Както Енгелс пише в „Основни черти на комунизма“, изпреварвайки *Манифест на Комунистическата партия*, с отмяната на частната собственост отпадат също старата база и досегашните функции

14 Маркс, *Das Kapital*, Berlin, 1953, Bd. III, S. 873; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Капиталът*, т. 3, Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 26; бел. прев.]

на семейството, едновременно зависимостта на жената от мъжа и на децата от родителите им. По този начин „отношението между двата пола става чисто частно отношение, което засяга единствено засегнатите страни и където обществото не трябва да се намесва”¹⁵. По подобен начин се изказва и Маркс още в *Rheinische Zeitung*: „Ако бракът не беше основа за семейството, той също тъй не би бил предмет на законодателството, както например приятелството”¹⁶. И двамата смятат едно отношение за реализирано като „частно” едва когато е напълно разтоварено от всяко правно нормиране.

[...]

§ 15. Амбивалентното схващане на публичността в теорията на либерализма (Джон Стюарт Мил и Алексис дьо Токвил)

[...]

И все пак Токвил отива по-далеч от Мил, доколкото анализът му на публичността се отнася не само до „тиранията на общественото мнение”, но и до едно допълнително явление, а именно до деспотизма на една бюрократизирана във все по-голяма степен държава. От перспективата на една съсловна опозиция, упражнявана срещу „стария режим”, Токвил наблюдава с голяма загриженост тенденцията, която той нарича „централизиране на управленската власт”. Действително силната държавна власт, към която меркантилизмът напразно се бе стремил, се създава едва от либералния XIX век; както е известно, в Англия едва с „гражданското обслужване” (Civil Service) възниква модерно централно административно управление. По примера на САЩ Токвил демонстрира как гражданите изпадат в положение на попечителство: „Над тези хора се издига една безмерна, протективна

15 Marx/Engels, *Werke*, Bd. IV, S. 361; бел. авт. [Бълг. изд.: Енгелс, „Основни черти на комунизма”, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 4, с. 335; бел. прев.]

16 Marx/Engels, *op. cit.*, Bd. I, S. 149; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, „Проекто-законът за развода”, Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 158; бел. прев.]

власт, която единствена отговаря за осигуряването на техните удобства и следи тяхната съдба. Тази власт е абсолютна, проникваща във всеки детайл, организирана, предвиждаща и мека. Бихме могли да я сравним с бащинската власт, тъй като и при нея целта е възпитаване за живот в света на възрастните; но за разлика от нея тя се опитва да задържа хората в състояние на постоянно детство. Тя обича да гледа как гражданите са доволни от себе си, предпоставяйки, че те не мислят за нищо друго освен за удоволствие. Тя обича да работи за тяхното щастие, но иска единствено тя да отговаря за него и единствено тя да го преценява. Тя се грижи за тяхната сигурност, предвижда и подкрепя техните нужди, стимулира удоволствията им, ръководи най-важните им дела, управлява индустрията им, дава правилата на завещаване и разпределя наследството им. Защо ли направо не ги облекчи напълно от грижата да мислят и от мъката да живеят?¹⁷ Също така и социализмът изглежда на Токвил само едно продължение на тези тенденции, които в крайна сметка ще ликвидират данъчната държава в името на едно държавно стопанство и ще установят ужаса на тотално управлявания свят. Ето защо през 1848 г. като министър в революционното правителство той се противопоставя на изискването за осигуряване правото на труд в конституцията с аргумента, че по този начин държавата би се превърнала завинаги в единствения индустриален предприемач: „Щом веднъж нещата стигнат дотам, тогава данъкът престава да е средство за привеждане в движение на държавната машина, а главно средство за стимулиране на индустрията. По този начин, струпвайки капитала на отделния гражданин в своите ръце, в крайна сметка държавата се превръща в единствения собственик на всички неща. Но това вече е комунизъм...“¹⁸.

По същото време самата революционна теория на *Комунистическия манифест* се съизмерва все още с ограничената държавна власт на либерализма. Едва няколко години по-късно за пръв път в произведението му за държавния преврат на Наполеон III (1852)¹⁹ у Маркс се появяват съмнения относно явлението, на което той, както

17 Tocqueville, *De la Democratie en Amerique*, в: *Œuvres Complètes*, vol. I, Paris, 1988. Авторът цитира по немското издание на Ландсхут: Tocqueville, *Das Zeitalter der Gleichheit*, 1954. S. 98. Български превод е сверен и с американското издание: Tocqueville, *Democracy in America*, New York, 1991; бел. прев.

18 Tocqueville, *Études économiques, politiques et littéraires*, *Œuvres Complètes*, vol. 9, Paris, 1866; бел. авт.

19 Маркс, *Осемнадесети брюмер на Луи Бонапарт*, в: *Съч.*, т. 8; бел. прев.

и Токвил преди него, дава названието: „централизация на управленската власт”. В приветствието си до Генералния съвет на Парижката комуна той вече се показва дотолкова загрижен от могъществото на държавната власт - „с нейните вездесъщи органи, редовна армия, полиция, бюрокрация, духовенство, съдийско съсловие, органи, създадени по плана на едно системно и йерархично разделение на труда”²⁰, - че започва да смята социализма, т.е. превръщането на политическата власт в публична, за възможен само ако работническата класа „не просто завладее готовата държавна машина”²¹. По-скоро бюрократично-военната машинария трябва да се разруши - едно изречение, което Маркс пише през 1871 г. до Кугелман и на чието тълкуване, както е известно, Ленин посвещава една важна книга, преди самият той да се види принуден да замени както икономически, така и технически „разрушения” държавен апарат на царя с един несравнимо по-мошен - този на централния комитет. В *Критика на Готската програма* Маркс още веднъж резюмира социалистическата идея за политически функциониращата публичност в сугестивната метафора за отмирането на държавата; нейното осъществяване трябва да се предшества от „разрушаване на бюрократичната държавна машина”. Либералисткото предупреждение за централизиране на управленската власт напомня на социалистите и проблематичната предпоставка, която собствената им идея споделя с идеята за буржоазната публичност: за „естествения порядък” на общественото производство. В проекта за конституция на Комуната (като антиципиране на отмяната на парламентаризма чрез системата на съветите) прозира като някакъв фон убеждението, че разголената от политическия си характер публична власт, управлението на нещата и ръководството на производствените процеси би трябвало да може да се регулират съгласно разкритите някога закони на политическата икономия, и то без широкообхватни противоречия. Без да е изказано изрично, за Маркс, както някога за физиократите, социалистически еманципираното обществено мнение се разкрива като вникване в естествения ред.

През стотте години на постепенно „организиращия” се капитализъм, последвали разцвета на либерализма, изначалното отношение между публичността и частната сфера действително се разлага; кон-

20 Маркс, *Гражданската война във Франция*, в: *Съч.*, т. 17, с. 337; бел. прев.

21 Пак там; бел. прев.

турите на буржоазната публичност се разпадат. Но нито либералният, нито социалистическият модел се оказват пригодни за диагнозата на една публичност, която по своеобразен начин увисва *между* двете констелации, стилизирани в моделите. Две диалектически препрращащи една към друга тенденции обозначават разпада на публичността: тя прониква във все повече *сфери* на обществото и едновременно с това загубва политическите си *функции*, а именно да подлага публикуваните факти на контрол от страна на една критична публика. М. Л. Голдшмид регистрира същите „две обезпокоителни тенденции: първо - последователното пренебрежение към индивидуалното право на частен живот (privacy); и второ - тенденцията към твърде малко публичност заедно със следващото от това нарастване на секретността в области... засягащи публиката”²². *Принципът* на публичността, този на критическата публичност, изглежда като че ли губи от силата си в степената, в която тя се разширява до *сфера* и освен това подкопава устоите на частната област.

[...]

Превод от немски език: Стилиян Йотов

22 M.L. Goldschmidt, „Publicity, Privacy and Secrecy”, в: *The Western Political Quarterly*, Vol. VII, 1954, p. 401; бел. авт.

Корнелиус Касториадис

Двата елемента на марксизма и историческата им съдба (1975)¹

(из *Въображаемата институция на обществото*)

[...]

В марксизма съществуват два елемента, чийто смисъл и историческа развръзка се оказват коренно противоположни.

Революционният елемент се разразява в младежките съчинения на Маркс, с времето се появява също и в зрелите му трудове, отново се среща и при най-значимите марксисти - Роза Люксембург, Ленин, Троцки - и сетното му проявление е при Д. Лукач. Появата му води до оформяне на значимо течение в човешката история. Той опитва да се противопостави на теоретичната философия, наблягайки на това, че отгук нататък въпросът не е да тълкуваме, а да променим света, и че трябва да преодолеем философията, осъществявайки я. Той е този, който отказва да постигне предварително една завършена диалектика и решение на историческия проблем и утвърждава, че комунизмът не е някакво идеално състояние, към което се насочва обществото, а действително движение, което отхвърля настоящото състояние на нещата; той е този, който специфично набляга на факта, че хората създават историята си във винаги предварително зададени условия и който ще потвърди, че еманципацията на работниците

1 Преводът е направен по оторизирания от автора гръцки текст на книгата: Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, Αθήνα: © Κέδρος, 1978, σσ. 84-101 (тринадесето гръцко издание). Благодарности на изд. Κέδρος за безвъзмездно предоставените авторски права; бел. ред.

ще бъде дело на самите тях. Той е, който ще се окаже способен да разгледа Парижката комуна или Съветска Русия не просто като възтания, а като нови форми на живот, сътворени от действащите маси. Слабо ни интересува към момента дали това разглеждане си е останало частично и теоретично, доколкото гореспоменатите идеи не са нищо повече от изходни точки и доколкото поставят нови проблеми или пък negliжират други. Тук имаме, и някой трябва да е спял, за да не го забележи, постулирането на един нов свят, проектът за една радикална обществена промяна, търсенето на условията за тази промяна на действителната история и на значението ѝ за положението и дейността на хората, които биха могли да я осъществят. Не сме на този свят, за да го наблюдаваме или за да го преживяваме, съдбата ни не е работният процес; има една дейност, която би могла да се опрے на това, което е, за да предизвика съществуването на онова, което искаме да бъдем - да осъзнаем, че сме обучаващи се магьосници, - това вече е стъпка отвъд състоянието на обучаващия се магьосник, а ако разберем защо, правим вече втора стъпка отвъд една действителност, която няма съзнание за същинските си цели и практическите си последиствия, отвъд една дейност, която с точни изчисления променя даден предмет, без на практика да провокира каквато и да било новост; може и трябва да съществува историческа дейност, която да променя света, променяйки самата себе си, която се научава, обучавайки, която подготвя новото, отказвайки да го приложи, понеже знае, че хората сами създават историята си.

Само че тези предчувствия ще си останат предчувствия, никога няма да се реализират в действителност². Постулирането на новия свят злополучно ще потъне в надигането на един втори елемент, който ще се развие до степента на система, ще се превърне бързо в господстващ, ще обрече първия на забравя или ще го използва - макар и рядко - като идеологическо и философско алиби. Този втори елемент е, който утвърждава и проектира капиталистическата култура и общество в най-дълбоките им основания, въпреки че го прави, отхвърляйки привидно (а и действително) редица от ключовите капи-

2 С изключение донякъде при Д. Лукач (в *История и класово съзнание*). Освен това е впечатляващо, че Лукач, когато е описвал опитите, намиращи се в тази книга, е пренебрегнал някои от най-значимите ръкописи на ранния Маркс (най-вече ръкописите от 1844 г., познати под името *Икономическо-философски ръкописи* и *Немската идеология*), които биват публикувани едва през 1925 г. и 1931 г. (L. Goldmann и други вече са наблягали върху този пропуск); бел. авт.

талистически положения, той е, който свързва социалната логика на капитализма и позитивизма на науките на XIX в. Той е онова, което кара Маркс да сравнява социалното развитие с естествен процес³ (като поставя акцент върху икономическия детерминизъм), характерен за теорията на Дарвин като откритие, подобно на Марксовото⁴. Както винаги този научен позитивизъм непосредствено се превръща в рационализъм и в идеализъм, веднага щом постави вечните въпроси и отговори на тях. Историята е рационална система, основаваща се на определени закони, от които още сега бихме могли да дефинираме най-важните. Познанието представлява система, която вече притежаваме, естествено по начало съществува „асимптотичен“ прогрес⁵, но той е средство за проверка и усъвършенстване на едно здраво ядро от необходими истини, отнасящи се до „законите на диалектиката“. Напротив, теоретично запазва предишното си място, началния си характер, каквито и да са препратките към „зеленото дърво на живота“, неизбежни са позоваванията на практиката като последна инстанция⁶.

3 Във втория предговор към *Капиталът* Маркс цитира, характеризирайки го като „подходящо“, описанието на „практическият метод“ на Европейския пощальон от Петербург, който между другото уверява в следното: „Маркс счита общественото развитие за естествен процес, направляван от закони, които не само са независими от волята, съзнанието и намесата на хората, но и се налагат противно на волята им, на съзнанието им и на намесата им“, *MEW*, Bd. 23, S. 24, вж. *La Pléiade*, I, p. 556; бел. авт.

4 Сравнение, правено много пъти от Енгелс. Очевидно не бихме желали да твърдим, че е основателно да се подценява значението на Дарвин в историята на науката или в историята като цяло; бел. авт.

5 Става дума за идея, която Енгелс настоятелно защитава, особено в *Anti-Dühring*. Идея, която разкрива един чудат и плашещ скрит кантианизъм и която се намира в явно противоречие с всяка „диалектика“; бел. авт.

6 Лукач показва съвсем правдоподобно, че практиката, както я разглежда Енгелс, т.е. „поведението, типично за производството и за опита“, е „най-чистото теоретично поведение“ (*Gesch. U. Klassenbew.*, S. 146, фр. прев., р. 168). Обаче, покривайки и той като другия син на Ной голотата на баша си, оставя впечатлението, че става дума за лична грешка на Енгелс, който по тази линия не е останал верен на истинския дух на Маркс. Само че това, което е мислил Маркс, естествено и ранният Маркс, не е било по никакъв начин различно: „Въпросът, дали човешкото мислене притежава предметна истинност, не е въпрос на теорията, а *практически* въпрос. В практиката човек трябва да докаже истинността, т.е. действителността и мощта на своето мислене, неговата принадлежност към този свят. Спорът за действителността или недействителността на мисленето, което е изолирано от практиката, е чисто *схоластичен* въпрос“ (III тезис за Фойербах) [цит. по бълг. изд.: Маркс, „Тезиси за Фойербах (текст от 1845 г.)“, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 42, с. 247; бел. ред., С. П.]. Очевидно, че в този текст не става дума изключително, нито пък по същество за историче-

Всичко се намира съгласувано в това схващане: анализ на капитализма, обща философия, теория на историята, основни възгледи на пролетариата, политическа програма. И оттук произтичат най-крайните последствия - според законите на логиката, но и на историята, както и опитът го е доказал през последния половин век. Развитие на производствените сили властва над останалата част от социалния живот. Впоследствие, макар че това не е негова крайна цел, то все пак става крайна цел на действителността, доколкото всичко останало „по-нататък“ се определя и извлича от нея, доколкото „истинското царство на свободата ... може да разцъфти само върху това царство на необходимостта като върху своя база“⁷, доколкото предполагава благоденствието, намалението на работния ден, и то в условията на една определена степен на развитие на производителните сили. Това развитие е прогресът. Естествено самата идеология на прогреса бива осъдена и осмяна, привежда се фактът, че капиталистическият прогрес се основава върху бедстване на масите. Същевременно същото това бедстване представлява част от един прогресивен проект. Експлоатацията на пролетариата е исторически оправдана, тъй като буржоазната класа използва продукцията, за да трупа капитал и по този начин да продължава икономическата си експанзия. Буржоазната класа, една по начало експлоатираща класа, се счита за напредничава, доколкото развива производителните сили⁸. В рамките на добрата

ска *дейност* в смисъла, употребяван от Лукач, а за „дейността“ по принцип, включително опита и производството, както без друго го показват ранните му текстове. „Обаче не само тази практика остава“, както ни напомня Лукач, „в дебрите на определението за теория, но и не би могла никога да служи за верификация на мисленето като цяло, за доказателство за действителността на мисленето“. Единственото, което би ни останало, би било да се сблъскаме с един *друг феномен*, но не и да прескочим Кантовата проблематика; бел. авт. 7 Marx, *Das Kapital*, MEW, Bd. 25, S. 827, *La Pléiade*, II, pp. 1487-1488; бел. авт. [Цит. по бълг. изд.: Маркс, *Капиталът*, т. 3, София: Издателство на БКП, 1969, с. 363; бел. ред., С. П.]

8 Напротив, не спира да бъде напредничава само ако сама подхранва развитието си. Тази идея се възвръща непрекъснато в трудовете на значимите класици на марксизма (начело със самия Маркс), а да не говорим за наследниците им. Какво се случва днес, когато забелязваме, че през последните двадесет и пет години капитализмът разви производствените отношения повече, отколкото са ги развили цели четиридесет века преди това? Как един марксист днес би могъл да говори за революционна перспектива, оставайки марксист и в същото време утвърждавайки като следствие, че „едно общество никога не изчезва, докато не развие всички производителни сили, които е способно да усвои“. (Маркс, „Предговор“ към *Към критиката на политическата ико-*

стара реалистична хегелианска традиция, не само тази експлоатация, но и всички престъпления на буржоазната класа, които биват описани, и от една страна, осъдени, от друга страна, биват усвоени от рационализма на историята и поради липсата на друг критерий⁹ в крайна сметка биват оправдани. „Световната история не обитава съвременността”, е казал Хегел.

Често е бил задаван въпросът как определени марксиста са успели да станат сталинисти. Но доколкото господарите се определят като напредничави според предпоставката, че строят цехове, как тогава комисари, които строят същото количество и дори повече цехове, не са напредничави¹⁰? Колкото до това развитие на производителните сили, то е и еднозначно, и еднозначно определено от състоянието на техниката. Наличен е само един тип техника, характерна за даден исторически етап, и следователно съществува един определен сбор от методи на производство. Въпросът не е в това, а и няма смисъл да се опитваме да развиваме дадено общество с методи, различни от „индустриалния” - очевидно универсализиран термин, който обаче в крайна сметка ще възроди цялата си капиталистическа предопределеност. Производственият рационализъм очевидно е рационализмът, който е вече дело на капитализма, той е властването на „икономическото” във всички значения на думата, околичествяването, планът, който превръща хората и действията им в изчислими стойности. В противопоставянето на капитализма от момента, в който той вече не развива производителните сили и не ги използва за нищо друго освен за една чисто и просто паразитна експлоатация, всички те стават приоритети на „пролетарския диктат”. Това „диалектическо” преобразяване на понятието за тейлоризъм е било буквално дефинирано от Троцки още през 1919 г.¹¹. Слабо ни интересува, че това положение позволява запазването на някои философски проблеми, доколкото не

номия, MEW, Bd. 13, S. 9, фр. прев., р. 6). Нито Хрущов, нито „левите” от коя да е фракция са успели някога да разтълкуват това; бел. авт.

9 Освен историческия; бел. прев.

10 Очевидно не се опитваме да твърдим, че буржоазната класа никога не се е проявявала като „напредничава”, нито пък че развитието на производителните сили противоречи на прогреса или пък няма никакво отношение към него. Твърдим само, че между тези две неща няма пряка връзка и че не бихме могли непосредствено да определим „напредничавостта” на даден режим според способността му да развива производителните си сили, както прави марксизмът; бел. авт.

11 Троцки, *Тероризъм и комунизъм* (фр. изд., 10/18, р. 225); бел. авт.

прозираме в него условията, в които едни и същи „конструкции” биха могли да сформират противоположни икономически структури; че позволява също и запазването на някои практически проблеми дотолкова, доколкото изключително неопитните работници не осъзнават какво е това, което отделя капиталистическия тейлоризъм от този на социалистическата държава. С първите ще се справим с помощта на „диалектиката”, а куршумите ще обезвредят вторите. В световната история няма място за финес.

Накрая, ако съществува някаква истинска теория на историята, ако съществува някакъв действителен рационализъм, очевидно е, че е редно развитието да се търси при експертите на тази теория, при деятелите на този рационализъм. Неограничената власт на Партията - и по този начин на „марксистко-ленинската епистемологична върхушка”, съгласно удивителния израз, който Сталин изобрети за собствена употреба - има едно философски оправдано място, което поне на думи се основава много повече на „материалистическото схващане на историята”, отколкото на идеите на Кауцки, които Ленин взема във връзка с „въвеждането на социалистическото съзнание у пролетариата от мижави интелектуалци”. Ако това схващане е вярно, въпросната власт трябва да е неограничена, всяка демокрация не е нищо повече от насочване на човешката природа към управниците, които могат да правят грешки - педагогически метод, чиито правилни дози знаят само те. Сдвояването е практически абсолютно. Или това схващане е истинно, следователно определя правилния ход на събитията, а действията на работниците нямат значение освен ако не са в съгласие с него; или теорията не може да бъде нито практически обоснована, нито отхвърлена, понеже критерият е част от нея; от своя страна работниците ще покажат дали са се извисили до степенята да „съзнават историческите интереси”, действайки според принципите, които конкретизират теорията в отделните случаи¹². Дейността на масите е един самостоятелен и творчески исторически факт; в такъв случай коя да е теоретична концепция не може да е нищо повече от стъпка в дългия процес на изпълнение на революционния проект и

12 Разбира се, принципите може да са сгрешени, защото водачите са се заблудили при оценката на ситуацията, както и, разбира се, при оценяването на степенята на осъзнатост и борбеност на работниците. Това обаче не променя логическата структура на проблема - работниците се появяват винаги под формата на една променлива, резултираща от несигурни изчисления в уравнението, което водачите трябва да решат; бел. авт.

може и трябва да бъде променяна в съгласие с него. Тогава теорията не предоставя сама на себе си предварително историята и не се счита вече за мярка на действителността, а се оставя наистина да влезе в историята и да бъде разнищена и съдена от нея¹³. И тогава отхвърляме всяка историческа привилегия, всяко „наследствено право“ на една система, основаваща се на теорията.

Тази преувеличена конститутивна роля на Партията, неизбежно следствие от традиционното схващане, е довела до това, което е отвъд събитията - negliжиране на мястото на пролетариата. Ако той има някаква привилегирована историческа роля, това се дължи на факта, че като класа под експлоатация в крайна сметка няма друг избор освен да въстане срещу капитализма в един предзададен от теорията смисъл. Дължи се също и на това, че „лустриран, обучен и дисциплиниран“ според принципите на това производство, той е носител на същата тази съвършено рационална дисциплина. Не се счита за създател на нови исторически образци, а за човешко въплъщение на капиталистическия позитивизъм, освободен от всякакъв негативизъм: той е „производителната сила“ в нейното съвършенство, в което няма нищо, което би затруднило развитието на производителните сили.

И така за пореден път се случва историята да произведе нещо различно от това, което е изглеждало, че подготвя: под прикритието на революционна теория е била зачената и се е развила идеологията на една сила и на един социален образец, който в крайна сметка успява да се роди - идеологията на бюрокрацията.

Не е възможно тук да разгърнем обяснение на зараждането и утвърждаването на втория марксистки елемент; това би изисквало обстойно изследване на историята на работническото движение и на капиталистическото общество един век назад. Бихме могли единствено накратко да обобщим фактите, които ни изглеждат решаващи. Развитието на марксизма като теория се е осъществило в една философско-съзерцателна атмосфера, която е преобладавала през втората половина на XIX в., през този период властват, както през никоя друга епоха, научният дух и позитивизмът, триумфално следствие от натрупването на научни

13 Колко е чуждо за марксистите това схващане, което разкрива факта, че за „най-чистите“ от тях фактическата история е някак загатната, „сякаш е ‘дерайлирала’“ от 1939 г. или дори от 1923 г. насам, понеже не следва релсите, очертани от теорията. Че теорията може да е дерайлирала по същия начин много преди това, изобщо не им минава през ума; бел. авт.

открития, на експерименталната верификация и най-вече за първи път в така създадените условия „на семпло прилагане на науката в индустрията“. Феноменалната всевластност на техниката „се демонстрира“ ежедневно, с разгръщането на индустриалната революция обликът на цели региони бива светкавично изменен; нещо, което в условията на технически прогрес днес ни звучи не само двусмислено, но и неопределимо с оглед на социалната му значимост, по онова време все още не е било толкова естествено. Икономиката се представя като същност на социалните отношения, а икономическият проблем - като централен обществен проблем. Средата притежава както съдържанието, така и формата на една „научна“ теория на обществото и на историята, нуждае се от нея и ѝ завещава категориите си. Но читателят, който е разбрал това, което целяхме да посочим в предходните страници, би разбрал също и че не бихме могли да мислим, че тези факти съдържат „обяснението“ за съдбата на марксизма. Съдбата на революционния марксистки елемент просто показва на идеологическо ниво съдбата на революционното движение в рамките на капиталистическото общество до днес. Казвайки, че марксизмът през последния един век се е изменил постепенно към една идеология, която заема своето място в така съществуващото общество, имаме предвид единствено че марксизмът можеше да се запази и, разбира се, да се консолидира като социална система, не че бихме могли да мислим общество, в което властта се концентрира напълно у господстващите класи и същевременно вирее и се развива революционна теория. Ставането на марксизма е неотделимо от ставането на обществото, в което той просъществува.

Това ставане е необратимо и не може да се осъществи „възстановяване“ на марксизма в началната му чистота, нито пък завръщане към добрата му половина. Все още се срещат тук-там някои превзети „марксистки“ (които по правило никога не са се занимавали с политика нито пряко, нито косвено), за които по някакъв причудлив начин цялата последваща история трябва да се схваща въз основа на ранните текстове на Маркс, а не за въпросните текстове да се съди от позицията на последвалата ги история. И така се стремят да поддържат становището, че марксизмът е „надминал“ философията, обединявайки я както с конкретния (икономически) социален анализ, така и с практиката, и че по този начин вече не е и никога не е било възможно да бъде теоретизация или теоретична система. Тези твърдения (които се дължат на едностранчив прочит на няколко пасажа от Маркс и на

пропускането на други безкрайно по-важни и по-многобройни) не са „лъжливи”, в тях има зародиши на идеи, които по-горе посочихме като съществени. Само че това, което трябва да се види, е не само че тези зародиши са покрити от вековни ледове. Това, което трябва да се види, е, че веднага щом преминем във фазата на вдъхновението, на интуицията, на действителните намерения - щом тези идеи трябва да се възплътат, да се превърнат в ядрото на една мисъл, която се опитва да обхване действителния свят и да вдъхнови някакво определено действие, това, което е представлявало хармонична представа, се изпарява. Изпарява се, понеже онова, което би трябвало да представлява философско описание на капиталистическата действителност, обединяването на философията и икономиката, се разделя на два етапа, отделянето на философията от една икономика, която не е нищо друго освен икономика и едно неоправдано завръщане към философията на края на икономическия анализ. Изпарява се, понеже онова, което трябва да е обединение на теорията и практиката, се разпада на същинската история на една склеротична дидактика, оставена след смъртта на създателя си, и на практика, в която дидактиката се използва в най-добрия случай като идеологическо прикритие. Разпада се, защото освен в единични ценни моменти (като през 1917 г.), чието тълкуване остава неосъществено и не е никак просто, *практиката* [πράξις] си остава една дума и още понеже проблемът за отношението към една дейност, която се стреми да утвърди себе си като осъзната с оглед на същинската история, както и този за отношенията на революционерите с масите, са все така неуместни.

Дали би могла да съществува философия, която да е нещо различно и нещо повече от философия, това остава да се докаже. Ако може да съществува обединение на мисълта и дейността, докато тази цел и тази дейност, вместо да разделят своите носители, ги заплитат в посока на едно ново общество, то това обединение трябва тепърва да се осъществи. Намерението за това единение е налично в основите на марксизма. Останало си е едно просто намерение - само че, пренесено в нова рамка, един век по късно то определя нашата мисия.

Оттогава, откогато се документира историята на човешката мисъл, философските теории се нижат безредно една след друга. Дотам, докъдето можем да проследим развитието на обществата, се натъкваме на идеи и политически движения. И за всички исторически общества

бихме могли да кажем, че са ръководени от сблъсъка - явен или завоалиран, между обществени строеве и обществени групи, от борбата на класите. Всеки път обаче връзката между облика на света, идеите за организацията на обществото и за властта и действителните противоборства между класите са били прикрити, невидими и неосъзнати. И всеки път се е появявала някоя нова философия, която да отговори на проблемите, които предишните са оставили неразрешени, някое ново политическо движение проявява претенциите си в едно общество, разкъсвано от някой нов - но все същия - конфликт.

С първите си стъпки марксизмът повдига един изцяло нов въпрос. Обединението на философията, политиката и на действителното им протичане в условията на експлоатация вътре в обществените класи, това вече не е обикновено намерение, а истински синтез, една повисша същност, в която ще бъде пренесен всеки един от тези елементи. Философията би могла да е нещо повече и нещо различно от философия, от убежище в състояние на немощ или идеологическо решение на човешките проблеми¹⁴, и то до степен да поставя въпросите си в рамките на една нова политика. Политиката би могла да е нещо различно и нещо повече от политика, от техника, ръководство, употреба на власт за постигането на определени цели, и то до степен да се превърне в осъзнат израз на очакванията и интересите на преобладаващото мнозинство от хората. Борбата ѝ в границите на експлоатираната класа би могла да е нещо повече от защита на определени интереси, и то до степен тази класа да цели - заедно с отхвърлянето на експлоатацията си - отхвърлянето на всяка експлоатация, заедно с освобождението си - освобождението на всички и основаването на едно човешко общество - най-висшата от разсеяните идеи, до които е успяла да достигне традиционната философия.

По този начин марксизмът поставя проекта за обединение на мисловността и дейността, на най-възвишената мисловност и най-делничната активност. Поставя проекта за обединяване на тези, които мислят, и онези, които действат, с другите, проекта за отхвърляне на

14 Ранният Хегел е осъзнавал този проблем, когато след критиката, която упражнява върху философията на Фихте, и показвайки, че по същността си тя е идентична с религията в степента, в която и двете са изразители на „безусловното разделение“, заключава, казвайки: „Тази (философска или религиозна) позиция би била най-стойностната и най-благородната, ако доказваше, че обединението някъде във времето не би било нищо повече от връх на позора и пошлостта“ (Hegel, *Systemfragment* от 1800 г.); бел. авт.

разделението на елит или върхушка и социална маса. Иска да прозре страданието и противоречията на света, който ни заобикаля по алтернативен начин, а не като преповтаряне на вековната липса на хармония в човешките общества, иска най-вече *да ги превърне* в нещо друго. Търси поглед върху социалните противоречия от гледна точка на хората, които участват в тях, разглеждайки ги като нещо повече от суров факт, като нещо съдбовно, подтиквайки ни да ги разгледаме като първи стонове на езика на бъдещото общество. Целъ съзнателното преобразуване на обществото, резултиращо от автономната дейност на хората, защото практическото им състояние ги предизвиква да започнат борба помежду си, и разглежда това преобразуване не като сляпо изригване, нито като експериментална практика, а като революционна *дейност*, като осъзната действеност, която остава съсредоточена върху характеристиките си и не се отчуждава в посока на една нова „идеология“.

В поставянето на този нов въпрос се крие най-дълбокият и значимият принос на марксизма. Това на практика го превръща в нещо повече от поредна философска школа или поредно политическо движение. Това ни дава на идейно ниво правото и днес още да говорим за марксизъм, и дори повече - задължава ни да го правим. Фактът, че този въпрос се повдига на един определен исторически етап, е сам по себе си от огромно значение. Понеже, ако не е вярно, че „човечеството си поставя винаги само такива задачи, които то може да разреши“¹⁵, фактът, че се изправя пред един нов проблем, е, напротив, израз на важни промени в принципите на човешкото съществуване. От голямо значение е също и фактът, че марксизмът успява по някакъв начин и за определен период да реализира намерението си, като не остава проста теория, а в обединението си с работническото движение, което се бори срещу капитализма, стига дотам, че за дълго време и в много държави не се отграничава почти по никакъв начин от него.

Само че за нас, които живеем днес, сиянието на обещанията бива засенчено от делничните грижи. Организираното работническо движение навсякъде, без изключение, е напълно бюрократизирано, а „целите“ му, доколкото съществуват, нямат нищо общо със създаването на ново общество. Бюрокрацията, която господства в ръководните

15 Цит. по. бълг. изд.: Маркс, „Предговор“ към *Към критиката на политическата икономия*, в: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 7, София: Партиздат, 1985, с. 121; бел. ред., С. П.

организации и която по всяка вероятност властва като абсолютен господар в държавите, евфемистично наречени „работнически” и „социалистически”, се позовава на марксизма и го превръща в официална идеология на режими, в които експлоатацията, подтисничеството и отчуждението кипят. Този марксизъм, официална идеология на държави, или бих казал, на еретици, спря да съществува като жива теория; „марксистите”, каквото и да е самоопределението им, принадлежността им, закваската им, от десетилетия не създават нищо освен антологии и справочници, които представляват чисто осмиване на теорията. Марксизмът загина като идеология и когато разглеждаме отблизо този феномен, забелязваме, че той притежава своите разумни основания. Изглежда, че един исторически цикъл се е затворил по този начин.

И така проблемите, които биват поставени в началото, не получават решение, навярно дори се усложняват и стават прекалено комлицирани. Конфликтите, които тормозят обществото, така и така не изчезват. Фактът, че социалните търкания между индивидите в обществото за определен период в някои страни придобиват по-индиректни и стихийни проявления, не омаловажава поставянето на въпроса за социалната организация и не пречи да се проблематизира в действителност от самите тези общества. Днес от около сто години и противно на предишните хиляда години онези, които движат социалния въпрос, не са реформатори, които искат да наложат натрапчивите си идеи върху едно човечество, което не им е искало мнението; тези, които днес движат този проблем, не правят нищо освен да се забъркват в безкрайни обсъждания, освен да схематизират и да изразяват словесно тревогите на цели групи от населението и освен да обсъждат един проблем, който остава винаги отворен през целия процес на реформация на властващите им класи. Ако това се случва, то не се дължи само на факта, че експлоатацията, отчуждението и подтисничеството продължават, дължи се също и на факта, че се е стигнало дотам експлоатация, отчуждение или подтисничество да не се приемат, без да бъдат обсъдени, и най-вече на факта, че за първи път в историята вече не се подкрепят открито от никого. Никой обаче не смее да твърди, че би могъл да даде отговор на този повсеместно признат проблем. Политиката не е спирала да бъде ръководство, което се самоосъжда, докато си остава преследвано на определени цели от страна на определени социални прослойки, криещи се зад маската на общия интерес и използвайки един съвсем естествен по

своята природа орган - държавата. Космологията на теорията е повече от всякога проблематична и разпокъсана, а философията, ако още е жива, не смее вече да предявява някогашните си претенции, без да се налага допълнително да си определя нова роля, да се самодефинира и да посочва целите си.

Условията, които ни връщат към зараждането на новия въпрос на марксизма, не само не изчезват, но и се изострят и от около един век този въпрос се поставя пред нас като много по-наболял и по-неизбежен. Обаче днес освен това имаме и опита от един век, който в крайна сметка е довел този въпрос до провал. Как трябва да се тълкува този факт? Как трябва да разбираме това двойно следствие - че този въпрос изглежда, като че постоянно се повдига от действителността, и че опитът показва, че той не съумява да бъде удържан в същата тази действителност? Какво означава упадъкът на марксизма, деградацията на марксисткото движение? На какво се дължат и на какво са израз? Предполагат ли съдбовен провал за всяка бъдеща теория и за всяко бъдещо политическо движение? Колкото е невъзможно да ги третираме като злополучни случайности и да искаме да продължим, изхождайки от същите основания, заканвайки се този път да ги реализираме по-добре, също толкова невъзможно е и да разглеждаме една теория или едно движение, които са искали да променят коренно хода на историята, като обикновен ефимерен проект, необясним и транзитен, състояние на масово опиянение, след което ще се окажем отново щастливо и печално отрезвени.

Естествено, тези въпроси не могат да се проследят в действителност по друг начин освен от позицията на действителната история: как и защо работническото движение се е докарало до положението, в което се намира днес?; какви са настоящите перспективи пред едно революционно движение? Тази постановка на проблема, безспорно най-значимата, няма как да бъде разгърната тук¹⁶. Трябва да се ограничим да затворим в тези рамки изследването си на марксистката теория, анализирайки противоречивите на идейно ниво въпроси: кои са сами по себе си теоретичните предпоставки, водещи до закостеняване и залез на марксизма като идеология?; при какви условия бихме могли днес да удовлетворим изискването, поставено по-горе за осъществяване на изследването под формата на схващане, което не съ-

16 Вж. *Опит на работническото движение*, 1 и 2; бел. авт.

държа в себе си заченките на изхабяването, които са предопределили съдбата на марксизма?

Това поле - теоретичното - е подсигурено и ограничено до същността на казаното - въпросът не е да канонизираме поредната теория, а по-скоро да осъществим схващане, което да предизвика неограничено развитие и най-вече да успее да послужи като вдъхновение и просветление за една практическа дейност - нещо, което в крайна сметка ще послужи като изпитание за самата нея. Но все пак не трябва да подценяваме въпросното поле. Ако, от една страна, теоретичният опит не представлява нищо повече от обикновена част от историческия опит, от друга страна, той е почти цялостният му превод на един друг език и това е още по-валидно за теория като марксизма, която, от една страна, въвежда историята, а от друга, се въвежда чрез нея по безброй начини. Говорейки за апологетика на марксизма и за възможността за иновативно схващане, говорим по преобразуващ начин за действителния опит на цял един век и за перспективите на настоящето. Знаем много добре, че проблемите, които ни занимават, не могат да се решат с теоретически средства, знаем обаче също, че няма да се решат и без рефлексирание върху идеи. Социалистическата революция, каквато я виждаме, е невъзможна без рефлексия - нещо, което не изключва, а напротив, прави необходимо рефлексирането върху онова, което се отнася до самата рефлексия, т.е. на рефлексията, обърната към собствените си граници.

Първоначалният заряд на марксизма цели да превъзмогване отчуждението на човека по посока на обектите на теоретичната му дейност и на онова, което по-късно бива наречено „завръщането от практиката към мисленето“¹⁷. Това, за което става дума, е реинтеграцията на теоретическото в историческата практика (от която то фактически никога не е спирало да бъде част, но винаги по един завоалиран начин), и то под формата на реинтеграция на самите теоретически проблеми или под формата на образно решение на практическите проблеми. Диалектиката трябва да спре да бъде самопресъздаване на Абсолюта, трябва просто да осъществи в себе си връзката на предмета на мисълта си с неговия физически обект, да се превърне в конкретното търсене на мистериозната връзка на индивидуалното и общото в историята, да обвърже скрития с явния

17 S. Freud, *Ges. Werke*, VII, S. 459 (*Cinq psychanalyses*, Paris: P.U.F., 1967, p. 258); бел. авт.

смисъл на човешките действия, да открива противоречията, които характеризират действителността, постоянно да преминава отвъд вече даденото и да се бори срещу канонизирането му като крайна система, но без по този начин да се губи в неопределеността¹⁸. Задачата ѝ ще е не да полага вечни истини, а да мисли действителността. Една определена действителност, предзададената действителност: историята е разбираема, доколкото сама по себе си не е рационална и не е божествена конструкция, а продукт на нашата дейност, на дейността ни с цялото ѝ необхватно изобилие на образите. Но това, че историята е разбираема и че все още не сме се хванали в някой тъмен капан (независимо дали такъв, който би ни навредил, или някой, от който бихме извлекли известна полза - това слабо касае настоящия анализ), не означава, че всичко вече е разбрано. „Но щом веднъж сме разбрали, ...че да се поставя така задачата на философията, това значи да се поставя за задача на един отделен философ да извърши онова, което само цялото човечество може да извърши в своето постъпателно развитие, щом разберем това, свършено е вече с цялата философия в досегашния смисъл на думата“¹⁹.

Този първоначален заряд противоречи с много от същностните си елементи на съвременната история. Това е неизбежно следствие от цялата класическа философия като единствена възможност за излизане от безизходицата, до която е достигнал най-усъвършенстваният и най-пълният образ на тази философия - хегелианството. Веднага, щом бива формулирана, тази възможност бива и препотвърдена в нейната необходимост и в най-дълбоката ѝ значимост за новопоявилото се работническо движение. Пророчески бива формулиран смисълът на откритията и на измененията, които се свързват с нашия век: съвременната физика и кризата на личността днес, бюрократизирането на обществото и психоанализата.

18 Нещо, което на практика представлява духът на диалектиката при младия Хегел - в съчинения, които Маркс пренебрегва, - дух, който дори и в този случай изчезва след превръщането на диалектиката в система. *Феноменология на духа* (1806-1807) отбелязва момента на този преход; бел. авт.

19 F. Engels, *Ludwig Feuerbach, MEW*, Bd. 21, S. 270, фр. прев. Ed. Sociales, p. 10 [цит. по бълг. изд.: Енгелс, *Лудвиг Фойербах и края на класическата немска философия*, в: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 2, София: Партиздат, 1984, с. 21; бел. ред., С. П.]. Това произведение на практика е доста посредствено, но това не ни пречи да намираме в него, както и в много други произведения от зрелия период на Маркс и Енгелс, множество елементи, които поддържат началния заряд на марксизма; бел. авт.

Но това са само семена, които си остават неплодни. Изначално объркани с елементи с противоположен заряд²⁰, с митични или въображаеми противоречия (човекът от комунистическото общество като „цялостен човек“, нещо, което още веднъж представлява Абсолютният субект на Хегел, който е слязъл от пиедестала си и обикаля по земята), са оставили неизяснени или дори са прикрили съществени проблеми. В общи линии централният проблем на едно *такова* схващане: проблемът за връзката между теоретическото и практическото е останал напълно необозрим. „Въпросът не е да обясняваме, а да изменяме света“, възпламеняващият блясък на тази фраза не осветява връзката между обяснението и изменението. На практика в повечето случаи се оставя да се подразбере, че теорията не е *нищо повече* от идеология, превъплъщение, компенсация (нещо, което после ще има сериозни последствия, когато теорията ще се превърне във върховна власт и гарант). По аналогичен начин практиката е останала проста дума, чието значение не се предопределя и не се осветлява от нищо.

Преработката на марксизма до образа на система поема обратната посока, така че в крайна сметка превърнатият в теория марксизъм (и тук не визираме възгледите на секуларистите, които сами по себе си също са доста значими, а именно онези от късния период на Маркс и Енгелс), марксизмът, претендиращ, че дава решение на проблемите, които току-що споменахме, се подрежда сред противоположностите на този първоначален заряд. Този марксизъм в същността си не е нищо повече от научно предметяване, изпълнено с рационалистична философия. Постарахме се да го покажем в предишните части на този текст. Тук ще припомним само някои съществени моменти.

В завършената марксистка теория онова, което в началото е било критическо описание на капиталистическата икономика, бързо се превръща в опит икономиката да се обясни чрез прилагане на закони, независимо от дейността на хората, на групите, на класите. Едно „материалистическо схващане на историята“ постулира претенция, че съумява да обясни структурата и функциите на всяко общество от позицията на техниката и преминаването от едно общество към друго - с развитието на същата тази техника. По този начин се повдига въпросът за официално завършеното и изначално оправданото познание на миналата история, познание, което ще открие навсякъде „до абсолютна крайност“ действието на същите тези обективни закони. Следовател-

20 Немската идеология (1845-1846) е вече пълна с такива елементи; бел. авт.

но хората не реализират историята си по по-различен начин от онзи, по който планетите „реализират“ обиколките си, а биват реализирани от нея, или пък може би и тя, и те се реализират от нещо трето - някаква Диалектика на историята, която твори образите на обществото и принудителното им отхвърляне, което гарантира възходящото им прогресивно движение и финалното преминаване на човечеството към комунизма, чрез крайно отчуждаване. Този комунизъм вече не е „действително движение, което отхвърля съществуващото положение на нещата“, разделя се на идеята за едно бъдещо общество, което ще дойде след настоящото, и на едно действително движение, което е просто средство или оръдие и което няма никакво друго вътрешно сродство нито в структурата си, нито в начина си на пребиваване с онова, чиито интереси обслужва, освен че заедно използват чука и наковалнята за създаване на продукта, който съвместно ще произведат. Не става дума просто за това да променим света, вместо да го тълкуваме. Става дума за това да се насочим към единственото вярно обяснение на света, което потвърждава, че той трябва да се измени и ще се измени в утвърдената от теорията посока. Не става дума просто за *дейност* [πράξις], а само и единствено за практика в настоящия смисъл на думата, индустриалния или профанния политически смисъл. Идеята за верификацията на „експериментализма или индустриалната практика“ заема мястото на онова, което се предполага от идеята за действителност [πράξις], т.е. че историческата действителност като действителността, в която се реализира активността на хората, е единственото поле, в което идеите и проектите могат да достигнат практическото си значение. Старото чудовище на рационално-материалистическата философия се появява отново и се налага, подчертавайки, че тази материя е крайно „рационална“, понеже се ръководи от „законите“ на диалектиката, които така или иначе вече притежаваме.

Няма нужда да споменаваме, че това схващане не би могло да предизвика нещо различно от теоретическо вглъбяване. Какво друго би могло да съществува на хоризонта на една по този начин затворена система - която определя своя залез като доказателство за необходимостта от преминаването в друг исторически етап и същевременно като следствие от тази необходимост - освен повече или по-малко правилни процеси на приложение, и повече или по-малко блестящи попълнения? Трябва също да припомним, че това схващане ни води съдбовно към една „рационално-бюрократична“

политика. Накратко, ако съществува абсолютно познание по отношение на историята, автономната дейност на хората просто няма никакъв смисъл (би била **най-много един от маскарадите на гъвкавостта на езика**), остава значи при онези, които са били дарени с това познание да вземат решение за най-ефективните и най-преките средства за постигане на целта. Политическата дейност се превръща в една *техническа* дейност; разликите, които я открояват от техниката като цяло, не са принципни разлики, а степенни (пропуски в познанието, несигурност на информацията и др.). Аналогично, практиката и ръководството на бюрократическите слоеве, които се позовават на марксизма, го намират за най-добрия „грандиозен завършек на справедливостта“, най-доброто идеологическо покритие. Пренебрегването на всекидневното и на конкретното с помощта на позоваването на различни утрешни гаранتي с оглед смисъла на историята, обожанието на капиталистическата „ефективност“ и на капиталистическия „рационализъм“, преувеличеното наблягане, което отдаваме на развитието на производителните сили, за които се счита, че управляват останалите, тези страни (а и хиляди други) на бюрократическата идеология извират директно от материализма и марксисткия прогресизъм²¹.

Правейки марксизма действаща идеология на бюрокрацията, историческото развитие е лишило от всякакъв смисъл въпроса дали една поправка, една реформа, едно премисляне, едно преобразяване би могло да възвърне първоначалния характер на марксизма, да го превърне отново в революционна теория. Понеже историята показва фактически онова, което анализът показва на идейно ниво: че марксистката система представлява част от капиталистическата култура в най-широкия смисъл на това понятие и следователно че е нелогично да искаме да го превърщаме в средство за разгръщане на революция. Това абсолютно важи за марксизма като система и по принцип. Вярно е, че системата не е напълно кохерентна, както откриваме често при късния Маркс и при наследниците му - идеи и

21 Още веднъж: не казваме, че марксистката теория е необходимото и достатъчно условие за бюрократизирането или пък че упадъкът на работническото движение „се дължи“ на погрешните схващания на Маркс. Всеки от тези факти по свой начин изразява определящото влияние на традиционната култура, която просъществува и в работническото движение. Само че идеологията също играе особена роля и от тази гледна точка марксизмът обслужва бюрократизацията и не би могъл да обслужи нас; бел. авт.

наблюдения, които ту подкрепят принципа на същинския революционизъм, ту другия - по-късния. Само че или приемаме тези идеи на сериозно и те витаят във въздуха на системата, или настояваме на това, че тези приятни наблюдения се превръщат в украси, които не се употребяват за нищо друго освен като успокоение на чувствителните души на неофициалния марксизъм за сметка на „профания” сталинистки марксизъм. Това, което при всички положения не трябва да правим, е да тъчем едновременно на няколко стана: да претендираме, че Маркс не е просто един философ като другите, позовавайки се на *Капиталът* като на извор на сериозна научност, а на работническото движение - като на потвърждение на основните му схващания; да замаскираме действителния смисъл на упадъка на работническото движение, позовавайки се на икономическите механизми, които, искат или не, ще отведат до преодоляване на отчуждението; и да защитаваме становището, че става дума за механично схващане, опирайки се на някакъв скрит смисъл на икономиката и на една философия на индивида, която иначе не е дефинирана никъде.

[...]

Превод от гръцки език: Александра Арабаджиева

Корнелиус Касториадис

Революционният проект днес (1974)¹

Раздялата с марксизма

- Според Вас, какво наложи скъсването с марксизма и каква връзка има това с анализа, който направихте на състоянието на работническото движение?

- Можем да дискутираме това на две нива: теоретическата насока на марксизма и начина, по който той поставя проблема за теорията, и историческата съдба на марксизма.

На теоретическо равнище съществува марксистка метафизика, теория на историята и икономическа теория. Всичките три са тясно свързани и въпреки това всичките три са несъстоятелни. Тъй като марксистите считат икономическата теория за крайъгълен камък на цялата теория, нека почнем оттам.

Какво е теорията за Маркс? Какво може да каже тя? Докъде може да отиде? Какви са нейните граници? Знаем, че противно на духа на някои пасажи от по-ранните трудове той систематично развиваше една рамка, целяща оформянето на цялостна теория. Както се пред-

1 Текст на интервю с Корнелиус Касториадис от 26 януари 1974 г., препубликация по изданието: Корнелиус Касториадис, „Марксизмът като митология“, сп. *Ново време*, кн. 1/1992, сс. 46-56 (заглавието е на редакцията на сп. *Ново време*; тук използваме оригиналното заглавие по първата френска публикация, както и имената на параграфите вътре в текста на интервюто). Преводът е вторичен и е направен по английското издание: „The Only Way to Find Out If You Can Swim Is to Get into the Water’: An Introductory Interview (1974)“, in: Cornelius Castoriadis, *The Castoriadis Reader*, trans. and ed. by David Ames Curtis, London: © Blackwell, 1997, pp. 17-30 (страниците на извадките по българския превод). Първоначално интервюто се появява на френски: „Le Projet révolutionnaire aujourd’hui. Entretien avec C. Castoriadis (26 janvier 1974)“, *APL Basse Nomlandie (Analyse et popularisation des lucus)*. Благодарности на редакцията на сп. *Ново време* за разрешението да възпроизведем това интервю; бел. ред.

полага, тя нямаше никакви граници и определи законите на капиталистическата икономика, показвайки как те ще функционират и как неизбежно ще доведат до собственото ѝ унищожение и до създаването на ново общество. Но такава теория е невъзможна по принцип. Накратко, всичко, казано в *Капиталът*, е възможно само чрез елиминирането на два решаващи фактора в действието и еволюцията на капитализма: технологично развитие и класова борба. Това не е случайно. То е вътрешна необходимост на този вид теоретизиране, защото тези два фактора демонстрират творчеството на историята в икономическата област. Следователно да ги включим, ще означава да установим „законали“ на икономическата еволюция, които са само частични и преходни.

Елиминирането на класовата борба е твърде очевидно. Маркс твърди, че работната сила е стока и я третира като такава в теорията (като се започне с идеята, че тя е такава в капиталистическата действителност). Сега знаем, че в системата на марксизма стоката има определена разменна стойност и ако е „средство за производство“, тя има и определена потребителна стойност. Но работната сила няма нито определена потребителна стойност, нито определена разменна стойност. Нека да разгледаме потребителната стойност: капиталистът, който купува един тон въглища, знае колко единици топлина може да получи от тях при дадено състояние на технологията. Но когато той купува един час труд, той не знае какво производство може да получи от него. Маркс непрекъснато работеше на основата на постулата, че точно както капиталистът ще получи максимално количество единици топлина от въглищата, които позволява технологията в този момент (очевидно въглищата са пасивен обект), така също той ще може да получи максимално производство от работника по отношение на това, което позволява текущата технология (видът и скоростта на машините и т.н.), защото работникът също е пасивен. Но това е фалшиво. Маркс почти не дискутира острата борба за продукция, която е ежедневие в областта на промишлеността. Той споменава съпротивата на работниците към производството само случайно на две места в първия том на *Капиталът*. И в тези два случая той я представя като обречена на провал, което значи, че работникът е чисто пасивен обект на капитала в производството и че в производството няма класова борба. Съществува само цялостно и неоспоримо господство на една класа над друга.

Историята на съвременната промишленост обаче е не само история на битки между големи съюзи. Тя е също и история на това, което става в производството и има връзка с производството осем часа дневно, шестдесет минути в час, шестдесет секунди в минута. Всяка секунда, всеки жест на работника има две страни: едната, която е съобразена с наложените норми на производството, и другата, която им се противопоставя. Чистата продукция е резултат от борбата, която се разгаря на тази основа. Така че работната сила няма определена потребителна стойност, която да се схваща независимо от този вид борба и нейните резултати.

В същото време лесно е да се разбере, че тази борба решително определя разменната стойност. Това става не само защото тя определя производителността на труда (и чрез нея единица стойност на стоките за потребление на работниците), но и защото само тя определя крайното ниво на заплатите. Надниците не са „X долара на час” - това е безсмислено. Фактически капиталистът не купува на час. Той действа, като че ли купува „час”, но всъщност купува действителна продукция, която фактически е неопределена. Така че той се опитва да я направи определена, като въвежда нови машини, разписания и т.н., докато работниците се противопоставят на това, като забавят темпото. В действителност заплатите са разменен курс между долари за продукцията, реализирана за един час, и една друга величина, която е неопределена. Доларите за работниците, които изцяло се подчиняват на работата, не са същите като доларите за онези, които успешно му се противопоставят.

Как Маркс обяснява определянето на разменната стока на работната сила? Тъй като последната е стока, тя си струва, както и всички други стоки, труда, който съдържа. Тоест трудът, включен в „разходите за производство и възпроизводство на работната сила”, материално представено от количеството стоки, които работникът или неговото семейство потребява, за да живее и възпроизвежда ново поколение работници. Ако наречем това количество „жизнен стандарт” на работническата класа, разменната стойност на работната сила просто ще бъде функция на два фактора: „жизнения стандарт” и единичната стойност на всяка стока, която го съставлява (фактически простият мултипликативен продукт на двата, единият, балансиран от другия). Сега тази единична стойност на всяка стока е само обратното, грубо казано, на производителността на труда. Колкото повече се увели-

чава последната, толкова по-малко време труд се включва във всяка стока и толкова по-ниска е единичната стойност на последната. Така, ако жизненият стандарт на работническата класа остане постоянен, увеличаването на производителността на труда, към която се стреми и която реализира капиталистът, *ipso facto* означава намаляване на стойността на стоките, които съставляват жизнения стандарт на работниците. Така следва намаляване на „платената част” на работния ден и увеличаване на степента на експлоатация, докато предполагаме, че самият работен ден остава постоянна величина.

Но можем ли да приемем, че жизненият стандарт на работниците остава постоянна величина? Маркс може да каже много малко за това. Маркс твърди, че той винаги се „определя от исторически и морални фактори” и продължава да допуска, че трябва да го възприемаме като константа. Но логично е, че това е твърде произволно и в действителност фалшиво. В интерес на примера и като първо доближаване до истината можем да предположим, че жизненият стандарт на работниците остава константа, ако вземем предвид икономическото положение за кратък период от време. Обаче това не можем да направим за един или два века и все пак това е гвоздеят на Марксовата теория. Очевидно са се извършили значителни промени в смисъла на нарастване на жизнения стандарт на работниците през последните 150 години. Както казах и преди, това нарастване е резултат от неформалните, скрити борби на ниво производство, както и на по-големите борби на открити искания. Маркс обаче превърна тази борба в абстракция и всичко, което следва в *Капиталът*, по необходимост зависи от този „анализ” на определянето на разменната стойност на работната сила като стока. Цялата структура е построена върху пясък: цялата теория е определена от този „пропуск” по отношение на класовата борба. Необходимо е само да препрочетем края на „Заплати, цени и печалби”, за да видим, че дори и когато той приема, че борбата на работниците влияе върху нивото на заплатите, това влияние е конюнктурно и „циклично” и не е в състояние да промени фундаменталността на разпределение на богатата поради регулацията на закона за стойността. Освен това на известен етап капиталистите осъзнаха, че регулярното повишаване на жизнения стандарт на работниците е вътрешна необходимост за действието на системата. Без непрекъснато увеличаване на търсенето на стоки за потребление няма капиталистическо развитие - поне така, както ние го разбираме.

Очевидно, при известни положения (хитлеристка Германия, продължително съществуване на СССР, периоди на война и т.н.) системата ориентира производството към производство на оръжие или ускорено натрупване. Тогава действителният жизнен стандарт на работника спада. Но „нормалното“ развитие на системата изисква продължително разрастване на потребителския пазар. Пазарът до голяма степен се определя от платежоспособното търсене: доходите и заплатите на работниците изобщо. И така, ако искаме да развием хипотеза днес, ще трябва да установим стабилността на тенденцията на нарастване на реалните доходи на работниците в кратък срок, през време на изследването.

Наистина, можем да си представим теоретична хипотеза, с която бихме се опитали да изразим в количествени показатели интензивността на класовата борба и връзката ѝ с нивото на заплатите, и да я вметим в „по-обща“ схема. (Съществуват такива опити от страна на икономисти, които използват степенята на съюзяване като променливата, представяща „натиска на заплатите“.) Дори не искам да дискутирам това, тъй като считам за абсолютно абсурдна подобна ориентация.

Всичко това показва, че идеята за „закон за нарастването на степенята на експлоатация“ е мит. Нещо повече, пълен мит е идеята, че има „закон“, който определя еволюцията на разпределение на социалните блага между капиталиста и работниците, като същевременно се представя класовата борба за абстракция.

По същия признак така нареченият закон за нарастване на органичния състав на капитала почива върху погрешен извод. По признак на обем, или по-специално по физически признак, се твърди, че масата на постоянния капитал нараства (количеството машини, суровини и т.н.) по отношение на променливия капитал (т.е. броя на работниците или работното време). От това можем да заключим, че постоянният капитал в стойностно отношение се увеличава във връзка с променливия капитал също в стойностно изражение. Това е, което се нарича логическа *non sequitur*. Еволюцията на физическата маса на постоянния капитал не подсказва нищо за еволюцията на масата на неговата стойност, защото последната е равна на физическата маса, умножена по единица стойност. Още повече тази последна променлива намалява с увеличаване на производителността на труда (за която няма причина да се предполага, че се увеличава

по-бавно в сектора, произвеждащ средства за производство, отколкото в икономиката като цяло). Това става не защото количеството машини, суровини и т.н. се увеличава съответно на броя на работниците, но и защото стойността на постоянния капитал се увеличава пропорционално на тази на променливия капитал. В същото време Маркс вярваше, че стойността на променливия капитал намалява с течение на времето (като броят на работниците остава постоянен) по отношение на увеличаването на степента на експлоатация. Но ние видяхме, че последната не съществува. Нищо не може да се каже *a priori* за еволюцията на органичния състав.

„Тенденциозното намаляване на ръста на печалбата” е пример за същия проблем. Може би някой ден някой ще трябва да напише психоаналитично есе за мотивите на преклонението пред идеята за намаляване на ръста на печалбата от страна на Маркс, марксистките и политическите икономисти преди тях. Формулата на Маркс за ръста на печалбата е $sv/c+v$ (отношението на общата принадлежна стойност към сумата на постоянния капитал и тази на променливия капитал); „sv” е функция от броя на заетите работници, тъй като принадлежната стойност се извлича само от действителния труд. Законът за „увеличаването на органичния състав на капитала” казва, че „c” се увеличава по-бързо, отколкото „v”. Тъй като „sv” зависи само от „v” и последната нараства по-бавно, отколкото „c”, числителят на дробта трябва да намалява съотносително със знаменателя. Тук всички възлова точки в разсъждението са неверни. Вече видяхме: не е непременно вярно, че органичният състав нараства (в действителност това не е вярно). От друга страна, Маркс твърди, че ръстът на експлоатация (отношението sv/v - ръстът на принадлежната стойност) нараства с времето. Откъде знаем, че това нарастване не компенсира евентуалното увеличаване на органичния състав? В този случай ще има тенденция към увеличаване, а не към намаляване на ръста на печалбата. Накрая, формулата е „проблематична” в този смисъл: $sv/c+v$ не е ръстът на печалбата върху капитала, а ръстът на печалбата върху оборота (капиталът е представен само от „c”, което е частта, продуктивно изразходвана през даден период; обикновено малка част от капитала е свързан с производството).

От друга страна, има ли това някакво значение? Нека приемем, че има тенденция към намаляване на ръста на печалбата. А след това? Ако въпросът е за ръста на печалбата върху капитала, бихме могли да заключим, че има тенденция за забавяне на капиталистическото нат-

рупване. А тогава? (Забележете, че в действителност досега сме наблюдавали обратното.) За два века капиталистическото производство се увеличава средногодишно с 4%. Биха ли се променили вашите политически виждания от предположението, че през 2175 г. годишното нарастване ще бъде само 2%? Не става дори въпрос за ръста на печалбата върху капитала, а за ръста на печалбата върху оборота, който като такъв няма пряка връзка с тенденциите на натрупване.

Накрая, ако предположим, че такава тенденция към „спадане“ съществува, защо тя да престане да съществува в социалистическото общество? Според Маркс, причините за такава тенденция към спадане на ръста на печалбата в капиталистическото общество са технически и нямат нищо общо със социалната структура на капитализма. Така че всичко опира до следното: винаги може да има повече машини, суровини и т.н. за даден брой работници. Тъй като не твърдим, че в социалистическото общество хората ще се опитат да върнат назад техническото развитие (във всеки случай Маркс и марксистите никога не биха казали това), този фактор винаги ще съществува. Фактически той ще придобие дори по-голяма тежест, тъй като уравниващият фактор в капиталистическото общество, увеличаването на ръста на експлоатация, няма да съществува в социалистическото общество. Във всеки случай ще има ли намаляване на ръста на свръхпроизводството в социалистическото общество (тъй като не можем повече да говорим за печалба)? И какви ще бъдат съответните последици?

Сега идваме до това, което аз нарекох елиминиране на технологическия фактор у Маркс. Разбира се, Маркс виждаше много добре постоянно повтарящото се разбалансиране в капиталистическото общество и икономика вследствие на техническото развитие; той даде примерни и несравними социоисторически анализи на този въпрос. Но когато трябва да конструира своя икономическа система, изглежда, че забравя за всичко това. Имплицитният постулат, без който всичко, казано в *Капиталът*, би било безсмислено, е, че съществува технически прогрес (без който няма да има увеличаване на производителността на труда), но че този технически прогрес е представен от постоянна променлива. Има растяща и непрекъсната функция от време, която определя производството на час труд. Това е всичко! Ако искаме да отидем по-нататък, да вземем предвид всичко, което Маркс виждаше, когато говореше от исторически и конкретна гледна точка за техническия прогрес: Няма нищо, което би могло да се нарече

стойност на капитала и да бъде третирано в икономическата теория, както Маркс го третира: нещо измеримо, съответстващо на натрупването на сгради, машини, мини и т.н.

Фактически Марксовата концепция предполага, че стойността на капитала може да се измери, че този сбор от разнородни предмети може да бъде представен като число, че зайците и хрътките може да се съберат: това е функцията на трудовата теория на стойността. Например всяка машина има стойност дотолкова, доколкото тя включва минал труд, който може да се изчисли (в часове и т.н.). Ако няма никакъв технически прогрес, което означава, че същият вид машина се произвежда и възпроизвежда безкрайно със същите методи, тогава няма никакъв проблем: трудът (пряк и непряк), в действителност изразходван за производството на машината, нейната „историческа“ стойност, недвусмислено измерва стойността на последната. Ако няма никакъв технически прогрес, тогава *ipso facto* се изменят производствените методи; машините, произведени преди и все още функциониращи днес, имат различна (обикновено по-голяма) „историческа“ стойност, отколкото машините, произведени днес чрез по-ефикасни методи. Обаче би било странно да се твърди, че те въпреки това имат „по-висока стойност“ (абстракция, създадена от лихварството). Логиката (и действителният опит на капиталистическата икономика) говори, че стойността на този вид машина (като тази на който и да е продукт) ще трябва да бъде определяна не от нейната действителна „историческа“ стойност, а от необходимата сегашна стойност (с други думи, от възпроизведената стойност).

Ако техническият прогрес е непрекъснат в математически смисъл - ако той се състои от безкрайно малки нараствания, - тогава чрез прибавяне на други силно ограничителни условия може да се покаже, че е възможно да се запази диференциалното изчисляване на „стойността“ на машините според тяхната производствена стойност.

Тази възможност престава да съществува, ако техническият прогрес се развива стремително, както е в действителност. Нито пък ще има диференциално „остаряване“ на всяка машина, което да прави нейната стойност близка до нула. Вместо това в същото време ще има много нови машини: други, които, въпреки че са остарели, ще продължат да действат, без да се възпроизвеждат повече (и следователно тяхната възпроизведена стойност не може да бъде повече изчислена); и накрая други, които изведнъж излизат от употреба, защото, въпреки

че старите са все още добри, те се изместват от нови машини, които ги правят съвършено неодоходни, или дори защото продуктът, който те произвеждат, е неочаквано заменен с друг от съвършено друго производство. При такива условия не може вече да се установи мярка за капитала, която е свързана с бремето; не може повече да се каже както представя „с” във формулите и предложените закони за развитие на капитализма.

- Не поставя ли това под въпрос всички икономически беседи?

- Разбира се.

- Тогава за икономиката като наука остава само една описателна задача?

- Разбира се - много повече от това. Дори социологията може да направи много повече от едно описание. В икономиката съществуват връзки, повторения, „местни” и частични правила, общи тенденции: явленията са понятни, при условие, разбира се, човек никога да не забравя, че за да се разбере нещо в икономиката, тя трябва да се потопи в социално-историческото. Но това, което не съществува, е политическа икономия, създадена по модел на физико-математическата наука. Това е моделът, който Маркс има предвид, когато пише *Капиталът*; но такъв модел предполага константни величини. „Законите” на физиката са константни зависимости, в които се появяват постоянни параметри („универсални константи”); съществува отношение, което е винаги същото, свързващо налягането, температурата и обема на газовете; и съществува константа на перфектните газове. И винаги има „нещо”, което се „консервира” чрез всичките модификации на физическата система: маса-енергия, електрически заряд и т.н. Но какво се „консервира” в икономиката? Къде в нея могат да се открият непроменливи функционални зависимости? Всеки път, когато се прави опит да се установят такива зависимости (от десетилетия академичната икономика прави този опит), се оказва, че рано или късно тяхната форма се променя, техните параметри се променят и самият вид на тяхната зависимост по отношение на „началните условия” или „външни белези”, по които те се считат за валидни, се променя. Икономиката избобилства с „редовни” връзки, които не са непонятни; но икономиката не може да ги интегрира в една изчерпателна, постоянна система на непроменливи зависимости и още малко да ги формализира.

- Показват, че Марксовата икономическа теория е несъстоятелна.

- Това, което вече беше казано за икономиката, показва, че капиталистическото общество не може да се разглежда като подчиняващо се на теоретическата схема на историческия материализъм (както това например е формулирано в предговора към *Към критиката на политическата икономия*). Още по-малко историята на човечеството преди буржоазната епоха може да бъде разбрана на базата на тази схема. Например как могат да бъдат разбрани по този начин обществата, наречени древни? На „базата” на едно и също състояние на производителните сили и един и същ вид производствени отношения тези общества често показват невероятно разнообразие от форми на социална организация и живот. При това положение един марксистки отговор се състои в следното: вие се шегувате за това разнообразие, което е само привидно; формите на организация и живот са само добавка, във всеки случай същността е една и съща; въпреки че някои са тотемисти, а други не, въпреки че някои живеят в системата на матриархат, а други на патриархат, същественото е, че всички те живеят от земеделие и лов.

Но това означава да се елиминира историята и обществото, да се реши предварително, че единствената действителност е тази на „производителните сили” и че всичко друго е просто епифеномен (чието просто съществуване и варианти стават напълно непонятни: защо тези диваци не се задоволяват с лов - защо се захващат с представянето на нещата? И защо представят различни неща, щом не правят нищо друго, освен да ловуват?). Това също представлява разглеждане на целостта на човешката история върху основата на най-суровата и брутална душевност, която би могъл да има капиталистическият работодател: “Кой е еди-кой си? - Той печели еди-колко си месечно. Какво е това племе? - Те са ловци на еди-какво си ниво на техническо развитие”. Така цялата история на човечеството се разглежда като серия от все по-малко съвършени опити, за да се стигне до това крайно съвършенство - капиталистическата фабрика. И дотолкова, доколкото те не са успели все още, тези бедни диваци си губят времето да изобретяват „абсурдности” (Енгелс пише това недвусмислено). Накрая всичко това представлява „рационалистичната материалистическа” философия на марксизма, което е само вариант на метафизиката от преди 25 века и почти лишен от смисъл.

Но трябва също така да поговорим и за историческата съдба на марксизма. Странно е, че хора, които се обявяват за марксистки или

които искат да защитят Маркс, упорито отбягват този въпрос. Бих ли могъл да осъждам християнството, като кажа следното: „Инквизицията? - Не знам нищо за нея; Папата е една случайност; Участието на католическата църква в испанската гражданска война на страната на Франко? - Това бяха емпирични свещеници. Всичко това е от второстепенно значение по отношение на същността на християнството, което се проявява в такива и такива фрази от Евангелието?” Християнството е било институционализирана социална и историческа реалност две хиляди години; разбира се, тя е безкрайно сложна и двусмислена, но въпреки това тази реалност има смисъл, който не бих могъл нито за миг да пренебрегна; християнството е било и все още е религия на силата, която учи хората, че трябва да отдадат божият Бог.

Не мога да постъпя друго, когато разглеждам марксизма. Разбира се, за марксизма не са били 2000, а само 120 години; но исторически последните 60 от тези години са имали голяма тежест. Реалността на марксизма е главно в идеологията, свързана с тоталитарните режими на експлоатация и потискане, които упражняват своята власт над милиарди мъже и жени. Също така марксизмът е идеология на бюрократичните партии в други страни, които се стремят да установят режими, идентично на предишните, и чиято ежедневна практика се свежда до серии от подлост. Това не е продължило 2000 години, но тежи два милиарда тона.

Ако някой каже: „Очевидно Брежнев не е марксист, а мистик, който използва Маркс; истинската Марксова мисъл няма нищо общо с всичко това”, тогава не става вече въпрос за марксизма, а за „истинската мисъл” на Маркс. Но „истинската мисъл” на Маркс, което е един мистериозен израз, има същия статус, както и истинската мисъл на Фройд, истинската мисъл на Хегел, истинската мисъл на Кант и т.н. Това е голяма работа: тя е неясна, противоречива; има различни пластове; работа, огромна работа е нужна, за да се открият в нея най-вече въпроси. Но правоверните винаги вярват, че има пълна истина и че тя е материално вложена в писанията на Маркс. Разбира се, Маркс е от значение. Не бихме могли да проведем този разговор, ако не бяхме изучили неговата мисъл и не бяхме живели в свят, който е бил повлиян от нея.

[...]

Революционният проект днес

- Пролетариатът винаги ли е носител на революционния проект, както казва Маркс?

- Това, което наричаме революционен проект, възникна в и чрез работническите борби и преди Маркс (между 1790 и 1840 г. в Англия и Франция). Всички подобни идеи се формираха и формулираха през този период; експлоатацията и нейните условия, проектът за радикално трансформиране на обществото, за управлението от производителите и за производителите, потискането на наемния труд.

Историята на пролетариата е фундаментален факт и неизчерпаем източник. Не познаваме друга експлоатирана класа, която да се е конституирала по подобен начин като полюс на обществото, породил идеята за такова радикално трансформиране, класа, която е действала с такава смелост и героизъм и която като експлоатирана класа е извършила това необикновено нещо: да определи еволюцията на обществената система до голяма степен. Всичко, което се случи в западния свят през последните 150 години, е до огромна степен резултат от борбите на работниците. Те наложиха увеличаване на заплатите, намаляване на работното време, достъп до политически права и „истинската“ буржоазна република; и отново те предизвикаха някакъв вид технологична еволюция.

Но понастоящем трябва да се каже, че в модерните капиталистически общества пролетариатът непрекъснато намалява в процентно отношение като част от населението - сега това е малцинство в повечето „развити“ капиталистически страни. В САЩ физическите работници представляват едва една четвърт от трудоспособното население; същата тенденция се наблюдава в другите развити капиталистически страни. Преди всичко от повече от 25 години насам пролетариатът не е бил, както в миналото, класа, целяща радикалното трансформиране на обществото.

Така че не можем повече да схващаме пролетариата в ролята, която Маркс му отреди на основата на идеята, че процесът на капиталистическо натрупване би превърнал всички в индустриален пролетариат (с изключение на шепата капиталисти и може би някои надзиратели). Действителността обаче не е такава. Да се каже, че всеки или почти всеки става наемен работник, не означава, че всеки става пролетарий в смисъла, който се дава на този термин. Да бъдеш наемен работник,

е практически общо състояние в съвременното капиталистическо общество, то не е вече положение на „класа“. Ясно е, че съществуват важни диференциации на гледни точки сред „наемните работници“. Но те не дават критерии за разделяне на класи. Например стриктният „икономически“ критерий - нивото на дохода (надницата) - не може да се използва. Да се използва последователно и в световен мащаб, би означавало да кажем, че най-ниско платеният наемен работник в една развита капиталистическа страна е все още експлоататор на две трети от човечеството в неразвитите страни. Другата демаркационна линия сред наемните работници, тази между директори и изпълнители, става все по-неуместна, тъй като категориите на чистите ръководители и чистите изпълнители в числено отношение имат все по-малко значение. Би могло да се каже, че бюрократичната пирамида се разширява в средата, тъй като има нарастване на производствени задачи, които не се извършват от прости изпълнители.

Единственият критерий за диференциране на масата от наемни работници, все още уместен за нас, е тяхното отношение към установената система. Това значи да приемем, че е необходимо да изоставим „обективните критерии“, каквито и да бъдат. С изключение на малко малцинство на върха цялото население е еднакво отворено или затворено за революционна перспектива. Може да се предположи, че известен слой или категория играят по-важна роля; но не може повече да се поддържа идеята, че пролетариатът е „хранилище“ на революционната идея. Тази идея стана някаква магическа формула, която позволява на комунистическата партия, от една страна, да се представя като партията, която говори „от името“ на работниците, и позволява на леви и крайно леви групировки, от друга страна, да се мистифицират, повтаряйки, че „ние сме десет, но сме потенциалната партия на пролетариата“, или „ние по право сме този пролетариат, който все още не познава себе си“. Също така е ясно, че не може едновременно да се наричаш марксист и да се опитваш да намериш заместител на пролетариата в лицето на селяните от Третия свят.

Политическата привилегия на пролетариата в марксизма съответстваше на теоретическата и философската привилегия в сферата на производството. Видяхме, че последната не може да бъде запазена. Също така не можем да пренебрегнем и историческото значение на еволюцията на борбите на младежта или на всичко, което става сред

женската част от населението (в края на краищата възпроизводството на видовете е условие за производство). Това ни отвежда от разклащането на отношенията между половете и традиционната семейна структура до кризата на всички авторитарни структури. Тези прояви трябва да имат същото значение за нас, както и всички други.

И накрая още нещо за връзката между тази идея за пролетариата и Марксовата теория. Много често срещан аргумент днес е: пролетариатът има привилегирана историческа роля, както показва Маркс (което е вярно); „Трудът на Маркс има специален статут (на истина), защото той е съзнателен израз на движението на пролетариата (който е исторически привилегирана класа)”. Не е казано в тази форма, но десет минути от въпросите на Сократ са достатъчни да доведат почти всички марксисти до тези твърдения. Също така: доказването на верността на Библията е откровение, а доказването, че има откровение, е, че Библията казва това. Това е самоутвърждаваща се система. Фактически вярно е, че трудът на Маркс, според неговия дух и намерение, попада в рамките на това твърдение: пролетариатът е и се проявява като революционна класа, която се готви да промени света. Ако случаят не е такъв, както и се оказва, тогава трудът на Маркс отново става това, което в действителност винаги е бил, един труден, неясен и дълбоко двусмислен опит да се осмислят обществото и историята в рамките на перспективата за тяхното революционно трансформиране - и отново трябва да приемем всичко това на основата на нашето собствено положение, което, разбира се, включва като компонент и самия Маркс, и историята на пролетариата.

Първо, трябва да скъсаме с империалистическата концепция, че революционно е единствено действието, извършвано от революционерите. Може да се говори само за революционна дейност, за вид революционна дейност. В съвременното общество по необходимост съществува множество от потенциално и действително революционни дейности. Дейността на хора, които се организират в революционна организация, е само един вектор на многостранната битка, която се разгръща в много сфери, потенциално във всички (ако не беше така, дейността на революционерите би била абсурдна). Като такава дейността на революционерите няма никаква привилегия: тя е само компонент на историческото движение, което я превъзхожда и трябва да я превъзхожда безкрайно.

- Но все пак можем ли още да говорим за революционен проект?

- Това е нещо друго и може би трябва да уточним какво разбирам тук под проект. Не говорим за „програма“, сбор от конкретни мерки, които управляващите във Венецуела или Франция е добре да предприемат. Революционният проект е историческата цел на общество, която би превъзмогнала отчуждението; под отчуждение аз разбирам социоисторически факт (институционализирана хетеронимия), а не метафизически. С други думи, революционният проект е целта на автономното общество, което не е поробено от миналото си или от собствените си постижения. Казвам „поробено“. Разбира се, човек е винаги „определен“ от своето минало и собствените си действия: но всичко зависи от това, което се разбира под „определен“, и докъде стига това определяне. Това определяне не е еднакво за психопата и за нормалния човек или за невротика - нито пък е еднакво за „традиционните“ (древни или азиатски) общества, гръцките градове или обединените щати на Франция в края на 18 в.

Какво представлява автономното общество? Първо дадох понятието за автономия, отнесено към обществото в смисъла на „колективно управление“. Не съм склонен да му дам по-радикално съдържание, което вече не е просто, колективно управление („самоуправление“), а вместо това е постоянно експлицитно самоинституционализиране на обществото; състояние, при което колективът знае, че неговите институции са негово собствено творение и е в състояние да ги счита за такива, да ги преобразува и трансформира. Ако се приеме тази идея, то тя отрича единството на революционния проект.

[...]

Превод от английски език: Матуша Бенатова

Херберт Маркузе

Из *Ерос и цивилизация* (1955)¹

[...]

Безсмислено е да се говори за освобождаване на свободния човек, а ние сме свободни, ако не принадлежим към потиснатото малцинство. И няма смисъл да се говори за добавъчна репресия, щом мъжете и жените се радват на една по-голяма сексуална свобода от когато и да било. Но истината е, че тази свобода и задоволеност превръщат земята в ад. Пъкълът е все още концентриран в някои отдалечени страни - Виетнам, Конго, Южна Африка, а и в гетата на „благоденстващото общество” - в Мисисипи и Алабама, в Харлем. Тези адски места хвърлят светлина върху цялото. Много лесно и смислено е в тях да се виждат единствено кътчета на бедност и мизерия, които могат да бъдат премахнати постепенно и без катастрофа от едно способно на това развиващо се общество. Тази интерпретация може би е дори реалистична и точна. Въпросът е - да се премахнат, но на каква цена - не за долари и центове, а за човешки животи и човешка свобода?

Колебая се да употребя тази дума - свобода, тъй като тъкмо в името на свободата са извършени престъпленията срещу човечеството. Положението със сигурност не е нещо ново в историята - бедността и експлоатацията винаги са били продукт на икономическата свобода; от време оно народите по земята са освобождавани от своите владетели и господари, а тяхната свобода се е оказвала подчинение, не на закона, а на закона на другите. Това, което започва като под-

1 Препубликация по изданието: Херберт Маркузе, *Ерос и цивилизация*, София: Христо Ботев, 1993, сс. 6-9; преводът е направен по изданието: Herbert Marcuse, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: © Beacon Press, 1966; бел. ред.

чинение със сила, скоро се превръща в „доброволно служене”, сътрудничество във възпроизводството на едно общество, което прави служенето все по-доходоносно и приятно. Възпроизводството, все повече и по-добре, на същия начин на живот започва да означава все по-ясно и по-съзнателно отстраняване на онези други начини на живот, които биха премахнали господарите и крепостните, продуктивността на репресията.

Днес това съчетание на свобода и слугуване е станало „естествено”, то е двигателят на прогреса. Просперитетът се проявява все повече и повече като необходимо условие и страничен продукт на самозадвижващата се производителност, непрекъснато търсеща нови отдушници за консумация и унищожение във вътрешното и външното пространство, бидейки ограничаван от „обилие” в мизерия - у дома и навън. Именно като противостояща на тази амалгама от свобода и агресия, производство и унищожение, бива определяна човешката свобода - тя се превръща в проекция на *отстраняването на този вид прогрес*. Освобождението на инстинктивните нужди от мир и покой, на „асоциалния“ автономен Ерос предполага освобождение от репресивното изобилие - обрат в насочеността на прогреса.

Това беше тезисът в *Ерос и цивилизация*, развит по-пълно в моята книга *Едноизмерният човек*, а именно - че човекът може да избегне съдбата на едно *благоденстващо - посредством воюване - състояние* единствено чрез постигането на нова изходна точка, където би могъл да реконструира продуктивния апарат без онзи „интимно светски аскетизъм”, който осигурява разумното основание на господството и експлоатацията. Този образ на човека беше решителното отрицание на свръхчовека на Ницше - човек, достатъчно интелигентен и достатъчно здрав, за да направи излишни всички герои и героични достойнства, човек без порив към опасен живот и към посрещане на предизвикателството; човек с чиста съвест, който да направи живота сам по себе си цел, който да живее в радост един живот без страх. „Полиморфна сексуалност” беше терминът, който употребих, за да отбележа, че тази нова насока на прогреса зависи изцяло от възможността да се активират репресираните или задържаните органични, биологични нужди - човешкото тяло да се направи оръдие по-скоро на удоволствието, отколкото на труда. Старата формула - задоволяването на основните нужди и способности, изглеждаше вече неподходяща - появата на нови, качествено

различни нужди и потребности, изглежда, беше необходимото условие, съдържанието на освобождението.

Идеята за подобен, нов принцип на реалността се основаваше на предположението, че материалните (техническите) предпоставки на постигането му са или установени, или установими в напредналите индустриални общества на нашето време. От само себе си се разбираше, че въвеждането на техническите възможности в реалността би означавало революция. Но самият обхват и ефективност на демократичната интродекция потиснаха историческия субект, извършителя на революцията - свободните хора не се нуждаят от освобождение, а потиснатите не са чак дотолкова силни, че да се освободят сами. Тези условия преопределят представата за утопия - освобождението е най-реалистичната, най-конкретната от всички исторически възможности и в същото време е най-рационално и ефективно репресираната - най-абстрактната и отдалечена възможност. Няма нито философия, нито теория, които да могат да премахнат демократичната интродекция на управниците в техните поданици. След като в повече и по-малко благоденстващите общества производителността е достигнала до равнище, при което масите участват в благополучието и противопоставянето е демократично и ефективно „задържано“, то и конфликтът между господар и роб също бива ефективно „задържан“. Или по-скоро той е променил социалното си местоположение. Той съществува и избухва в бунта на изоставашите страни срещу нетърпимото наследство от колониализма и неговото продължение - неоколониализма. Марксовата концепция предвижда, че единствено тези, които са били независими от благата на капитализма, биха могли да го променят в свободно общество - тези, чието съществуване е чисто отрицание на капиталистическата собственост, биха могли да станат историческите извършители на освобождението. На интернационалната арена Марксовото схващане възвръща отново своята пълна валидност. На степенята, при която експлоататорските общества са глобални сили и новите независими нации са станали бойно поле на техните интереси, „външните“ сили на недоволството престават да бъдат външни - те са вече врагът вътре в системата. Това не прави тези бунтари предвестници на хуманността. Сами по себе си те не са (също както и Марксовият пролетариат не е бил) представители на свободата. Тук също се прилага Марксовата концепция, според която интернационалният пролетариат ще вземе своята интелектуал-

на броня отвън - „просветлението на мисълта” ще проникне в „den naiven Volksboden”². Грандиозните идеи по отношение на сливането на теория и практика са несправедливи към слабите наченки на едно подобно сливане. Все пак бунтът в изостаналите страни намира отзвук в напредналите, където младежта протестира срещу репресията в рая и войните зад граница.

[...]

Превод от английски език: Естер Бодурска

2 Нем. - „наивната народна почва”; бел. прев.

Брайън Меги и Херберт Маркузе

Марксизмът, Франкфуртската школа и Новата левица (1978)¹

Икономическите конвулсии, разтърсили западните общества между двете световни войни, бяха сметнати навремето от повечето марксиста за рухване на капиталистическата система, което марксистката теория винаги е предричала. Но докато, според теорията, се предполагаше, че това ще доведе до комунизъм, фактически в нито едно от западните общества не се появиа комунистически режими. Това, което се появи в някои от тях, бе фашизъм. Този факт до такава степен разочарова някои марксиста, че те изоставиха марксизма. Други отказаха да се усъмнят в марксистката теория, независимо от това, което действително се случи. Но имаше и мнозина по средата, хора, които останаха или искаха да останат марксиста, но които чувстваха, че марксизмът трябва да бъде преразгледан сериозно, ако иска да остане убедителен.

Една такава група се оформи към края на 20-те години във Франкфурт и оттогава стана известна като Франкфуртската школа. Нейните членове напуснаха Германия в началото на 30-те години, в периода непосредствено преди и след идването на нацистите на власт. Към средата на 30-те години всички най-важни фигури на школата се установиха в САЩ.

Тяхното влияние растеше бавно, но все пак растеше дълго време и стигна своята забележителна връхна точка през 60-те години.

¹ Препубликация по изданието: Херберт Маркузе и Брайн Меги, „Херберт Маркузе разговаря с Брайн Меги за марксизма, Франкфуртската школа и Новите леви“, *Философска мисъл*, 1980, кн. 5, сс. 88-93. Заглавието тук е на редакторите. Разговорът е излъчен от BBC и е публикуван като: Brain Magee and Herbert Marcuse, „Marcuse and the Frankfurt School“, © *The Listener*, 5 февруари 1978 г.; Благодарности на сп. *Философски алтернативи* за безвъзмездно предоставените авторски права; бел. ред.

Мнимите революционери от 1968 г., годината на най-големите студентски вълнения в Европа и Съединените щати, провъзгласиха един човек повече от всички други за свой политически наставник. Това беше Херберт Маркузе.

През следващото десетилетие идеите на Маркузе и на Франкфуртската школа станаха господстващи в някои европейски катедри по обществени науки.

Брайън Меги: Професор Маркузе, Вие сте живял като университетски преподавател, автор и т.н. Но една от главните черти на Новата левица, която сте помогнали да се появи, е антиинтелектуализмът. От начина на Вашия живот би могло да се очаква, че фактически не я одобрявате.

Херберт Маркузе: Дори напротив, аз от самото появяване на Новата левица се борих срещу нейния антиинтелектуализъм. Според мен, причините за този антиинтелектуализъм са изолирането на студентското движение от работническата класа и явната невъзможност за резултатни политически акции. Това постепенно доведе до някакъв комплекс за малощеност, някакъв мазохизъм, който се изрази между другото в презрение към интелектуалците, защото са само интелектуалци и не постигат нищо реално.

Бр. Меги: Трябва да кажа, че за всички е от изключителен интерес да чуят критика на Новата левица именно от Вас. Докато още говорим по този въпрос, кажете какви други недостатъци мислите, че е проявяло движението на Новите леви с развитието си?

Х. Маркузе: Нереалистичният език и в много случаи напълно нереалистичната стратегия на Новите леви. Те не искаха да признаят, че нямаме революционна ситуация в развитите индустриални страни, че не сме дори в предреволюционна ситуация и че стратегията трябва да се приспособи към това положение. На второ място - но това съвсем не се отнася за всички групи - отказът да се преразгледат и развият марксистките категории, фетишизирането на марксизма, третирането на марксистките понятия като реифицирани, обективирани категории - вместо да се осъзнае най-после, че те са исторически и диалектически понятия, които не могат просто да се пренасят, а трябва да бъдат преразгледани в съответствие с измененията на самото общество.

Бр. Меги: Много освежително е да се чуят тези думи от Вашите уста. Това показва, че Вие продължавате да мислите по въпроси, по

които хора, считащи се за Ваши последователи и достатъчно млади, за да Ви бъдат внуци, в някои случаи са престанали да мислят.

Х. Маркузе: Имал съм си достатъчно грижи с тях.

Бр. Меги: Както казах в моето встъпление, именно чувството, че марксизмът трябва да се преразгледа и преустрои, породи вашето движение - по-специално, в резултат от фашизма. Но фашизмът не е неговата единствена причина, нали? Имаше и други политически фактори. Можете ли да кажете нещо за някои от тях?

Х. Маркузе: Според мен, един от най-важните се отнася до понятието за самия социализъм. В развитието на марксистката теория - не у самия Маркс, а у неговите последователи - това понятие почти изцяло се отнасяше до по-рационално, по-широко развитие на производителните сили, до все по-високата производителност на труда, до по-разумното разпределение на богатата. А вместо това трябваше да се подчертае, че едно социалистическо общество, както го е схващал Маркс - поне младият Маркс - е общество, качествено различно от всички предшестващи общества. Напълно отчужденият труд в него вече не би могъл да бъде мярката за богатство и стойност. В едно истинско социалистическо общество мъжете и жените биха могли да живеят без страх, без непрестанно отчуждение. Но този образ на социализма бе замъглен и в резултат се получи някаква ужасяваща приемственост между развитите капиталистически общества и облика на едно социалистическо общество.

Бр. Меги: Така да се каже, социализмът заприлича на своя враг.

Х. Маркузе: Точно така.

Бр. Меги: От Вашите произведения зная, че Вие имате и други много съществени възражения срещу марксистката теория. Бих искал да спомена две от тях: Вие разглеждате марксизма като несвободомислещ, или поне като станал недостатъчно свободомислещ с развитието на марксистката традиция. Освен това мислите, че той не обръща достатъчно внимание на индивида. Би било много интересно да чуем Вашия коментар по тези два въпроса.

Х. Маркузе: Маркс не се интересуваше много от индивида. Това не му бе нужно, защото, по негово време, самото съществуване на пролетариата правеше тази класа потенциално революционна. Но по-късно нещата се променяха значително. Въпросът е: до каква степен днешната работническа класа в развитите индустриални страни все още може да се нарече пролетариат? Западноевропейските стра-

ни напълно изоставиха това понятие. Получи се широко интегриране може би на мнозинството от населението в съществуващата капиталистическа система. Организираната работническа класа вече може да загуби не „само веригите си“, но много повече неща и не само в материален, но и в психологически план. Съзнанието на зависимото население се е изменило.

Едно от най-поразителните явления е да се види до каква степен управляващата власт може да манипулира, ръководи и контролира не само съзнанието, но също така подсъзнанието или безсъзнателността на индивидите. Ето защо моите приятели от Франкфуртската школа смятаха психологията за един от най-важните клонове на познанието, който трябва да се интегрира с марксистката теория.

Бр. Меги: Вие сам направихте в произведенията си много усилия да съчетаете фройдизма и марксизма. Но, мисля си аз, някои биха казали, че това е просто неосъществимо, защото двата начина на обяснение са несъвместими един с друг. Казано съвсем накратко, марксистката теория намира последното равнище на обяснение на човешките дела в техниката. Твърди се, че равнището на развитие на средствата за производство на едно общество, във всяко дадено време, определя образуването на класите, а това, от своя страна, определя отношенията на индивидите един към друг. На тази основа израства онова, което марксистите наричат надстройка от идеологии, религии, философия, изкуство и т.н. А според Фройд, нещо напълно различно е последното обяснение на човешкото поведение: потиснатите съдържания на безсъзнателното - нашите безсъзнателни желания, фантазии, страхове, чувства и т.н., които са потиснати поради отклонения в нашите най-ранни отношения, преди всичко с родителите ни. Той обяснява не само общественото поведение, но също така идеологиите, изкуството, религията чрез екстернализацията на потиснатите съдържания на психиката. Как бихте могли да съчетаете двете теории в една-единствена?

Х. Маркузе: Мисля, че те лесно могат да бъдат съчетани. Безсъзнателните първични стремежи, които Фройд предпоставя, именно сексуалната енергия и разрушителната енергия, Ерос и Танатос, се проявяват в дадени специфични социални рамки, които по един или друг начин регулират проявлението на тези първични стремежи. Но социалното влияние не се ограничава с това. Според Фройд, колкото по-силна е репресията в едно общество, толкова повече се стига до

агресивност спрямо тази репресия. И тъй като, пак според Фройд, с развитието на цивилизацията репресията се увеличава, същевременно и агресивната енергия се мобилизира и освобождава. С други думи, с развитието на цивилизацията ще имаме развитие на разрушителността. Струва ми се, че никаква друга хипотеза не може по-добре да обясни това, което става днес.

Бр. Меги: Мнозина биха казали: След като Вие намирате толкова много недостатъци на марксизма, защо все пак желаете да си останете марксист? Защо да се държим за една дискредитирана или опровергана теория?

Х. Маркузе: Защото не мисля, че тази теория като такава е била опровергана. Това, което стана, е, че, както вече казах, някои от понятията на марксистката теория ще трябва да бъдат преразгледани. Но това не е нещо, което се внася отвън в марксизма; то е нещо, което самият той, като историческа теория, изисква.

За мен е сравнително лесно да Ви приведа списък на решаващите Марксови понятия, които бяха потвърдени от развитието на капитализма: концентрацията на икономическата сила, сливането на икономическата и политическата власт, нарастващата намеса на държавата в икономиката, все по-големите трудности пред опитите да се спре намаляването на нормата на печалбата, потребността да се премине към нещо като империализъм, за да се създадат пазари и възможности за разширено възпроизводство на капитала и т.н. Мисля, че това е внушителен списък, който говори твърде много за марксистката теория.

Бр. Меги: Вие казвате, че се извършва все по-голяма концентрация на икономическата власт. Но сигурно чрез създаването на акционерни дружества собствеността върху капитала се е разпръснала много по-широко, отколкото по-рано. Вие говорите за сближаването на икономическата и политическата власт. Но поне това, което се случи на Запад, е, че решаващият контрол върху икономиката е преминал в ръцете на избрани политици, които, при демократичните режими, се избират пряко от народните маси и след това решават основните икономически проблеми на обществото.

Х. Маркузе: С Вашето първо твърдение за акционерните дружества Вие изразявате едно от главните понятия на марксисткия ревизионизъм, въведено от самия Енгелс. Ревизионистите разглеждаха акционерните дружества с тяхната разпределена собственост като

първообрази на социалистическото общество. Но ние днес знаем, че това е явно погрешно, и Вие не бихте твърдели, че например в големите многонационални корпорации акционерите контролират националната и глобалната им политика. Това, което има значение, е не само собствеността, а и контролът върху производителните сили. Що се отнася до държавата и до ролята на политиците, нима Вие вярвате, че политиците изцяло сами, като свободни индивиди, вземат своите решения или че няма никаква връзка между тези, които правят политиката, и големите икономически сили в обществото?

Бр. Мег: Политиците сигурно не се управляват от големите икономически сили. Но аз, макар и неохотно, ще трябва да оставя този въпрос и да се върна към Франкфуртската школа. Би било интересно да ни кажете нещо за главните личности в нея.

Х. Маркузе: Хоркхаймер бе директорът на института. Той бе не само много образован философ и социолог, но и, по един странен начин, финансов вълшебник, който много добре се грижеше за финансовата база на института.

Адорно бе гений. Аз трябва да го нарека гений, защото никога не съм виждал човек, който е еднакво добре и във философията, и в социологията, психологията, музиката и какво ли не. Той говореше по изумителен начин. Това, което казваше, можеше да бъде напечатано без всякакви изменения - толкова добре беше „отредактирано”.

После трябва да се споменат и онези, които са пренебрегвани или забравени. Лео Льовентал, литературният критик на института, Франц, блестящ философ на правото, Кирхаймер - еднакво запознат с правото и с философията; Фредерик Полок и особено Хенри Гросман, най-ортодоксалният икономист-марксист, когото познавам. Той предсказа рухването на капитализма в определена година, но предвиждането не се оказа съвсем точно...

Бр. Мег: Нещо, в което всички вие бяхте пионери в края на 20-те и през 30-те години, бе преместването на вниманието от произведенията на зрелия към произведенията на младия Маркс, когато той е бил под по-силното влияние на Хегел. Тази преориентация имаше много резултати, сред тях и интересът към понятието за отчуждение. Би било много интересно да чуем Вашия коментар за значението на тази идея.

Х. Маркузе: Това е много сложна работа. Според Маркс, отчуждението е обществено-икономическо понятие. То означава, казано

съвсем накратко, че при капитализма хората в труда си не могат да развият и задоволят своите индивидуални способности и нужди. Това се дължи на самия капиталистически начин на производство и може да бъде отстранено само чрез радикалното му преобразуване. Днес понятието за отчуждение се е разширило до такава степен, че първоначалното му съдържание почти напълно се е загубило. Това е едно лековито разширяване, което аз считам и за преждевременно, и за погрешно. Например не всяка неприятност, която някой или някоя може да има със своята приятелка или своя приятел, непременно се дължи на капиталистическия начин на производство.

Бр. Меги: Досега Вие говорихте за онова, срещу което се е обявява Франкфуртската школа. Но какъв е нейният положителен принос?

Х. Маркузе: Онова, което сам Хоркхаймер смяташе за нейна отличителна черта, е междудисциплинарният подход, прилагането на социология, психология и философия към проблемите на времето.

Според мен най-интересният принос бе опитът да се отговори на въпроса: къде е причината, че западната цивилизация, на самия връх на техническия прогрес, проявява тъкмо противоположни черти, що се отнася до човешкото развитие - дехуманизация, бруталност, изтезания като нормално средство за разследване, разрушително използване на атомна енергия, повсеместно опустошение и т.н.? Как се случил това? По-специално Хоркхаймер, но не само той, се обърна не само към социалната, но също към интелектуалната история. Той се опита да определи взаимодействието на прогресивните и репресивни категории в интелектуалната история на Запада, по-специално през епохата на Просвещението, която обикновено се счита за една от най-прогресивните фази на историята. Франкфуртската школа показва, че привидно напълно прогресивната и освободителна тенденция на Просвещението е същевременно тясно свързана с регресивни и репресивни тенденции.

Бр. Меги: Членовете на Франкфуртската школа още от самото начало проявяваха значителен интерес към естетиката. Струва ми се, че това ги отличава от повечето други политически философи. Защо Вие и Вашите колеги винаги сте смятали естетиката за толкова важна?

Х. Маркузе: Аз вярвам, че в изкуството, литературата и музиката се изразяват проникновения и истини, които не могат да бъдат съобщени чрез средствата на обикновения език. С тези истини често се открива едно съвсем ново измерение, което не може да бъде потиска-

но или забранено. Така образът на човешкото съществуване не остава затворен в рамките на потискащата реалност, проявява се стремеж към самоосъществяване, дори с цената на смърт или катастрофа. Аз се опитах да илюстрирам всичко това, като казах, че посланието на изкуството и литературата е светът да бъде изпитван така, както влюбените през всички времена са го изпитвали, както го е изпитвал Крал Лир, както са го изпитвали Антоний и Клеопатра. С други думи, касае се за скъсване с принципите на установената реалност и същевременно за призоваване образите на освобождението.

Бр. Меги: Това, което казвате сега, се свързва с Вашето настояване, че социализмът трябва да се отнася до друго качество на живота, а не само до материални неща. То означава също така, че Вие разглеждате литературата като източник на нови ценности, а не просто като критика на съществуващото общество или като революционен инструмент, както я разглеждат мнозина критици-марксиста.

Х. Маркузе: Бих разглеждал всяка истинска литература и по двата начина. От една страна, тя е обвинение срещу съществуващото общество, но от друга страна, тя е образът на освобождението. Разбира се, аз не вярвам, че е възможно едно литературно произведение да се обясни просто чрез класовата борба.

Бр. Меги: Според Вас, с какви други области Вашата школа трябва да се занимава в близко бъдеще?

Х. Маркузе: В това отношение мога да говоря само за себе си. Бих казал, че много по-голямо внимание трябва да се обърне на движението за освобождение на жените. В това движение аз виждам голям потенциал за радикални изменения. В записаната история всяко господство е било патриархално. Така че, ако ние доживеем не само равенство на жената пред закона, но и разпространение в обществото на качества, които могат да бъдат наречени специфично женски, например ненасилие, отзивчивост, нежност - това би могло да бъде началото на качествено различно общество, истинската антитеза на мъжкото господство с неговия насилнически и брутален характер.

Аз напълно съзнавам, че тези т.нар. специфично женски качества са социално обусловени...

Бр. Меги: Тъкмо се готвех да кажа, че има хора, които биха обявили Вашите думи за думи на „сексизъм“.

Х. Маркузе: Това ми е безразлично. Въпросните качества са соци-

ално обусловени, но те съществуват. Тогава защо да не ги използваме такива, каквито са, независимо от техния произход!

Бр. Меги: За движението на Новите леви обикновено се казва, че е елитарно, че това са малки групи - от предимно принадлежащи към средната класа и, някои биха казали, самовлюбени интелектуалци, откъснати от работничеството, смятащи себе си за инструмент на революцията, и че цялата тази работа е станала мода... Но най-важното е, че са откъснати от работническата класа, до която по начало се е смятало, че движението им се отнася.

Х. Маркузе: Аз бих отхвърлил напълно термина „елитарно”. Мисля, че той е друг израз на мазохистко самонараняване от страна на новите леви. Това движение не е елитаризъм. Става дума просто за групи, които бих предпочел да нарека „катализаторски”. Те поради предимствата на тяхното образование и обучение развиват интелектуалност, теория, отдалечени от материалния процес на производство. Тук не може да се помогне с никакви думи. Това може да бъде преодоляно единствено в самия процес на изменението. Аз никога не съм твърдял, че тези катализаторски групи някога биха могли да заменят работническата класа като субекти и дейци на революцията. Тяхната сфера е образованието. Тяхната главна задача е развитието на съзнанието. Те се опитват да противодействат на установената власт в нейните усилия да ръководи и контролира съзнанието. Но те сигурно не са заместител на самата работническа класа.

Бр. Меги: Идва ми на ум нещо, което може да прозвучи като тривиална критика, но не е тривиално. Става дума за това, че много и много произведения на Франкфуртската школа изключително трудно се четат. Дори нещо по-лошо, те са бомбастични и понякога неразбираеми. Аз искрено не отнасям към Вас тази преценка. Но например Адорно е направо нечетивен.

Х. Маркузе: Донякъде съм съгласен с Вас и признавам, че много неща у Адорно и аз не разбирам. Но бих искал да кажа поне една дума като оправдание. Тя е, че обикновеният език до такава степен е проникнат от управлението, до такава степен изразява контрола и манипулирането на индивида от страна на властта, че се налага още в езика, който употребяваме, да изразим скъсването си с конформизма. Оттук опитът това скъсване да се отрази и върху синтаксиса, граматиката, речника. Не знам дали това е приемливо. Единствено-

то нещо, което искам да кажа, е, че не по-малка опасност е преждевременната популяризация на страшно сложните проблеми, пред които стоим днес.

Превод от английски език: Деян Павлов

IV.

ИСТОРИЧЕСКИЯТ ХОРИЗОНТ НА КАПИТАЛИЗМА: ПОДХОДИ И ГЛЕДНИ ТОЧКИ

Роза Люксембург
Дьорд Лукач
Карл Корш
Ищван Месарош
Етиен Балибар
Михайло Маркович
Владислав Иноземцев
Тери Игълтън
Жак Дерида

Роза Люксембург

Приспособяване на капитализма (1908)¹

(из *Социална реформа или революция*)

[...]

Според Бернщайн², най-важните средства, които способстват за приспособяването на капиталистическата икономика, са кредитните инструменти, развитата транспортна система и сдруженията на капиталистите.

Да започнем с *кредита*: при все че той има множество функции на различни нива в капиталистическото стопанство, най-важната от тях, както е добре известно, се състои в това, че той подобрява способността за разрастване на производството и улеснява стокообмена. Там, където вътрешната склонност на капиталистическото производство към безгранично разрастване отвъд границите на частната собственост засегне ограничения обхват на частния капитал, кредитът влиза в употреба като средство, чрез което да се преодолеят тези граници

1 Преводът е направен по изданието: Rosa Luxemburg, „Anpassung der Kapitalismus“, *Sozialreform oder Revolution*, Erster Teil, *Gesammelte Werke*, Bd.1, Berlin: © Dietz Verlag, 1982. Първото издание на книгата на Люксембург е от 1899 г., преводът тук е направен по второто ревизирано издание; бел. ред.

2 Едуард Бернщайн (1850-1932) е немски социалдемократ, основател на еволюционния социализъм. В края на XIX в. той предлага ревизия на теорията на Маркс за упадък на капиталистическата система, като вместо това твърди, че капитализмът се централизира, приспособява се към развитието на технологиите и укрепва. Трудът му *Die Voraussetzungen des Sozialismus* от 1899 г. е издаден на български две години по-късно и преведен като *Предпоставките на социализма и задачите на социалната демокрация*, публикуван от издателска къща на Стефан Георгиев, град Варна; бел. прев.

в рамките на капитализма, като се претопят редица частни капитали в едно цяло (в т.нар. акционерни дружества). Така кредитът осигурява, от една страна, достъп на отделния капиталист до чужд капитал (чрез т.нар. индустриален кредит), а от друга страна, обратното вливане на капитала в производството (чрез т.нар. търговски кредит), т.е. кредитът ускорява обмена на стоки и целия жизнен цикъл на производствения процес. Въздействието, което тези две най-важни функции на кредита оказват при формирането на кризата, лесно може да остане незабелязано. Както е известно, кризите възникват от противоречието между способността за разрастване на производството, склонността му към увеличаване и ограничените възможности за потребление. В този процес кредитът става специално средство, което довежда това противоречие до разрыв *при всяка възможност*. Преди всичко кредитът увеличава неимоверно способността за разрастване на производството и създава вътрешната движеща сила, поради която производството постоянно надхвърля границите на пазара. Така кредитът удря от две страни. Докато преди кризата той се проявява като фактор, приканващ към свръхпроизводство, по време на самата кризата той се явява в ролята на посредник при обмена на стоки, чието производство именно той е сринал до основи. При първите признаци на кризата, кредитът се свива и изоставя стокообмена в момент, когато все още му е същностно потребен. Вместо това кредитът се появява там, където все още има стокообмен и той не е особено смислен и потребен. Така той понижава до минимум потребителската способност на пазара по време на кризата.

Отвъд тези два най-значими резултата, кредитът спомага за развитието на кризата по следния начин. Той предлага на капиталистите техническите средства за достъп до чужд капитал, но едновременно с това ги подтиква и към смела и безогледна употреба на чуждата собственост, т.е. към безразсъдни спекулации. Кредитът спомага за развитието на кризата не само като коварно средство за стокообмен: той улеснява настъпването и разрастването ѝ, като превръща целия стокообмен в сложен и изкусен механизъм, който се основава на минимално количество изсечени пари, и така става уязвим при най-малко сътресение.

В този смисъл, кредитът е не средство за отстраняване или облекчаване на кризата, а точно обратното: един особено мощен фактор за формирането ѝ. И няма как да е по друг начин. Специфичната функ-

ция на кредита - изразена в най-общи термини - се състои именно в това да отнеме устойчивостта на съвкупността от капиталистическите отношения. Целта му е по принцип да внесе възможно най-голямата гъвкавост, за да може да направи до голяма степен силите на капитализма разтегливи, взаимно зависими и чувствителни. Очевидно е, че в този процес кризите, които представляват периодичното стълкновение на противоположни сили на капиталистическата икономика, могат само да бъдат улеснени и изострени.

Оттук обаче следва друг въпрос: как би могъл кредитът изобщо да изглежда като средство за „приспособяване” на капитализма? Същността на кредита - изразена отново в най-общи термини - се състои в това да изглади, да снее или да неутрализира някое от противоречията на капиталистическата икономика, като по този начин подсигури в друг нейн участък свободна арена за противопоставяне на капиталистическите сили. Ако в днешното капиталистическо стопанство съществува едно средство, способно да изостри максимално всичките му противоречия, това е именно кредитът. Той изостря противоречието между *средствата на производство* и *средствата на обмен*, при което производството на стоки се разраства до краен предел, но стокообменът се парализира при най-незначителния повод. Той изостря противоречието между *средствата на производство* и *средствата на изземване*, при което производството се разделя от собствеността. В този процес част от капитала се използва за социално производство, но остатъкът се трансформира в частна собственост под формата на лихви върху капитала. Кредитът също изостря противоречието между *собствеността и отношенията на производство*, при което собствеността на много дребни капиталисти се изнема и се концентрира в ръцете на малцина мощни производителни сили. Той изостря противоречието между *обществения характер* на производство и капиталистическата *частна собственост*, при което прави необходима намесата на държавата в производството (чрез акционерни дружества).

С една дума, кредитът възпроизвежда всички кардинални противоречия на капиталистическия свят, докарва го до ръба, ускорява хода, с който той среща собствения си упадък и разпад. В този смисъл, кредитът може да служи като средство за приспособяването на капитализма само ако бъде *отстранен*, анулиран. В настоящата си същност, кредитът не представлява средство за приспособяване, а напротив,

средство за унищожение на капитализма с крайно революционно въздействие. Революционният характер на кредита по отношение на капитализма е провокирал планове за социалистическа реформа у големите застъпници на кредита като Исаак Перейра³ във Франция, като ги е карал да изглеждат, както казва Маркс, наполовина пророци и наполовина лумпени.

При по-обстойно вглеждане, също толкова немощно се явява и второто средство за „приспособяване” на капитализма - търговските дружества (картели и тръстове)⁴. Според Бернщайн, те ще предотвратят кризата, като наложат регулации, които ще сложат край на анархията в производството. Развитието на картели и тръстове все още е неизследвано явление с всичките си разнородни икономически ефекти. Те тепърва поставят един проблем, който може да бъде разрешен единствено в рамките на марксистката доктрина. Само по себе си е ясно: за контрол на капиталистическата анархия чрез търговски организации може да става дума само дотолкова, доколкото картелите, тръстовете и т.н. могат да се превърнат в една обща, властваща форма на производството. Това обаче е изключено заради самото им естество. Крайната икономическа цел и ефектът на търговските дружества се състоят в следното: чрез изключването на конкуренцията в рамките на един отрасъл на индустрията, тези организации въздействат върху част от стоковия пазар, за да повишат общия дял на печалбата в този отрасъл. Подобна организация може да повиши печалбата в един отрасъл само за сметка на друг и затова, ако тя се приложи върху всички отрасли, ще загуби напълно въздействието си. Наред с това, на практика въвеждането на търговските дружества не довежда до премахването на анархията в промишлеността. Картелите принципно успяват да повишат печалбата на вътрешните пазари само защото инвестират капиталовия дял, който не може да бъде употребен за нуждите на вътрешния пазар, във външна търговия с много по-ниски печалби, т.е. те продават своите стоки в чужбина много по-евтино, отколкото в собствената си страна. Резултатът е все по-остра

3 Исаак Перейра (1806-1880) е френски финансист, поддръжник на утопичния социалист граф Сен-Симон. Перейра изиграва важна роля в развитието на железниците, както и при създаването на банката *Credit Mobilier*, която е конкурентна на банките на фамилията Ротшилд; бел. нем. ред.

4 Роза Люксембург използва това понятие тук различно от днешната му езикова употреба, т.е. като картели, тръстове и подобни образувания; бел. нем. ред.

конкуренция в чужбина и растяща анархия на световния пазар - т.е. точно обратното на това, което би трябвало да се търси като ефект на приспособяване на капитализма. Един пример за това е историята на международната търговия със захар.

В крайна сметка, като форма на проявление на капиталистическия модел на производство, търговските дружества би трябвало да се схващат само като един междинен период, само като една определена фаза на капиталистическото развитие. И действително! Като ги разгледаме из основи, картелите са всъщност едно средство на капиталистическия модел на производство, чрез което се удържа фаталният срив на печалбите в единични производствени отрасли. Кой е обаче методът, който обслужва картелите с тази цел? Погледнато в дълбочина, това не е нищо друго освен залежаването на част от натрупания капитал, т.е. същият метод, който, в друга своя форма, влиза в употреба при криза. Така лечебното средство и заболяването си приличат като две капки вода. Първото може да изглежда като по-малкото зло само до един определен момент, когато пазарът ще започне да се свива, а световният пазар ще бъде докаран до своя предел и изтощен от конкуренцията на капиталистическите страни. При настъпването на такъв един момент - което трудно може да се отрече в лицето на фактите - насилственото оставяне на част от капитала да залежи ще приеме такъв обхват, че лечението ще се превърне в болест и след това веднага капиталът, силно социализиран чрез регулациите на търговските дружества, ще се превърне обратно в частна собственост. При свиването на пазара, всеки капиталов дял ще търси индивидуално собствена стратегия за оцеляване на своя отговорност. В този случай търговските дружества ще се спукат като сапунени мехури и отново ще отстъпят място на свободната конкуренция в нейната най-остра форма⁵.

5 В една бележка под линия към том 3 на *Капиталът*, Фридрих Енгелс пише през 1894 г.: „След написването на тези редове (1865 г.) конкуренцията на световния пазар значително се е засилила поради бързото развитие на промишлеността във всички културни страни, особено в Америка и Германия. Фактът, че бързо и мощно увеличаващите се производителни сили с всеки нов ден все по-силно надрастват законите на капиталистическата стокова размяна, в рамките на които те трябва да се движат - този факт прониква в днешно време все повече и повече в съзнанието дори на самите капиталисти. Това се проявява особено в два симптома. Първо, в новата всеобща мания за покровителствените мита, които се отличават от старата покровителствена система особено по това, че най-много се стреми да защити тъкмо ония продукти, които могат да се изнасят. Второ, в картелите (тръстовете) на фабрикантите от

В най-общ план и картелите, както и кредитът, като форми на капиталистическия модел на производство, са само определени фази на развитие, които в крайна сметка увеличават анархията на капиталистическия свят и довеждат до съзряването на всичките му противоречия. Картелите изострят противоречието между моделите на производство и на обмен, при което задълбочават до краен предел борбата между производители и потребители, особено удачен пример за което са Съединените щати. Наред с това картелите изострят противоречието между производство и изземване, при което довеждат до брутален сблъсък между работническата класа и организиращия капитал в цялата му мощ, като при това задълбочават до краен предел противоборството между капитал и труд.

Накрая, търговските дружества изострят противоречията между международния характер на капиталистическата световна икономика и националния характер на капиталистическите държави, като допринасят за избухването на всеобща митническа война и така довеждат до сблъсък между отделни капиталистически държави. Именно тук може да се види по категоричен начин високо революционното влияние на картелите върху концентрацията на производство, техническото изпълнение и т.н.

Така, от гледна точка на техния краен ефект върху капиталистическата икономика, картелите служат не като средство за нейното приспособяване и изглаждането на нейните противоречия, а напротив: те допринасят за нарастването на нейната анархия и дават израз на противоречията, които ускоряват упадъка на капитализма.

Ако кредитът, картелите и подобни средства не премахват анархията в капиталистическата икономика, как става така, че вече две десетилетия - от 1873 г. насам - не сме в огромна криза на търговията? Не е ли това знак, че капиталистическите средства на производство са поне по същество фактически „приспособени“ към нуждите на об-

цели големи производствени сфери, имащи за цел да регулират производството, а следователно и цените и печалбите. От само себе си се разбира, че тези експерименти са осъществими само при сравнително благоприятна икономическа атмосфера. Още първата буря ще ги разруши и ще докаже, че макар производството и да се нуждае от регулиране, безспорно е, че не капиталистическата класа е призвана да осъществи това на дело. Засега тези картели имат за задача да се грижат само за това, дребните капиталисти да бъдат по-бързо изядени от едрите, отколкото досега”. [Цит. по бълг. изд.: Маркс, *Капиталът*, т. 3, ч. 1, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 25/1, с. 132; бел. ред., Е. М.] [Karl Marx, *Das Kapital*, Dritter Band, Marx/Engels, *Werke*, Bd. 25, Berlin, 1964, S. 130]; бел. авт.

ществото и показват колко е остарял анализът на Маркс? Отговорът е зададен във въпроса. Бернщайн едва е обявил през 1898 г., че анализът на Маркс за кризата на капитализма е отживелица, когато през 1900 г. започва мощна обща криза и седем години по-късно през 1907 г. от САЩ нова криза се пренася на световния пазар. Така и самата теория на „приспособяването“ на капитализма се срива на практика. За това свидетелства и обстоятелството, че именно онези, които опровергават теорията за кризата на Маркс само защото тя не успява да предвиди във времето два „падажа“ на циклите на кризата, бъркат смисловото ядро на теорията му с някои от несъществените ѝ формални признаци, както са изразени в 10-годишните цикли. Формулирането на жизнени цикли на модерната капиталистическа индустрия като десетгодишни периоди за Маркс и Енгелс през 60-те и 70-те години на XIX век е просто констатиране на фактите, които почиват не на никакви природни закономерности, а на редица специфични исторически обстоятелства, свързани с постепенното разрастване на сферата на влияние на ранния капитализъм.

В действителност кризата от 1825 г. е резултат от големите инвестиции при строежа на улици, канали, газостанции, започнал през XIX в. най-вече в Англия, където възниква и самата криза. По същия начин следващата криза от 1836-1839 г. е резултат от колосални инвестиции за нови транспортни средства. Кризата от 1847 г., както е известно, е предизвикана от инвестициите и трескавото строителство на новоучредената английска железница⁶ (1844-1847 г., което ще рече, че за три години Парламентът дава концесии за новите железници на стойност около 1.5 милиарда талера!). Във всеки един от тези три случая се виждат различни форми на конституиране на икономиката на капитала, полагането на основите и на ново капиталистическо развитие, които довеждат до криза. През 1857 г. до криза се стига, след като при откриването на златните мини в Америка и Австралия там бързо се отварят нови местни пазари за европейската индустрия, а Франция следва Англия по петите, като започва строежа на национална железопътна мрежа (1852-56 г. във Франция е основана нова железница с инвестиция от 1.25 милиарда франка).

6 До 1840 г. железопътните линии в Обединеното кралство са частични и раздробени, а след това, макар да се превръщат в част от голяма национална мрежа, те продължават да бъдат управлявани от частни изпълнители до национализацията на „четири големи“ компании след Втората световна война през 1948 г.; бел. прев.

Накрая голямата криза от 1873 г.⁷, както е добре известно, е директна последица от светкавичната индустриализация в Германия и Австрия, последвала политическите трусове от 1866 г.⁸ и 1871 г.⁹.

Така всеки път в повод за търговска криза се превръща не приспособяването на капиталистическата търговия и не нейният крах, а рязкото разрастване на обхвата ѝ. Това, че една международна криза се повтаря на период от десет години, е само по себе си външно, случайно явление. Марксистката схема на формирането на кризата, която Енгелс публикува в *Анти-Дюринг*, а Маркс в томове 1 и 3 на *Капиталът*, съответства на всички тези кризи само доколкото тя открива техните вътрешни механизми и дълбоко вкоренените им общи причини, без значение дали кризите се случват всеки 10 или всеки 5, 20 или 8 години. Най-поразителните недостатъци на теорията на Бернщайн се разкриват от факта, че най-ранната криза през 1907/08 г. засяга най-силно именно онези държави, където са най-добре развити прословутите средства за „приспособяване“ на кризата - кредитът, транспортната инфраструктура и тръстовете.

Допускането, че капиталистическото производство може да се „приспособи“ изобщо, изисква да е изпълнено едно от следните условия: или световният пазар трябва да се освободи от всякакви ограничения и да може да се разраства до безкрайност, или обратно, да трябва да бъде спрян растежът на силите на производство, така че те да не се разрастват отвъд ограниченията на пазара. Първото е физически невъзможно, а второто е в разрез с фактите, които показват, че всекидневно, стъпка по стъпка, във всяка сфера на производството се създават нововъведения.

7 Крахът на борсата през 1873 г., известен като *Gründerkrach* (крах на учредителите), през 1873 г. е докаран от най-тежкото свръхпроизводство на XIX в., което е директен резултат от диспропорционално развитие в полза на тежката и военната промишленост в бурен икономически подем в навечерието на Обединението на немския райх след 1871 г.; бел. нем. ред.

8 Падането на Австрия под немска власт след загубата ѝ срещу Прусия във Войната от 15 юни - 23 август 1866 г. разкрива централен етап по пътя към Обединението на немския райх отгоре с помощта на реакционната Прусия. Резултатът от войната е основаването на Северногерманския съюз; бел. нем. ред.

9 На 18 януари 1871 г. във Версай е провъзгласено началото на Немската империя и се случва Обединението на Германия отгоре надолу под хегемонията на Прусия. Кралят на Прусия Вилхелм I става **немски Император**. Нововъзникналата национална държава започва да съществува под владичеството на най-реакционните и агресивните класи, юнкрите (пруската аристокрация) и едрата буржоазия; бел. нем. ред.

Според Бернщайн, още едно явление противоречи на очертания по-горе възход на капиталистическите механизми: той говори за „неизменната фаланга“ от средни предприятия. В нея той вижда знак, че развитието на едрата индустрия няма толкова концентрирано и революционно влияние, както може да се очаква според теорията за упадък на капитализма. Но и тук той става жертва на собственото си неразбиране. Крайно грешно е схващането за постепенното изчезване на едрата индустрия, при което се очаква, че средните предприятия постепенно ще потънат.

В общия ход на капиталистическото развитие, според Маркс, дребните капиталисти играят ролята на пионери на техническата революция, и то двустранно - от една страна, те поддържат с нови методи производството в стари, укрепнали и здраво вкоренени клонове на индустрията, а от друга, те създават нови отрасли, които все още не са експлоатирани от едрия капитал. Напълно погрешно е разбирането, че историята на капиталистическите средни предприятия върви в низходяща линия към упадък. В действителност това развитие е диалектическо и се случва при постоянния сблъсък на противоречия. Капиталистическата средна класа се намира - подобно на работническата класа - под влиянието на две противоположни тенденции - една възходяща и една низходяща. Низходящата се състои в продължителното разрастване на мащаба на производството, който постоянно надхвърля обхвата на средния капитал и не му позволява да остане на световния пазар. Възходящата тенденция се дължи на периодичното обезценяване на наличния капитал, което поне временно потиска мащаба на производство и съотношението му към стойността на необходимия капиталов минимум, докато капиталистическото производство не престава да се разраства в нови сфери. Борбата на средните предприятия срещу едрия капитал не трябва да се мисли като закономерност, при която по-слабите играчи постепенно се претопяват. Тя прилича по-скоро на жътва, при която дребният капитал бива периодично окосен, а после израства пак, за да бъде окастрен наново с косата на едрия капитал. От тези двете тенденции, които подхвърлят дребните капиталисти нагоре-надолу като при игра на топка, в крайна сметка *низходящата* тенденция печели. Това е процес, обратен на този, който се случва при развитието на работническата класа. Победата на низходящата тенденция обаче не се изразява непременно в числовата загуба на дребните

предприятия, а по-скоро, от една страна, в общото покачване на капиталовия минимум, който е необходим за просъществуването на предприятия в старите отрасли, и от друга, в по-кратките периоди от време, в които дребните капиталисти се радват на възможността да експлоатират нови отрасли. От това следва и все по-краткото битуване на *индивидуалния* дребен капиталист в даден отрасъл, както и все по-светкавичната смяна на методите на производство и видовете инвестиция. За капиталистическата класа изобщо това значи много ускорен социален метаболизъм.

Последното е добре известно на Бернщайн и дори той сам го заявява. Това, което той изглежда забравя обаче, е, че в този процес се задава самият закон на функциониране на средните предприятия. Веднъж превърнали се в пионери на техническия прогрес, който е жизненият пулс на капиталистическата търговия, дребните капиталисти се превръщат в неразделни спътници на капиталистическо развитие и изчезват само с изчезването на последното. Постепенният упадък на средните предприятия - в смисъла на абсолютна сумарна статистика, за каквато става дума при Бернщайн - би означавал не революционно развитие на капитализма, както мисли Бернщайн, а точно обратното - спирането, забавянето на това развитие. „Нормата на печалбата, т.е. относителният прираст на капитала, е важна преди всичко за всички нови, самостоятелно групиращи се разклонения на капитала. И ако капиталобразуването би се паднало изключително на малко, готови едри капитали, ...то изобщо би угаснал огънят, който оживява производството. *То би потънало в сън* [курсивът е на авторката; бел. ред., С. П.]”¹⁰.

[...]

Превод от немски език: Мария Иванчева

10 Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. 3, I, S. 241 [Karl Marx, *Das Kapital*, Dritter Band, Marx/Engels, *Werke*, Bd. 25, S. 269]; бел. авт. [Цит. по бълг. изд.: Маркс, *Капиталът*, т. 3, ч. 1, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 25/1, с. 278; бел. ред., Е. М.]

Дьорд Лукач

Какво е ортодоксален марксизъм? (1919)¹

(из *История и класово съзнание*)

[...]

Философите само по различен начин са *обяснявали* света, но задачата се състои в това, той да бъде *изменен*.

Маркс, „Тезиси на Фойербах“

Този всъщност много прост въпрос е обект на многобройни дискусии както в буржоазните, така и в пролетарските кръгове. Постепенно обаче като част от добрия научен тон се е наложило едно насмешливо отношение към изповядването на ортодоксалния марксизъм. Изглежда, че голямо разногласие владее дори и „социалистическия“ лагер по въпроса за това, кои тези оформят квинтесенцията на марксизма, кои „трябва“ да бъдат критикувани или напълно отхвърляни, без в резултат на това да се загуби правото на определяне под знака на „ортодоксалността“. Вследствие на това е станало все по „ненаучно“ вместо да се отдаваме на „обективно“ изследване на „фактите“, да тълкуваме определяните от модерните изследвания отчасти като „остарели“ трудове като изречения от Библията, да търсим само и единствено в тях източник на истината. Ако въпросът беше така

¹ Преводът е направен по изданието: Georg Lukács, „Was ist orthodoxer Marxismus?“, *Werke, Frühschriften II, Geschichte und Klassenbewußtsein*, Darmstadt: © Erzsébet Panuska, 1977, SS. 171-181; бел. ред.

поставен, то най-подходящият отговор би бил една състрадателна усмивка. Но въпросът просто не стои (и никога не е бил поставян) така. Да допуснем, макар и да не е вярно, че новите изследвания са доказали безупречно фактическата погрешност на всяко изказване на Маркс. Тогава всеки сериозен „ортодоксален” марксист би могъл да приеме безусловно новите резултати, отхвърляйки всички отделни тези на Маркс, без и за един момент да трябва да се отказва от своята марксистка ортодоксия. Ортодоксален марксизъм не означава също така едно безкритично приемане на резултатите от Марксовото изследване, не означава „вяра” в една или друга теза, не се състои в тълкуването на една „свещена” книга. Ортодоксията във въпросите за марксизма се отнася изключително до метода. Той е научното убеждение, че в диалектическия марксизъм е открит правилният метод на изследване, че този метод може да бъде разработван, разширяван и задълбочаван само в смисъла, заложен от неговите основатели. Обаче всички опити този метод да се преодолее или да се „подобри” са довели и е следвало да доведат само до повърхностност, до тривиалност, до еклектизъм.

1.

Материалистическата диалектика е революционна диалектика. Това определение е толкова важно и толкова решаващо за разбирането на нейната същност, че то би трябвало да се удържа, първо, още преди самия диалектически метод, трябва да се познава, за да може да се заеме правилна позиция по въпроса. Става дума за отношението между теория и практика. И то не само в смисъла, в който Маркс се изразява в своята първа критика на Хегел, че „теорията става материална сила, щом овладее масите”². Още повече в теорията, както и в начина на овладяване на масите, трябва да се открие всеки момент, всяко определение, което прави теорията, диалектическия метод движеща сила на революцията; практическата страна на теорията трябва да бъде развита от нея и от отношението ѝ към нейния предмет. В противен случай това „овладяване на масите” би могло да се окаже чиста привидност. Възможно е масите да бъдат движени от съсем

2 Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 9, София: Партиздат, 1985, с. 159; бел. прев.

други импулси, да се борят за съвсем други цели - и теорията в своето движение да придобие едно чисто случайно съдържание, една форма, в която те осъзнават своята обществено необходима или случайна дейност, без този акт на съзнанието да е същностно и истински свързан със самата дейност.

В същия труд Маркс³ ясно е определил условията за възможността за една такава връзка между теорията и практиката. „Не е достатъчно мисълта да се стреми към осъществяване, самата действителност трябва да се стреми към мисълта”. Или в едно по-ранно произведение⁴: „Тогава ще се окаже, че светът от дълго притежава мечтата за един предмет, за който трябва само да има съзнание, за да може действително да го притежава”. Една такава връзка на съзнанието с реалността прави възможно единството на теорията и практиката. Едва когато съзнанието осъществи *решиителната стъпка* към една цел, която е присъща на процеса на историческото развитие, която е положена от човешката воля, но е независима от човешкия произвол, която не е измислена от човешкия ум; когато историческата функция на теорията се състои в това, тази стъпка да може да се осъществи практически; когато е дадена една историческа ситуация, в която правилното познание на обществото е непосредствено условие за самоутвърждаването на една класа в борбата; когато за тази класа себепознанието ѝ е същевременно едно правилно познание на цялото общество; когато вследствие на това за едно такова познание тази класа е едновременно субект и обект на познанието и по този начин теорията *непосредствено и адекватно* навлиза в процеса на трансформация на обществото - само тогава е възможно единството на теория и практика, предпоставката за революционната функция на теорията.

Една такава ситуация се създава с навлизането на пролетариата в историята. „Възвестявайки *разлагането на досегашия световен ред*” - пише Маркс⁵, - „пролетариатът разкрива само *тайната на своето собствено битие*, защото той е *фактическото разлагане* на този световен ред”. Теорията, която формулира това, не се свързва с революцията по повече или по-малко случаен начин или чрез често

3 Пак там, с. 160; бел. прев

4 Ein Briefwechsel von 1843: Brief an Arnold Ruge Kreuznach, im September 1843, *MEW*, 1, S. 346; бел. авт.

5 Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 9, цит. съч. с. 165; бел. прев.

объркани и погрешни връзки. Напротив, в своята същност тя не е нищо друго, освен мисловният израз на самия революционен процес. Всяко ниво на този процес се фиксира в нея, постигайки всеобщност и приемственост, практическо значение и последователно развитие. Тъй като теорията не е нещо по-различно от фиксирането и съзнанието за една необходима стъпка, тя е същевременно предпоставка за това, което следва, за новата стъпка.

Ясното съзнание за тази функция на теорията е същевременно и пътят към разбирането на нейната теоретична същност: методът на диалектиката. Пропускането на този решаващ момент е създадо много неясноти в дискусиите за диалектическия метод. Независимо от това дали въведенията на Енгелс от *Анти-Дюринг*, които имат решаващо влияние за по-нататъшното развитие на теорията, се критикуват заради тяхната непълнота, навярно също и заради тяхната незадоволителност, или пък се приемат за класически, трябва да се признае, че в тях липсва именно този момент. Проблемът е в това, че той описва изграждането на понятията на диалектическия метод в противоположност на „метафизичния“; акцентира с голяма острота върху това, че в диалектиката строгата определеност на понятията (и обектите, които те репрезентират) е разтворена; че диалектиката е един непрестанен процес на протичащи преходи на едно определение в друго, едно постоянно снемане на противоречията, тяхното преминаване едно в друго; че вследствие на това трябва да се замени едностранчивата и скована каузалност на взаимодействието. Но същностното взаимодействие - *диалектическата връзка на субекта и обекта в процеса на историята* не е спомената нито веднъж, да не говорим за полагащото ѝ се поставяне в центъра на методологическото разглеждане. Без това определение диалектическият метод престава да бъде революционен, въпреки че се опитва, макар и, разбира се в последна сметка чисто илюзорно, да удържа „плаващи понятия“ и т.н. В този смисъл разликата с „метафизиката“ не се търси в това, че във всяко „метафизично“ наблюдение обектът, предметът на наблюдението, трябва да остане непокътнат, непроменен, че поради това наблюдението само по себе си остава съзерцателно, а не практическо, докато за диалектическия метод централният проблем е *променянето на действителността*. Тази централна функция на теорията остава незабелязана, така че предимството на „плаващото“ изграждане на понятията е доста проблематично: един чисто „научен“ въпрос.

Методът може да бъде приет или отхвърлен в зависимост от състоянието на науката, без ни най-малка промяна в централната нагласа към реалността, това дали тя е изменяема или не. Още повече непроницаемостта, фаталистичният неизменим характер на реалността, нейната „закономерност“ в смисъла на буржоазния съзерцателен материализъм и вътрешно свързаната с него класическа политическа икономия могат да се засилят, както е станало сред последователите на Маркс при т.нар. „махисти“. Че махизмът може да породи също така буржоазен волунтаризъм, не противоречи на това. Фатализмът и волунтаризмът са взаимоизключващи се противоречия само за един недialeктичен и неисторичен начин на изследване. За диалектичeskото изследване на историята те се оказват необходимо свързани един с друг полюси, като мисловни отражения, в които намират ясен израз антагонизмът на капиталистическия обществен ред, неразрешимостта на неговите проблеми на собствената му почва.

Затова всеки опит диалектическият метод да се задълбочи „критически“ остава повърхностен. Тъй като методологическата изходна точка на всяка „критическа“ позиция е именно отделянето на метода от реалността, на мисленето от битието. Това отделяне обаче се разглежда като напредък, който в смисъла на истинската научност следва да се счита за заслуга срещу грубия безкритичен материализъм на Марксовия метод. Привържениците на този подход, разбира се, са свободни да мислят така. Трябва обаче да се поясни, че те не се движат в посоката, която определя най-дълбоката същност на диалектическият метод. Маркс и Енгелс се изразяват по този въпрос по начин, който е трудно да остане неразбран. „Диалектиката“ - пише Енгелс⁶ - „беше сведена до наука за всеобщите закони на движението, както на външния свят, така и на човешкото мислене - две поредици от закони, които по същество са идентични“. Или както Маркс⁷ още по-прецизно

6 Фридрих Енгелс, *Лудвиг Фойербах и края на класическата немска философия* (с мои съкращения); бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 2, София: Партиздат, 1984, с. 45; бел. прев.]

7 „Увод“ към *Критиката на политическата икономия, XIX* (с мои съкращения) [бълг. изд.: Маркс, Енгелс, *Избрани произведения*, т. 7, София: Партиздат, 1985, с. 326; бел. прев.]. Това ограничаване на метода в рамките на историко-социалната действителност е много важно. Неразбирането, породено от начина, по който Енгелс представя диалектиката, всъщност се основава на това, че Енгелс, следвайки лошия пример на Хегел, разширява приложението на диалектическият метод също и върху природата. Там обаче не съществуват водещите определения на диалектиката: субект и обект, единство на теори-

се изразява: „Както изобщо при *всяка историческа социална наука*, така и при развитието на икономическите категории трябва винаги да се помни..., че *категиорите* изразяват *форми на наличното битие, определения на съществуването...*”.

Когато този смисъл на диалектическия метод е загъмен, тогава той започва да изглежда като излишна добавка, като обикновен орнамент към марксистката „социология” или „политическа икономия”. Нещо повече, тя изглежда като „пречка” за „трезвото”, „непредубедено” изследване на фактите, като празна конструкция, заради която марксизмът извършва насилие над тях. Бернщайн, отчасти в резултат на своята напълно необременена от философски познания „непредубеденост”, изразява най-ясно и формулира най-остро това възражение срещу диалектическия метод. Обаче реалните политически и икономически последици от тази негова позиция за освобождаване на метода от „диалектическите капани” на хегелианството ясно показват докъде води този път. Показват, че именно диалектиката трябва да се премахне от метода на историческия материализъм, за да се обоснове една последователна опортюнистична теория, при която без революционно „развитие” следва да се постигне безметежно „израстване” на социализма

2.

Тук възниква въпросът какво методологическото значение имат тези т.нар. факти, на които се оказва едно идолопоклонничество в цялата ревизионистка литература? Доколко в тях може да се открият фактори, даващи посока за действията на революционния пролетариат? Разбира се, всяко познание на реалността изхожда от факти. Въпросът е само в това: при каква даденост на живота и в каква *методологическа зависимост* релевантните факти заслужават да бъдат обект на познание. Ограниченият емпиризъм естествено оспорва това, че за да бъдат изобщо факти, те са методологически преработени според различните цели на познанието. Той се основава на вярата, че във всяка даденост, всяко статистич-

ята и практиката, историческо изменение на субстрата на категориите, като основа на тяхното променяне в мисленето и т.н. За съжаление тук няма възможност за подробно обсъждане на тези въпроси; бел. авт.

но число, във всеки *factum brutum* на икономическия живот може да се открие един важен за него факт. С това той пропуска, че и най-простото изброяване, най-лишеното от коментар подреждане на „фактите“ вече е „интерпретация“; че тук вече фактите са уловени от една теория, от метод, изтръгнати са от жизнените взаимозависимости, в които изначално се намират, и са въведени в зависимостите на една теория. По-образованите опортюнисти, въпреки инстинктивната си и дълбока неприязън към всяка теория, по никакъв начин не оспорват това. Те обаче се позовават на методите на естествените науки, на средства като наблюдението, абстракцията, експеримента и т.н., за да установяват „чисти“ факти и за да могат да изследват тяхната взаимозависимост. И те противопоставят един такъв познавателен идеал на насилствените конструкции на диалектическия метод.

Това, че на пръв поглед един такъв метод изглежда състоятелен, се дължи на факта, че самото капиталистическо развитие има тенденцията да поражда една структура на обществото, която много подхожда на подобен начин на изследване. Но ние се нуждаем точно тук от диалектическия метод, за да не се поддаваме на така създадената обществена привидност, за да можем да виждаме същността отвъд нея. „Чистите“ факти на естествените науки се пораждат именно от това, че едно явление от живота, реално или мисловно, се поставя в среда, в която неговите закономерности могат да бъдат изследвани без намесата на други явления. Този процес се засилва още и от това, че явленията могат да бъдат редуцирани до тяхната чисто качествена същност, изразима в числа и числени отношения. Тук опортюнистите винаги пропускат, че към същността на капитализма спада това, че явленията се пораждат по този начин. Маркс⁸ описва много убедително един такъв „процес на абстракцията“ в живота при разглеждането на труда, но той не забравя също толкова убедително да покаже, че тук става въпрос за едно *историческо* своеобразие на капиталистическото общество. „Така най-общите абстракции се създават изобщо само при най-богатото конкретно развитие, при което едно се явява общо за много, общо за всички. Тогава то не може повече да бъде мислено само в специфична форма“. Тази тенденция в капиталистическото общество стига още по-далеч. Фети-

8 Пак там, сс. 323-324; бел. прев.

шисткия характер на формите на икономиката, овещняването на всички човешки отношения, непрекъснатото разширяване на един абстрактно-рационално фрагментиращ процес на производство, основан на незаинтересованото към човешките възможности и способности на непосредствените производители разделение на труда и т.н., преобразяват феноменологията на обществото, а заедно с нея и аперцепцията за него. Това създава „изолирани“ факти, изолирани комплекси от факти, автономни сфери (икономика, право и т.н.), които още в своите непосредствени форми на проявление изглеждат до голяма степен преработени за целите на едно такова научно изследване. Така че трябва да се счита за особено „научно“ това, да се осмислят тенденциите, присъщи на фактите, и тази дейност да се издига до ранга на наука. Докато в същото време диалектиката, която в противоположност на тези изолирани и изолиращи факти изтъква конкретното единство на цялото, която разобличава тази привидност (естествено необходимо създавана от капитализма) като привидност, създава впечатление за произволна конструкция.

Ненаучността на този привидно толкова научен метод се дължи на това, че тя пропуска и пренебрегва *историческия характер* на фактите, върху които се базира. Тук обаче се корени не само един източник на грешките (постоянно пренебрегван от привържениците на този подход), на който Енгелс⁹ е обърнал подобаващо внимание. Същността на този източник на грешките се състои в това, че статистиката и основаната на нея „точна“ икономическа теория на развитието винаги изостават. „Затова при анализа на текущите събития прекалено често се налага този най-решителен фактор да се разглежда като постоянен, завареното в началото на разглеждания период икономическо положение да се приема като дадено и неизменно за целия период или да се вземат под внимание само такива изменения в това положение, които сами произтичат от наличните очевидни събития и поради това са също напълно очевидни“. От това разсъждение произтича този факт, че има нещо наистина проблематично във всяко точно съответствие между структурата на капиталистическото общество и методите на естествените науки, в самата обществена предпоставка

9 [Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 3, София: Партиздат, 1984, сс. 11-12; бел. прев]. Не трябва да се забравя, че „естествонаучната точност“ предполага тъкмо „константността“ на елементите. Това методологическо изискване е въведено още от Галилей; бел. авт.

на тази точност. Ако именно вътрешната структура на „фактите” и техните взаимоотношения са исторични, т.е. в процес на постоянна трансформация, то кога се проявява по-голямата научна неточност? Дали когато схващам „фактите” в една обективна форма и в тяхната подчиненост на известни закони, от които трябва да придобия методологическа достоверност (или най-малкото вероятност), че тези закони вече не важат за тези факти? Или когато осъзная следствията от това положение, започна критично да разглеждам описаната „точност” и насоча вниманието си към моментите, в които тази историческа същност, тази решаваща промяна намира истински израз?

Историческият характер на онези „факти”, които изглеждат разбрани от науката в тази „чистота”, се проявява по един още по-фатален начин. Те, като продукти на историческото развитие, не само че се намират в перманентно развитие, но те са - *именно в структурата на тяхната обективност - продукти на една определена историческа епоха: на капитализма*. Поради това всяка „наука”, която приема непосредствената даденост на фактите като основа на научно релевантната фактичност и признава тяхната обективна форма като изходна точка на концептуализацията, застава просто и догматично на почвата на капиталистическото общество, приема безкритично неговата същност, неговата обективна структура, неговата закономерност като непроменима основа на „науката”. За да може да се премине от тези „факти” към фактите в истинския смисъл на думата, трябва да се види тяхната историческа обусловеност, да се отхвърли изходната точка, при която те са дадени непосредствено: те самите трябва да се подчинят на едно историко-диалектическо разглеждане. Понеже, както Маркс¹⁰ пише: „Образуваият се вече облик на икономическите отношения, който изпъква на повърхността, в тяхното реално съществуване, а следователно и в представите, чрез които се опитват да си изяснят тези отношения техните носители и агенти, твърде силно се различава от техния вътрешен, съществен, но скрит коренен облик и всъщност го изопачава и противоречи както на самия него, така и на съответстващото му понятие”. Ако фактите трябва да бъдат правилно

10 [Маркс, *Капиталът*, т. 3, София: Партиздат, 1979, с. 226; бел. прев.] Тази разлика между съществуване (която се разгръща в диалектичните моменти като Schein, Erscheinung и Wesen) и истина идва от Хегеловата логика. Тук, за съжаление, не може да се разгледа въпроса в каква степен цялото изграждане на понятията в *Капиталът* е основано на тази разлика. Също така различаването на представа и понятие също идва от Хегел; бел. авт.

разбрани, тогава е необходимо преди всичко да бъде схваната точно и ясно тази разлика между реалната им екзистенция и формата на вътрешното им ядро, между надградените над тях представи и техните понятия. Тази разлика е първата предпоставка на едно истинско научно изследване, за което Маркс¹¹ казва: „ако формата на проявление и същността на нещата непосредствено съвпадат, то всякаква наука би била излишна”. Ето защо, от една страна, явленията трябва да се освободят от тази форма на непосредствено проявление, да се открият опосредстванията, чрез които те могат да се свържат със своите ядра, със своята същност, и от друга страна, да се постигне разбирането на този техен феноменален характер на явленията, на тяхната видимост [ihres Scheins] като *необходима* форма на тяхното проявление. Тази форма е необходима поради историческата им същност, поради това, че те израстват на почвата на капиталистическото общество. Диалектичкото отношение се състои именно в двойната определеност, едновременното признаване и снемане на непосредственото битие.

Точно тук вътрешната мисловна структура на *Капиталът* създава най-големи трудности за повърхностните читатели, отнасящи се безкритично към мисловните форми на капиталистическото развитие. От една страна, в разглеждането на всички икономически форми в *Капиталът*, техният капиталистически характер се довежда до краен предел, създава се една мисловна среда, в която те действат напълно изчистено, в която обществото е описано като „съответстващо на теорията”, като изцяло капиталистическо, съставено само от капиталисти и пролетариат. От друга страна, щом този начин на изследване даде някакъв резултат, щом този феноменален свят изглежда се кристализира в теорията, така полученият резултат веднага започва да изглежда като чиста привидност, като изкривено отражение на изкривени отношения, което е само „съзнателният израз на привидно движение”.

Само в този контекст, който описва отделните факти на обществения живот като моменти на историческото развитие в една *тоталност*, е възможно познанието на фактите да бъде познание на *истината*. Това познание изхожда от характеризиранияте по-горе прости, чисти (в капиталистическия свят), непосредствени, естествени определения, за да премине от тях към познанието на конкретната тотал-

11 Пак там, с. 857; бел. прев.

ност, като мисловна репродукция на реалността. Тази конкретна тоталност в никакъв случай не е непосредствено дадена за мисленето. „Конкретното е конкретно” - пише Маркс¹², - защото е обобщение на много определения, следователно единство на многообразното”. Идеализмът тук изпада в илюзията, че този възпроизводителен процес на действителността е самият процес на нейното създаване. Тъй като в мисленето конкретното „се проявява като процес на синтез, като резултат, а не като изходен пункт, въпреки че то е действителният изходен пункт и вследствие на това изходният пункт на съзercанието и представата”. Вулгарният материализъм, напротив, макар и модерно преоблечен от Бернщайн и други, остава при възпроизводството на непосредственото, при чистите определения на обществения живот. „Грубостта и липсата на разбиране” - пише Маркс¹³ - „се състои именно в това, органично свързаното да се отнася случайно едно към друго в чисто разсъдъчна взаимовръзка”. Грубостта и липсата на разбиране при подобни взаимовръзки се състои преди всичко в това, че чрез тях се затъмнява историческият, времевият характер на капиталистическото общество и тези определения се явяват като извънвремени, вечни категории, общи за всички форми на обществото. Това се проявява най-ярко при вулгарната буржоазна политическа икономия, но също така и вулгарният марксизъм отскоро е поел по този път. Щом диалектическият метод, а заедно с него и методологическото господство на тоталността над отделните моменти са разколебани; щом частите повече не намират своето понятие и своята истина в цялото, а вместо това цялото е изключено от изследването, като нещо ненаучно или като чиста „идея” или „сума” на частите, тогава рефлексивните отношения на изолираните части се проявяват като извънвремени закони, валидни за всяко човешко общество.

Изразът на Маркс¹⁴ „във всяко общество производствените отношения образуват едно цяло” е методологическият изходен пункт и ключ точно за разбирането на обществените отношения. Всяка изолирана отделна категория може именно в тази своя изолираност да бъде мислена и удържана (като налична) в цялостното обществено

12 Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 7, София: Партиздат, 1985, с. 320; бел. прев.

13 [Пак там, с. 305; бел. прев.] Категориите за рефлексивната взаимовръзка също произлизат от Хегеловата логика; бел. авт.

14 Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 6, София: Партиздат, 1985, с. 102; бел. прев.

развитие. (Ако тя не е откриваема в едно общество, то това е тъкмо едно „изключение“, което потвърждава правилото.) Истинската разлика в нивата на общественото развитие се изразява далеч по-малко ясно и еднозначно в промените, на които са подчинени отделните, изолирани частични моменти, отколкото в промените, които претърпява обществото като цяло във всеобщия процес на историята.

[...]

Превод от немски език: Николай Велев

Карл Корш

Десет тези за марксизма днес (1950)¹

1. Няма смисъл да се поставя повече въпросът, в каква степен учението на Маркс и Енгелс е теоретично валидно и практически приложимо днес.

2. Всички опити, да се възстанови марксисткото учение като цялост и в първоначалната му функция на теория на социалната революция на работническата класа, днес са реакционни утопии.

3. За добро или зло обаче важните съставни части на марксисткото учение са ефективни дори днес с модифицирана функция и на нова сцена. От практиката на предишното марксистко работническо движение са навлезли също така важни импулси в днешния практически сблъсък между народите и класите.

4. Първата крачка към възстановяването на една революционна теория и практика се състои в това, да се съкса с претенцията за монопол на марксизма върху революционните инициативи и теоретичното и практическото им ръководене.

5. Днес Маркс е само един от многото предтечи, основатели и продължители на социалистическото движение на работническата класа. Също важни са „утопистите социалисти“ от Томас Мор до днешно време. От значение са и онези големи конкуренти на Маркс като Бланки и заклети врагове като Прудон и Бакунин. Накрая съществени са и по-късни развития като тези на немския ревизионизъм, френския синдикализъм и руския болшевизъм.

¹ Преводът е направен по изданието: Karl Korsch, „Zehn Thesen über Marxismus heute“, *Der revolutionäre Funke*, Nr. 4, SS. 22-23; © Europäische Verlagsanstalt; бел. ред.

6. Специфични критични моменти в марксизма са:

- практическата зависимост от изостаналите икономически и политически условия в Германия и във всички други средно- и източноевропейски страни, в които той по-късно придоби значение;
- безусловното придържане към политическите форми на буржоазната революция;
- безусловното приемане на напредналите икономически условия в Англия като модел за бъдещото развитие на всички страни и като обективно предусловие за прехода към социализъм. Към това се прибавят:
- последствията на неговите повтарящи се, спазматични и противоречиви опити да пробие тези условия.

7. От тези условия произтичат:

- прекомерното подчертаване на държавата като решаващия инструмент на социалната революция;
- мистичното идентифициране на развитието на капиталистическата икономия със социалната революция на работническата класа;
- по-късното двузначно развитие на тази първа форма на Марковата теория на революцията чрез изкуствено сродяване на една развита отчасти срещу Бланки, отчасти срещу Бакунин двустепенна теория на комунистическата революция, която кара настоящото движение да отмени действителната еманципация на работническата класа и я отлага за неопределеното бъдеще.

8. В този момент ленинисткото или болшевишкото развитие на марксизма е започнало и то е тази нова форма, в която марксизмът е бил пренесен в Русия и Азия. Едновременно с това се осъществява развитието на марксисткия социализъм от революционна теория към

идеология, която може да бъде поставена и е била поставена в служба на обширна редица разнообразни цели.

9. От тази гледна точка двете руски революции от 1917 и 1928 г. се схващат критично и от същата позиция се определят осъществените от марксизма днес функции в Азия и в световен мащаб.

10. Контролът на работниците над производството на техния собствен живот няма да се определя от връщането им към освободените позиции на разрушавашата [aufhebenden] самата себе си т.нар. свободна конкуренция на монополистичните собственици на средства за производство на международните пазари и на световния пазар. Той може да се определя единствено от планираната намеса на всички изключени от него днес класи в производството, което понастоящем има тенденцията почти навсякъде да бъде монополистично и плано-во регулирано.

Превод от немски език: Паула Ангелова

Ищван Месарош

Философски основания на историческия материализъм (2011)¹

(из *Социална структура и форми на съзнанието*, т. 2)

[...]

В своя опит да определи истинските исторически възможности на „активната страна” на човешката въввлеченост в сложната мрежа от социални детерминации - в нейния активен характер, определен като обективно движение от „пред-историята” към „сферата на нова историческа форма” - Маркс е трябвало да тръгне от позиция, която е диаметрално противоположна на тази на Хегел по всеки ключов въпрос. Така той въвежда *труда* във формата, в която той същностно конституира основанията на историческата детерминация и на еманципацията: като „сетивна продуктивна активност”, а заедно с това също и като основата дори и на най-сложното и опосредствано *интелектуално производство*. Освен това той отхвърля всички форми на *теологическа телеология*, като същевременно фокусира вниманието си върху динамическия материален/интелектуален *телос на труда*: едновременно като човешко *себепроизводство* и като производството на условията за еманципираща социална трансформация в посока на тази „сфера на свободата”.

В същия дух и в контраст на самоантиципация се кръговрат на подобни понятия в границите на ограничената Хегелова

1 Преводът е направен по изданието: István Mészáros, *Social Structure and Forms of Consciousness*, Vol. II: *The Dialectic of Structure and History*, New York: © Monthly Review Press, 2011, pp. 36-46. Благодарности на изд. Monthly Review Press за безвъзмездно предоставените авторски права; бел. ред.

диалектика, Маркс схваща природата на историческите детерминации и разгръщането на историческата необходимост като необходимо „*изчезващата* необходимост”², породена от актуалните исторически трансформации, които чрез нарастващото господство на обективната материална принуда на живота също така разширяват границите на свободата. Следователно не може да има такова нещо като „край на историята”. Историята трябва да се определи като *радикално отворена*, за да имат изобщо смисъл „самоактивността” и „свободата” в разбирането на обективния потенциал на човешката самореализация.

Още повече, ако историята като такава трябва да остане радикално отворена, как може някой да приеме безкритично отношение към държавата като устойчива структура, определяща цялото бъдещо историческо развитие? Това противоречие може да се появи само при тези, които предубедено идентифицират модерната държава с базовите условия на *социалния живот* като цяло, както в действителност е станало с голяма част от либералната политическа теория.

Хегел приема по-изкусна схема от своите предшественици: като противопоставя една насочена навътре „област на идеалното” на света на практическия интерес, настоявайки „[духът] да приеме вътре в себе си своята истина и конкретна същност и да изтърпи и се примири с обективността”³. Така той влита темите за „примирение с актуалното” и за „удовлетворение от настоящето” в своя дискурс за края на историята и за пълната завършеност - в „обективността” и „актуалността” - на този край под върховенството на Европа чрез абсолютната устойчивост на идеализираната държава. По този начин той създава *привидност* за истинска история, допускайки появата на обективните сили във формата на тяхното образуване и изхвърляйки ги през задната врата, като предпоставя необходимата кулминация на цялото това историческо движение в априори антиципираното „завръщане на духа при самия себе си”. Така, колкото и изтънчена да е Хегеловата схема в своите детайли, „краят на историята” и устойчивостта на държавата са идеологически взаимосвързани в неговата цялостна конструкция.

2 Вж. разработването на този въпрос подробно в Марковия „Увод” към *Критиката на политическата икономия*; бел. авт.

3 Hegel, *Philosophy of Right*, Oxford: Calderon Press, 1942, p. 220; бел. авт. [Цит. по бълг. изд.: Г. В. Ф. Хегел, *Философия на правото*, превод Иван Стефанов и Димитър Денков, София: ГАЛ-ИКО, с. 420, § 353; бел. ред., С. П.]

Естествено, Марксовото отхвърляне на идеята за „края на историята“ необходимо имплицира радикално критическо отношение към държавата като исторически продукт, както и към всички теории, било то оригиналните либерални концепции, или Хегеловите варианти, които се провалят в това да разглеждат държавата по принципно исторически начин. Всички социални институции, независимо колко са незначителни или мащабни, трябва да се разглеждат по строго исторически начин, а не да бъдат приемани просто наготово, като Атина Палада, появила се напълно въоръжена от главата на Зевс. И те трябва да се обясняват както с оглед на техния произход, така и с оглед на тяхното историческо разложение в изцяло игнорирания Марксов смисъл на историческа необходимост, дефиниран като необходимо „отпадаща, изчезваща необходимост“.

В това отношение методологически жизнената критика на теориите, които аисторически „приемат това, което трябва да се докаже“, е изходната позиция, от която Маркс се отнася не само към Хегел (в частност до теорията му за държавата), но също и към Хобс и Лок, както и към класиците на политическата икономия като цяло. При всички тези теории съществува тенденцията да приравняват модерната държава и капиталистическите пазарни отношения с базовите условия на социалния живот, като по този начин те априори изключват възможността да ситуират доминантните социални отношения в динамичния хоризонт на тяхното цялостно и необходимо променяне.

В Марксовата концепция за обективните и отворените за историческо развитие детерминации както философията, така и нейните категории, трябва да придобият качествено различна роля от тази на неговите предшественици. Дори в хегелианската схема на нещата (която акцентира върху значението на „активната страна“) философията като „бухалът на Минерва“ е представена като утешителната награда за неизбежното примирение с грешната позитивност на установения свят. Дефинирана като „розата в кръста на настоящето“, философията е обречена да провежда необходимото „примирение с действителността“ и да представя като автентична - с помощта на „вечните“ категории - апологетичната цикличност на началото и края в „същностно настоящата“ аисторическа действителност. Така философията като „бухала на Минерва“ трябва да кулминира в атемпоралните категории на Хегеловия логико-диалектически кръг, за да изпълни примирителната си, резигнационната си функция; и

обратно: концепцията за категориите трябва да може да произвежда формалната/последователна дедукция на „действителността“, като кореспондира с априорни антиципираното „завръщане на духа към самия себе си“, което може да резултира само в един същностно пессимистичен светоглед за неизбежното примирение и в една вътрешно насочено примирение.

В Марксовия възглед, напротив, самата философия е исторична и като такава тя е субект на материалистически идентифицируеми обективни детерминации. В същото време, като активен конституент на комплексната диалектика на социалната база и нейната надстройка, тя е също необходим инструмент в борбата за самоеманципация от истинския „кръст на настоящето“: ужасяващото господство на дехуманизацията в експлоатиращата „действителност“ на установения свят. Разбира се, господстващото положение на нещата е това, което е направило *необходимо* насочването на философията към „променяне на света“, оспорвайки съзерцателно-интерпретативната си роля от миналото. Само диалектичката концепция за базата и нейната надстройка, която приема материалистически артикулирания активен потенциал на философията и заедно с това еманципиращата интервенция в сложната мрежа на исторически детерминации, прави реалистично *възможно* философията да премине към това.

Що се отнася до самите категории, трябва с подобаващ радикализъм да се наблегне върху техния исторически характер. Маркс съответно настоява, че те са продукт на обективното историческо развитие като „форми на битието“ [Daseinsformen], манифестиращи се в практическите отношения на социалния свят, преди да могат да бъдат концептуализирани от философите и „политическите икономисти“ в една обща форма. Така например всеобщата категория на „труда“ се появява в теорията само след изместването или маргинализацията на особените ѝ форми - например селският труд като ключово понятие във физиократичната система - в самата реалност.

Така най-общите абстракции се създават изобщо само при най-богатото конкретно развитие, при което едно се явява общо за много, общо за всички. Тогава то не може повече да бъде мислено само в специфична форма. От друга страна, тази абстракция на труда изобщо не е само духовен резултат на една конкретна съвкупност от различните видове труд. Безразличието спрямо определения вид труд отговаря на една форма на обществото, при

която индивидите лесно преминават от един вид труд към друг, а определеният вид труд е за тях случаен и затова безразличен. Тук не само в категорията, но и в действителността трудът е станал средство за създаване на богатството изобщо и вече не е като определение сраснат с индивидите в една специфичност. Подобно състояние е най-развито в най-съвременната форма на съществуване на буржоазните общества - в Съединените щати. Следователно едва тук абстракцията на категорията „труд“, „труд изобщо“, труд *sens phrase*, изходната точка на съвременната политическа икономия, става практически истинска⁴... Както изобщо при всяка историческа, социална наука, така и при развитието на икономическите категории трябва винаги да се помни, че субектът - тук съвременното буржоазно общество - е даден както в действителността, така и в главата, и че затова категориите изразяват форми на наличното битие, определения на съществуването, а често отделни страни на това определено общество, на този субект, и че затова *и научно* то съвсем не започва едва там, където става дума за него *като такова*⁵.

Категориите на философията не могат да се създадат от „само-активността на идеята“, но като „форми на битието“ те трябва да рефлектират по адекватен начин същностни отношения. Също така те не могат да бъдат освободени от исторически детерминации, но от друга страна, като форми на неизменно променящото се обществено битие те придобиват качеството на истински концептуализации на това битие само като поставят под въпрос присъщата на целия процес историческа динамика. Оттук философията може да постигне своето само като „остави реалността да изговаря“ своята собствена истина, вместо да я поставя в Прокрустовото ложе на пропитите с предубеждения категории в името на някаква абстрактна „вечна истина“.

Както вече бе споменато, философията според Маркс трябва да играе жизнена роля в процеса на самоеманципация. За да може да е способна да прави това, първо тя трябва да се еманципира от тиранията на собствените си мистификации и предубежденията си, обособявайки себе си на всяко ниво - от най-непосредствените и парти-

4 Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 7, София: Партиздат, 1985, сс. 323-324; бел. прев.

5 Пак там, с. 326; бел. прев.

куларни пропозиции до най-абстрактните категории и генерализации - в истинската историческа динамика на общественото битие. Материалистическата концепция за историята трябва да провежда именно такова обосноваване.

Така далеч от това да е „икономически детерминист“, Маркс фактически е дълбоко загрижен за свободата на човешката самоеманципация, произлизаща от реалните възможности на „активната страна“, която да трансцендира антагонизмите на „предисторическото“ и да се движи към „областта на нова историческа форма“. Видимият освободителен потенциал и обективните ограничения на това еманципиращо движение трябва да се дефинират с прецизност, в противоположност на безсъдържателното разбиране за „свободата“, на философското съзерцание на самореализацията на идеята в поробващата действителност и „вечното настояще“ на капиталистическата държава.

Обективната принуда на социалното развитие, която фрустрира целта да се премине отвъд „предисторичното“, трябва да бъде напълно осъзната и поставена в перспектива с оглед на това да стане възможна една значителна интервенция в *реалния* свят. В този смисъл материалистическата концепция за историята с нейния възглед за отношенията между „база и надстройка“ създава необходимия коректив на всички предходни разбирания за „активната страна“, като налага потенциалното влияние на идеите в една кохерентна структура на детерминации, вместо да ги игнорира идеалистически, приписвайки ги на митични сили от един несъществуващ свят.

В същото време детерминациите на базата и надстройката трябва да се приемат като динамични *интердетерминации* - по този начин те категорично спират да се разглеждат като механично еднопосочно движение, както Марксовият възглед често е погрешно интерпретиран, ако споменатата и застъпена интервенция на „активната страна“ изобщо е придобила някакво значение. Следователно материалистическата концепция за историята трябва да се артикулира от самото начало като обективна *диалектика* на база и надстройка с всичките си сложни реципрочности и автономно-продуциращи се детерминации.

Ето как Маркс определя в *Немската идеология* - в противоположност на идеалистическите концепции - своя възглед за историята и

диалектиката на „реципрочното действие” в условията на различни фактори и сили, които конституират цялостната обществена комплексност на базата и надстройката:

И така, това разбиране на историята се заключава в следното: като се изхожда именно от материалното производство на непосредствения живот, да се разгледа действителният процес на производството и да се схване свързаната с този начин на производство и породена от него форма на общуване - т.е. гражданското общество и различните му стадии - като основа на цялата история; след това да се изобрази дейността на гражданското общество в сферата на държавния живот, а също така да се обяснят, като се изхожда от него, всички различни теоретически продукти и форми на съзнанието - религия, философия, морал и т.н., и т.н., и да се проследи процесът на тяхното възникване на тази основа, благодарение на тяхното възникване върху тази основа, благодарение на което, разбира се, може да се изобрази целокупният процес (а поради това и взаимодействието между различните страни). Това разбиране на историята за разлика от идеалистическото няма защо да търси във всеки период някаква категория, а през цялото време си остава на *почвата* на действителната история, не обяснява практиката, като изхожда от идеята, а обяснява идейните образувания, като изхожда от материалната практика, и съобразно с това стига също така до извода, че всички форми и продукти на съзнанието могат да бъдат унищожени не чрез духовната критика, чрез разтварянето им в „самосъзнанието” или превръщането им в „привидения”, „призраци”, „причуди” и т.н., а само чрез практичeskото събаряне на реалните обществени отношения, от които са произлезли тези идеалистически глупости - че не критиката, а революцията е движещата сила на историята, както и на религията, философията и на всяка друга теория. Това разбиране показва, че историята не се разтваря в „самосъзнанието” като „дух от духа”, а че всеки нейн стадий заварва определен материален резултат, определена сума производителни сили, исторически създадено отношение към природата и на индивидите един към друг, заварва предаваната на всяко следващо поколение от поколението, което го предшества, маса от производителни сили, капитали и обстоятелства, които, макар, от една страна, да се видоизменят от новото поколение, от друга страна, му предписват неговите собствени условия на живот и му придават определено развитие, специален характер. Това разбиране показва

следователно, че обстоятелствата също толкова създават хората, колкото и хората създават обстоятелствата⁶.

Както може да видим, макар че в тази работа непосредствената мишена на Маркс е идеализмът, детерминирайки нуждата да се покаже в цялата си острота - някой би казал да изтъкне - материалното измерение на необходимо корективната позиция, той не изпуска от поглед сложните диалектически взаимовръзки. Това се доказва от следните определения, в рамките на които е дадено фундаменталното отношение между „начина на производство” - материалната „база” на обществото - и социалното съзнание:

1. Съществува дистинкция между различните „теоретични продукти” и „формите на съзнанието” (религия, философия, морал и т.н.), в които самите тези теоретични продукти възникват. Така вниманието е насочено към *спецификата* и относителната *автономност* на различните форми на социално съзнание като необходимото - и до значителна степен *трансисторично* - посредничество или *медиация* между дадената материална база и партикуларните идеи, както се явяват в дадено време.

2. Във връзка с предишната точка, акцентът е върху *формирането* на идеите (от „базата”, „истинската основа” и „материалната практика” на обществения живот), което е първично обвързано с *оригиналната конституция* на „формите и продуктите на съзнанието”. Щом различните форми и модалности на съзнанието започнат да съществуват в своята относителна автономност и трансисторичност, репродукцията и трансформацията на идеите (също толкова, колкото и производството дори и на най-„радикално новите” идеи), естествено, са дълбоко засегнати от специфичните форми, в които всички идеи трябва да бъдат произвеждани.

3. Характерно е това, че Маркс акцентира на важността на понятието за *тоталност* в смисъла, в който „цялото нещо” може и трябва да бъде описано, и без което сложната природа на обществените отношения е напълно необяснима. Само ако се отнесем към различните страни и аспекти на отношението между „материалната дейност” и

6 Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 2, София: Партиздат, 1984, сс. 98-99; бел. прев.

производството на идеи като *неизменни конституенти* на кохерентно структурирания цялостен комплекс⁷, само тогава можем да избегнем опасността от механически редукционизъм.

4. Трябва също така да се забележи това, че Маркс говори за „*реципрочно действие*, което *различни страни* упражняват една на друга”, а не за връзка между дадена социална база и кореспондиращите ѝ идеи в отношение едно към едно - да не говорим за някаква форма на механическа детерминация на идеите изобщо от материалната база като такава. В кохерентно структурирана тоталност - начинът, по който Маркс описва социалния комплекс с всичките си сложни конституенти и множество измерения - това не може да бъде по друг начин. На всеки отделен конституент отговаря многообразие от забележително разнообразни аспекти, чрез които става възможен виртуално неизчерпаем брой от комбинации:

а) *в рамките* на всяко ниво (например между идеи и идеи или между различни материални фактори) в определен момент от историята;

б) *между* едно и друго ниво (например между материален фактор и комплекс на надстройката), отново считано в определен момент от времето;

в) чрез *взаимодействието* на разнообразието на много различни фактори, благодарение на подходящите връзки и опосредствания, които повече или по-малко допускат времевата промяна на фундаменталните структурни йерархии в специфични моменти от историята, в противоречие с модела на праволинейната детерминация, директно манифестираща силата на материалната база (например структурно доминантната роля на политиката през античността или на християнството през Средните векове);

⁷ В своята *Онтология на общественото битие (Ontology of Social Being)*, London: Merlin Press, 1978), Лукач прави тази важна забележка, че дори и най-малките конституенти на обществените комплекси собствено представляват също комплекси. Така при описанието на обществената тоталност трябва да говорим за „комплекс от комплекси”, а не за чистата комбинация на повече или по-малко лесно изолируеми, атомистични конституенти; бел. авт.

d) чрез диалектиката на *структурните и историческите* детерминации. При нея с по-голяма или по-малка продължителност се утвърждават различни пластове на темпоралност (например обществени комплекси, кореспондиращи с качествено различни исторически детерминации в тяхната първоначална конституция) във всеобщата структура на обществената тоталност. Тогава цялостната детерминация на функционирането на обществения комплекс протича чрез *континуитет в дисконтинуитета* (и обратно) по отношение на неговите темпорални измерения също толкова, колкото и по отношение на неговия многообразен материал и надстроечни артикулации или структури. (Като пример може да се върнем към една по-ранна точка. Видяхме, че във „*формирането* на идеите” трябва да се прави разлика между *първоначалното* конституиране или производство на идеи и форми на съзнанието, от една страна, и *актуалното* формиране, репродуциране и трансформиране на идеите от друга. Реалността на това „формиране на идеите” се осъществява чрез диалектиката на отношението между структура и история и нейния дисконтинуитет в континуитета, както и по противоположния начин. Това производство на идеи се осъществява в една унаследена структура или „форма на съзнанието”, както и в пряк или опосредстван отговор на повече или по-малко ясно концептуализираните необходиминости, произтичащи от социалната база. Също така производството на идеи се явява в една или друга степен като натиск за модифицирането както на концептуалната структура, в която е произведена идеята, така и на обществения комплекс или част от него, на който новопроизведената идея отговаря активно.)

Така „*реципрочното* действие, което *различни страни* упражняват една на друга”, и креативният потенциал, резултат на новооткритите и социално утвърдени комбинации, разкриват все по-широки области на социалната практика за съзнателна интервенция, същевременно постоянно изтласквайки границите на първоначалните материални структури и детерминации. Ако не друго, такъв възглед за „реципрочно действие” трябва да направи невъзможен всеки механистичен/редукционистки прочит на Маркс.

5. В противоположност на идеалистическия „ментален критицизъм” Маркс разбира *революцията* като „движещата сила на историята, също и на религията, на философията и на другите видове теория”.

Така на нас отново ни се предлага не някакъв прост материален механизъм за обяснение на историческите и идеалните/ теоретичните промени, а извънредно сложен, динамичен *обществен комплекс*, който самият е едновременно толкова и кристализацията, и обобщението на голямо разнообразие от принуди, детерминации и сили - включително, разбира се, и продукт на многообразие от идеални фактори - водещи до него, колкото и всъщност новата отправна точка на цялото понататъшно развитие. Това става още по-очевидно, ако си припомним, че само няколко реда преди параграфа, с който се занимавахме, Маркс набляга върху необходимостта от произвеждането „в масов мащаб“ на това, което нарича „комунистическо съзнание“, свързвайки го с революцията като условие за нейното създаване⁸, както и че следващият параграф повтаря огромното значение на тази „революционна маса“ с нейното революционно съзнание, в контраст с - без значение колко развитата - „идея“⁹, която остава отделена от обективната динамика

8 „Както за масовото създаване на това комунистическо съзнание, така и за постигането на самата цел е необходимо масово изменение на хората, което е възможно само в практическо движение, в революция; следователно революцията е необходима не само поради това, че по никакъв друг начин не е възможно да се събори *господстващата* класа, но и защото, защото *събарящата* класа може да отхвърли от себе си цялата стара мръсотия и да стане способна да създаде нова основа на обществото само в революцията“. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 3, с. 70; бел. прев.]

Както може да видим, акцентът е върху революцията като практическа, а не просто като материална, доколкото нейната изначална грижа е производството и актуалното развитие на необходимото революционно съзнание в масов мащаб. Още повече е наблегнато на това, че тази революция е постоянно самообновяваща се революция: неуморна „перманентна революция“, чрез която масите стават „способни да преоткрият обществото“. Така в този аспект да се мисли постоянно саморегенериращата се революция - свързана с произвеждането на революционно съзнание - като прост материален механизъм, ще бъде противоречие в понятията; бел. авт.

9 „...И ако тези материални елементи на един тотален преврат - а именно, от една страна, наличните производителни сили, а, от друга, образуването на революционна маса, която въстава не само срещу отделни страни на дотогавашното общество, но и срещу ‘съвкупната дейност’, върху която то се е базирало - не са налице, тогава, както доказва историята на комунизма, за практическото развитие няма никакво значение, че *идеята* за този преврат е била изказана вече стотици пъти“. [Бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 2, София: Партиздат, 1984, сс. 98-99, с.100; бел. прев.]

Така въпросът не се изразява в това да се противопоставят практическата реалност на революционните маси и идеята, а да се наблегне на тяхното необходимо унифициране. Революционните маси не могат да съществуват без съзнанието и възможността за радикална трансформация на „тоталната активност“ на обществото; което е въпрос на „Bildung“, чието диалектично

на масовото движение. Следователно би било грубо опростяване да разглеждаме *революцията* просто като материален механизъм.

6. Последната точка, на която трябва да наблегнем, засяга един широко разпространен погрешен прочит на Маркс. Този прочит представя интерпретираната тук концепция за историята на Маркс така, сякаш той е ангажиран само с позицията, че „обстоятелствата правят човека”, напълно игнорирайки неговите диалектически определения по отношение на активното/креативно въздействие на самите хора върху обстоятелствата, в които се намират. Това е извънредно странно с оглед на факта, че най-мощните Марксови „Тезиси за Фойербах” - написани по същото време, по което и *Немската идеология*¹⁰ - експлицитно отхвърлят точно тази механистична/материалистическа едностранчивост, която въпреки това продължава да му се приписва. Също така в цитирания откъс от *Немската идеология* необходимата критика на идеализма по никакъв начин не отклонява Маркс от неговата диалектична оценка на въпроса. Диалектическият характер на „реципрочното действие”, с което се занимаваме, не може да се представи по по-ясен начин, отколкото с изказването, че „хората правят обстоятелствата *толкова, колкото и* те са направени от тях”.

Както може да видим, това първо систематично представяне на историческия материализъм в *Немската идеология* съдържа всички свои основни дефиниционни характеристики така, както те по-късно се появяват в известния Марксов „Предговор” на *Към критиката на политическата икономия*. Откъсът, който разгледахме, конституира очевидното директно вдъхновение на предговора от 1859 г.

Единственото понятие, което липсва в по-ранната творба, е „надстройка”. Въпреки това, неговото отсъствие в *Немската идеология* определено не се отнася и за тази концепция. То е там

значение е „обективно съзнание”, както и образование; бел. авт.

10 „Материалистическото учение, че хората са продукти на обстоятелствата и на възпитанието и че следователно променените хора са продукти на други обстоятелства и на изменено възпитание, забравя, че именно хората променят обстоятелствата и че трябва да се възпитава и самият възпитател. Затова то по необходимост стига дотам да разделя обществото на две части, едната от които стои над обществото. Съвпадението на промяната на обстоятелствата и на човешката дейност може да бъде разгледано и рационално разбрано само като революционна *практика*” [бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 2, София: Партиздат, 1984, с. 64; бел. прев.]; бел. авт.

чрез начина на описание на това как идеите „израстват“ от реалната социална практика, както също и в неизбежната импликация на понятия като: „основание“, „истинска основа“, „база“ и т.н. (на немски: *Grundlage*, *Geschichtsboden*, *realer Grund* и *Basis*), с които е очертано формирането и производството на идеи и форми на съзнанието¹¹. И което е по-важно, *Немската идеология* съдържа не само главните дефиниционни характеристики на историческия материализъм, но същевременно и необходимите диалектически квалификации, които ясно го отличават от всички предишни материалистически концепции. Така Марксовият възглед за историята е артикулиран по начало не просто като исторически *материализъм* - в противоположност на идеализма, - но същевременно и неизменно също като *диалектически* материализъм: в съзнателна опозиция на всички форми на „*натуралистичен* материализъм“¹².

[...]

Превод от английски език: Николай Велев

11 Голямото достойнство на увода от 1859 г. е в това, че той се състои в наблягането на опосредстващата роля на правната и политическата надстройка; бел. авт.

12 Много безсмислици са написани за мнимото противоречие между Маркс и Енгелс на слабата основа на това, че понятията „исторически и диалектически материализъм“ не са използвани от Маркс. Подобен род „откритие“ не представлява нищо повече от фетишизирането на няколко полуразбрани думи. Маркс фактически говори за „материалистическо разбиране на историята“, наблягайки върху вътрешно присъщия му диалектически характер и жизненото значение на реципрочните детерминации и взаимовръзки. Той противопоставя тази динамика, историческото/диалектическото разбиране на материализма на „натуралистичния материализъм“, предпазвайки се от „Упреци срещу материализма на това схващане. Отношение спрямо натуралистичния материализъм“. И ето как току-що цитираното продължава: „Диалектиката на понятията производителни сили (средства за производство) и производствени отношения, диалектика, чиито граници трябва да бъдат определени и която не премахва реалната разлика“. [Цит по бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 7, София: Партиздат, 1985, с. 329; бел. прев.]; бел. авт.

Етиен Балибар

Марксистка философия или философия на Маркс (1993)¹

(из *Философията на Маркс*)

[...]

Философия и не-философия

[...]

На няколко пъти теоретичната мисъл на Маркс се е представяла не като философия, а като алтернатива на философията, като *не-философия*, дори като *антифилософия*. Може би тя е най-великата от антифилософиите на модерната епоха. От гледна точка на Маркс, философията, която изучил в школата на традицията от Платон до Хегел, включително и материалистическата, тази на отцепници, като Епикур или Фойербах, не е нищо повече от един индивидуален опит за интерпретация на света. Това имало за резултат оставането му в същото състояние, или в най-добрия случай, неговото преобразяване.

И все пак, колкото и да се е противопоставял на формата и на традиционните употреби на философския дискурс, без съмнение, Маркс е вплел философски изказвания в своите историко-социални анализи

¹ Преводът е направен по изданието: Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris: © Éditions la Découverte, 2001, pp. 5-11; Благодарности на изд. Éditions la Découverte за безвъзмездно предоставените авторски права; бел. ред.

и в своите предложения за политическо действие. В това отношение позитивизмът го е упреквал достатъчно. Целият въпрос е в това да разберем дали тези изказвания формират кохерентно цяло. Моята хипотеза е, че няма такова нещо, най-малкото, ако идеята за кохерентност, която имаме предвид, продължава да се съдържа в идеята за система. Теоретичната дейност на Маркс, след като вече е скъсала с определена форма на философия, не води към една единна система, а към едно виртуално *множество* от учения, в които неговите читатели и последователи се изгубват. По същия начин тя не го води към един единен дискурс, а към едно постоянно колебание между отсам и отвъд философията. Под *отсам* на философията тук разбираме изказването на пропозиции като „заклчения без предпоставки”, както биха казали Спиноза и Алтјусер. Например тази известна формулировка от *18 Брюмер на Луи Бонапарт*, която между другото Сартр разглежда като основната теза на историческия материализъм: „Хората сами правят своята история, но те я правят не произволно, не при избрани от самите тях, а при непосредствено заварени, дадени и наследени обстоятелства”². С *отвъд* на философията, противно на казаното по-горе, разбираме дискурс, показващ, че тя не е автономна дейност, а е детерминирана от позицията, която заема в полето на социалните конфликти, в това число и на класовата борба.

И все пак тези противоречия, нека го повторим, тези колебания, в никакъв случай не са слабост на Маркс. Те поставят под въпрос самата същност на философската дейност: нейното съдържание, нейния стил или метод, нейните интелектуални или политически функции. Това е било вярно за времето на Маркс, а може би и за днешното. В резултат бихме могли да твърдим, *че след Маркс философията никога няма да бъде същата като преди*. Случило се е едно необратимо събитие, което е несравнимо с появата на нова философска гледна точка, защото то ни задължава не само да си променим идеите или пък метода, а да трансформираме практиката на философията. Разбира се, Маркс не е единственият, който исторически е произвел подобни ефекти. Ако само се придържаме към модерната епоха, най-малкото имаме Фройд в една различна област и с други цели. Но все пак сравнимите примери са доста редки. Извършената от Маркс цезура е била повече или по-малко ясно призната, добре или зле приета, пре-

2 К. Маркс, „Осемнадесети Брюмер на Луи Бонапарт”, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 8, с. 117; бел. прев.

дизвикала е ожесточени отхвърляния и неуморими опити за неутрализация. Но със сигурност тя е обсебила и обработила тоталността на съвременния философски дискурс.

Тази антифилософия, каквато е искала да бъде в определен момент мисълта на Маркс, тази не-философия, каквато със сигурност е била по отношение на съществуващата практика, в крайна сметка е постигнала *обратен ефект* спрямо този, който е целяла. Не само тя не е сложила край на философията, но по-скоро е провокирала един постоянно отворен въпрос, благодарение на който философията все още може да живее и който допринася за нейното обновяване. В действителност не съществува нищо такова като „вечна философия”, винаги идентична със себе си: във философията има обрати, както и необратими прагове. Това, което се е случило с Маркс, е именно едно изместване на мястото, на въпросите и на целите, което обаче е достатъчно задължаващо, за да не можем да го пренебрегнем. И така, в крайна сметка можем да се завърнем към Маркс и без да го редуцираме и без да го предаваме, можем да го четем *като философия*.

И къде при тези условия да търсим *философиите* на Маркс? След това, което току-що предложих, отговорът без съмнение е: никъде другаде извън отворената тоталност на неговите текстове. Не само не може да се направи никакъв подбор между „философски произведения”, „исторически” или „икономически произведения”, но такова разделяне е най-сигурният начин нищо да не разберем от критическото отношение, което Маркс поддържа към цялата философска традиция, и от революционния ефект, който той произвежда върху нея. Най-техническите разгръщания в *Капиталът* са също и тези, в които категориите на логиката и онтологията, репрезентациите на индивида и на социалната връзка, са откъснати от тяхното традиционно определение и са представени като функция на историческия анализ. Най-конюнктурните статии, които са написани по повод на революционния опит от 1848 и 1871 г. или за вътрешно обсъждане в Международната работническа асоциация, са също и средство за преобръщане на отношението между общество и държава, както и за разгръщане на идеята за радикална демокрация, която Маркс за начало е скицирал в критическите си бележки от 1843 г., написани в полето на *Философия на правото* на Хегел. И най-полемичните текстове срещу Прудон, Бакунин или Ласал са също и тези, в които се

появява и отклонението между теоретичната схема на еволюцията на капиталистическата икономика и реалната история на буржоазното общество, което отклонение задължава Маркс да скицира една оригинална диалектика, различна от простото преобръщане на Хегеловата идея за прогреса на духа.

В дълбочината си цялото творчество на Маркс е *едновременно* пропито с философска работа, но и в позиция на противопоставяне с начина, по който традицията е изолирала и вписала философията (това е и един от подтиците за нейния идеализъм). Но това влече след себе си и една изключителна аномалия, за която той, в някакъв смисъл, е имал опит.

Прекъсвания и разриви

Повече от всеки друг, Маркс е писал *в конюнктурата*. Но подобна позиция не е изключвала нито „търпението на понятието”, за което говори Хегел, нито строгостта на следствията. Но във всеки случай тя е несъвместима със стабилността на заключенията: Маркс е философът на вечното започване отново, оставащ след себе си *няколко* незавършени съчинения... Съдържанието на неговата мисъл е неделимо от нейните измествания. Заради това, за да го изучаваме, не можем абстрактно да реконструираме неговата система. Би трябвало да проследим неговата еволюция, с нейните разриви и разклонения.

След Алтюсер - в подкрепа или против неговите аргументи - дискусията през 60-те и 70-те години се занимава изключително много с „разрива” или „прекъсването”, което Маркс прави през 1845 г. Съвременен на появата на социалното отношение, то бележи една точка на невъзможност за завръщане, началото на едно постоянно отдалечаване от предишния *теоретичен хуманизъм*. По-надолу ще се завърна към това понятие. Този продължителен разрыв в действителност ми изглежда неоспорим. Той се подразбира от непосредствения политически опит, в частност срещата с немския и френския пролетариат (английския за Енгелс) и от активното навлизане в полето на социалните борби (имащо за директен контрапункт излизането от академичната философия). Заедно с това неговото съдържание произлиза основно от едно интелектуално изработване. В противовес на това обаче в живота на Маркс са се случили най-малкото два други

също толкова важни разрива, определени от събития, потенциално разрушителни за теорията, в която е бил сигурен. Така всеки път тя е могла да бъде спасена само на цената на повторно основополагане, направено от самия Маркс или пък от някой друг (Енгелс). Нека преди всичко си припомним накратко какви са били тези „кризи на марксизма“, като в същото време това ще ни предостави една обща рамка за следващите прочити и дискусии.

След 1848 г.

Първата съвпада с появата на нова ера за цялата мисъл на XIX в.: това е провалът на революциите от 1848 г. Достатъчно е да прочетем *Манифест на комунистическата партия*, за да разберем до каква степен Маркс споделя убеждението за неминуемата обща криза на капитализма, благодарение на която, пролетариатът, оглавявайки всички потиснати класи във всички страни (в Европа), ще установи радикална демокрация, която за кратко време ще доведе до премахването на класите и до комунизма. Силата и ентузиазмът на бунтовете от „пролетта на народите“ и от „социалната република“ са можели да му се привидят единствено като изпълнение на тази програма.

Но не е можело да бъде по-зле... Случилото се след юнските погроми присъединяване на част от френските социалисти към бонапартистите, както и „пасивността на работниците“ пред преврата, разкриват едно изключително деморализиращо значение. По-нататък ще се спра на начина, по който този опит разколебава марксистката идея за *пролетариата* и за неговата революционна мисия. Не бихме могли да подценим обхвата на теоретичното преобръщане, което той предизвиква у Маркс. Това е изоставянето на понятието за „перманентна революция“, което много точно изразява необратимия преход от класовото общество към безкласовото, както и на политическата програма, отнасяща се до „диктатурата на пролетариата“ (противопоставена на „буржоазната диктатура“)³. Това също е

3 За непостоянството на „диктатура на пролетариата“ при Маркс и неговите последователи вж. статията ми в *Dictionnaire critique du marxisme*, ed. G. Labicaet, G. Bensussan, Paris: P.U.F., 1985. Най-доброто представяне на различните революционни модели при Маркс е на Stanley Moore: *Three Tactics. The Background in Marx*, New York: Monthly Review Press, 1963; бел. авт.

продължителното затъмняване на едва дефинираното и приложено понятие за идеология, теоретичните причини за което ще се опитам да посоча. Но също така това е и дефиницията на една изследователска програма, отнасяща се за икономическата детерминираност на политическите конюнктури и на дългосрочните тенденции на социалната еволюция. Едва тогава - във всеки случай до появата на първата книга на *Капиталът* - Маркс се завръща към проекта за критика на политическата икономия, за да преработи наново нейните теоретични основания и за да я завърши на цената на неуморен труд, в който не ни е невъзможно да провидим мощното желание и очакваното убеждение за реванш над победоносния капитализъм: едновременно чрез разкриването на неговите тайни механизми, които самият той не разбира, и чрез доказването на неговото неминуемо крушение.

След 1871 г.

Но ето ни и пред втората криза: френско-пруската война, последвана от Парижката комуна. Те потапят Маркс в отчаяние и проехтват като припомняне за порядъка на „лошата страна” на историята, т.е. за нейното непредвидимо развитие, за нейните регресивни ефекти и за нейната ужасяваща човешка цена (десетки хиляди убити във войната, други десетки хиляди, като не броим депортираните, в „кървавата седмица”, която за втори път за двадесет и пет години обезглавява френския революционен пролетариат и потапя другите в страха). Защо това патетично припомняне? Трябва добре да оценим последващото „пречупване”. Европейската война отива срещу представите, които Маркс е имал за ръководните сили и за основните конфликти в политиката. Тя, поне привидно, релативизира класовия конфликт за сметка на други интереси и на други страсти. Избухването на пролетарската революция във Франция (а не в Англия) върви срещу „логическата” схема на една криза, последвала натрупването на капитала. Унищожаването на Комуната показва несъответствието на силите и възможностите за маневриране между пролетариата и буржоазията. Наново... за това става дума в „погребалното слово” на работниците в *18 Брюмер...*

Маркс, без съмнение, се съпротивлява. В духа на победените пролетарии, колкото и да е бил кратък техният опит, Маркс ще съумее да

разчете изобретяването на първото „управление на работническата класа“, на което ще му липсва единствено силата на организацията. На конституиращите се социалистически партии той предлага нова доктрина за диктатурата на пролетариата като разрушаване на държавния апарат в течение на една „преходна фаза“, в която ще се противопоставят принципът на комунизма и този на буржоазното право. Но заедно с това той ликвидира Интернационала (който в интерес на истината е раздиран от непрости противоречия). Също така той прекъсва съставянето на *Капиталът*, чийто ръкопис остава по средата на главата за *Класите...*, за да научи руски език и математика и да се заеме, вследствие на много четене, с поправянето на теорията за социалната еволюция. Смесвайки се с разчистване на лични сметки, тя ще заема последните десет години от живота му. На Енгелс, вечния събеседник и понякога вдъхновител, остава да систематизира историческия материализъм, диалектиката, социалистическата стратегия.

[...]

Превод от френски език: Димитър Божков
Редакция: Емил Григоров

Михайло Маркович

Маркс и критическата научна мисъл (1968)¹

Маркс е развил теория, която е както научна, така и критическа. Въпреки това при повечето интерпретации и по-нататъшни доразвивания на мисълта му или едната, или другата от тези две същностни характеристики неизбежно е била подценявана. Сред онези, които говорят от името на Маркс или смятат самите себе си за негови интелектуални последователи, някои приемат само най-радикалната му критика на обществото от негово време, някои поставят ударение само на приноса му към позитивното научно знание относно съвременните социални структури и процеси.

Към първата група принадлежат, от една страна, различни аполози на посткапиталистическото общество, които развиват марксизма като идеология, и от друга страна, онези романтични хуманисти, които считат позитивното знание за форма на интелектуално подчинение на дадената социална рамка и които са готови да приемат само антропологическите идеи на младия Маркс.

Към втората група принадлежат всички онези учени, които ценят огромния принос на Маркс към модерната социална наука, които не успяват да осъзнаят, че това, което по фундаментален начин отличава Марксовите възгледи от тези на Конт, Мил, Рикардо и други класически социални учени, както и от тези на модерните позитивисти, е

1 Преводът е направен по изданието: Mihailo Marković, „Marx and Critical Scientific Thought”, *Marx and Contemporary Scientific Thought. Marx et la Pensée Scientifique Contemporaine* (Ed. by International Council for Philosophy and Humanistic Studies, Symposium on the Role of Karl Marx in the Development of Contemporary Scientific Thought, Paris, 8, 9, 10 May 1968), in *Publications of the International Social Science Council*, No. 13, The Hague: © Mouton, 1970, pp. 155-67; Благодарности на изд. Verlag Walter de Gruyter GmbH. за безвъзмездно предоставените авторски права; книгата може да бъде поръчана от тук: <http://www.degruyter.com/view/product/151117?rskey=lbBtoi&result=1&q=Marx%20and%20Contemporary%20Scientific%20Thought>; бел. ред.

постоянната му радикална критика както на съществуващата теория, така и на съществуващите форми на социална реалност.

Неуспехът на повечето съвременни интерпретатори на Маркс да схванат една от основните новости на неговата доктрина има много дълбоки корени в интелектуалния климат на нашето време и може да бъде обяснен само като се вземат предвид някои от фундаменталните разделения и поляризации в съвременното теоретично мислене.

I. - Развитие на науката и философията през XX в. е било решително повлияно от следните три фактора: (1) ускореният растеж на научното знание, което породило нова технологична революция, характеризирана от автоматизация, използване на големи нови ресурси енергия и нови прецизни методи на управление; (2) откритието на тъмната ирационална страна на човешката природа чрез психоанализа, антропологически изследвания на примитивни култури, сюрреализма и други тенденции в модерното изкуство и - над всичко - чрез нечувани масови изригвания на бруталност от началото на Първата световна война до ден днешен; (3) началото на един процес, с който съществуващите форми на класово общество се деструктурират и бързо нарастващата роля на идеологията и политиката.

(1) Като резултат от бързото технологично развитие и нарастващото разделение на труда в модерното индустриално общество, рационалността на науката постепенно беше редуцирана до тясната технологична рационалност на експерти, интересуващи се само от подпомагането и предаването на високо специализирано позитивно знание. В опит да освободи себе си от господството на теологията и митологията, модерната наука винаги е била склонна да пренебрегва неверифицируеми теоретични обобщения и ценностни съждения. Като последствие беше създаден един духовен вакуум, който, при дадените исторически условия, може да бъде запълнен само от вяра във властта, вяра в успеха на всички видове. Тази философия на успеха, тази обсебция по ефикасността на средствата, последвана от една почти тотална липса на интерес към проблема за рационалността и човечността на целите - това са централните характеристики на духовния климат на съвременното индустриално общество.

Към момента е станало съвсем ясно, че увеличавайки властта над природата, материалното богатство и контрола над някои слепи

сили на историята, че създавайки нови исторически възможности за човешка еманципация, индустрията е пренебрегвала множество същностни човешки нужди и е умножила възможностите за човешка манипулация. Всеобщото проникване на технологията във всички форми на социалния живот беше последвано от проникването на рутинен и еднообразен начин на живот. Растежът на материалното богатство не направи хората по-щастливи; данните за самоубийства, алкохолизъм, психични болести, юношеска престъпност и т.н. дори сочат към позитивна корелация между степента на технологично развитие и социалните патологични феномени.

Очевидно позитивната наука и технология отключиха непредсказани и неконтролируеми социални процеси. Ученият, който не се грижи за по-широкия социален контекст на своето проучване, губи целия контрол над продукта на своя труд. Един драстичен пример е историята на създаването и употребата на атомни оръжия. Друг такъв е злоупотребата с наука за идеологически предназначения. Най-ефективната и следователно най-опасна пропаганда не е тази, която се основава на очевидни неистини, а тази, която, за да рационализира интересите на привилегирани социални групи, използва частични истини, установени от науката.

Науката би била безпомощна срещу такива злоупотреби, ако бе атомизирана, неинтегрирана, незаинтересувана от проблемите на цялостите и неутрална спрямо такива общочовешки ценности като еманципация, солидарност, развитие, производство съгласно „законите на красотата”, обезотчуждаване и т.н.

Само че най-влиятелната философия в съвременната наука е позитивизмът, според който цялата функция на науката е да описва и обяснява какво *съществува*, и ако са известни поне някои от законите, да екстраполира какво вероятно ще бъде. Всяка оценка в термините на нужди, чувства, идеали, в термините на етични, естетически и други стандарти се счита за в основата си ирационална и, от научна гледна точка, безцелна. Единствената функция на науката следователно е да проучва най-адекватните средства за целите, които са били зададени от други. По този начин науката губи своята власт да замества съществуващите форми на историческа реалност и да проектира нови, същностно различни и по-човечни исторически възможности. С безразличие то си към целите тя води единствено към един абстрактен растеж на властта и към по-добро приспособяване в дадена рамка на социалния

живот. Самата рамка си остава неоспорена. Така зад тази привидна неутралност и отсъствие на каквато и да била ценностна ориентация се открива една имплицитна консервативна ориентация. Дори пасивната съпротива към редуцирането на науката до прост служител на идеологията и политиката е приемлива за управляващия елит, понеже чистото, позитивно, неинтегрирано знание винаги може да се интерпретира и използва по някакъв печеливш начин: в крайна сметка обществото ще бъде лишено от своето критично самосъзнание.

(2) В наши дни позитивизмът и други варианти на философски интелектуализъм, конформизъм и утилитаризъм срещат силна опозиция от всички онези философи, писатели и артисти, които предпочитат „логиката на сърцето” и които въстават срещу изгледа за безличностен неавтентичен живот в едно охолстващо масово общество на бъдещето. Те виждат, че властта и материалното богатство при тях самите не помага на човек да преодолее неговото безпокойство, самота, затруднение, скука, откъснатост, неговата духовна и емоционална бедност. Те виждат, че новите опити в политическия живот, съвременното изкуство и науката са знаци за обща липса на ред и стабилност в света и на основна човешка рационалност. По този начин те затвърждават усещането, че от всичките успехи на позитивните науки и технологията се е родило едно крехко, безразсъдно и самоубийствено общество.

Като реакция срещу духа на Просвещението (който до някаква степен е оцелял под формата на позитивизъм) сред интелектуалците намира почва едно могъщо антипросвещенско отношение. Светът няма смисъл, няма рационален образец, чрез който индивидът може да се надява да го овладее, няма каузално обяснение, което би му позволило да предсказва бъдещето. Няма детерминация и прогрес в историята; историята на цивилизацията е само историята на растящо човешко отчуждение и самозаблуждение. Човешкото съществуване е абсурдно. Човек, който е изправен срещу вселена, в която има чиста случайност и която е лишена от каквато и да била стабилна вътрешна структура, живее безсмислен живот, изпълнен с боязън, вина и отчаяние. Няма причини да се вярва, че човек е в основата си добър; злото е постоянна възможност на неговото съществуване.

Подобна антипозитивистка и антипросвещенска философия (която е била най-последователно изразена в *Lebensphilosophie* и различни форми на екзистенциализма) е, разбира се, критична към и загрижена

за проблемите на индивидуалното съществуване. Само че този вид бунт срещу „даденото“ и „съществуващото“ е склонен да бъде колкото се може повече *непосредствен* и да избягва всякакво опосредстване от позитивно знание и логика. Основната идея на тази очевидно антирационална форма на критика е следната: да се осланяш на емпирична наука вече означава да си впримчен в схемата на дадената настояща реалност. От друга страна, тъй като нито историческият процес, нито човешкото същество има каквато и да била определена структура, предхождаща съществуването, всякакво общо знание е безполезно. За настоящето не може да се заключи нищо от миналото, нито бъдещето може да бъде детерминирано на основата на знание за настоящето. Всички възможности са отворени. Свободата за проекция е неограничена.

Този вид романтична бунтовна критика е изцяло безсмислена. Постулираната абсолютна свобода е единствено свобода на мисълта; както още Хегел е показал във *Phenomenologie des Geistes*, тя е въобразената свобода на роба. Действителната критика трябва да започне с откриването на конкретни практически форми на робство, с проучването на човешки връзки и реални, практически възможности за освобождение. Без такова конкретно и практическо проучване (което изисква използването на всякакво релевантно социално знание и прилагането на научни методи) критиката е само отчуждена форма на обезотчуждаването.

(3) В една историческа епоха на фундаментална социална трансформация, теория, която изразява нуждите и приемливи програми за действие на могъщите социални сили, се превръща в решаваща историческа детерминанта.

Теорията на Маркс е играла подобна революционна роля през историческата епоха на човешката еманципация от отчуждения труд. Тя е била и все още е теоретичната основа за всяка съвременна форма на активен и войнстващ хуманизъм.

Критическата мисъл на Маркс е най-пълният и, исторически погледнато, най-развитият израз на човешка рационалност. Под една диалектически преодолена форма тя съдържа същността на древногръцката *theoria*: рационално знание за структурата на света, чрез което човек може да променя света и да определя своя собствен живот. Диалектичното разсъждение на Хегел вече е творческо отрицание на гръцката представа за *ratio* и теория, в която противоречията между статично,

рационално мислене и ирационална динамика, между позитивно допускане и абстрактно отрицание са преодолени (*aufgehoben*). Теорията и методът на Маркс е решаваща стъпка напред в процеса на тотализация и конкретизация на диалектичното разсъждение: тя обхваща не само промяна изобщо, но и също така в частност човешката, историческа форма на промяна: *praxis*. Диалектиката на Маркс повдига въпроса за рационалността, а не само за рационалността на индивида, а също така и този за обществото като цяло, не само за рационалността в дадена затворена система, но и този за самите предели на системата, не само за рационалността на праксиса като мислене, но и за праксиса като материална дейност, като модус на реален живот в пространството и времето. В историята има диалектично разсъждение само до степенята, до която то създава разумна действителност.

Това теоретико-практическо схващане за човека и човешката история не е било разработено по-нататък от Марксовите последователи в *неговата тоталност*; вместо това то е било разделено на съставните му части: разнообразни клонове на социална наука, философска антропология, диалектика, философия на историята, схващане за пролетарска революция и социализъм като конкретна програма за практическо действие и т.н.

В социалистическото общество, както и в капиталистическото общество, науката, която няма никаква диалектика и хуманистка философия, инкорпорирана в нейния *телос*, във всичките си допускания, критерии и изследователски методи се е развила като частично, позитивно, експертно знание, което ни информира за даденото, но не търси да открие своите същностни вътрешни ограничения и да ги преодолее. Връзката с философията е останала външна двояко: първо, защото науката е асимилирала принципите на марксизма под фиксирана, завършена форма като нещо дадено, задължително, наложено от авторитет, абстрактна, изчерпана от съдържание, симплифицирана, вулгаризирана; второ, защото тези принципи, прилагани външно, не живеят живота на науката, не са субект на процеса на нормално критично тестване, ревизиране, а стават догма на фиксирана доктрина.

Ето защо марксистката философия стана все по-абстрактна, безсилна, консервативна. Тази част от нея, която претендираше да бъде *Weltanschauung*, изглеждаше все повече и повече скучна, старовремска, примитивна *Naturphilosophie*, а другата част, от която се очакваше да изложи общите принципи за интерпретиране на социални

феномени и революционно действие, възприе все повече характера на прагматистка апологетика, от която се очаква да служи като основа за идеология и за оправдаването на минали и текущи политики.

Тази временна дегенерация беше последствието от няколко важни обстоятелства:

- марксистката теория се превърна в официалната доктрина на победоносните работнически движения;

- революциите имаха неочакван успех точно в онези неразвити страни в Източна Европа и Азия, където, като допълнение към социалистическите цели, трябваше да бъдат осъществени задачите на предшестващото първоначално натрупване, индустриализация и урбанизация;

- при такива условия беше необходимо да се даде приоритет на ускореното технологично развитие, да се установи централизирана система и да се наложи авторитарна структура върху всяко мислене и социално поведение.

Следователно, за да се възвърне и за да се доразвие критичният му метод, е необходимо едно завръщане към и реинтерпретиране на Марковата мисъл.

II. - Същинската теоретична и методологическа новост на Марковото схващане за наука е конституирана от следните черти:

(1) Като се движи из изследователския процес от неанализирани конкретни феномени (население, богатство и т.н.) към абстрактни универсалии (стока, труд, пари, капитал, принадена стойност) и от тях обратно към анализирани емпирико-теоретични конкретни феномени, Маркс успява да преодолее традиционния дуализъм между емпиричния и рационалния (спекулативен) подход. Няма съмнение, че той се опитва да поддържа всяко от твърденията си чрез колкото се може по-изобилни доказателства; всички негови основни творби са предшествани от години изследване на данни и установяване на факти. Но в остър контраст с емпиризма, Марковата наука нито започва със сурови факти, нито бива задоволена от прости индуктивни генерализации на тяхна основа. Неговата истинска изходна позиция е една философска визия и усърдно критическо изследване на всяко предходно релевантно знание. Първоначалното доказателство е само необходима част от обкръжението, срещу което той изгражда цяла

мрежа от абстрактни теоретични понятия, надарени с впечатляваща обяснителна сила. Това разработване на нов понятиен апарат (нов не толкова в смисъла на въвеждане на нова терминология, колкото в смисъла на даване нови значения на вече съществуващи термини) е най-важната и най-творческа част от Марксовата научна работа.

(2) Според Маркс, науката трябва преди всичко да се занимава не с описание на детайли и обяснение на изолирани феномени, а с изследването на цели структури, на социални ситуации, взети в тяхната тоталност. Ето защо новата наука на Маркс не познава никакво остро разделение на клонове и дисциплини. *Das Kapital* принадлежи не само на икономиката, но и на социологията, правото, политологията, историята и философията. Само че въпреки че представата за тоталност играе преобладаваща роля в методологията на Маркс, то неговият подход не е чисто синтетичен. Маркс знаел, че всеки опит да бъдат схванати директно тоталностите, без аналитично опосредяване, води до мит и идеология. Следователно един необходим етап на неговия метод е аналитичният разбор на изначалните, директно схванати цялости на техните компоненти, които в крайните фази на проучването трябва да бъдат положени обратно в различни отношения с други компоненти и да бъдат разбирани единствено като моменти на сложна структура.

(3) Тези варианти на съвременния марксистки хуманизъм, които се интересуват основно от диахроничните аспекти на социалните образувания, и на структурализъм, който отдава внимание на техните синхронични аспекти, са дегенерирани и едностранчиви развития на определени съществени моменти на Марксовия метод. В новата наука на Маркс тези моменти са неразделни. Една тоталност не може да бъде напълно разбрана, без да се вземе предвид мястото, което тя заема в историята. Една система е смислена само като кристализация на отминали форми на човешка практика по отношение на исторически възможни бъднини. От друга страна, това, което е исторически възможно, не може да се схване, без да се вземат предвид определящите структурни характеристики на цялата дадена ситуация. Маркс открил саморазрушителните сили в самата структура на капиталистическата система; без установяването на закона за намаляващата норма на печалбата и други закони на капиталистическата икономика той нямаше да бъде способен да посочи историческата възможност, че капиталистическото общество ще изчезне. Но от друга страна, ако

нямаше дълбоко чувство за история, ако беше подходил към капиталистическото общество по същия аисторичен начин както Смит, Рикардо и други буржоазни икономисти - като перманентната, природна структура на човешкото общество, то той едва ли би търсил и открил всички тези структурни черти, които детерминират както относителната стабилност, така и окончателната трансформация на цялата система.

(4) Едно истинско усещане за история предполага *критично* отношение не само към всички съпернически теории, но и спрямо разглежданото общество. Диалектиката на Маркс е в същността си метод за критика и за революционна практика. Той самият е изразил тази фундаментална характеристика на своя метод, казвайки, че диалектиката възбужда гнева и ужаса на буржоазията, тъй като тя въвежда като позитивно разбиране за съществуващите състояния *разбирането за отрицанието на буржоазията*, за нейното *необходимо унищожение*; тъй като тя схваща всяка съществуваща форма в нейната промяна, следователно като нещо в *пребод*; тъй като не оставя нищо да бъде налагано върху нея и тъй като е фундаментално критична и революционна². Тази мисъл е била изразена много порано в „Тезиси за Фойербах“: основната слабост на традиционния материализъм е била, че той е конструирал реалността само като обект, не като *практика*. Този *практика* е критичен и революционен; човекът не е просто продуктът на социалните условия, а съществува, което може да промени тези условия. Той живее в свят, изпълнен с противоречия, но той може да ги разрешава и на практика да ги отстранява. Основната цел на философската критика трябва да бъде „действителната същност“ на човека; само че тази същност не е нещо аисторично и неизменимо, а тоталността на социалните връзки. Накратко, това, което наистина е от значение, е не *обяснението на*, а също така и *промяната* на света.

Това, което трябва да последва от подобни действени допускания, е ново схващане за функцията на науката. Според това схващане науката не само предоставя позитивно знание, но и развива критично самосъзнание. Тя не само описва и обяснява историческата ситуация, а и я оценява, и показва пътя напред. Тя не само открива закони и

2 К. Маркс, *Capital*, „Afterword“ към второто немско издание; бел. авт. [Бълг. изд: Карл Маркс, „Послеслов към второто издание“, в: *Капиталът*, т. 1, София: Издателство на БКП, 1948, сс. 11-12; бел. прев.]

осъзнава какви са възможностите и вероятностите за бъдещето, тя също така указва кои възможности съответстват най-добре на определени основни човешки нужди. Тази критическа научна мисъл не се задоволява с показването на това, как човек може най-добре да се приспособи към преобладаващите тенденции на една ситуация и към цялата социална рамка; тя изразява една идея за рационалността от по-високо ниво, като показва как човек може да промени цялата рамка и да я адаптира към себе си.

Два примера биха били достатъчни, за да се илюстрира това схващане за критическа наука.

В своите икономически съчинения Маркс разглежда из основи структурните и функционални характеристики на капиталистическото общество. Той прави това по обективен начин, в съгласие с всички изисквания на научния метод на неговото време. Но винаги присъства едно критично антропологично гледище: човекът е „родово същество”, потенциално свободно, творческо, рационално, социално същество. По отношение на това, което човек *би могъл* вече да бъде, как той би могъл вече да живее в едно високопроизводително и интегрирано индустриализирано общество, Маркс показва доколко човек е напълно ограничен и увреден на практика в една система, в която е редуциран до работната си сила, в която неговата работна сила се купува като стока и бива разглеждан не като творческа сила, а като просто количество енергия, която може да бъде ефективно обективизирана и изтъргувана за добра печалба. Посланието на Марксовата теория не е, че работникът може да се приспособи по-добре към ситуацията, като изиска по-висока цена за своята трудова сила - доколкото неговият труд е проста стока, той вече получава нейния еквивалент. Импликацията на Марксовата теория е, че работникът трябва да отрече статуса на вещь, на стока, и да промени цялата социална рамка, в която неговият труд се отчуждава.

Друг пример. В критиката си на Хегеловата философия на правото Маркс отбелязва, че общият интерес на една човешка общност не може да бъде конституиран чрез абстрактното понятие за идеална, рационална държава. Доколкото в „гражданското общество” има *bellum omnium contra omnes* и всеки индивид и социална група преследва само един или друг частен интерес, то общият интерес на една истински човешка общност все още не се е пробудил. Хегелианската държава, конструирана като момент на обективния дух, съществува

само в абстрактната мисъл. Това, което съществува в действителност, е отчуждена политическа власт *преди* и *над* всички индивидуални и частни интереси. Формата на тази отчуждена политическа власт, която третира обществото като прост обект на своята дейност, е държавата и нейната бюрокрация. Само че Марксовото обяснение на природата на професионалната политика, държавата и бюрокрацията не води до заключението, че човек може да бъде по-свободен, ако просто направи държавата по-демократична или увеличи контрола над бюрокрацията. Без да пренебрегва временната важност на подобни модификации, Маркс открява изгледите за една радикална човешка еманципация чрез цялостна отмяна на държавата и политическата бюрокрация като форми на социална организация. Това, според Маркс, е възможно, ако организираният труд, единствената класа, чиито крайни интереси съвпадат с тези на човешкия род като цяло, на практика отстрани икономическия и политически монопол на която и да е отделна социална група. Атомизираният, дезинтегриран свят на собственици на стоки така би бил заменен от една интегрирана общност на производители. Държавата би била подменена от органи на самоуправление, т.е. от институции, съставени от истински представители на народа, които са били избрани от общ свободен вот, които са непосредствено отговорни пред и заменими от техните гласоподаватели и които не се радват на каквито и да били привилегии за длъжностите, които изпълняват.

III. - Природата на ключовите понятия в антропологията на Маркс и философията на историята най-добре показва характера на неговата теоретична мисъл. Тези понятия не са само описателни и обяснителни, но и ценностно натоварени и критични.

По този начин Марксовата критика на фетишизма на стоките в *Капиталът* може да бъде разбрана само ако имаме предвид неговото допускане за истинско *човешко производство*, в което човек утвърждава и себе си, и другия:

(1) като обективира своята индивидуалност и като преживява личността си като обективна, сетивна сила чрез една непосредствена осъзнатост, че чрез дейността си и чрез използването на неговия продукт могат да бъдат задоволени нуждите на всяко друго човешко същество;

(2) като опосредства между другия и родовото човешко същество (дейността му става част от тази на другия, която тя е обогатила и

допълнила), така че да позволи на човека непосредствено да утвърди и осъществи неговото собствено родово същество³.

Отчужденият труд е труд, който е лишен от тези качества.

По подобен начин понятията за *социален човек*, *човешки потребности*, *история*, *свобода*, *държава*, *капитал*, *комунизъм* и т.н. винаги предпоставят разграничение между действително и възможно, между фактическо и идеално.

Социален човек е не просто индивидът, който живее заедно с други индивиди или който се пригажда към дадените норми на едно общество. Такава личност може да е много далеч от достигане нивото на социално същество. От друга страна, една личност може да бъде заставена да живее в изолация и все пак дълбоко в себе си да се нуждае от другите и да носи в своя език, мислене и чувства всички същностни характеристики на родовото човешко същество.

В този смисъл Маркс прави разлика например между мъж, който третира жената като „жертва и момиче за задоволяване похотта на общността, [в което отношение] е изразена безкрайната деградация, в която човекът се намира по отношение на самия себе си”, и човек, [в чието отношение към жената проличава доколко] „естественото поведение на човека е станало човешко” и [доколко] „*потребността* на човека е станала *човешка* потребност”. Това „непосредствено, естествено, необходимо отношение” показва до каква степен човек „в своето най-индивидуално битие е същевременно обществено същество”⁴.

Нещо повече, *историята* е не просто серия от събития във времето - тя предпоставя потискане на „царството на необходимостта” и пълна еманципация на човека. Ето защо понякога Маркс е обозначавал историята на нашето време като „предистория”.

Свободата никога не е означавала за Маркс само избор между няколко възможности или „принадлежащото на човека право да върши всичко, което не вреди на правата на другото”. Свободата в смисъла на Маркс е способността да се самоопределяш и рационално да кон-

3 K. Marx/F. Engels, *Gesamtausgabe*, I, Bd. 3, Berlin: Marx-Engels Verlag, 1929-1932, S. 546; бел. авт.

4 Fromm, *Marx's concept of man*, with a translation from Marx's *Economic and Philosophical Manuscripts*, New York: Ungar, 1961, pp. 126-127; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.* (извадки), в: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 9, с. 52; вж. в тази връзка и публикувания текст на Фром в настоящия сборник; бел. прев.]

тролираш слепите сили на природата и историята. „Всяка еманципация се състои в това, че тя *връща* човешкия свят, човешките отношения към самия човек”⁵.

Държавата е не просто някаква социална организация, която насочва социалните процеси и се грижи за реда и стабилността на обществото. Типичната черта на държавата, според Маркс, е принудителният характер като инструмент на управляващата класа. Държавата е институционализирана отчуждена власт. Така Маркс по много точен начин отстоявал, че работническото движение трябва да премахне държавата много скоро след успешна революция и да я замени с работническите сдружения.

Капиталът е не просто обективиран труд, съхраняван под формата на пари или някаква отделна стока. Той е обективираният труд, който на определено ниво на материалното производство присвоява принадена стойност. Обективната форма на капитала прикрива и мистифицира една социална връзка отвъд него; вещта опосредства между тези, които произвеждат, и тези, които управляват.

Няма съмнение, че както в ранните, така и в късните съчинения понятието за *комунизъм* не само изразява една възможна бъдеща социална държава, а и съдържа оценка на тази държава. В *Икономическо-философски ръкописи* дори има три различни описания и оценки: 1: „*примитивният комунизъм*”, при който „господството на *вещната* собственост над него е толкова голямо, че той иска да унищожи *всичко*, което не може да бъде притежавано от всички като *частна собственост*”; 2: комунизъмът „(α) още от политическо естество, демократичен или деспотичен; (β) с премахване на държавата, но същевременно още незавършен и все още под влияние на частната собственост, т.е. на отчуждението на човека”; 3: комунизъмът „като *положителното* премахване на частната собственост, като *самоотчуждение на човека*”⁶. Но дори когато в *Немската идеология* Маркс отрича, че комунизъмът е „*идеал*, с който трябва да се съобразява действителността”, той казва, „Ние наричаме комунизма действителното движение, което премахва сегаш-

5 Marx, „On the Jewish Question”, in: L. Easton (ed.), *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, New York: Doubleday, 1967; бел. авт. [Бълг. изд: Маркс, „По еврейския въпрос”, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 391; бел. прев.]

6 Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, op. cit., p. 127; бел. авт. [Бълг. изд: Маркс, *Икономическо философски ръкописи от 1844 г.*, цит. съч., сс. 51, 53; бел. прев.]

ното състояние”⁷. Тук прилагателното „действително” определено е ценностен термин.

Следователно всеки опит да се определи природата на Марксовата научна мисъл трябва да води до заключението, че тя е както знание, така и възглед за бъдещето. Като знание то е извънредно различно от идеята за знание, излагана от всеки вариант на емпиричната философия, защото за Маркс нашият проект за бъдеще определя смисъла на всичко в настоящето и миналото, а този предварителен възглед за бъдещето е в по-голяма степен израз на бунт, отколкото проста екстраполация на настоящите тенденции, детерминирани по емпиричен начин. И въпреки това, без значение колко дързък и пропит от страст е този възглед за бъдещето, той не е просто произволна мечта или утопична надежда. Бъдещето не е логически извод от настоящето, то не е резултатът на предсказание, направено според методологическите стандарти на емпиричната наука, нито е откъснато от настоящето и миналото. В началото на изследването то е относителна *a priori* проекция (основана в по-голяма степен на предходната теория, отколкото на емпирични данни). Но когато в края на изследването е било показано, че предварителният възглед се е потвърдил от всички налични доказателства за действителните тенденции в настоящата действителност, тогава *a posteriori* този възглед за бъдещето се превръща в смислено знание.

Диалектиката между бъдещето и настоящето, възможното и действителното, философия и наука, ценност и факт, *a priori* и *a posteriori*, критика и описание е може би същностният методологически принос на Маркс към съвременната наука - такъв, който досега не е бил достатъчно вземан предвид, даже и от самите последователи на Маркс.

IV. - За да се изясни и за да се разработи допълнително твърдението ни относно критическия характер на Марксовата научна мисъл, ние трябва да прибавим следните квалификации:

1. Критиката присъства във всички творби на Маркс и във всички етапи на интелектуалното му развитие. Да се прави остро разграничение между ценностно натоварената хуманистка утопия на младия

7 Marx, „German Ideology”, in: Easton (ed.), op. cit., p. 426; бел. авт. [Бълг. изд: Маркс, *Немската идеология*, в: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 2, с. 95; бел. прев.]

Маркс и свободния от ценности научен структурализъм на зрелия Маркс би било печална грешка, сочеща към повърхностно изследване на неговото творчество. Със сигурност има някои важни различия в методологията, в богатството и конкретността на използвания концептуален апарат, в степента, до която теорията е подкрепена от емпирични доказателства. Само че фундаменталната критическа позиция си остава същата. Често има само промяна на речника или заместване на специфични термини, приложими към капиталистическото общество с общи термини, приложими към обществото като цяло. Например това, което Маркс нарича „отчужден труд“ в ранните си съчинения (напр. *Икономическо-философски ръкописи*), в *Капиталът* ще се нарича „света на стоките“. Или в критиката си на Хегеловата философия на държавата Маркс казва, че „премахването [*Aufhebung*] на бюрокрацията е възможно само при условие, че всеобщият интерес действително става особен интерес“ и [само при условие, че] „*особеният* интерес действително става всеобщ“⁸; в *Капиталът* и в анализа си на опита на Парижката комуна Маркс е много по-конкретен и експлицитен: сдружените производители ще се отърват от държавата и ще вземат контрола върху размяната чрез природата в собствените им ръце.

2. Марксистката критика е радикална, въпреки че не е разрушителна в нихилистичен смисъл. Без разбирането за Хегеловото понятие за *aufheben*, природата на тази критика трудно може да бъде схваната.

Въпреки разликите между методите на Хегел и Маркс, и двамата твърдят, че идеята за диалектическо отрицание съдържа както момент на дисконинуитет, така и момент на континуитет; момент на дисконинуитет, доколкото даденото не може да бъде прието такова, каквото е (като истината в логиката на Хегел, като задоволителната човешка действителност в Марксовата интерпретация на историята), момент на континуитет - доколкото един компонент на даденото трябва да бъде съхранен като основата за бъдещо развитие - то е само вътрешното ограничение, което трябва да бъде преодоляно.

8 Тук трябва да се отбележи значителната разлика в българския и английския превод: докато според българския превод условието за премахването на бюрокрацията е всеобщият интерес „действително“ да стане особен интерес, то според английския превод е всеобщият интерес да се „превърне в действителност“ („the abolition of bureaucracy will be possible when general interest becomes a reality“); вж. Маркс, *Към критиката на Хегеловата философия на правото*, Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, с. 265; бел. прев.

Повечето марксисти не са съвсем ясни относно природата на марксистката критика, но това не е изненадващо, имайки предвид как малцина са се опитвали да го интерпретират в контекста на цялата интелектуална традиция, към която той принадлежи. Само че значителна част от недоразумението е от идеологически характер. Така, за да развият един войнстващ оптимизъм или за да се изрази естествен бунт срещу тенденциите в пазарната икономика в неразвитите социалистически страни, някои марксисти са склонни да подценяват важността на онези форми на цивилизация, на политическа демокрация, на образователни институции и такива на благосъстоянието, които са били развити в западното индустриално общество. Маркс взел предвид възможността за подобно примитивно отрицание на частната собственост и я нарекъл „примитивен” и „неосмислен” комунизъм, който „отрича навсякъде *личността* на човека”, [характеризиран от] „завист и стремеж към изравняване”, „абстрактното отричане на целия свят на културата и цивилизацията” и съставлява връщането към „неестествената простотия на бедния, недоелян и без потребности човек, който не само не се е издигнал над частната собственост, но дори не е стигнал до нея”⁹. Следователно трудно би могло да има някакво съмнение за Маркс, че едно истинско отрицание на класовото общество и отчуждения труд е възможно само на едно високо ниво на историческо развитие.

Едно такова отрицание предполага изобилие от материални блага, различни цивилизационни образци на човешко поведение (които се появяват, когато недостигът е преодолян) и, най-важното от всичко, индивид, който, освен други неща, е преодолял поне елементарните, най-примитивни форми на алчност за материални обекти.

В тази връзка някои марксисти са свръхрадикални критици, които не успяват да осъзнаят, че определени черти на напредналия капитализъм са необходими условия за всяка по-висока форма на общество. Но в някои други съществени връзки същите тези марксисти оставят впечатлението, че са реформисти; те си остават съвсем доволни от определени първоначални промени и съвсем скоро започват да се интересуват от запазване на статуквото, вместо да упорстват в революционната си роля и да се стремят към по-нататъшни и по-дълбоки структурни промени.

9 Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, op. cit., p. 125; бел. авт. [Бълг. изд: Маркс, *Икономическо-философски ръкописи от 1844 г.*, цит. съч., сс. 51-2; бел. прев.]

Това, което днешният социализъм предлага като практическо решение на фундаменталните проблеми на отчуждения труд и политическото отчуждение, е далеч от установяване на истински радикална критика, или от действително отстраняване на отчуждението на капиталистическото общество.

Както казахме, основният източник на експлоатация и на всички други аспекти на икономическо отчуждение лежи в управляването на обективирания, съхраняван труд над живия труд¹⁰. Социалната група, имаща на разположение съхранявания труд, е способна да си присвоява принадлезна стойност. Специфичната историческа форма на тази структура по времето на Маркс била разпореждането с капитала на основите на частна собственост върху средствата за производство: само че частната собственост не е причината, а последицата на отчуждения труд. Премахването на частната собственост върху средствата за производство е премахване единствено на една възможна специфична форма на управлението на мъртвия труд над живия труд. Общата структура остава, ако има някаква друга социална група, като например бюрокрацията, която задържа монопола върху вземането на решения относно разпореждането с натрупан и обективиран труд. Следователно само такава критика, която слага сигурен край на експлоатацията и която цели да създаде условия, в които самите сдружени производители ще разполагат с продуктите на техния труд, би могла да се счита за радикална и истински революционна.

Друг пример. Ако исторически държавата като такава е форма на отчуждена политическа власт, премахването на *буржоазната* държава е само една важна стъпка на обезотчуждаването в политиката. Тази стъпка, според Маркс (и според Ленин в *Държавата и революцията*), трябва да бъде последвана от преходен период на постепенно западане на всякакъв принудителен държавен апарат. Освен ако такъв един апарат не бъде заместен от изцяло различна социална организация, всички симптоми на политическо отчуждение, такива като апатия, недоверие, похот за власт, необходимост от харизматично лидерство и идеологическа рационализация, използване на всички налични техники за манипулиране на масите и т.н., ще бъдат възпроизведени.

Доколкото в човека има изосновна Фаустовска нужда да се разбунтува срещу всякакви постоянни, исторически детерминирани

10 К. Marx and F. Engels, *Archiv*, Moscow: Marx-Engels Institute, 1933, S. 68; бел. авт.

ограничения в природата, в обществото и в него самия, то той ще се стреми да надскача подобни ограничения, да доразвива своя човешки свят и човешката си природа. Такова действено отношение спрямо света винаги ще се нуждае от философска и научна мисъл, която ще представлява една дръзка радикална критика на съществуващата действителност.

Превод от английски език: Станимир Панайотов

Владислав Иноземцев

Адекватните теории. Марксистката концепция (1998)¹

*(из Зад пределите на икономическото общество.
Постиндустриални теории и постикономически тенденции
в съвременния свят)*

[...]

III. Адекватните теории

Открила в историческото движение на обществото вътрешни извори, свързвайки социалния прогрес с измененията в стопанския порядък, подчертала триадичния характер на еволюцията на човешката цивилизация, философската мисъл е достигнала равнището, на което биха могли да се изградят адекватни концепции за историята. Определението ни за адекватния характер на историческите доктрини позволява да ги отнесем към онези теории, които, макар и да не съвпадат помежду си по редица параметри, са близки по вътрешната си структурираност и методология. Без да се опитваме да изследваме всичките адекватни концепции за историята, акцентираме вниманието си към две от тях, които са оказали твърде сериозно въздействие върху интелектуалното и социално развитие на съответните епохи: създадената през средата на миналия XIX в. теория на марксизма и на формиралата се скоро след края на Втората световна война доктрина

¹ Преводът е направен по изданието: Владислав Иноземцев, *За пределами экономического общества. Постиндустриальные теории и постэкономические тенденции в современном мире*, Москва: © Академия - Наука, 1998, сс. 67-68, 76-91; бел. ред.

на постиндустриалното общество. Детайлният им анализ позволява да открием елементите на явно сходство в преценката на динамиката и насочеността на социалния прогрес; следователно на тяхна основа е възможно формирането на подходи към изследването на постикономическото състояние на обществото.

Марксистката концепция

Социалната доктрина на марксизма става първата адекватна историческа концепция, включила в себе си много от достиженията на философската мисъл за времето си и сериозно модернизираща теория за общественения прогрес.

Мнозина изследователи, следвайки по-късната вулгарна интерпретация, често пъти възприемат за извори на марксистката теория английската политическа икономия, немската класическа философия и френския утопичен социализъм. Такава трактовка според нас е погрешна: представите на К. Маркс и Ф. Енгелс не само се основават на елементите на отделни съвременни им социални и политически учения, колкото са включили базовите положения на европейската хуманистична философия на XVIII век в цялост. Така в основата на разбирането им за обществения прогрес се намира общопризнатия методологически подход по онова време - открояването в историята на периодите, които характеризират липсата на разделение на труда и частна собственост, тяхното съществуване и по-късно преодоляване. Материалистичните елементи на марксистката теория са с начало от трудовете на А.-Р. Ж. Тюрго и Ж.-Ж. Русо, Е.-Б. дьо Кондиляк и Ж.-А. дьо Кондорсе, А. Фергюсън и Е. Е. К. Шефтърби, Д. Хюм и А. Смит в много по-голяма степен, отколкото, както е прието да се мисли, към трактатите на Л. Фойербах. Хегеловата диалектика, чиято роля при формирането на новата теория ни изглежда особено надценена, е използвана от К. Маркс и Ф. Енгелс по-скоро като начин за допълнителна аргументация на повдигнатите положения, отколкото като методология за изследване. И накрая, съдържащата се в трудовете на основателите на марксизма социалистическа идея може да бъде считана за взаимствана от А. дьо Сен-Симон, Ш. Фурие и Р. Оуен само от онези, които са запознати с позициите на тези трима автори от учебниците по исторически материализъм.

Характеризирайки в цялост създадената от основоположниците на марксизма теория, трябва да отбележим нейния всеобемаш характер и твърда последователност, особено забележима при фундаменталните методологически и терминологични въпроси. Не по-малко очевиден е и разнообразният характер на доктрината, поради което изследването на съдържателните различни равнища често пъти се оказват преплетени, а понякога и съчетани помежду си. Съчетаването в рамките на единно учение на задълбочените теоретични конструкции със злободневни политически програми не само сериозно обезценява изказаните от К. Маркс и Ф. Енгелс концептуални положения, но и създава условия за онази вулгаризация на теорията, на която тя е подложена след смъртта на нейните основатели. Спирайки се на този процес, като на важен самостоятелен феномен, преди всичко се стремим максимално внимателно да реконструираме фундаменталните основи на марксистката доктрина.

Марксовата периодизация на историята

К. Маркс не е посветил на периодизацията на общественото развитие отделен труд или цикъл от работи; бележките, които са ценни за разбирането на предмета, се намират в много негови произведения. Особено значение за осмислянето на тази съставляваща Марксовата доктрина има този терминологичен аспект, спрямо който пренебрежителното отношение на съветските марксисти е допринесло концепцията да бъде опростена и да загуби прогностичното си значение².

За К. Маркс най-важен е терминът „Gesellschaftsformation”, който той използва за първи път през 1851 г. в труда си *Осемнадесети бруммер на Луи Бонапарт*. Разглеждайки събитията от периода на Великата френска революция, К. Маркс отбелязва, че преходът на идеолозите на буржоазията от революционни към контрареволуционни позиции става тогава, когато новите порядки са господстващи, когато се е създала новата обществена формация³. След седем години (1858 г.) в „Предговор”-а на *Към критиката на политическата икономия* К. Маркс въвежда термина „ökonomische Gesellschaftsformation”,

2 Вж. V. Inozemtsev, *Contribution à la théorie de la formation post-économique de la société*, Paris: Mecene, 1996, pp. 114-118; бел. авт.

3 Вж. Маркс/Енгелс, *Съч.* т. 8, с. 122-123; бел. прев.

като с това конкретизира понятието „Gesellschaftsformation” и определя сферата на прилагане на всеки от термините. „In grossen Umrissen” - пише К. Маркс - „können asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomische Gesellschaftsformation bezeichnet werden ... *dieser* Gesellschaftsformation [курсивът е на автора; бел. прев] schliesst daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab”⁴. Авторът дава да се разбере, че съществува историческа епоха, която представлява „обществена формация” (Gesellschaftsformation) и притежава свои основни икономически (ökonomische) черти. Както проличава от текста, К. Маркс предполага, че с тази (mit dieser), т.е. икономическа, епоха завършва предисторията на човешкото общество.

Между другото, както показват изследванията на други текстове на К. Маркс, той предпочита при използването на термина „Gesellschaftsformation” да не дава отчетливо определение нито на самото понятие, нито на историческото състояние, което то означава. Създава се впечатлението, че терминът се употребява за характеристика на твърде глобални исторически епохи и фактически той не може да бъде приложен за непосредствен анализ на икономическите процеси.

Трябва да отбележим, че понятието „Gesellschaftsformation” не се използва от К. Маркс с прилагателното „буржоазна”; предпочитал е да прилага други термини за означаване на капиталистическото общество. Най-добър пример за това е тезисът, който се съдържа в *Теории за принадлежната стойност*. Засягайки законите на капиталистическото общество, К. Маркс посочва в заключението: „Такава е тенденцията на развитието в тази *обществена формация*, където *преобладава капиталистическият начин на производство*” [курсивът е на автора; бел. прев.]⁵. Този откъс ясно свидетелства, че терминът „Gesellschaftsformation” в хронологичен аспект е по-обхватен от понятието „Produktionsweise”, понеже К. Маркс ще го приложи по-късно за описание на историческата реалност, която не е ограничена единствено от капиталистическия начин на производство.

4 Marx/Engels, *Werke*, Bd. 13, S. 9; бел. авт. [Бълг. изд.: „В общи черти азиатският, античният, феодалният и съвременният - буржоазният - начин на производство могат да бъдат наречени прогресивни епохи на икономическата обществена формация”. Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 13, с. 9; бел. прев.]

5 Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 26, ч. 1, с. 406; бел. прев.

Убедително потвърждение на това предположение се съдържа в един текст, който според нас е най-важен за разбиране на теорията за обществена формация - в черновите на отговора на К. Маркс на писмото на В. Засулич от 1881 г. Ако по-рано терминът „Gesellschaftsformation” изобщо не е използван с прилагателни имена (освен с прилагателното „ökonomische”), то тук само на няколко страници виждаме три подобни случая.

К. Маркс посочва, че „земеделската община навсякъде представлява най-нов тип и затова в историческото движение на древна и съвременна Западна Европа периодът на земеделската община е преходен период от общата собственост към частната собственост, от първичната формация към вторичната”⁶. По-нататък отбелязва: „Като последна фаза на първичната обществена формация земеделската община е същевременно преходна фаза към вторична формация, т.е. преход от общество, основано на обща собственост, към общество, основано на частната собственост. Разбира се, вторичната формация обхваща редица общества, основани на робството и крепостничеството”⁷. Да коментираме цитираните положения. Достатъчно е очевидно, че под „архаична обществена формация” К. Маркс разбира общество, в което липсват отношенията на експлоатация. Под това определение попада и общината, такава, каквато е съществувала в азиатските общества. Обаче, понеже в азиатските общества земеделската община е не само последната фаза на първичната обществена формация, но и първият елемент на вторичната формация, възможно е да твърдим, че началото на прехода от първичната към вторичната формация представлява експлоатацията, но не на човека спрямо човека, а на кастата спрямо кастата. Окончателно този период е завършил тогава, когато е кристализирала експлоатацията на човека от човека, т.е. когато общината е била разрушена и се е разпространило производство, ориентирано към размяната, възникнала е стоквата обмяна, появили са се законите на стойността и други икономически закономерности. По такъв начин имаме всички основания да приемем периода, сме-

6 Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 19, с. 408; бел. прев.

7 [Пак там, с. 423; бел. прев.] В оригинала е: „*comme dernière phase de la formation primitive de la société, la commune agricole est en même temps phase de transition à la formation secondaire, donc transition de la société, fondée sur la propriété commune, à la société, fondée sur la propriété privée. La formation secondaire, bien entendu, embrasse la série des sociétés reposant sur l’esclavage et le servage*”. (*Marx/Engels Gesamtausgabe*, Abt. 1, Bd. 25, S. 238.); бел. авт.

нил епохата на господство на личните форми на зависимост, за *икономическа* формация (*ökonomische Gesellschaftsformation, formation économique de la société*).

Терминът „обществена формация” се употребява в два смисъла. *Първо*, твърде широко за означаване на всяка съществена фаза от обществената еволюция. С други думи, даденото понятие може да означава фаза на общественото развитие без отношение какъв именно негов период е обект на анализ. *Второ*, в по-тесен смисъл, когато терминът се конкретизира с прилагателни („архаична”, „първична”, „вторична” и т.н.); в тези случаи той вече характеризира качествено определени сегменти на обществената еволюция. Изхождайки от изложеното, предполагаме, че най-правилно ще бъде да тълкуваме термина „обществена формация” като събирателно понятие, което отразява степента на развитие на обществото, въз основа на признака за наличие или липса на антагонистични класи, на експлоатация и на частна собственост.

Завършена представа за значението на термина е възможно да получим, като проследим характера на най-разпространената му производна от основоположниците на марксизма - понятието „икономическа обществена формация”, представляваща един от най-дискутираните елементи от Марксовата концепция. За първи път е използван от К. Маркс в предговора на *Към критиката на политическата икономия* през 1858 г., в творба, която, заедно с черновите на отговора на писмото на В. Засулич, е твърде важна за разбирането на формационната теория.

Понятието „икономическа обществена формация” свидетелства, че за главна черта, присъща на всички включени в нея периоди, К. Маркс е считал *икономическия* характер от живота на обществото, т.е. такъв начин на взаимодействие между членовете на социума, който се определя не от религиозните, нравствените или политическите фактори, а предимно от стопанските и икономическите такива. Терминът се използва само спрямо периода, който се характеризира с господството на отношения в обществения живот, които се базират на частната собственост, на индивидуалната размяна и на възникващата като следствие експлоатация.

По същия начин, както в случая с прилагането на понятието „обществена формация” (и това още един път подчертава систематизираността на Марксовата методология), К. Маркс и Ф. Енгелс използват термина „икономическа обществена формация” както за означаване на отделен

исторически период, който се характеризира с посочените по-горе особености, така и за описание на поредица исторически състояния, всяко от които притежава същите основни признаци. Така, предпазвайки се от представи, че фазите на социалната еволюция представляват стадии, между които не съществуват преходни периоди и преходни форми на обществените отношения, К. Маркс е написал: „Както при поредицата на различните геологични формации не бива да се вярва във внезапни, рязко разграничени, така не бива да се вярва в това и при образуването на различните икономически обществени формации”⁸.

Внимателният анализ на Марксовите текстове позволява достатъчно задълбочено да разберем механизма на съотношението между понятието „икономическа обществена формация” и „начин на производство”, както го е разбирал авторът. Анализирайки производителния капитал и означил го с термина „капиталистическо отношение”, той пише: „Впрочем капиталистическото отношение се развива на историческо стъпало на икономическата обществена формация, което вече е резултат от дълга поредица предишни развития”⁹. Даденото положение отчасти дублира, макар и в някои по-различни формулировки, тезиса за това, че различните начини на производство, основани на експлоатацията, съставляват прогресивни епохи на икономическата обществена формация. Очевидно е, че под икономическа обществена формация се разбира нещо повече, отколкото капиталистическият начин на производство.

Ще използваме още една важна формулировка, която хвърля светлина върху съдържанието на понятието „икономическа обществена формация”: „От гледището на една по-висока икономическа формация на обществото частната собственост на отделни индивиди върху земното кълбо ще изглежда не по-малко нелепа от частната собственост на един човек върху друг човек”¹⁰. Като разглеждаме това принципно изказване на К. Маркс, считаме за очевидни две обстоятелства. От една страна, според класиците на марксизма, комунистическата обществена система не се отнася до икономическата обществена формация. От друга, в рамките на капиталистическия начин на производство, за който става дума в цитата, частната собственост върху земята не може да бъде преодоляна. В такъв случай се оказва, че ка-

8 Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 47, с. 408; бел. прев.

9 Пак там, с. 248; бел. прев.

10 Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 25, ч. 2. с. 317; бел. прев.

питалистическият начин на производство не представлява последната фаза на икономическата обществена формация.

Потвърждение на подобно разбиране на въпроса можем да открием в известния пасаж от третия том на *Капиталът*: „...Действителното богатство на обществото и възможността за постоянно разширяване на процеса на неговото възпроизводство зависи не от продължителността на принадлежния труд, а от неговата производителност и от по-голямото или по-малко изобилие на производствените условия, при които той се извършва. Царството на свободата започва в действителност едва там, където престава трудът, диктуван от нужда и външна целесъобразност, следователно по естеството на нещата то лежи отвъд сферата на същинското материално производство. Както дивакът трябва да се бори с природата, за да задоволи своите потребности и да запази и възпроизвежда своя живот, така трябва да се бори и цивилизованият във всички обществени форми и при всички възможни начини на производство. С неговото развитие това царство на естествената необходимост се разширява, защото се разширяват неговите потребности; но същевременно се разширяват и производителните сили, които служат за тяхното задоволяване. Свободата в тази област може да се състои само в това, че социализираният човек, асоциираните производители рационално регулират тази своя обмяна на веществата с природата, поставят я под свой общ контрол, вместо тя като сляпа сила да господства над тях; извършват я с най-малкия разход на сили и при най-достойните за човешката им природа и адекватни на нея условия. Но все пак това остава царство на необходимостта. Отвъд него започва развитието на човешката сила като самоцел, истинското царство на свободата, което обаче може да разцъфти само върху това царство на необходимостта като върху своя база”¹¹.

Съвсем е очевидно, че като говори за толкова развито обществено производство, така или иначе ориентирано за задоволяване на човешките потребности, при които размяната не господства над хората като сляпа сила, където съществува организирана планова размяна на предмети между човека и средата, където производството се осъществява в условия, адекватни на човешката природа, К. Маркс не е имал и не е могъл да има предвид капиталистическия начин на производство. Напротив, в този откъс е изобразено онова,

11 Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 25, ч. 2, сс. 362-363; бел. прев.

което по-късно последователите на марксисткото учение ще назоват социалистически тип на обществото, и то в най-развития си стадий. При това К. Маркс посочва, че подобен строй все още не е царството на свободата, а се оказва само висшата и последна степен на царството на необходимостта. Така даденото състояние представлява заключителната фаза на икономическата епоха, нейн *низходящ етап*, в продължение на който се разрешават и преодоляват противоречията, възникнали в хода на ставането ѝ. Собствеността вече не е частна; както е било при азиатския начин на производство, няма я пряката експлоатация на човека спрямо човека; преодоляна е изострената анархия на производство при капиталистическия строй. Възможно е, именно към такова общество, към завършващия стадий на икономическата епоха, да се отнася и изказването на К. Маркс за общата собственост върху земята като основно условие на производителния процес.

Двете последни положения имат огромно методологическо значение, понеже дават възможност по-точно да се определят хронологическите рамки на явлението, характеризирано като икономическа обществена формация. Това е епоха, започнала с разлагането на първобитния строй под въздействието на стоковата размяна и разделението на труда, която се характеризира с експлоатацията, класовото разделение на обществото и стоково-паричните отношения и завършваща с отрицанието на последните от посочените характеристики. Обществата, които се редуват в рамките на дадена обществена формация, се базират на връзки от икономически порядък и развитието им е обусловено от еволюцията на стопанската основа, а социалният прогрес в този период се определя от прогреса при разделението на труда и последвалата експанзия на стоково-паричните отношения. Подчинено на икономическите закони и на развиващите се заедно с това стокови отношения, обществото се е развивало по път, еднозначно определен от стопанските закономерности. Това обстоятелство позволява на Маркс да заяви: „Разглеждам развитието на икономическата обществена формация като естествено исторически процес...”¹².

12 В оригинала: „*mein Standpunkt... auffasst... die Entwicklung der ökonomische Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozess*”. (Marx/Engels Gesamtausgabe, Abt. 2, Bd. 5, S. 14.); бел. авт.

Учението за революциите

[...]

Основавайки се на различаването на обществената формация от начина на производство като два разпорядкови исторически периода, теорията на К. Маркс съдържа определението на двата типа революции, отбелязващи преходите между самите обществени формации и отделните етапи вътре във втората от тях - икономическата.

За първи път К. Маркс говори за двата типа революции - *социалната* и *политическата* - в статиите, публикувани в *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Така относно буржоазната революция и историческата ѝ роля той отбелязва: „Старото гражданско общество имаше *непосредствено политически* характер, т.е. елементите на гражданския живот - например собствеността, семейството, начинът на труд - бяха издигнати на висотата на елементи на държавния живот ... Политическата революция, която събори тази деспотична власт и издигнала държавните работи на висотата на народни работи, която конституира политическата държава като *всеобщо* дело, т.е. като действителна държава, неизбежно трябваше да разбие всички съсловия, корпорации, цехове и привилегии, които представляваха също тъй многообразни изрази на откъсването на народа от неговата политическа общност. По този начин политическата революция *унищожи политическия характер на гражданското общество*”¹³. При това революционно изменение, което унищожава целия порядак на нещата, основан на частната собственост и експлоатацията, К. Маркс го разглежда като социална революция. Само осъществяването от работническата класа преобразуване от подобен мащаб, според основателите на марксисткото учение, дава възможност на човечеството да „организира своите ‘собствени сили’ като *обществени* сили...”¹⁴.

Една от най-ярките формулировки се съдържа в *Немската идеология*, където авторите, анализирайки причините за политическата революция, отбелязват: „...един по-ранен интерес, когато съответстваша му форма на общуване вече е изтласкана от формата на общуване, която съответства на по-късен интерес, още дълго продължава по традиция да има власт в

13 Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 1, сс. 388-389; бел. прев.

14 Пак там, с. 391; бел. прев..

лицето на обособилата се от индивидите илюзорна общност (държава, право) - власт, която в последна сметка може да бъде сломена само чрез революция¹⁵. От този тезис следва, че родоначалниците на марксизма са считали буржоазната революция за прелом, проявяващо се средство за разрешаване на противоречието между излезлите далеч напред основни производствени отношения и втвърдената политическа и правова система, т.е. онова, което обикновено наричат „надстройка“. Такава интерпретация е изключително важна за разбиране на Марксовата позиция, понеже показва принципната разлика, която съществува между буржоазната и комунистическата революции: първата, за разлика от втората, по-скоро представлява банален политически прелом, отколкото съществено изменение на социалните основи на обществото.

Концепцията на К. Маркс и Ф. Енгелс, според която политическата революция възниква като резултат от противоречието между базата на обществото (комплекс на производителните сили и производствените отношения) и политическата надстройка, изцяло се потвърждава от историческата практика. Ако разгледаме ситуацията във Франция в навечерието на революцията от 1789 г., ще се окаже, че производствените отношения, капиталистически в значителна степен, напълно са съответствали на прерасналите феодални порядки на производителните сили. Ето защо, според нас, да се открие в дадения случай друго съществено противоречие, освен противоречието между реалиите на икономиката и политическата надстройка, не е възможно. Нещо повече, К. Маркс е предполагал, че в рамките на икономическата обществена формация, с изключение на периода, непосредствено предшестваш комунистическата революция, става еволюционно изменение както на производителните сили, така и на производствените отношения, което *не допуска възникването на антагонистични противоречия помежду им*. „...Всяко [курсивът е на автора; бел. прев.] изменение на производителните сили на хората“, е написал той, „задължително води след себе си до изменение в техните производствени отношения“¹⁶.

15 [Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 3, с. 73; бел. прев]. В оригинала е: „...*Ein früheres Interesse, dessenigentümlische Verkehrsform schon durch die einen späteren angehörige verdrängt ist, noch lange im Besitz einer traditionellen Macht, in der den Individuen gegenüber verselbständigten scheidbaren Gemeinschaft (Staat, Recht) bleibt, einer Macht, die in letzter Instanz nur durch eine Revolution zu brechen ist*“. (Marx/Engels, *Werke*, Bd. 3, SS. 72-73.); бел. авт.

16 В оригинала е: „...*Changement survenu dans les forces productives des*

И така, убедено можем да твърдим, че термините „политическа“ и „социална“ революция се прилагат от основателите на марксизма за означаване на различните типове исторически изменения.

От анализа на множество изказвания на К. Маркс и Ф. Енгелс е възможно да твърдим, че под социална революция те са разбирали само революцията от комунистически тип. Така понятието „социална революция“ в трудовете им се употребява така, че да е невъзможно да бъде сбъркано прилагането му с друг термин, или да се предполага, че то може да означава революция, която опосредява смяната на начините на производство вътре в икономическата формация, да не говорим за други революционни изменения. Основателите на марксисткото учение са разглеждали в качеството ѝ на социална само тази революция, която заменя капиталистическия начин на производство с комунистическия и икономическата обществена формация - с комунистическата обществена формация. В съответния контекст водещите до смяната на отделни начини на производството вътре в икономическата обществена формация революционни изменения се оценяват от тях като политически революции.

Но подобна трактовка предполага необходимостта да се отговори на два важни въпроса, които засягат проблемите на Марксовата система на периодизацията на обществения прогрес.

Първият от тях е въпросът за съотношението на социалната революция и границите на икономическата обществена формация като исторически период. Колкото по-бързо се възприеме, че преходът от икономическата обществена формация към комунистическата се осъществява чрез социалната революция, логично е също така и предположението за съществуването на друга социална революция, а именно тази, която е опосредила ставането на икономическата обществена формация и е била средството за преход от първичната към вторичната формация.

К. Маркс и Ф. Енгелс са отделили твърде малко внимание на проблема за прехода от първичната към вторичната формация, отколкото на трактовката на комунистическото преустройство на обществото. Това обаче не им е попречило в пълно съответствие с терминологичния апарат на теорията им да разгледат прехода към икономическата обществена формация в качеството ѝ на социална революция. За

homes amène nécessairement un changement dans leurs rapports de production". (Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, 1961, p. 131); бел. авт.

главна нейна черта те са определили разрушаването на патриархалните форми на организация на социалния живот, и в частност - преодоляването на общинската структура и преход към основаната по един или друг начин частно собственическа система. Така К. Маркс е отбелязал, че в Индия периодът на колонизация и английската намеса е разрушил малките, полуварварски, полудивилизовани общини, като е унищожил икономическата им база и по този начин е извършил най-голямата и единствена социална революция, преживяна някога в Азия. На Ф. Енгелс принадлежи подобно твърдение за развитието на средиземноморската цивилизация, в частност - за онзи нейн период, когато в съществуващите на територията на Италия през първите векове на римската история етруски общини са били преодолените основите на патриархалните отношения. Според него, разрушаването на общинската структура и ставането на класовата държава също представлява социална революция¹⁷. Показателно е и това, че даденият термин повече не се употребява спрямо историята на Изтока или на европейската древност; основоположниците на марксизма например са се въздържали да го прилагат за означаването на събития, опосредили в Европа прехода от античност към феодализъм.

Вторият въпрос засяга последователността на измененията от социалната революция, както и самото ѝ протичане. В предговора на съчинението *Към критиката на политическата икономия* К. Маркс е написал: „На известно стъпало от своето развитие материалните производителни сили на обществото влизат в противоречие със съществуващите производствени отношения или - което е само юридически израз на същото - с онези отношения на собственост, в границите на които те са се движили дотогава. От форми на развитие на производителните сили тези отношения се превръщат в окови на същите. Тогава настъпва епоха на социална революция“¹⁸. Веднага обаче е отбелязал, че „в резултат на революционния процес с изменението на икономическата основа настъпва по-бавен или по-бърз преврат в цялата огромна надстройка“¹⁹.

Марксовата концепция за революцията е подчинена на един основен елемент от социална му теория - учението за смяната на обществените формации и начините на производство. Обособявайки

17 Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 21, с. 128; бел. прев.

18 Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 13, с. 9; бел. прев.

19 Пак там, с. 9; бел. прев.

три обществени формации, К. Маркс и Ф. Енгелс квалифицират две глобални изменения по пътя на обществения прогрес в качеството на социални революции. Реализмът на подхода им в дадения случай е преди всичко в признаването на продължителността на историческия период при смяната на обществените формации, което се подчертава с прилагането на термина „епоха на социалната революция”. Тя, според Марксовата концепция, продължава от началото на измененията на базовите стопански връзки до момента, когато всички производствени отношения, присъщи на предишната формация, не бъдат преодоленни, а новата обществена формация не придобие изцяло саморегулиращ се характер.

[...]

Превод от руски език: Димитър Мирчев

Тери Игълтън

Из *Защо Маркс беше прав?* (2011)¹

[...]

III.

Марксизмът е форма на детерминизъм. Той вижда мъжете и жените просто като инструменти на историята и по този начин ги лишава от тяхната свобода и индивидуалност. Маркс е вярвал в някакви железни закони на историята, които работят от само себе си с непреклонна сила и на които не може да се противопостави нито едно човешко действие. Феодализмът е бил обречен да роди капитализъм, а капитализмът неизбежно ще отстъпи място на социализма. В този си вид, теорията на Маркс за историята е само една секуларизирана версия на Провидението или Съдбата. Както всички марксистки твърдения, тя е обидна за човешките свобода и достойнство.

Можем да започнем с въпроса какво е отличително за марксизма. Какво има марксизмът, което останалите политически теории нямат? Несъмнено, това не е идеята за революция, която дълго предшества трудовете на Маркс. Не е и понятието за комунизъм, чийто произход е древен. Маркс не е открил нито комунизма, нито социализма. Движението на работническата класа в Европа достига до социалистически идеи, докато самият Маркс е все още либерал. Всъщност трудно е да се измисли поне една отличителна характеристика на *политическите* му възгледи, която да е уникална за неговото учение. Такава със сигурност не е и идеята за революционна

1 Преводът е направен по изданието: Terry Eagleton, *Why Marx Was Right?*, New Haven and London: © Yale University Press, 2011, pp. 30-64; бел. ред.

партия - тя стига до нас от Френската революция и във всеки случай Маркс няма много какво да каже за нея.

А концепцията му за социалната класа? Тя също не минава за негова, доколкото самият Маркс с право отрича да я е измислил. Вярно, че той значително я преформулира, но не е негово собствено нововъведение. Не е измислил и идеята за пролетариата, позната на много мислители от XIX в. Идеята му за отчуждението води началото си преди всичко от Хегел. Тя е била антиципирана от големия ирландски социалист и феминист Уилям Томпсън. Също така по-късно ще видим, че Маркс не е единственият, който отдава такъв висок приоритет на икономиката в социалния живот. Той вярва в кооперативно общество, свободно от експлоатация и управлявано от самите производители, като настоява, че това може да се осъществи само чрез методите на революцията. Но в същото вярваше и големият социалист на XX в. Реймънд Уилямс, който не се считаше за марксист. Множество анархисти, либертариан-социалисти и други биха се подписали под тази визия за обществото, но бурно отхвърлят марксизма.

Две главни доктрини лежат в сърцето на Марксовото учение. Едната е за първостепенната роля, която икономиката играе в социалния живот; другата е идеята за приемственост на начините на производство в хода на историята. Ние ще видим по-късно обаче, че нито едно от тези схващания не е нововъведено от самия Маркс. Може ли тогава най-свойствената на марксизма концепция да е не тази за класите, а за класовата *борба*? Последната със сигурност е близо до сърцевината на Марксовото учение, но Маркс е толкова нейн автор, колкото и на самата идея за класа. Ето един куплет за заможен земевладелец от поемата на Оливър Голдсмит *Безлюдното село*:

Робата, обвила неговите крайници в леност копринена и мека,
ограбила² е половината реколта от съседните
полета.

Симетрията и икономията на самите стихове с тяхната добре балансирана антитезисност контрастират с прахосването и липсата на равновесие в икономиката, които те описват. Куплетът ясно

2 Игра на думи на английски: robe - роба, rob - грабя, удобно преводима и на български; оригиналът гласи: „The robe that wraps his limbs in silken sloth/
Has robbed the neighbouring fields of half their/ growth”; бел. прев.

се отнася до класовата борба. Това, което облича земевладелеца, ограбва арендаторите [tenants]. А ето и няколко стиха от *Комус* на Джон Милтън:

Ако всеки честен човек, който чезне сега в недоимък,
имаше само едничък скромнен дял, приличен нему,
от това, с което сега се глезят в разгулен разкош
и с огромен излишък се отрупват малцина,
цялата благодат на природата би била добре разпределена
без излишество в справедливи пропорции...

Съвсем същото чувство е изразено от Крал Лир. Всъщност Милтън тихомълком е откраднал тази идея от Шекспир. Волтер е вярвал, че богатият се ояжда за сметка на кръвта на бедния, и това негово свойство лежи в сърцето на социалния конфликт. Жан-Жак Русо, както ще видим, отстоява същата позиция. Идеята за класовата борба по никакъв начин не принадлежи на Маркс и това той осъзнавал добре.

Въпреки това, тя е извънредно важна и централна за него. На практика толкова централна, че я смята за не по-малка от силата, която задвижва човешката история. Тя е самият двигател или движещата сила на човешкото развитие - идея, която не би се появила при Джон Милтън. Докато много социални мислители са виждали човешкото общество като органично единство, това, което го конституира, според Маркс, е разделението. Съставено е от взаимно несъвместими интереси. Неговата логика е по-скоро тази на сблъсъка, отколкото на сплотеността. Например в интерес на капиталистическата класа е да държи надниците ниски, а в интерес на тези, които ги работват, е те да се увеличават.

Маркс много добре заявява в *Комунистически манифест*, че „Историята на всяко досегашно общество е история на класови борби”³. Разбира се, той не може да разбира това буквално. Ако фактът, че миналата сряда си измих зъбите, се брои за част от историята, трудно би могло да се види как това е предмет на класова борба. Да си счупиш крак, докато играеш крикет, или да си патологично отдаден на пингвините не е в гореща връзка с класовата борба. Може би „история” се отнася до обществени [public] събития, а не лични, като миенето на зъби например. Но снощният скандал

3 Цит. по бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Манифест на Комунистическата партия*, превод Димитър Денков, София: ГАЛ-ИКО, 1999, с. 25; бел. ред., С. П.

в бара си беше достатъчно публичен [public]. Така че сигурно „история“ се ограничава до *значителни* обществени събития. Но какво ще рече значителни? Във всеки случай, как Големият пожар в Лондон е продукт на класовата борба? Ако Че Гевара беше прегазен от камион, това щеше да мине за пример на класова борба, но само ако агент на ЦРУ е бил зад волана. Иначе щеше да бъде просто един инцидент. Историята на потисничеството над жените се преплита с тази на класовата борба, но не е само нейн аспект. Същата идея я има и в поезията на Уърдзуърт или Сиймъс Хийни. Класовата борба не може да обясни всичко.

Може би Маркс сам не е взимал буквално собственото си твърдение. *Комунистическият манифест* в крайна сметка е замислен да служи за политическа пропаганда и като такъв е пълен с реторически украшения. Даже и така де е, важен е въпросът колко марксистки мисли съдържа в действителност. Някои марксисти изглежда се отнасят към него като към Теория за всичко, но той със сигурност не е такава. Фактът, че марксизмът няма нищо кой знае колко интересно за казване относно малцовото уиски или природата на несъзнаваното, за наситения аромат на една роза или за това защо съществува нещо, а не нищо, не е в негов ущърб. Той не е създаден, за да бъде всеобхватна философия. Не ни разказва за красотата или еротичното, или за това как поетът Йейтс постига чудния резонанс на стиховете си. Почти винаги е мълчал по въпросите за любовта, смъртта и смисъла на живота. Със сигурност той има да предаде наистина велик разказ, простиращ се от зората на цивилизацията до настоящето и бъдещето. Но освен марксизма има и много други велики разкази, като историята на науките, религията или сексуалността, които влизат в отношение с историята на класовата борба, но не могат да се редуцират до нея. (Постмодернистите са склонни да приемат, че има или един велик разказ, или само много мини-разказчета. Но не така стоят нещата.) Така че, каквото и да си е мислил самият Маркс, „цялата история е била история на класовите борби“⁴ не трябва да се разбира така, сякаш всичко, което някога се е случило, е въпрос на класова борба. Това по-скоро означава, че класовата борба е най-*фундаменталното* в човешката история.

4 Цит. по бълг. изд.: Фридрих Енгелс, „Предговор [към немското издание от 1883 г.]“ към *Манифест на Комунистическата партия*, в: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 1, София: Партиздат, с. 17; бел. ред., С. П.

И все пак, в какъв смисъл фундаментално? Как например тя е по-фундаментална от история на религията, науката или сексуалното потисничество? Класата не е непременно фундаментална в смисъла на осигуряваща най-силните мотиви за политическо действие. Помислете за ролята на етническата идентичност в това отношение, на която марксизмът е обърнал твърде малко внимание. Антъни Гидън твърди, че конфликтите между различни държави, заедно с расовото и сексуалното неравенство „са от еднакво значение за класовата експлоатация”⁵. Но еднакво значими с оглед на какво? От еднаква морална и политическа значимост или еднакво значими за постиженията на социализма? Понякога ние наричаме нещо фундаментално, ако то е необходимата основа за нещо друго; но е трудно да се каже, че класовата борба е необходимата основа за религиозната вяра, научните открития или потисничеството над жените, макар тези неща да са свързани с нея. Не изглежда правдоподобно предположението, че ако захвърлим тази основа настрана, будизмът, астрофизиката и конкурсът „Мис Свят” ще се сринат. Те си имат собствени относително независими истории.

За какво следователно е фундаментална класовата борба? Отговорът на Маркс би имал две страни. Тя определя невероятно много събития, институции и начини на мислене, които на пръв поглед изглеждат очистени от нея; и играе решаваща роля при бурното преминаване от една историческа епоха в друга. Под история Маркс има предвид не „всичко, което някога се е случило”, а специфична подлежаща му траектория. Той използва „история” в смисъла на значим *ред* от събития, а не като синоним на целия живот на човечеството до днес.

И така, дали идеята за класова борба е това, което отличава учението на Маркс от всички други социални теории? Не съвсем. Ние видяхме, че тя не води началото си от него повече, отколкото концепцията за начините на производство. Това, което е уникално за неговото учение, е, че той обвързва тези две идеи - класовата борба и начините на производство - в едно, за да осигури исторически сценарий, който действително е истински нов. Как точно се свързват двете идеи, е въпрос, подлежащ на обсъждане сред марксистите, а самият Маркс едва ли употребява цялото си красноречие по този въпрос. Но ако сме в търсене на това, което е изключително присъщо на неговия труд, най-лошото, което може сторим е да спрем дотук. В основата си марксизмът е теория и практика на историческа

5 Цитирано в Alex Callinicos (ed.), *Marxist Theory*; Oxford, 1989, p. 143; бел. авт.

промяна с далечни последици. Бедата, както ще видим, е, че това, което е най-свойствено за марксизма, е и най-проблематично.

Най-общо казано, начин на производство за Маркс означава съчетанието на определени производителни сили с определени производствени отношения. Производителна сила означава всеки инструмент, чрез който ние работим върху света, за да поддържаме материалния си живот. Идеята включва в себе си всичко, което спомага човешкото господство и контрол над Природата с производствени цели. Компютрите са производителна сила, когато играят роля в материално производство като цяло, но не и когато се използват само за чатене със серийни убийци, преструващи се на дружелюбни непознати. Магаретата през XIX в. в Ирландия са били производителна сила. Човешкият труд е производителна сила. Но тези сили никога не се срещат в свободно състояние. Те са винаги тясно свързани с определени социални отношения, под които Маркс разбира отношения между социални класи. Една социална класа например може да притежава и контролира производствените средства, а друга - да се окаже експлоатирана от първата.

Маркс вярва, че производителните сили имат тенденция да се развиват с разгръщането на историята, с което не се твърди, че прогресират през цялото време, тъй като той държи също на това, че те могат да изпаднат в периоди на дълъг застои. Факторът на това развитие е социалната класа, управляваща материалното производство, която и да е тя. В тази версия за историята сякаш производствените сили „избират“ класата, която е най-способна да ги разшири. Обаче настъпва момент, в който господстващите социални отношения, далече от това да подпомогнат растежа на производствените сили, започват да действат като пречка за тях. Двете стремително се впускат в противоречие и сцената е готова за политическа революция. Класовата борба се изостря и социалната класа, способна да изведе производителните сили напред, поема властта от някогашните ѝ господари. Капитализмът например залита от криза на криза, от загуба на загуба по силата на социалните отношения, с които е свързан; и в даден момент на неговия упадък работническата класа е на ред да поеме владението и контрола над производството. На едно място в своя труд Маркс дори твърди, че никоя нова социална класа не идва на власт докато производителните сили не бъдат оптимално разработени от предходната.

Това положение е поставено най-кратко и ясно в следващия известен откъс:

На известна степен от своето развитие материалните производителни сили на обществото влизат в противоречие със съществуващите производствени отношения или - което е само юридически израз на същото - с онези отношения на собственост, в границите на които те са се движили дотогава. От форми на развитие на производителните сили тези отношения се превръщат в окови за същите. Тогава настъпва епоха на социална революция⁶.

Има неизброими проблеми с тази теория, както и самите марксисти не закъсняват да посочат. Първо, защо Маркс допуска, че като цяло производителните сили не престават да се развиват? Вярно е, че технологичният напредък има тенденцията да бъде кумулативен, в смисъл такъв, че на хората не им се иска да изоставят постиженията, които облагородяват начина им на живот и труд. Това е така, защото като хора по природа ние сме донякъде разумни, но и малко мързеливи, и по този начин склонни да си пестим усилията. (Именно тази е причината, поради която опашките на касите в супермаркета са приблизително еднакво дълги.) Измислили електронната поща, едва ли ще се върнем към дълбаене на скални надписи. Ние имаме и умението да предаваме тези постижения на следващите поколения. Технологичното знание рядко се губи, дори ако самата технология е унищожена. Но е всеизвестна истина, че то не хвърля кой знае каква светлина. Не обяснява например защо веднъж производителните сили се развиват много бързо, а друг път могат да са в застои с векове. Дали ще има, или няма да има значително технологическо развитие, зависи от преобладаващите социални отношения, а не от някакъв вътрешен на самото развитие импулс. Някои марксисти се виждат принудени да развият производителните сили не като универсален закон на историята, а като специфично за капитализма правило. Те се противопоставят на допускането, че всеки начин на производство трябва непременно да бъде последван от друг по-

6 Marx, „Preface” to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, in Marx and Engels, *Selected Works*, London, 1968, p. 182; бел. авт. [Бълг. изд.: Маркс, „Предговор” към *Към критиката на политическата икономия*, в: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 7, София: Партиздат, с. 121; бел. ред., С. П.]

производителен. Дали към тези марксиста спада и самият Маркс, въпросът е спорен.

Второ, не е ясно посредством какъв механизъм определени класи са „избрани“ за задачата да подпомогнат производителните сили. Тези сили в крайна сметка не са някакво призрачно лице, способно да проучи социалната картина и да призове един от кандидатите на помощ. Управляващите класи, разбира се, не подпомагат производителните сили от чист алтруизъм, още повече, не повече отколкото държат властта точно за тази цел, да нахранят гладните и да облекат голите. Вместо това те са склонни да гонят собствените си материални интереси, жънейки принадлежното от труда на другите. Идеята обаче е, че постъпвайки така, те, без да искат, ускоряват производителните сили като цяло, а заедно с тях (поне дългосрочно) - духовното и материално благосъстояние на човечеството. Те се грижат за ресурси, до които болшинството от класовото общество нямат достъп, но по този начин създават наследство, което хората един ден ще наследят в комунистическото бъдеще.

Маркс несъмнено мисли, че материалното благополучие може да навреди на нашето морално здраве. Въпреки това той не вижда никаква пропаст между моралното и материалното, за разлика от някои идеалисти. Според него развитието на производителните сили влече след себе си разгръщане на креативните човешки сили и възможности. В определен смисъл историята изобщо не е приказка за прогреса. Вместо това, ние залитаме от една форма на класово общество към друга, от един вид потисничество и експлоатация към друг. Погледнат от друг ъгъл обаче, този мрачен разказ може да се види като движение напред и нагоре, с придобитите от хората посложни нужди и желания, с тяхното по-пълно, преплетено и ценно сътрудничеството, със създадените нови видове взаимоотношения и нови начини на осъществяване.

Това наследство като цяло ще премине към хората в комунистическото бъдеще; но процесът на създаването му е неразделно свързан с насиетието и експлоатацията. Накрая ще бъдат установени социални отношения, при които тези натрупани богатства ще се употребяват за общото благо, но част от самия процес на натрупване е лишаването на огромно множество мъже и жени от плодовете на собствения им труд. Така че това, по коментарите на Маркс, е историята, която „прогресира от лошата си страна“. Изглежда сякаш днешната

несправедливост е неизбежна за установяването на бъдещата справедливост. Крайната цел е в противоречие със средствата за постигането ѝ: ако нямаше експлоатация, нямаше да има толкова голямо разрастване на производителните сили, а ако нямаше такова разрастване, нямаше да има материална основа за социализма.

Маркс е със сигурност прав да мисли, че материалното и духовното са едновременно и в противоречие, и в тайно споразумение. Той не просто заклеява класовото общество заради моралните му развращения, макар да прави и това, но също така приема, че духовната реализация се нуждае от материална основа. Не можеш да имаш прилична връзка, ако умираш от глад. Всяко разширяване на човешкото общуване води със себе си нови видове общественост и нови разделения. Новите технологии могат да спъват човешкия потенциал, но те могат, също и да го усилват. Модерността не трябва сляпо да се възхвалява, нито да бъде захвърлена с презрение. Нейните положителни и отрицателни качества са като цяло различни аспекти на един и същи процес. Ето защо само един диалектически подход, който улавя същността на самото противоречие, може да бъде справедлив.

Съществени проблеми има също така и с теорията на Маркс за историята. Защо например един и същи механизъм - противоречието между силите и отношенията на производство - действа при преминаването от една епоха на класовото общество в друга? Какво поддържа тази странна съвместимост през огромни периоди от историческо време? И все пак не е ли възможно да се свали господстващата класа, докато е още на върха, ако политическата опозиция е достатъчно мощна? Наистина ли трябва да чакаме, докато производителните сили западнат? И няма ли нарастването на производителните сили всъщност да подкопае основите на класата, която се готви да завземе властта - да кажем, чрез конструиране на нови видове потиснически технологии? Вярно е, че заради разрастването на производителните сили, работниците започват да стават по-квалифицирани, добре организирани, образовани и (вероятно) сигурни и вещи в политиката; но по същата причина може навсякъде да има повече танкове, камери за наблюдение, десни вестници и форми на аутсорсинг. Новите технологии могат да направят много хора безработни и съответно политически инертни. При всяко положение, дали една социална класа е узряла да направи революция, се определя от много повече неща, отколкото това дали има силите да подпомогне

производителните сили. Възможностите на класата се модулират от цяла редица фактори. А как можем да знаем, че даден набор от социални отношения ще е от полза за тази цел?

Промяната в социалните отношения не може да се обясни просто с разширяване на производителните сили. Нито пък от повратните моменти в развитието на последните необходимо следват нови социални отношения, както индустриалната революция може да покаже. Едни и същи производителни сили могат да съществуват съвместно с различни групи социални отношения. Например сталинизмът и индустриалният капитализъм. Що се отнася до селското стопанство от древни времена до днес, доказал се е като възможен широк спектър от социални отношения и форми на собственост. Или пък един и същи набор социални отношения може да е благоприятен за различни видове производителни сили. Помислете за капиталистическата индустрия и капиталистическото селско стопанство. Производителните сили и отношения не танцуват в хармония ръка за ръка през целия ход на историята. Истината е, че всеки етап на развитие на производителните сили разкрива цяла гама от възможни социални отношения, и няма никаква гаранция, че която и да е комбинация от тях ще се прояви в действителност. Нито пък има гаранция, че потенциален революционен деец удобно ще стои на линия, когато историческата криза настъпи. Понякога просто наблизено няма класа, която може да придвижи напред производителните сили, какъвто е случаят в древен Китай.

Въпреки това връзката между силите и отношенията хвърля някаква светлина. Освен всичко друго тя ни позволява да разпознаем факта, че може да има определени социални отношения само ако производителните сили са се развили до определена степен. Ако някои хора ще живеят много по-охолно от други, трябва да се произведе огромна принадена стойност, а това е възможно само в определен етап от производственото развитие. Не можеш да поддържаш великолепен кралски дворец с менестрели, прислуга, шутове и камерхери, ако всички трябва през цялото време да пасат кози или да прекопават земята, за да могат да оцелеят.

Класовата борба, естествено, е борба за принадлежната стойност и като такава почти със сигурност ще продължи, докато има незадоволени. Всеки път, когато материалното производство е организирано така, че застава едни лица да прехвърлят техния принадлежен труда на други,

за да оцелеят, някоя класа попада на власт. Когато принадлежната стойност е малка или изобщо няма такава, както в така наречения примитивен комунизъм, всеки трябва да работи, никой не може да живее на чужд гръб и съответно не може да има класи. По-късно излишъкът [surplus] е достатъчно, за да издържа класи като тази на феодалните лордове, които живеят от труда на техните подчинени. Само капитализмът може да произведе достатъчно излишък, за да стане възможно премахването на недостига и по този начин на социалните класи. Но само социализмът може да осъществи тази възможност на практика.

Не е ясно обаче защо производителните сили трябва да триумфират над социалните отношения - защо последните изглеждат толкова смирено почителни пред първите? Нещо повече, теорията не изглежда в хармония с начина, по който Маркс действително описва преминаването от феодализъм към капитализъм или в някои отношения от робство към феодализъм. Вярно е също така, че едни и същи социални класи често са се задържали на власт с векове, въпреки неспособността им да допринесат за растежа на производството.

Една от очевидните пукнатини в този модел е неговият детерминизъм. Нищо не изглежда способно да се противопостави на устремения напредход на производителните сили. Историята се изгражда сама себе си по неминуема вътрешна логика. Има един „субект“ на историята (постоянно развиващите се продуктивни сили), който преминава изцяло през нея, като захвърля различни политически структури, носейки се напред. Това схващане е метафизическо в пълния смисъл на думата. И все пак то не е наивен сценарий на Прогреса. Накрая човешките сили и възможности, които се развиват заедно с производителните сили, спомагат за съграждането на едно по-добро човечество. Но цената, която плащаме за това, е ужасяваща. Всеки напредък на производителните сили е победа и за цивилизацията, и за варваризма. Ако и да води след себе си нови възможности за емаципация, той пристига облян в кръв. Маркс не е бил наивен прогресист. Бил е съвсем наясно с ужасяващата цена на комунизма.

Вярно е, че също така има и класова борба, което, изглежда, предполага, че мъжете и жените са свободни. Трудно е да се приеме, че стачките, бунтовете под ключ⁷ и окупациите са продиктувани от

7 Lockouts (англ.) - има се предвид определена практика на работническите

някаква провиденческа сила. Но какво, ако самата тази свобода беше, така да се каже, предпрограмирана, вече изчислена в неспирния ход на историята? Тук може да се направи аналогия с християнското учение за взаимоотношенията между божественото провидение и човешката свободна воля. Според християните, ако удуша местния началник на полицията, аз действам свободно; но Бог е предвидял това действие от вечността и го е включил в плана си за човечеството. Той не ме е принудил да се преоблека като камериерка миналия петък и да се нарека Мили; но бидейки всезнаещ, той е знаел, че ще го направя, и така може да е оформил космическите си планове, имайки предвид и историята с Мили. Когато му се моля за по-добре изглеждащо плюшено мече от онова с кучешки уши и цвят на бира, което сега спи на възглавницата ми, не означава, че Бог никога не е имал ни най-малкото намерение да ме дари с такава чест, но когато чува молитвата ми, си променя мнението. Бог не може да си промени мнението. Той по-скоро решава от вечността да ми даде ново плюшено мече заради молитвата ми, която също е предвидял от вечността. В известен смисъл идването на бъдещото Божие царство не е предопределено: то ще дойде само ако мъжете и жените се потрудат за него сега. Но фактът, че по тяхната свободна воля те ще се потрудат за него, е необходим резултат от Божието благоволение.

Подобни са взаимоотношенията между свободата и необходимостта при Маркс. Понякога изглежда, че той мисли класовата борба, макар в известен смисъл свободна, като принудена да се засили от определени исторически обстоятелства, а изходът от нея - като напълно предсказуем. Да вземем например въпроса за социализма. Излиза, че Маркс смята идването на социализма за неизбежно. Казва го повече от веднъж. В *Комунистически манифест* падането на капиталистическата класа и победата на работническата класа са определени като „еднакво неизбежни”. Но това е така не защото Маркс вярва, че има някакъв таен закон, вписан в самата история, който ще доведе социализма, независимо от това какво правят или не правят хората. Ако беше така, защо му е да изтъква нуждата от политическа борба? Ако социализмът наистина е неизбежен, някой може да си помисли, че не е нужно да правим нищо друго, освен да го изчакаме да дойде, докато през това време си поръчваме индийска

стачки още от XIX в., при която работниците се заключват във фабриката и поставят своите искания пред работодателя; бел. ред., С. П.

храна или колекционираме татуировки например. Историческият детерминизъм води до политически квийетизъм. През XX в. той изигра ключова роля за неуспеха на комунистическото движение да пребори фашизма, убеден, поне за едно известно време, че фашизмът не е нищо повече от предсмъртно стенание на капиталистическата система в момента на нейното отмиране. Някои твърдят, че докато за XIX-то столетие неизбежното понякога е било очаквано с нетърпение, в нашия случай това не е така. Изречения, започващи със „Днес е неизбежно...“, обикновено звучат заплашително.

За Маркс неизбежността на социализма не означава, че можем да си стоим със скръстени ръце. Той по-скоро вярва, че след като капитализмът се е провалил веднъж завинаги, за работниците няма да има никакви пречки да поемат властта и ще имат пълното основание да го направят. Те ще разберат, че е в тяхна полза да променят системата и че като мнозинство имат силата да го направят. Така че ще действат като разумни същества, каквито са всъщност, и ще установят алтернативна система. Защо по дяволите да продължаваш жалкото си съществуване под режим, който можеш да промениш в твоя полза? Защо да оставяш крака си да те сърби непоносимо, щом можеш да го почешеш? Точно както за християните човешкото действие е свободно и заедно с това - част от предопределен план, за Маркс разпадането на капитализма неизбежно ще стане причина хората да го пометат по собствената си свободна воля.

Следователно той говори за това какво свободните мъже и жени са принудени да вършат при определени обстоятелства. Но тук със сигурност има противоречие, доколкото свободата означава, че няма нещо, което да си принуден да вършиш. Никой не те принуждава да изядеш сочна свинска пържола, ако стомахът ти се свива в мъчителни болки от глад. Като благочестив мюсюлманин може да предпочиташ да умреш. Ако има един-единствен начин, по който мога да постъпя, и ако е невъзможно да се откажа от него, то в такъв случай аз не съм свободен. Капитализмът може да се клатушка на прага на пълния провал, но не е задължително мястото му да заеме точно социализмът. Това могат да направят фашизмът или варваризмът. Може би работническата класа ще е прекалено изтощена и деморализирана от разпадането на системата, за да действа конструктивно. В момент на нехарактерна унилоост Маркс разбира, че класовата борба може да доведе до взаимното разрушаване на борещите се класи.

Или - една възможност, която той не е успял съвсем да предвиди - системата може да предотврати политическия метеж чрез реформа. Социалдемократията е една защитна стена между себе си и бедствията. По този начин принадлежната стойност, събрана от развитите производствени сили, може да се употреби за откупване на революцията, което не се помества добре в историческата схема на Маркс. Изглежда, той е вярвал, че просперитетът на капитализма може да е само временен; че системата в крайна сметка ще се срути; и че тогава работническата класа неизбежно ще се надигне и ще я наследи. Но така се пропускат многото начини (значително по-сложни днес, отколкото по времето на Маркс), по които дори капитализъм в криза може да продължи да си осигурява съгласието на своите граждани. Маркс не е имал *Fox News* и *Daily Mail*, които да вземе под внимание.

Има, разбира се, и друго бъдеще, което някой може да си представи, а именно липсата на каквото и да е бъдеще. Маркс не би могъл да предвиди възможността от ядрено унищожение или екологична катастрофа. Или може би управляващата класа ще бъде унищожена при удар от астероид - съдба, която някои биха намерили за предпочитане пред социалната революция. Дори най-детерминистичната теория на историята може да бъде съсипана от подобни непредвидими събития. Както и да е, ние все пак можем да се запитаме доколко Маркс наистина изповядва исторически детерминизъм. Ако в трудовете му нямаше нищо повече от идеята за производителните сили, които раждат определени социални отношения, отговорът щеше да е ясен. Това е равнозначно на завършен детерминизъм и съответно представлява положение, под което много малко марксиста са готови да се подпишат днес⁸. Според това схващане хората не създават собствената си история; производителните сили са тези, които водят свой собствен странен, фетишистки живот.

Обаче в трудовете на Маркс има един различен ход на мисълта, според който по-скоро социалните отношения на производство са тези, които имат предимство пред производителните сили, отколкото обратното. Макар феодализмът да е дал път на капитализма,

8 Най-ефективната защита на теорията може да бъде открита в G.A. Cohen, *Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford, 1978. Рядко една упорита идея е била отстоявана така величествено. За един отличен подход към Марксовата теория на историята, вж. S.H. Rigby, *Marxism and History*, Manchester and New York, 1987, творба, на която тук се уповавам; бел. авт.

това се е случило не защото последният е можел да подпомага производителните сили по-ефективно, а защото феодалните социални отношения в страната постепенно са били изместени от капиталистически. Феодализмът е създал условията, в които новата буржоазна класа е можела да израсне; но тази класа не се е появила в резултат от растеж на производителните сили. Нещо повече, ако производителните сили са се разширявали през феодализма, това не се е дължало на някаква тяхна вътрешноприсъща склонност да се развиват, а на класовия интерес. Що се отнася до съвременната епоха, производителните сили са нараснали толкова бързо през последните две столетия, не за друго, а защото капитализмът не може да оцелее без постоянна експанзия.

Според тази алтернативна теория човешките същества действително са автори на собствена си история в лицето на социалните отношения и класовата борба. Маркс веднъж обяснил, че двамата с Енгелс са придавали особено значение на „класовата борба като непосредствената движеща сила на историята“⁹ в продължение на около четирийсет години. Съществено за класовата борба е, че нейният изход не може да се предвиди и затова детерминизмът не може да намери почва. Някой може винаги да спори, че класовият *конфликт* е детерминиран - че е в природата на класите да преследват взаимно несъвместими интереси и че е детерминиран от начините на производство. Но рядко този „обективен“ конфликт на интереси придобива напълно формата на политическа битка; и е трудно да се види как тази битка може някак да бъде предначертана. Маркс може да е смятал, че социализмът е неизбежен, но със сигурност не е смятал Законите за фабриките или Парижката комуна за такива. Ако той наистина беше пълнокръвен детерминист, щеше да може да ни каже кога и как ще дойде социализмът. Но той е бил като онези пророци, които изобличават несправедливостта, а не врачка, вираща се в кристално кълбо.

„*Историята*” - пише Маркс - „не прави *нищо*, тя ‘не притежава *никакво* необятно богатство’, тя ‘не се сражава в *никакви* битки’! Не историята, а именно човекът, действителният, живият човек - ето кой прави и притежава всичко, ето кой се бори за всичко. ‘Историята’ не е някаква особена личност, която използва

9 Цитирано в Alex Callinicos and Chris Harmon, *The Changing Working Class*, London, 1983, p. 13; бел. авт.

човека като средство за постигане на *свои* цели. Историята *не е нищо друго* освен дейността на преследващия своите цели човек¹⁰. Когато Маркс обяснява класовите отношения в античния, средновековния и съвременния светове, той често пише така, сякаш те са най-основните. Той също така настоява, че всеки начин на производство, от робството и феодализма до капитализма, има свои собствени и отделни принципи на развитие. Ако това е така, то вече не е нужно да се мисли от позицията на строго „линеен“ исторически процес, в който всеки начин на производство следва по петите друг според някаква вътрешна логика. Няма нищо ендемично във феодализма, което с желязна необходимост да го превръща в капитализъм. Вече няма една-единствена нишка, вшита в гоблена на историята, а по-скоро набор от различия и непоследователности. Буржоазната политическа икономика, а не марксизмът, е тази, която мисли през понятията на универсални еволюционни закони. Нещо повече, самият Маркс протестира срещу обвинението, че се стреми да подведе цялата история под един-единствен закон. Такива мъртви, безкръвни абстракции, подхождащи на някой завършен романтик, са му съвсем чужди. Той настоява, че: „материалистическият метод се превръща в своята противоположност, когато не се прилага като ръководна нишка при историческо проучване, а като готов шаблон, по който се нагласяват историческите факти“¹¹. Възгледът му за произхода на капитализма, предупреждава той, не бива да се трансформира „в историко-философска теория за общия път, по който съдбоносно са обречени да вървят всички народи, каквито и да са историческите обстоятелства, в които те се намират“¹². Ако е имало определени действащи тенденции в историята, имало е и противоположни на тях, което означава, че резултатите не са съвсем сигурни.

Някои марксиста са омаловажили темата за „първенство на продуктивните сили“ и са попреиграли алтернативната теория,

10 Marx, *The Holy Family*, New York, 1973, p. 101; бел. авт. [Цит. по бълг изд: Маркс/Енгелс, *Светото семейство*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 2, с. 100; бел. ред., Е. М.]

11 Marx and Engels, *Selected Correspondence*, Moscow, 1975, pp. 390-91; бел. авт. [Цит. по бълг изд: Енгелс, Писмо до Пол Ернст, 5 юни 1890 г., в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 37, с. 352; тук Игълтън погрешно приписва Енгелсови думи на Маркс; бел. ред., Е. М. и С. П.]

12 *Ibid.*, pp. 293-94; бел. авт. [Цит. по бълг изд: Маркс, Писмо до Отечественные записки, написано около ноември 1877 г., в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 19, с. 123; бел. ред., Е. М.]

която току-що разгледахме. Но това вероятно е крайна защитна реакция. Първият модел се появява в достатъчно много важни моменти от трудовете на Маркс, което навежда на мисълта, че я е вземал съвсем на сериозно. Тя никак не звучи като моментно отклонение и освен това е начинът, по който марксистите като Ленин и Троцки изобщо са го интерпретирали. Някои коментатори твърдят, че по времето, когато е започнал да пише *Капиталът*, Маркс малко или повече е изоставил предишната си вяра в производителните сили като герои на историята. Други не са убедени в това. Изследователите му обаче са свободни да подберат от неговите трудове онези идеи, изглеждащи им най-правдоподобни. Към тези трудове се отнасят като към Библия само марксистите фундаменталисти, а днес те на брой са по-малко от видовете християнство.

Няма доказателства, че Маркс като цяло е детерминист, в смисъл такъв да отрича, че човешките действия са свободни. Напротив, той ясно вярва в свободата и през цялото време повтаря, не на последно място в журналистиката си, как хората са можели (и понякога е трябвало) да действат по различен начин, в каквито и исторически граници да е бил поставен техният избор. Енгелс, който в очите на някои е детерминист от началото до края, цял живот се е интересувал от военна стратегия, което едва ли е въпрос на съдба¹³. Може да се види че Маркс слага акцент на смелостта и последователността като същности за политическата победа и изглежда взима предвид решаващото влияние на случайните събития върху историята. Фактът, че войнствената работническа класа във Франция е била опустошена от холера през 1849 г. е един такъв пример.

Във всеки случай има различни видове неизбежност. Можеш да смяташ нещо за неизбежно, без да си детерминист. Дори либертарианците вярват, че смъртта е неизбежна. Ако достатъчен брой тексасци се опитат да се натъпчат в една телефонна кабина, част от тях ще свършат сериозно премачкани. Това по-скоро е въпрос на физика, а не на предопределеност, и не променя факта, че те са се наблъскали вътре по собствена свободна воля. Действия, които извършваме свободно, често накрая се изправят срещу нас като

13 Проблем, отбелязан от John Maguire, *Marx's Theory of Politics*, Cambridge, 1978, p. 123; бел. авт.

чужди сили. Точно на тази истина се основават теориите на Маркс за отчуждението и стоковия фетишизъм.

Но има и други видове неизбежност. Твърдението, че триумфът на справедливостта в Зимбабве е неизбежен, може да не означава, че е задължително справедливостта да възтържествува. Това може по-скоро да е морален или политически императив, означаващ, че алтернативата е прекалено ужасяваща, за да я допуснем. „Социализъм или варваризъм“ може да не предполагат, че без съмнение в крайна сметка ще живеем в единия от двата. Може да е начин да се изтъкнат немислимите следствия от това да не достигнем до първия. В *Немската идеология* Маркс твърди, че „съвременните индивиди трябва да унищожат частната собственост“¹⁴, но това „трябва“ е по-скоро политически призив, отколкото да означава, че те нямат избор. В такъв случай Маркс не е изцяло детерминист; но има доста много формулировки в трудовете му, които носят смисъла на *исторически детерминизъм*. Той понякога сравнява законите на историята с тези на природата, говорейки в *Капиталът* за „самите тези закони [на капитализма] ... които действуват и се налагат с желязна необходимост“¹⁵. Когато един коментатор описва теорията му като третираща еволюцията на обществото като процес на природна история, Маркс, изглежда, се съгласява. Той също така цитира с одобрение един рецензент, според когото трудовете му показват „необходимостта на сегашния ред на нещата и необходимостта от един друг ред, към който първия неизбежно трябва да премине“¹⁶. Не е ясно как този строг детерминизъм се връзва с централното място на класовата борба.

Има моменти, в които Енгелс рязко разграничава историческите закони от природните, но има и други, в които настоява за родство между двете. Маркс от време на време се захваща с идеята да открие основанията на историята в Природата, но също така изтъква факта, че ние създаваме първата, но не и последната. Понякога той критикува прилагането на биологията към човешката история и

14 Цит. по бълг. изд.: Маркс/Енгелс, *Немската идеология*, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 3, с. 428; бел. ред., Е. М.

15 Маркс, *Capital*, vol. I, New York, 1967, p. 9; бел. авт. [Цит. по бълг. изд.: Маркс, „Предговор към първото издание от 1867 г.“, в: *Капиталът*, т. 1, София: Издателство на БКП, 1948, с. 6; бел. ред., С. П.]

16 Цитирано в Т. Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought*, Oxford, 1983, p. 140; бел. авт.

отхвърля идеята за универсално валидни исторически закони. Като повечето мислители на XIX в., Маркс се ползва от авторитета на природните науки и от господстващия модел на познанието, за да осигури някаква легитимност на теорията си. Но той може също да е вярвал, че така наречените исторически закони могат да бъдат познавани със сигурността на научните.

Въпреки това трудно е да се приеме, че той е смятал така наречената тенденция за западане нивото на капиталистическата печалба за буквално същата като закона за гравитацията. Той не може да си е мислил, че историята се развива както една гръмотевична буря. Вярно е, че според него редицата от исторически събития разкрива някаква значима форма, но едва ли е единственият, който държи на това. Малко хора виждат човешката история като напълно случайна. Ако нямаше никакви регулярности или в общи линии предвидими тенденции в социалния живот, нямаше да сме способни на целенасочени действия. Това не е избор между железни закони, от една страна, или абсолютен хаос, от друга. Всяко общество, подобно на всяко човешко действие, отваря определени възможности за бъдещето, а други затваря. Но това взаимодействие между свободата и ограничението е далече от някаква неизменна необходимост. Ако се опиташ дастроиш социализъм в мизерни икономически условия, то, както вече сме видели, почти сигурно ще свършиш с някакъв вид сталинизъм. Това е добре изпробван исторически модел, потвърден от цяло множество нескопосани социални експерименти. Либералите и консерваторите, които обикновено не разговарят с охота за исторически закони, могат да променят тона си, стигне ли се до този конкретен пример. Но да се твърди, че си *принуден* или *задължен* да свършиш със сталинизъм, е пренебрегване на непредвидимите обстоятелства в историята. Може би обикновените хора ще се надигнат и ще вземат властта в свои ръце; или може би група богати нации ще ти долети на помощ; или пък може да откриеш, че стоиш на най-голямото нефтено находище на планетата, и да го използваш, за да създадеш твое стопанство по демократичен начин.

Съвсем същото е с хода на историята. Маркс не изглежда да вярва, че различните начини на производство от античното робство до днешния капитализъм следват един след друг според някаква неизменна схема. Енгелс отбелязва, че историята „често върви

на подскоци и на зигзаг”¹⁷. Първо, защото различните начини на производство не следват просто един след друг. Те могат да съществува в едно и също общество. Второ, Маркс твърди, че възгледите му за преминаването от феодализъм към капитализъм се отнасят конкретно за Запада и не трябва да се универсализират. Доколкото начините на производство вървят, не всяка нация трябва да преминава от един към друг по същия бавен и мъчителен начин. Болшевиките са можели да скочат от една отчасти феодална Русия направо към социализма, без да живеят в толкова продължителна интерлюдия на екстензивен капитализъм.

В даден момент Маркс е вярвал, че неговият народ, немският, трябва да премине през етап на буржоазно управление, преди да може работническата класа да дойде на власт. Изглежда обаче, че той по-късно изоставя убеждението си, препоръчвайки вместо това „перманентна революция”, която ще накара тези два стадия да връхлетят един на друг. Типичният просвещенски възглед за историята е за един органично развиващ се процес, в който всеки етап изплува спонтанно от предходния, за да конституира онова цяло, което наричаме Прогрес. Напротив, разказът на марксистите е белязан от насилие, разруха, конфликти и непоследователност. Несъмнено има прогрес; но както обяснява Маркс в писанията си за Индия, той е като някакво противно божество, което пие нектар от черепите на убитите.

Доколко Маркс вярва в историческата неизбежност, е въпрос не само политически и икономически, но и морален. Той по-скоро не твърди, че е *задължително* капитализмът или социализмът да дойдат. Ако е даден определен начин на производство, от него може да се излезе по много различни пътища. Разбира се, тези възможности имат определени граници. След консуматорския капитализъм не бихме се върнали към изхранване с лов на диви животни, освен ако междуременно не се е случила ядрена война. Развитите производителни сили ще направят подобна революция съвсем излишна и заедно с това дълбоко нежелана. Но има един конкретен ход, който изглежда неизбежен според Маркс. Това е нуждата от капитализъм, за да има социализъм. Воден от личния си интерес, безскрупулна конкуренция и нуждата от непрекъснато разрастване,

17 Цитирано в Umberto Melotti, *Marxism and the Third World*, London, 1972, p. 6; бел. авт.

само капитализмът е способен да развие производителните сили до точката, в която, вече под друга политическа система, произведената принадлежна стойност може да се употреби за задоволяване на потребностите на всички. За да има социализъм, първо трябва да има капитализъм. Всъщност може да не е необходимо *точно ти* да бъдеш капиталист, но е задължително *все някой* да бъде. Маркс е мислил, че Русия вероятно ще може да достигне до някакъв социализъм, въз основа на селската община [commune] отколкото на историята на индустриалния капитализъм; но не си е представял, че това може да се осъществи без помощта на капиталистически ресурси от някъде другаде. Една определена нация може и да не е минала през капитализма, но капитализъм трябва някъде да съществува, за да може тя да стане социалистическа.

Това повдига някои тежки морални проблеми. Точно както някои християни приемат злото като някак необходимо на Божествения план за човечеството, така може да се чете и твърдението на Маркс, че капитализмът, колкото и да е хищен и несправедлив, трябва да бъде изтърпян в името на социалистическото бъдеще, което неминуемо ще последва след него. Всъщност не просто изтърпян, но и активно насърчаван. Има места в трудовете на Маркс, където той приветства ръста на капитализма, доколкото само по този начин пътят на социализма ще се отвори. В една лекция от 1847 г. той например защитава свободната търговия като ускоряваща идването на социализма. Той също така искал да види обединението на Германия, защото това би допринесло за развитието на немския капитализъм. Има няколко места в трудовете му, където този революционен социалист показва доста голямо задоволство от гледката на прогресивна капиталистическа класа, справяща се с „варваризма“.

Моралността на това определено изглежда съмнителна. По какво се различава от Сталиновия или Маовия убийствен погром, извършен в името на социалистическото бъдеще? Доколко целта оправдава средствата? И имайки предвид, че малцина днес вярват в неизбежността на социализма, това не е ли тъкмо причина да се откажем от такова брутално жертване на настоящето за промяна на бъдеще, което може никога да не настъпи? Ако капитализмът е крайно необходим за социализма и ако капитализмът е несправедлив, това не предполага ли, че несправедливостта е морално допустима? Ако

ще има справедливост в бъдеще, нужно ли е в миналото да е имало несправедливост? Маркс пише в *Теории за принадлежната стойност*, че „това развитие на способностите на рода ‘човек’ ... в началото ... се извършва за сметка на болшинството на човешките индивиди и дори на цели човешки класи”¹⁸. Той има предвид, че доброто за рода в крайна сметка ще триумфира във вид на комунизъм, но че това включва ужасно много неизбежни страдания и несправедливости по пътя на осъществяването му. Материалният просперитет, който накрая ще бъде основа за свободата, е плод на не-свобода.

Има разлика между това да вършиш зло с надеждата, че от него може да произлезе нещо добро, и да се стремиш да превърнеш нечие друго зло в добро. Социалистите не са направили капитализма и нямат вина за престъпленията му; но тъй като той и без това съществува, разумно изглежда да извлечеш от него най-доброто. Това, разбира се, е възможно, защото капитализмът не е нещо само и единствено зло. Да мислиш така, означава да си съвсем едностранчив - грешка, от която самият Маркс рядко е страдал. Както вече видяхме, от системата произлизат както свобода, така и варваризъм, еманципация и робство. Капиталистическото общество произвежда огромно богатство, но по такъв начин, че то остава недостъпно за повечето му граждани. Но въпреки всичко, това богатство може винаги да бъде направено достъпно. Може да се измъкне от алчните индивидуалистични форми, които са го родили, да се вложи в цялото общество и да се използва за ограничаване на неприятната работа до минимум. По този начин може да освободи мъжете и жените от оковите на икономическата необходимост и да им осигури живот, в който са свободни да осъзнаят своя креативен потенциал. Това е Марксовата визия за комунизъм.

Нищо от това не предполага, че възходът на капитализма е бил нещо абсолютно добро. Щеше да е по-добре, ако човешката еманципация можеше да се постигне с далеч по-малко кръв, пот и сълзи. В този смисъл Марксовата теория за историята не е „телеологична”. Според една телеологична теория всеки период от историята следва неотклонно от предходния. Всеки етап от процеса е необходим сам по себе си, а заедно с всички останали етапи е крайно нужен за постигането на определена цел. Самата тази цел е неизбежна и

18 Marx, *Theories of Surplus Value*, London, 1972, p. 134; бел. авт. [Цит. по: Маркс, *Капиталът*, т. 4, ч. 2, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 26/II, с. 121; бел. ред., Е. М.]

действия като скрит двигател на целия процес. Нищо от този разказ не може да се изключи и всичко, колкото и пагубно и негативно да изглежда, допринася за доброто на цялото.

Не на това ни учи марксизмът. Да се каже, че капитализмът може да се употреби за достигане на по-добро бъдеще, не е същото, като да се твърди, че това е причината той да съществува. Нито пък социализмът следва от него по необходимост. Не става дума за това, че престъпленията на капитализма са оправдани от настъпването на социализма. Нито за това, че е трябвало непременно капитализмът да дойде. Начините на производство не се появяват по необходимост. Те не са сякаш свързани с всички предходни етапи чрез някаква вътрешна логика. Нито един етап от процеса не съществува заради останалите. Възможно е да се прескачат етапи, както при болшевиките. И краят по никакъв начин не е гарантиран. Историята за Маркс не се движи в една определена посока. Капитализмът може да бъде използван за изграждането на социализъм, но целият исторически процес не работи тайно за постигането на тази цел.

Модерната капиталистическа епоха следователно носи своите несъмнени ползи. Много от това, което е характерно за нея - от реформата за анестетиците и наказателната реформа до ефективното здравеопазване и свободата на изразяването, - е ценно само по себе си, а не само защото социалистическото бъдеще може да намери някакъв начин да го оползотвори. Но това не означава непременно, че системата е напълно оправдана. Може да се възрази, че дори класовото общество в крайна сметка да доведе случайно до социализъм, цената, която човечеството е било принудено да плати за този щастлив изход, е просто прекалено висока. Колко дълго би трябвало да се запази социалистическият свят и колко буйно трябва да процъфтява, за да може да оправдае, като погледнем назад, страданията на класовата история? Би ли могъл изобщо да ги оправдае повече, отколкото някой може да оправдае Аушвиц? Марксисткият философ Макс Хоркхаймер коментира: „пътят на историята минава през болката и мизерията на индивидите. Има серия от обяснителни връзки между тези два факта, но без оправдателна сила”¹⁹.

Марксизмът обикновено не се възприема като трагична визия за света. Неговото последно Действие - комунизмът - изглежда

19 Цитирано в Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, London, 1971, p. 36; бел. авт.

прекалено оптимистичен за това. Но да не се оцени неговата трагична нотка означава да не се схване голяма част от сложните му дълбини. Марксисткият разказ не е трагичен в смисъла на имащ лош край. Но не е нужно един разказ да има лош край, за да бъде трагичен. Дори накрая хората да бъдат задоволени, трагично е, че техните предци е трябвало да бъдат влачени през ада, за да може това да стане. А ще има много, които ще отпаднат от пътя, незадоволени и незапомнени. Понеже не можем буквално да ги възкресим, ние никога не бихме могли да се отплатим на милионите поразени. Марксовата теория за историята е трагична точно в това отношение.

Това е едно качество, уловено добре от Айджаз Ахмад. Той говори за Маркс във връзка с разоряването на селячеството, но самият проблем има по-общо приложение в работата му. Има - пише той - „дух на огромно разрушение и непоправима загуба, морална дилема, в която нито старото, нито новото могат да бъдат напълно утвърдени, признанието, че страдащият едновременно е бил и благоприличен, и укорим, признанието също, че историята на победите и загубите е наистина история на материалните производства и накрая проблясването на една надежда, че все пак може нещо хубаво да излезе от тази безмилостна история”²⁰. Не е задължително трагедията да бъде без надежда. По-скоро работата е там, че когато утвърждава, то тя е в страх и трепет, с поразено от ужас лице.

Накрая има още нещо, което трябва да отбележим. Видяхме, че самият Маркс допуска, че капитализмът е необходим за социализма. Но дали това е истина? Какво, ако някой се беше помъчил да развие производителните сили от едно много ниско ниво, но доколкото е възможно по начин, съвместим с демократичните социалистически ценности? Това би било ужасно трудна задача. Но това, грубо казано, беше възгледът на някои членове на лявата опозиция в болшевишка Русия; и въпреки че беше проект, който пропадна, има предостатъчно основания да се твърди, че това беше правилната стратегия, която да се приложи при дадените обстоятелства. Във всеки случай, какво щеше да стане, ако никога не беше имало капитализъм? Не можеше ли човечеството да открие някой по-малко брутален начин да развие това, което Маркс вижда като негово най-ценно притежание - материален просперитет, изобилие от креативни човешки

20 Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London, 1992, p. 228; бел. авт.

сили, самоопределение, глобални комуникации, лична свобода, великолепна култура и т.н.? Нямаше ли една алтернативна история да произведе същите гении като Рафаел и Шекспир? Някой си мисли за разцвета на изкуствата и науките в Древна Гърция, Персия, Египет, Китай, Индия, Месопотамия и пр. Дали капиталистическата модерност беше наистина необходима? Как се преценява стойността на модерната наука и човешка свобода в сравнение с духовните блага на племенните общества? Какво се случва, когато поставим демокрацията на една везна с Холокоста?

Въпросът може да се окаже повече от академичен. Да си представим, че шепа от нас трябваше да изпълзят от другата страна на ядрен или екологичен катаклизъм и да се захванат с обезкуражаващата задача отново да изградят цивилизация от нулата. Имайки предвид всичко, което знаем за причината на катастрофата, нямаше ли да имаме благоразумието този път да опитаме социалистическия път?

[...]

Превод от английски език: Габриела Цанкова

Жак Дерида

Израбявания (картината на един свят без възраст) (1993)¹

(из *Призраците на Маркс*)

[...]

„The time is out of joint”. Светът отива на зле. Той е изхабен, но неговото израбяване вече не се брои. Старост или младост - човек вече не брои по този начин. Светът има повече от една възраст. Мярата на мярата ни убягва. За израбяването вече не си даваме сметка, като не си даваме сметка за една единствена епоха в прогреса на една история. Нито пълнолетие, нито криза, нито дори агония. Нещо друго. Това, което се случва, се случва на самата епоха, за да нанесе удар на телеологичния ред на историята. Това, което пристига, когато изглежда несвоевременно, се случва на времето, но не идва навреме. Срещувание [contretemps]. „The time is out of joint”. Театрална реч, речта на Хамлет пред театъра на света, на историята и на политиката. Епохата е откачила. Всичко, като започнем от времето, изглежда в безредие, неправилно или разглобено. Светът отива на зле, той се хаби, с мярата, с която расте, както казва Живописецът в началото на *Тимон Атински* (пиесата на Маркс, нали). Защото този път това е реч на художник, който говори като за спектакъл или за картина. „How goes the world? - It wears, sir, as it grows”. В превода на Франсоа-Виктор Юго: „Поетът: - Забравихме се. Как

1 Преводът е направен по изданието: Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris: © Éditions Galilée, 1993, pp. 129-157; бел. ред.

върви светът? Живописецът: - Расте с мярата, с която се хаби”².

Това изхабяване в разрастването, в самия растеж, т.е. в глобализацията на света, това не е разгръщането на един нормален, нормативен или нормализиращ процес. Това не е фаза в развитието, нито още една криза, криза на растежа, доколкото растежът е злото („It wears, sir, as it grows”), това вече не е край на идеологиите, последна криза-на-марксизма или нова криза-на-капитализма.

Светът отива на зле, картината е мрачна, бихме казали, почти черна. Нека направим една хипотеза. Нека предположим, че поради липса на време (спектакълът или картината, това е винаги една „липса на време”) възнамеряваме единствено да рисуваме, както Живописецът от *Тимон Атински*. Черно върху черно. Таксономия или стопкадър. Заглавие: „The time is out of joint” или „Това, което днес върви толкова на зле в света”. Това банално заглавие ще оставим в неговата неутрална форма, за да избегнем говоренето за криза, твърде незадоволително понятие, както и за да избегнем избора между злото като страдание и злото като неправда или като престъпление. Към това заглавие за една възможна черна картина бихме добавили няколко подзаглавия. Кои?

Кожевианската картина за състоянието на света и на САЩ след войната вече е можела да шокира. Оптимизмът в тази картина е обогрен с цинизъм. *Вече* е било нагло да се каже, че „всички членове на едно безкласово общество могат от този момент да придобият всичко, което им изглежда добро, без при това да се налага да работят повече, отколкото сърцето им диктува”. Но какво да мислим днес за невъзмутимата лековатост, с която се възхвалява триумфът на капитализма или на икономическия и политически либерализъм, „универсализирането на западната либерална демокрация като крайна точка на човешкото управление”, „края на проблема със социалните класи”? Какъв цинизъм на чистата съвест, какво маниакално отричане може да те накара да напишеш, ако не е и да вярваш, че „всичко, което възпрепятства взаимното признаване на достойнството на хората, вече завинаги и навсякъде е опровергано и закопано от историята”³?

2 Уилям Шекспир, *Тимон Атински*, в: *Трагедии*, т. 2, превод Валери Петров, София: Народна култура, 1974, с. 194. За целите на настоящия текст леко модифицираме българския превод в съзвучие с френския превод на Франсоа-Виктор Юго; бел. прев.

3 Алан Блум, цитиран от Мишел Сюрна в *Lignes* (op. cit., p. 30), който на-

Нека временно и за удобство, като за начало да се доверим на изтърканата опозиция между гражданска и международна война. По повод на гражданската война, трябва ли отново да си припомним, че никога либералната демокрация на парламентарната форма не е била толкова миноритарна и изолирана в света и че тя никога не е била в такова състояние на дис-функциониране в това, което наричаме западни демокрации? Електоралното представителство или парламентарният живот не само, както винаги, са фалшифицирани от серия социално-икономически механизми, но и те се упражняват все по-зле в едно публично пространство, дълбоко объркано от техно-теле-медийните апарати и от новите ритми на информация и комуникация, от диспозитивите и от бързината на силите, които те представят, но също така и като следствие от новите начини на присвояване, които те задействат, от новата структура на събитието и на неговата призрачност, които те *произвеждат* (които те изобретяват и разкриват, откриват и открояват, изпълват и осветляват, там, където те вече са налични, без да бъдат налични: тук става въпрос за понятието производство в отношението му с фантома, за което тук става дума). Тази трансформация не засяга само факти, но и понятието за такива „факти”. Отношението между освобождаването и решението, самото функциониране на управлението, се е променило, не само в своите технически условия, своето време, своето пространство и своята скорост, но без да си дадем ясно сметка, и в своето понятие. Нека само си спомним техническите, научните и икономическите трансформации в Европа след Първата световна война, които са преобърнали топологичната структура на *res publica*, на публичното пространство и на общественото мнение. Те не засягат само тази топологична структура, а започват да проблематизират самата предпоставка на топографичното и на наличието на *място* и следователно на идентифицируемо и стабилизируемо тяло на речта, на нещото или на обществената кауза, или както често се говори, вкарващи в криза либералната, парламентарната и капиталистическата демокрация, отварящи по този начин пътя за трите форми на тоталитаризъм, които впоследствие се съюзяват, противопоставят и комбинират по различни начини. И така днес тези трансформации са се увеличили безмерно. Освен това въпросният процес не отговаря дори на някакво увеличение, ако разбираме под тази дума едно хомогенно и продължително нарастване.

помня, че Блум е бил „учител и апологет” на Фукуяма; бел. авт.

Това, което повече не се отмерва, е скорът, който *вече* ни отдалечава от медийните власти, които през 20-те години, преди телевизията, дълбоко променяли публичното пространство, застрашително са отслабвали авторитета и представителността на народните избраници и са стеснявали полето на парламентарните дискусии, обсъждания и решения. Също така би могло да се каже, че те *вече* са поставяли под въпрос изборната демокрация и политическата представителност, *такива поне, каквито ги познаваме до днес. Ако* във всички западни демокрации вече не се уважава професионалният политик, дори партийният функционер като такъв, то не е толкова поради някакъв личен недостатък, грешка или некомпетентност, нито поради добре познат, раздухан или скалъпен от някоя медийна власт скандал. Политикът се превръща все повече и повече, дори и единствено, в герой на медийното представяне в същия момент, в който трансформацията на публичното пространство, именно от медиите, го кара да изгуби същностното за властта, както и за компетенциите си върху структурите на парламентарното представителство, партийните апарати и прочее, които е притежавал преди. Каквато и да е неговата лична компетенция, отговарящият на стария модел професионален политик днес е на път да се окаже *структурно* некомпетентен. Същата тази медийна власт *едновременно* обвинява, произвежда и увеличава некомпетентността на професионалния политик: от една страна, тя му отнема легитимната власт, която той притежава от старото политическо пространство (партия, парламент и др.), а от друга - тя го задължава да стане прост силует, ако не и марионетка на сцената на телевизионната реторика. Мислехме го за актьор в политиката, но сега той често рискува, това е твърде познато, да е само телевизионен актьор⁴. Под името международна или гражданско-международна

4 Два скорешни примера, уловени от полета на „информацията“, в момента на препрочитане на тези страници. Става въпрос за два „погрешни хода“, повече или по-малко калкулирани, чиято възможност би била невъобразима без посредничеството и актуалните ритми на пресата. 1. Двама министри се опитват да прокарат управленско решение (по инициатива на един техен колега), обяснявайки се в пресата (основно телевизионна) по повод на едно писмо, наречено „частно“ (тайно, лично или просто неофициално), което те са пратили на министър-председателя и което „съжालяват“, че е било разпространено без тяхно съгласие. Независимо от всичко и без да крие лошото си настроение, все пак министър-председателят го последва, а след него правителството, след него Парламентът. 2. „Импровизирайки“, това, което би приличало на „гаф“, друг министър от същото правителство провокира оживена реакция на централната банка в една съседна страна и оттам цял

война, трябва ли отново да извикваме икономическите войни, националните войни, войните на малцинствата, отприщването на расизмите и ксенофобиите, етническите сблъсъци, културните и религиозни конфликти, разкъсващи така наречената демократична Европа и днешния свят? Завърнали са се легиони от фантоми, армии от всички епохи, замаскирани под архаичните симптоми на паравоенното и на постмодерното свръхвъоръжение (информатика, сателитно паноптично наблюдение, ядрена заплаха и др.). Нека забързаме. Отвъд тези два вида война (гражданска и международна), чиято граница става все по-неразличима, нека още да почерним картината на това изхабяване отвъд изхабяването. Нека охарактеризираме това, което рискува да оприличи суфорията на демократично-либералния или социал-либералния капитализъм на най-заслепяващата и най-опияняващата от халюцинациите, бихме казали дори на едно все по-крещящо в своята формална или юридическа реторика лицемерие на правата на човека. Не става въпрос само да съберем „емпиричните доказателства”, както би казал Фукуяма, не става въпрос само да посочим с пръст масата от неборими факти, които тази картина би могла да опише или да разкрие. Съвсем накратко поставен, въпросът дори не би бил този за анализа, който би трябвало да се развива във всички тези посоки, но по-скоро за *двойната интерпретация*, за конкурентните четения, към които тази картина, изглежда, ни призовава и които ни задължава да свържем. Ако ни беше позволено да изброим тези рани на „новия световен ред” в телеграма от десет точки, бихме получили може би това:

1. Безработицата, тази повече или по-малко калкулирана дерегулация на един нов пазар, на новите технологии, на една нова световна конкуренция, днес без съмнение би заслужила, също както трудът или производството, някое друго име. Още повече, че теле-трудът вписва в нея една даденост, която обърква както методите на традиционната калкулация, така и концептуалната опозиция между труда и не-труда, между дейността, работата и тяхното противоположно. Тази регуляр-

един политико-дипломатически процес. Би трябвало да се анализира ролята, която играят скоростта и силата на медиите във властта на даден спекулант - индивидуален или международен, - който всеки ден атакува или поддържа дадена валута. Неговите телефонни обаждания и кратки телевизионни изречения натежават повече от всички парламенти на света върху това, което наричаме политическо *решение* на правителствата; бел. авт.

на дерегулация е едновременно управлявана, калкулирана, „социализирана”, т.е. най-често отричана, и заедно с това непредвидима, също както самото страдание, едно страдание, което *страда* още повече и още по-безнадеждно, от това, че е изгубило своите обичайни модели и език, от момента, в който то не се припознава под старата дума за безработица, и на сцената, която толкова дълго е именувано. Функцията на социалното бездействие, на не-труда или на ниската заетост влиза в нова ера. Тя изисква друга политика. И друго понятие. „Новата безработица” прилича толкова малко на безработицата, в самите форми на нейния опит и на нейната калкулация, колкото това, което във Франция се нарича „новата бедност”, прилича на бедността.

2. Масивното изключване на гражданите без дом (*homeless*) от всяко участие в демократичния живот на държавите, изгонването или депортирането на толкова прокудени, безотечественици и емигранти извън така наречената национална територия известяват нов опит на границите и на идентичността - национална или гражданска.

3. Безмилостната икономическа война между самите страни-членки на европейската общност, между тях и източноевропейските страни, между Европа и САЩ, между Европа и САЩ срещу Япония. Тази война господства над всичко, като се започне от другите войни, тъй като тя се налага над практическата интерпретация на международното право и над неравното му и непоследователно прилагане. Повече от десетилетие има твърде много примери за това.

4. Невъзможността за овладяване на противоречията в понятието, нормите и реалността на либералния пазар (границите на протекционизма и на прекаления интервенционизъм на капиталистическите държави за защита на техните граждани, включително на Западняците или Европейците като цяло, срещу евтината работна ръка, често без сравнима социална защита). Как да запазим собствените си интереси на световния пазар, твърдейки също така, че защитаваме неговите „социални придобивки” и др.?

5. Увеличаването на външния дълг и други, свързани с това механизми довеждат до мизерия или натрупване на отчаяние голяма част

от човечеството. По този начин те клонят към неговото изключване от пазара, чиято логика едновременно се опитват да разширят. Този вид противоречия служи добре на геополитическите флукутации, дори когато те изглеждат продиктувани от дискурса на демократизацията и на правата на човека.

6. Пазарът и търговията с въоръжение (независимо дали става дума за „конвенционално” или за върха на теле-технологичното усъвършенстване) са вписани в нормалната регулация на научното изследване, на икономиката и на социализацията на труда в западните демокрации. Освен при една невъобразима революция, не би могло те да се преустановят или дори забавят, без това да доведе до поемането на големи рискове, като започнем с утежняването на така наречената безработица. Що се отнася до трафика на оръжия, в степенята (ограничена), в която би могъл все още да се различава от „нормалната” търговия, то той остава на първо място в света след този на дрогата, като често има нещо общо и с нея.

7. Разширяването („дисеминацията”) на атомното оръжие, поддържано и от самите срани, казващи, че искат да се пазят от него, вече не е дори контролируемо, както дълго е било, от държавните структури. То надскача не само държавния контрол, но и всеки явен пазар.

8. Междуетническите войни (имало ли е някога други?) се увеличават, водени от *архаичен* фантазъм и понятие, от един примитивен *понятиен фантазъм* за общността, за националната Държава, за суверенността, за границите, за земята и кръвта. Архаизмът не е сам по себе си лош, той без съмнение запазва един нередуцируем ресурс. Но как да отречем, че чрез теле-техничната дислокация, този понятиен фантазъм повече от всякога е изгубил сила в самата *онтопология*, която предполага. Ние разбираме под *онтопология* аксиоматика, свързваща неразделно бъденето-тук (он) със своята ситуация, със стабилното и представляемо определение на една локалност (*топосът* на територията, на земята, на града, на тялото най-общо). За да се разрасне до тези нечувани размери, все повече диференциран и забързан (това е самото забързване, отвъд нормите за скоростта, които досега са ориентирали човешката култура), процесът на дислокацията не е по-малко архи-първичен, т.е. също толкова „архаичен”, колкото ар-

хаизмът, който постоянно прогонва. Така този процес е позитивното условие за стабилност, което е постоянно възобновявано. Всяка стабилност на едно място, бидейки стабилност или седиментиране, би трябвало да получава своето движение от локалното различаване⁵, от опространствяването на едно из-местване. То дава място, то случва. Например всяко национално вкореняване се вкоренява най-напред в паметта или безпокойството на едно из-местено или подлежащо на изместване население. „Out of joint” не е само времето, но и пространството, пространството във времето, опространствяването.

9. Как да не вземем предвид растящата и не-определима, т.е. световна, власт на тези държави-фантоми, свръх-ефикасни и изцяло капиталистически, каквито са мафията и наркокартелите във всички континенти, включително и в така наречените бивши социалистически страни от Източна Европа? Тези държави-фантоми са се промъкнали и са се слели със средата навсякъде, и то в степен, в която вече не могат да бъдат ясно идентифицирани. Нито дори да бъдат разграничени от процесите на демократизация (нека например се замислим за последователност, чиято опростена телеграфична схема ще ни представи историята на една мафия - сицилианската гонена-от-държавния-фашизъм-на-Мусолини-следователно-близко-и-символно-съюзена-със-Съюзниците-в-демократичното-поле-от-двете-страни-на-Америка-също-така-в-реконструкцията-на-християн-демократичната-италианска-Държава-влязла-днес-в-новата-конфигурация-на-капитала, от която няма да разберем нищо, без да държим сметка за нейната генеалогия). Всички тези промъквания преминават, както се казва, една критична фаза, което без съмнение ни позволява да говорим за това и да засилим нашия анализ. Тези държави-фантоми окупират не само социално-икономическата тъкан и общата циркулация на капиталите, но също така и държавните, и междудържавните институции.

10. Тъй като преди всичко, преди всичко, трябва да анализираме настоящото състояние на международното право и неговите институ-

5 *Différance* или *различие*, както предлага Димитър Камбуров; бел. прев. [Другото преводаческо решение е от/раз/личаване, предложено от Владимир Градев и Ирена Кръстева в техния превод на Жил Делюз, *Различие и повторение*, София: Критика и Хуманизъм, 1999, където има обширно обсъждане на *différance*; бел. ред., С. П.]

ции: независимо от една щастлива възможност за усъвършенстване, независимо от неоспоримия прогрес, тези международни институции страдат най-малко от две ограничения. Първото и по-радикалното от двете, се отнася до факта, че техните норми, тяхната харта, дефиницията на тяхната мисия зависят от определена историческа култура. Те не могат да бъдат разграничени от определени европейски философски понятия, включително и от понятието за държавна или национална суверенност, чието генеалогично затваряне се проявява все по-добре и не само в теоретико-юридически или спекулативен план, но и в конкретен, практически и практико-всекидневен. Едно друго ограничение се свързва пряко с първото: това международно и претендиращо за универсалност право остава доминирано, в своето прилагане, предимно от отделните национални държави. Почти винаги тяхната технико-икономическа и военна мощ подготвя и прилага решението, или казано с други думи, тя го *носи* [emporter]. Както казват на английски, тя *прави решението*. Хиляди примери, повече или по-малко скорошни, биха могли ясно да докажат това, независимо дали става въпрос за обсъждания и за резолюции на Обединените нации, или за тяхното прилагане („enforcement“): некоherentността, прекъсванията, неравенствата на държавите пред закона, хегемонията на някои държави върху военната мощ в служба на международното право, ето това можем да установим година след година, ден след ден⁶.

Тези факти не са достатъчни, за да дисквалифицираме международните институции. Справедливостта изисква, напротив, да се от-

6 Към което трябва да прибавим и икономическата не-независимост на ООН, независимо дали става въпрос за нейните големи намеси (политически, социално-образователни, културни, военни), или просто за нейното административно управление. Трябва все пак да знаем, че ООН премина през тежка финансова криза. Не всички от големите Държави плащат своето дължимо (?). **Решение: кампания за привличане на частни капитали за подпомагане, учредяването на „councils“** (асоциации от големи ръководители в индустрията, търговията и финансите), предназначени да поддържат, под определени казани или премълчани условия, дадена политика на ООН, която да следва (често тук или там, по-скоро тук, отколкото натам) интересите на пазара. Твърде често, трябва да го подчертаем и да се замислим върху това, принципите, управляващи днес международните институции, се съгласуват с такива интереси. Защо, как и в какви граници се прави това? Какво означават тези граници? Това е единственият въпрос, който можем да поставим за момента; бел. авт.

даде дължимото на тези от тях, които работят в посока на усъвършенстване и с цел да еманципират институциите, от които никога не трябва да се отказваме. Колкото и недостатъчни, объркани или противоречиви да са все още такива знаци, нека приветстваме това, което днес се задава с размишленията за правото на намеса или на интервенция в качеството на мъгляво и понякога с лицемерие наричаното *хуманитарно*, което следователно ограничава суверенността на Държавата при определени условия. Нека приветстваме тези знаци, бдително не доверявайки се на възможните манипулации и приспособявания, на които тези новости могат да станат обект. Нека сега се върнем към темата на нашата конференция. Моето подзаглавие „Новият Интернационал” се отнася към една дълбинна и дългосрочно планирана трансформация на международното право, на неговите понятия и поле на интервенция. Също както понятието за правата на човека се е определяло бавно и в течение на векове, преминавало е през различни социално-политически трусове (независимо дали става въпрос за правото на работа, или за икономическите права, за правата на жената и детето и др.), така и международното право би трябвало да разшири и диверсифицира полето си, докато включи, ако все пак иска да бъде в съзвучие с идеята за демокрацията и правата на човека, които прокламира, *световното* икономическо и социално поле, отвъд суверенността на държавите и на държавите-фантоми, за които току-що стана дума. Независимо как изглежда на пръв поглед, това казване не е просто антиетатистко: при определени и ограничени условия, свръх-Държавата, която би могла да бъде една международна институция, винаги ще ограничава апроприациите и насилието на определени частни социално-икономически сили. Без обаче задължително да се подписваме под целия дискурс на марксистката традиция (всъщност доста сложен, изменчив, хетерогенен) върху Държавата и нейната апроприация от господстващата класа, върху разграничението между държавната власт и държавния апарат, върху края на „политиката” или изчезването на Държавата⁷, и от друга страна, без да подозираме в самата нея идеята за юридическото, бихме могли все още да се вдъхновяваме от марксисткия „дух”, за да критикуваме претендиращото за автономия юридическо и неуморно да разобличаваме фактическото завземане на международните авторитети

7 Вж. по тези въпроси Étienne Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, Paris: Maspero, 1974; бел. авт.

от могъщи национални държави, от концентрации на техно-научен капитал, символен и финансов капитал, от капитали на Държавата, от частни капитали. Един „нов Интернационал“ се търси през тези кризи на международното право, той разобличава границите на дискурса върху правата на човека, който ще остане неадекватен, понякога лицемерен, но във всички случаи формален и несъвместим със самия себе си, докато законът на пазара, „външният дълг“, неравенството на технико-научното, военното и икономическото развитие, поддържат действително неравенство, толкова чудовищно, колкото никога досега не е било в човешката история. И така, това трябва да се изкрещи в момента, в който някои дръзват да нео-евангелизират в името на идеала за една либерална демокрация, най-накрая издигнала самата себе си като идеал на човешката история: никога в историята на земята и на човечеството насилието, неравенството, изключването, гладът и следователно икономическото потисничество не са засягали толкова човешки същества. Вместо да възпяваме пришествието на идеала на либералната демокрация и на капиталистическия пазар в еуфорията на края на историята, вместо да празнуваме „края на идеологиите“ и края на големите еманципаторни дискурси, нека никога не пренебрегваме тази макрокосмична очевидност, съставена от неизброими единични страдания: никой прогрес не ни позволява да забравим, че никога, никога, в абсолютни числа, толкова мъже, жени, деца не са били подчинявани, доведени до мизерия, изстребвани на земята. (За съжаление, временно трябва да оставим настрана въпроса, макар и неизменно свързан с това, което ни интересува, за това, което става с така наречения „животински“ живот, с живота и съществуването на „животните“ в тази история. Този въпрос винаги е бил тежък, но сега става неизбежен.)

„Новият Интернационал“ не е само онова, което търси ново международно право през тези престъпления. Това е място на близост, на страдание, на надежда, все още незабележимо място, почти тайно, както около 1848 г., но все по-видимо, за което има не един знак. Това място е несвоевременно и без статут, без почетна титла, без име, едва публично, ако не и нелегално, без договор, „out of joint“, без координация, без партия, без родина, без национална общност (преди всичко интернационално, през и отвъд всяка национална общност), без съ-гражданство, без обща принадлежност към някоя класа. Това, което тук се нарича с името на новия Интернационал, е това, кое-

то напомня приятелството в един съюз без институция между тези, които, дори и вече да не вярват, или никога да не са вярвали в социалистическо-марксисткия Интернационал, в диктатурата на пролетариата, в месиано-есхатологичната роля на световното обединение на пролетариите от всички страни, продължават да се вдъхновяват най-малкото от един от духовете на Маркс или на марксизма (те вече знаят, че има повече от един) и да се съюзяват по един нов начин, конкретен, реален, независимо че това обединение вече не приема формата на партията, на работническия Интернационал, а формата на един вид контра-заговор на критиката (теоретична и практична) на състоянието на международното право, на понятията за Държава и нация и др., за да обнови тази критика и да я радикализира.

Има най-малкото *два начина да се интерпретира* това, което преди малко нарекохме „черната картина”, десетте рани, траура и обещанието, от които тя става част, преструвайки се, че ги излага и преброява. Как да изберем между тези две интерпретации, едновременно конкурентни и несъвместими? Защо не можем да изберем? Защо не трябва да избираме? И в двата случая става въпрос за верността към *един* определен дух на марксизма: единият, този тук, и не другият.

1. Първата интерпретация, едновременно най-класическата и най-парадоксалната, все още няма да напусне идеалистичната логика на Фукуяма. Но нека извлечем от нея всички последици. Да приемем временно хипотезата, че всичко, което днес върви на зло в света, измерва единствено раздалечаването между емпиричната реалност и регулативния идеал, независимо дали дефинираме последния като Фукуяма, или усъвършенстваме и трансформираме понятието. Ценността и очевидността на идеала не биха били съществено компрометирани от историческото несъответствие на емпиричните реалности. И така, дори и в тази идеалистическа хипотеза, прибягването до определен дух на марксистката критика остава спешно и ще трябва да остане безкрайно необходимо за разобличаване и намаляване на раздалечаването, *доколкото е възможно*, за да се настрои „реалността” спрямо „идеала” в течение на един по необходимост безкраен процес. Ако знаем как да я адаптираме към новите условия, тази критика може да бъде изключително продуктивна, независимо дали става дума за новите начини на производство, за заграбването на властта и икономическото и технико-научното знание, за юридическата формалност в

дискурса и практиките на националното или международното право, за новите проблеми на гражданството и националността и др.

2. Втората интерпретация на черната картина ще се подчинява на друга логика. Отвъд „фактите“, отвъд мнимите „емпирични доказателства“, отвъд всичко, несъответстващо на идеала, става дума отново да поставим въпроса, в някои от неговите основни предикати, за самото понятие за така наречения „идеал“. Това ще се разпростре например до икономическия анализ на пазара, до законите на капитала, до типовете капитал (финансов или символен, т.е. призрачен), до парламентарната либерална демокрация, до начините на представяне и избиране, до съдържанието, определящо правата на мъжа, жената, детето, до разпространените понятия за равенство, свобода и най-вече за братство (и най-проблематичното от всички), за достойнството, за отношенията между човека и гражданина. Това ще се разпростре също, в квазитоталността на своите понятия, до понятието за човек (т.е. за божествено и животинско) и до едно *определено* понятие за демократично, което го предполага (не *казваме* за всяка демокрация, нито дори за *идната* демокрация). И така, дори и при тази последна хипотеза, верността към наследството на определен *дух* на марксизма ще остане задължение.

Ето две различни причини да бъдем верни на един дух на марксизма. Те не трябва да се допълват, а да се преплитат. Те трябва взаимно да се имплицират и непрестанно да се оценяват наново в течение на една сложна стратегия. Другояче казано, вече няма да има реполитизация и политика. Без тази стратегия всяка от двете причини би довела до най-лошото, до по-лошо от лошото, ако можем така да кажем, до един вид фаталистичен идеализъм или до абстрактна и догматична есхатология пред световното зло.

И така какъв дух на марксизма? Лесно можем да си представим защо не доставяме удоволствие на марксистите, още по-малко на всички други, като настояваме върху *духа на марксизма*, най-вече ако оставим да се разбере, че сме се разбрали да разбираме *духове* в множествено число и в смисъла на призраци, на несвоевременни призраци, които не трябва да прогонваме, а да подреждаме, да критикуваме, да държим близо до себе си и да ги оставяме да се завръщат. И разбира се, този принцип за селектиране, който ще трябва да напътства и да

йерархизира „духовете”, не бива никога да се заблуждаваме, на свой ред фатално ще изключва. Той също ще унищожава, бдейки по-скоро за тези предци, отколкото за някои други. По-скоро в този момент, отколкото в някой друг. Чрез забрава (независимо дали нарочна или невинна), чрез недопускане или чрез убийство, тази грижа ще породи нови фантоми. Тя ще го направи, избирайки измежду фантомите, избирайки своите измежду своите, т.е. убивайки мъртви: закон на крайността, закон на решението и на отговорността за крайни същества, за единствените живи-мъртъвци, за които едно решение, един избор, една отговорност имат значение, значение, което ще трябва да бъде доказателство за нерешимото. Именно поради тази причина, това, което казваме тук, няма да достави удоволствие някому. Но кой е казал някога, че някой някога трябва да говори, мисли или пише, за да достави удоволствие някому? И трябва да не е разбрал съвсем добре, за да интерпретира жеста, на който се осмеляваме, като закъсняло-обединение-на-марксизма. Впрочем е вярно, че днес, тук, сега, бих бил по-малко от всякога нечувствителен към призива на срещувремето [contretemps] или на обратната посока [contre-pied], също както и към стила на една все по-явна и все по-спешна от всякога несвоевременност. Вече чувам да казват: „Поздравете Маркс, именно сега е моментът” или пък „Вече е време!”, „Защо толкова късно?”. Вярвам на политическата добродетел на срещувремето. И ако някое срещувреме няма късмета, повече или по-малко калкулиран, да дойде *точно навреме*, тогава неуместността на една стратегия (политическа или някаква друга) може все още да свидетелства именно за справедливостта, най-малкото да даде свидетелство за изискваната справедливост, за която по-горе казахме, че трябва да бъде разглобена, несводима до правотата и до правото. Но това не е решаващата мотивация, трябва най-накрая да скъсаме с опростенството на тези лозунги. Едно е сигурно - аз не съм марксист. Както много отдавна е казал някой, духа на чийто думи е предал Енгелс. Трябва ли все още да се позоваваме на Маркс, за да кажем: „Аз не съм марксист”? По какво се познава едно марксистко изказване? И кой все още може да каже „аз съм марксист”?

Да продължим да се вдъхновяваме от определен дух на марксизма, това би било да бъдем верни на това, което винаги е правило от марксизма преди всичко радикална критика, а именно един ход, винаги готов за своята самокритика. Тази критика се *иска* принципно

и експлицитно отворена към своята трансформация, своето повторно оценяване и автореинтерпретация. Подобно критическо „искам се“ по необходимост се вкоренява, то е обвързано с почва, която не е все още критическа, която дори не е и предкритическа. Въпросният дух е повече от стил, макар и това също да е стил. Той наследява един дух на Просвещението, от който не трябва да се отказва. Ние разграничаваме този дух от други духове на марксизма, от тези, които го занитват за тялото на някоя марксистка доктрина, за нейната мнима систематична, метафизична или онтологична тоталност (включително и за „диалектическия метод“ или за „диалектическия материализъм“), за нейните основни понятия за труд, начин на производство, социални класи и оттам за цялата история на нейните апарати (проектирани или реални: Интернационалите на работническото движение, диктатурата на пролетариата, единствената партия, Държавата и най-накрая тоталитарната чудовищност). И така деконструкцията на марксистката онтология, нека го кажем като „добри марксисти“, не се занимава само с един теоретико-спекулативен слой на марксисткия корпус, а с всичко, което го артикулира в най-конкретната история на апаратите и на световното работническо движение. И в действителност тази деконструкция не е просто методологическа или теоретическа процедура. Както в своята възможност, така и в опита на невъзможното, който винаги ще я конституира, тя никога не е чужда на събитието: най-просто, на приближаването на това, което идва. Преди няколко години в Москва някои съветски философи ми казваха, че най-добрият превод на *перестройка* все още е „деконструкция“.

За този на пръв поглед химически анализ, който ще изолира духа на марксизма, на който бихме искали да останем верни, като го разграничим от всички останали духове - и за който, усмихвайки се, може би ще установим, че включва *почти всички останали*, - нашата ръководна нишка тази вечер ще бъде именно въпросът за фантома. Как самият Маркс е разглеждал фантома, понятието за фантом, за призрак, за бродещ дух [revenant]? Как го е определил? Как накрая, след толкова колебания, напрежения, противоречия, го е *свързал* с една онтология. Каква е тази привързаност към фантома? Каква е връзката на тази връзка, на тази онтология, с материализма, партията, Държавата, с тоталитарното-ставане на Държавата?

Да критикуваме, да призоваваме към безконечна самокритика, това още означава да разграничаваме между всичко и почти всичко.

И така, ако все пак има дух на марксизма, от който никога няма да съм готов да се откажа, това не е само критическата идея или питащата позиция (на която една последователна деконструкция трябва да държи, дори и да научи, че въпросът не е нито последната, нито първата дума). Това е по-скоро определено еманципаторно и *месианистично* утвърждаване, определен опит на обещанието, който можем да се опитаме да освободим от всякаква догматика, дори и от всяко метафизично-религиозно определение, от всякакъв *месианизъм*. И едно обещание трябва да обещае да бъде удържано, т.е. да не остане „духовно“ или „абстрактно“, а да произведе събития, нови форми на действие, на практика, на организация и др. Да се скъса с „партийната форма“ или с тази или тази форма на Държава или на Интернационала, не означава скъсване с всяка форма на практическа или ефикасна организация. Това, което е важно за нас, е точно обратното.

Казвайки това, ние се противопоставяме на две господстващи тенденции, *от една страна*, на най-будните и най-модерните интерпретации на марксизма от някои марксисти (именно френски и в кръга около Алтюсер), които по-скоро вярваха, че трябва да се опитат да разделят марксизма от всяка телеология и от всяка месианска есхатология (но моята цел е тъкмо да разгранича втората от първата), а от друга страна, на антимарксистки интерпретации, определящи своята собствена еманципаторна есхатология, придавайки ѝ онто-теологични съдържания, винаги подлежащи на деконструкция. Една деконструктивна мисъл, тази, което е важна за мен, винаги е призовавала към несводимостта на утвърждаването и следователно на обещанието, както и на недеконструктивността на определена идея за справедливостта (тук разделена от правото⁸). Такава мисъл не

8 По повод на тази разлика между справедливост и право си позволявам да препратя още веднъж към книгата ми *Сила на закона*. Необходимостта от това разграничаване по никакъв начин не влече след себе си дисквалифициране на юридическото, на неговата специфика и на новите му подходи в днешно време. Напротив, такова разграничение изглежда неизбежно и задължително предшестващо всяко повторно негово изработване. И в частност във всички тези места, които днес по-вече или по-малко спокойно наричаме юридически празноти, като че ли става дума само да запълним нещо, без изцяло да го фундаваме наново. Нищо учудващо няма в това, че най-често става въпрос за „собствеността върху живота“, върху неговото наследство, върху неговите поколения (научни, юридически, икономически, политически проблеми на въпросния геном, наречен човешки, на генната терапия, присаждането на органи, сурогатното майчинство, замразените ембриони и др.) Да вярваме, че става въпрос само спокойно да запълним една „юридическа

може да действа, без да обоснове принципа за радикална, безкрайна и безмерна критика (едновременно теоретична и практична). Тази критика принадлежи на движението на един опит, отворен към абсолютното бъдеще на това, което ще дойде, т.е. към опит, който по необходимост е неопределен, абстрактен, пустинен, изоставен, изложен и отдаден на своето очакване на другия и на събитието. В своята чиста формалност, в неопределеността, която изисква, бихме могли все още да открием някакво родство с определен месианистичен дух. Това, което тук или на друго място казвам за *екзапроприацията* (радикалното противоречие на всеки капитал, на всяка собственост или присвояване, както и на всички зависещи от това понятия, като започнем с това за свободната субективност, т.е. за еманципацията, която се регулира от тези понятия), не оправдава никаква верига. Ако можем така да се изразим, това е точно обратното. Заробването (се) свързва с присвояването.

И така този жест на вярност към определен дух на марксизма, ето една отговорност, която принадлежи на всеки един. Едва заслужил името на общност, новият Интернационал принадлежи единствено на анонимните. Но тази отговорност днес изглежда се завръща, в крайна сметка, в границите на интелектуалното и академично поле, *все по-императивно* от всякога, и да го кажем, без да изключваме никого, *спешно, с предимство*, към тези, които през последните десетилетия са съумявали да се съпротивляват на определена хегемония на догмата, дори и на марксистката метафизика в политическите ѝ или теоретически форми. И по-точно към тези, които са удържали да схващат и да практикуват тази съпротива, без благосклонно да се поддадат на реакционерни, консервативни, неоконсервативни, антинаучни или обскурантистки изкушения, на тези, които, напротив, не са спрели да действат по свръхкритичен начин, бих казал дори деконструктивистки, в името на новото Просвещение на идния век. И които също така не са се отказали от идеала на демокрацията и на еманципацията, но опитвайки да го мислят и да го прилагат по различен начин.

Отговорността, още веднъж, тук би била тази на един наследник. Независимо дали го искат, дали го знаят, или не, днес всички хора по цялата земя са в някаква степен наследници на Маркс и на марксизма.

празнота”, там, където става въпрос да мислим закона, закона на закона, правото и справедливостта, да вярваме, че е достатъчно да произведем нови „параграфи на закона”, за да „уредим един проблем”, това би било като че да поверим мисленето на етическото на някой етически комитет; бел. авт.

Тоест вече го казахме, на абсолютната сингуларност на един проект - или на едно обещание - с философска и научна форма. По принцип тази форма не е религиозна, в смисъла на позитивната религия; тя не е митологична; тя следователно не е национална - защото дори отвъд съюза с избрания народ няма нито националност, нито национализъм, който да не е религиозен или митологичен, и нека го кажем в по-широк смисъл, „мистичен”. Формата на това обещание или на този проект остава абсолютно единствена. Нейното събитие е едновременно сингуларно, тотално и неизлично - неизлично по начин, различен от простото отричане и в хода на работата на траура, която може единствено да измести, но не и да изличи ефекта на травмата.

Няма precedent за такова събитие. В цялата история на човечеството, в цялата история на света и на земята, във всичко, на което можем най-общо да дадем името история, такова събитие (и нека го повторим, събитието на един дискурс с философско-научна форма, претендиращ да скъса с мита, религията и националната „мистика”) се е свързало неразривно и за пръв път със световните форми на социална организация (партия с универсално призвание, работническо движение, държавна конфедерация и др.). Всичко това, предлагайки ново понятие за човека, за обществото, за икономиката, за нацията, няколко понятия за Държавата и нейното изчезване. Каквото и да мислим за това събитие, за понякога ужасяващия провал на това, което по този начин е било започнато, за техно-икономическите или екологични бедствия, за тоталитарните перверзии, които са се случили благодарение на него (перверзии, за които отдавна някои казват, че не са перверзии, нито случайни и патологични отклонения, а означават необходимото разгръщане на една същностна логика и присъствието, още от раждането, на едно първично разглобяване, и нека от наша страна го кажем елиптично и без да противоречим на тази хипотеза, става дума за ефекта на *онтологичното* третиране на призрачността на фантома), каквото и да мислим за травматизма, който е последвал в паметта на човека, то това събитие се е случило. Дори да не е било удържано, най-малкото под формата на своето обявяване, дори и да се е насочило към настоящето на определено онтологическо съдържание, едно месианистично обещание от нов тип ще положи встъпителния и единствен знак в историята. И независимо дали го желаем или не, независимо от нашето съзнание, не можем да не бъдем негови наследници. Няма наследство без призив към отговорността. На-

следството е винаги преутвърждаването на един дълг, но критично, избирателно и пречистващо преутвърждаване. Именно поради това разграничихме няколко духа. Вписвайки в нашето подзаглавие толкова двусмислен израз като „Държавата на дълга”, без съмнение бихме искали да обявим определен брой неизбежни теми, но преди всичко тази за неизличимия и неизплатим дълг към един от духовете, които са се вписали в историческата памет под собствените имена на Маркс и на марксизма. Дори и там, където не е разпознат, дори и там, където остава несъзнателен или отречен, този дълг остава в действие, и в частност в политическата философия, структурираща имплицитно всяка философия и всяка мисъл за предмета на философията.

Поради липса на време, нека се ограничим например до определени черти на това, което наричаме деконструкция, до образа, който първоначално е имала през последните десетилетия, а именно деконструкцията на метафизиката на присъствието, на логоцентризма, лингвистицизма, фонологизма, на демистификацията и деседиментацията на автономичната хегемония на езика (деконструкция, в течение на която се изработва друго понятие за текста или за следата, за тяхната първична технизация, за повторителността, за протетичния остатък, но също и за наличното и за това, което е било наречено екзапроприация). Подобна деконструкция би била невъзможна и немислима в пред-марксистко пространство. Деконструкцията, поне в моите очи, никога не е имала друг смисъл или полза, освен като радикализация, това ще рече също *в традицията* на определен марксизъм, в определен *дух на марксизма*. Случил се е този опит за радикализация на марксизма, наречен деконструкция (в който, както някои са забелязали, определено икономическо понятие за диференциална [différentielle] икономика и екзапроприация, или дори за дара, играе организираща роля, както и понятието труд, свързано с различаването [différance] и най-общо с работата на траура). Ако този опит е бил внимателен и пестелив, но рядко негативен в стратегията на своите референции към Маркс, то е защото Марксистката онтология, призоваването на Маркс, легитимацията по пътя на Маркс, са твърде сериозно подчинени на определен тип рамкиране [arraisonnées]⁹. Те изглеждаха споени с една ортодоксия,

9 Arraisonnées е френският превод на Хайдегеровото Gestell, което буквално означава „рамкиране”. Немският философ го използва в текстовете си за техниката, за да обозначи необходимостта всяко нещо в света да бъде рамки-

с апарати и стратегии, чиято най-малка грешка не беше единствено в това, че като такива бяха лишени от бъдеще, от самото бъдеще. Под споен може да се разбира изкуствено, но солидно слепване, чието събитие конституира цялата история на света от век и половина насам и следователно и цялата история на моето поколение.

Но радикализацията е винаги задължена на самото нещо, което радикализира¹⁰. Заради това говорих за марксистките памет и тра-

рано предварително по някакъв начин, за да бъде възможно неговото разбиране. Означава също и определена форма на подчиняване на калкулиращия разум или на човешките желания; бел. прев.

10 Но какво значи „радикализирам“? Това не е, като цяло, най-добрата дума. Тя означава движение, с което се отива по-надалеч, със сигурност, и да не се спира. Но там се ограничава нейната увереност. Това би значело да се направи повече или по малко от „радикализиране“, или по-скоро нещо друго, тъй като целите са тъкмо тези на корена и предполагаемата му цялост. Би значело не да се напредва още в дълбините на радикалността, на фундаменталното или на първото (причина, принцип, архе), като се прави още една стъпка в същата посока. Бихме опитали вместо това да отидем там, където схемата на фундаменталното, на първичното, или на радикалното, в неговата онтологична цялост и във формата, в която то продължава да управлява марксистката критика, настоява на въпроси, процедури на формализация, генеалогически интерпретации, които *не са* или *не са недостатъчно* прилагани в доминиращото дискурсите, които се наричат марксистки. *Недостатъчно* в тематиката и в следствието. Тъй като питащото разгръщане на тези формализации и генеалогии повлиява целия дискурс, и то не само, както се казва, по „теоретичен“ начин. Залогът, които ни служи за ръководна нишка, да познаем понятието или схемата на фантома, се задаваше отдавна, и под своето име, през проблематиката на работата на траура, на идеализацията, на симулакрума, на мимезиса, на повтаремостта, на двойната повеля, на „double binds“ и на нерешимостта като условие на всяко отговорно решение и т.н.

Може би тук е уместно да подчертаем: връзките между марксизма и деконструкцията призовават, от началото на 70-те години, към различни подходи във всички отношения, често противопоставяни или несводими едни към други, но многобройни. Твърде многобройни, за да мога да призная правото им и да им отдам дължимото (като това на Michael Ryan, *Marxism and Reconstruction, A Critical Articulation*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982, или *Marx est mort*, Paris: Gallimard, 1970, на Jean-Marie Benoist, чиято последна част, независимо от заглавието, приветства Маркс и се прави едновременно на умишлено деконструктивна и на по-малко негативна, отколкото актът на смъртта го подсказва. Заглавието на това произведение може да бъде четено като отговор на това на Беноа, независимо колко време е минало или доколко е било оставено на времето, на същевремието, т.е. на бродещия дух), трябва също да припомня и значителен брой есета, които ми е невъзможно да цитирам тук (в частност тези на Ж. Ж. Гу, Т. Кийн, Т. Левис, К. Малабу, Б. Мартин, А. Паркър, Г. Спивак, М. Спинкър, А. Вармински, С. Вебер); бел. авт.

диция на деконструкцията, за нейния марксистки „дух“. Разбира се, той не е единственият или просто който и да е от марксистките духове. Би трябвало да разширим и прецизираме тези примери, но няма време.

Ако моето подзаглавие беше Държава на дълга, това беше с оглед на това да се проблематизира понятието за Държавата или държавата, с или без главна буква, и по *три начина*.

Първо, казвали сме го достатъчно често, не можем да основем държавата на дълга, както мисли Маркс и марксизмът, тъй както бихме установили една крайна сметка или един изчерпателен протокол, по *статичен* и *статистически* начин. Не можем да разграфим тези сметки. Даваме си сметка за един ангажимент, който селектира, интерпретира и ориентира. По практически и перформативен начин. И чрез едно решение, което започва с вземането си, като отговорност, в мрежите на една повеля, множествена, хетерогенна, противоречива, разделена - следователно на едно наследство, което завинаги ще запази тайната си. Тази на едно престъпление. И тайната *на* самия си автор. Тайната на този, който казва на Хамлет:

Ghost. I am thy Father's Spirit,
Doom'd for a certaine terme to walke the night,
And for the day confin'd to fast in Fires,
Till the foule crimes done in my dayes of Nature
Are burnt and purg'd away. But that I am forbid
To tell the secrets of my Prison-House,
I could a Tale unfold...

[Духът съм аз на твоя клет баща,
осъден за известно време нощем
да броди по земята, а пък денем,
от глад измъчван, да горя във огън,
додето той пречисти в мен злините,
извършени, когато бях във плът.
Ако не бе ми строго запретиено
за своята тъмница да говоря,
ти би изслушал разказ...¹¹]

11 *Хамлет*, първо действие, пета сцена. Не се знае дали злините (*foule crimes*), които са извършени, когато е царят бил в плът (*in my dayes of Nature*), са били или не неговите. И може би тук е тайната на тайните на неговата тъмница (*secrets of my Prison-House*), която му е забранено да разкрива („*I am forbid*

Тук всеки бродещ дух [revenant] изглежда да идва и се връща от земята, идвайки като от погребана нелегалност (хумуса и чернозема, гробницата и подземния затвор), за да се завърне към нея като от най-ниско към смиреното, влагата, униженото. Ние също трябва да минем оттук, да премълчим, възможно най-близо до земята, връщането на едно животно: не на образа на стария кърт („Well said, old Mole“), нито на някакъв си таралеж, а по-точно на „сплашен таралеж“ (fretfull Porpentine), който духът на бащата се приготвя да закълне, премълчавайки „откровения“ не за „слух на смъртни“.

Второ, друг дълг, всички въпроси, касаещи демокрацията, универсалния дискурс на човешките права, бъдещето на човечеството и т.н., ще бъдат повод само за формални, благонадеждни и лицемерни оправдания, докато „външният Дълг“ не бъде мислен направо, по един колкото е възможно по-отговорен, последователен и систематичен начин. С това име или с тази емблематична фигура ние сочим *интереса* [interêt] и преди всичко интереса на капитала въобще, интерес, който в днешния световен порядък, именно световния пазар, държи маса от човечеството в своя хомот и в нова форма на робство. Това се случва и се оторизира в държавните или междудържавните форми на една организация. Сега тези проблеми на външния дълг и всичко метонимизирано от това понятие няма да бъдат разглеждани без духа на марксистката критика, критиката на пазара, множеството логики на капитала и на това, което свързва държавата и международното право с този пазар.

Трето, последно, и следователно, на една фаза на решителна мутация трябва да отговаря едно дълбоко и критично изработване на ново на понятията за Държава, за националната Държава, националния суверенитет и гражданство. Последното би било невъзможно без бдителна и систематична референция към марксистка пробле-

to tell the secrets“). Перформативи в пропастта. Клетвите, призоваванията за заклеване, повелите и заклеванията, които тогава се умножават - както в целия театър на Шекспир, който е бил голям поет и мислител на клетвата, - предполагат една тайна, т.е. някакво невъзможно свидетелство, което не може, нито пък трябва да се представя като признание или пък още повече като доказателство, документ за убеждаване или изказване за състояние на нещата от типа S e P. Но тази тайна запазва също тайната на някакво абсолютно противоречие между два опита за тайната: казвам ти това, което не мога да ти кажа, заклевам се в това, ето моето първо престъпление и моето първо признание, признание без признание. Вярвай ми, те не изключват от него никого друго; бел. авт.

матика, ако не и към марксистките заключения относно държавата, държавната власт и държавния апарат, илюзиите за нейната правна автономия с оглед социо-икономически сили, както и относно новите форми на западане, или по-скоро на повторно вписване, на едно повторно разграничаване на Държавата в едно пространство, което вече тя не управлява или по-скоро никога не е управлявала без подялба.

[...]

Превод от френски език: Димитър Божков и Надежда Московска
Консултант: Хараламби Паницидис

Приложение

Станимир Панайотов

За „самоизменението“

В Марксовите „Тезиси за Фойербах“ (1845 г.) има една фраза, която има твърде интересна издателска история: тя, разбира се, има партийно-философски характер. Става дума за фразата „oder Selbstveränderung“ от Тезис 3.

Българският превод на „Selbstveränderung“ е „самоизменение“¹. Но този български превод се появява едва през 1983 г.: разстоянието от 1845 г. (написване) през 1888 г. (първа публикация на Тезисите от Енгелс) до 1983 г. (първи български превод на оригиналния текст на Маркс) все пак е значително и то не е само времево разстояние. Затова и тук се занимавам с една кратка библиографска, издателска и херменевтична рефлексия.

Историята на превода на този термин на руски и съответно български език е сложна и проблематична поради издателската намеса на Енгелс. Тази намеса наистина е решаваща за разбирането на Тезис 3 от текста на Маркс за Фойербах. Това „разбиране“ - някога доста лесно възприето от Института по марксизъм-ленинизъм в Москва - стои в основата на Енгелсовата редакция.

Немският текст на „Тезиси за Фойербах“² е публикуван за пръв път от Енгелс през 1888 г. в *Die Neue Zeit* като приложение към второто издание (първото е от 1886 г.) на творбата му *Лудвиг Фойербах и края на класическата немска философия*. В това издание Енгелс пропуска фразата „oder Selbstveränderung“ („или самоизменение“) в последното изречение към Тезис 3. Освен това той заменя

1 Вж. текста на Тъкър в този сборник, който ме подтикна да направя това кратко проучване. На англ. у Тъкър - „change of self“; в английския превод на Тезисите на W. Lough - „self-changing“, вж. и по-долу в това приложение.

2 Написани от Маркс под заглавието „1) Ad Feuerbach“ през 1845 г. в Брюксел.

„revolutionäre Praxis” („революционна практика”) с „*umwälzende Praxis*” („преобразуваща практика”). До 1974 г. в руския и съответно до 1983 г. в българския превод в курсив е само съществителното „практика”.

В Енгелсовото издание от 1888 г. изречението гласи:

Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als *umwälzende Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden³.

Текстът на изречението по „Бележник”-а на Маркс от 1844-1847 г., който е възпроизведен коректно⁴ от Института „Маркс-Енгелс” в Москва под ръководството на Рязанов чак през 1924 г., е:

Das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden⁵.

В руското издание изречението е по Енгелс:

Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как *революционная практика*⁶.

Възстановено е „революционна практика”, но отново се пропуска „или самоизменение”.

Ако се противопоставим на „разбирането” на Енгелс, то „разбирането” на издателската история на Тезисите, тук проследена през историята на една сякаш маргинална фраза, ще премине през цялостната история на издателския процес на Маркс и Енгелс и партийно-научната конюнктура в СССР.

От 1918 до 1922 г. в рамките на учредената Социалистическа академия Рязанов създава Институт „Маркс-Енгелс”, като от 1922 г. той

3 Срв. Marx/Engels, *Werke*, Bd. 3, Berlin, 1978, SS. 533-5.

4 На немски; но не и *изцяло* коректно в превода на руски от 1955 г. - той е по изданието на Енгелс.

5 Срв. Marx/Engels, *Werke*, Bd. 3, Berlin, 1978, SS. 5-7; на практика и двете немски версии на текста са публикувани във второто немско издание *Werke*, т. 3 през 1978 г.

6 Срв. Маркс/Энгельс, *Сочинения*, т. 3, Москва: Государственное издательство политической литературы, 1955, с. 2.

вече има самостоятелен статус. Рязанов е директор от 1924 до 1930 г., когато в Института се извършва масова чистка. Към 1927 г. Рязанов и някои от неговите сътрудници са обвинени от Б. Базилевски в нелоялност към Лениновия принос към развитието на марксизма и оттогава датират неговите проблеми в Института⁷. Поради меншевишките му уклони, Рязанов е изпратен в затвора през 1931 г. с изхвърлянето му от Института и неговия „разгром“⁸. В същата година Институтът „Ленин“ се обединява с Института „Маркс-Енгелс“. Към този момент Рязанов и Адоратский са издали няколко тома на *Архив Маркс и Енгелс* на немски и в руски превод, включително и възстановения оригинален текст на Тезисите. След 1930 г. работата по *Архива* се ръководи от М. Б. Митин.

До 1953 г. Институтът носи името „Маркс-Енгелс-Ленин“. През годините 1954-1956 той вече носи името „Маркс-Енгелс-Ленин-Сталин“ при ЦК на КПСС, а след това до 1991 г. - Институт по марксизъм-ленинизъм към ЦК на КПСС. Том 3, в който са поместени Тезисите и въпросната фраза от Тезис 3, която ни вълнува, излиза именно в този период - през 1955 г. - и е подготвен от И. И. Прейсом, А. А. Уйбо и Г. А. Багатурия. Цялото второ издание на *Събрани съчинения* започва през 1955 г. В този случай по-ранната работа на Рязанов по възстановяването на текста на Тезисите не се взема изцяло предвид: поне не и идеята за „самоизменението“.

На практика издаването на оригинала на Тезисите на немски и в руски превод се осъществява от Рязанов в първото издание, известно като *Архив Маркс и Енгелс* (1924-1940 г.). След 1930 г. и прогонването на Рязанов Митин продължава това първо издание на Маркс и Енгелс и така до 1940 г. излизат общо 12 тома⁹. „Тезиси за Фойербах“ се

7 Вж. Давид Рязанов, „Две писма в *Правду*“ [писма от 16 януари 1931 г. и от 2 февруари 1931 г.], препечатано във: *Вестник Российской академии наук*, т. 63, No. 11, 1993, сс. 1038-1044.

8 Вж. Я. Г. Рокитянский, „Из биографии академика Д. Б. Рязанова: разгром Института ‘К. Маркса и Ф. Энгельса’ (март 1931 г.)“, в: *Отечественные архивы*, 2, 2008, сс. 10-24.

9 Едно от издателските изключения при публикуването на ранните произведения след 1940 г. е изданието: Маркс/Энгелс, *Из ранних произведений*, Москва: Госполитиздат, 1956. Това издание е било предназначено за специалисти-изследователи (вж. напр. текста на Лапин в настоящия сборник, който си служи именно с това издание). Именно в него се появява за втори път (след изданието на Рязанов) руски превод на *Икономическо-философски ръкописи*. Но и в това специализирано издание не се появява оригиналният текст на Тезисите. Общо 7 текста от това издание се

намира в изданието *Архив Маркс и Енгелс*, т. 1, 1924. Там терминът „Selbstveränderung” е възпроизведен и е преведен на руски.

Оригиналният текст се появява отново едва през 1974 г. във второто руско издание на *Събрани съчинения* в т. 42, където са възпроизведени и двете версии на текста, очевидно поради специфичния характер на въпросния том - организиран около преоткриването на младия Маркс в СССР, - който включва именно *Икономическо-философските ръкописи*, така важни за изследването на младия Маркс¹⁰.

Редакторският аргумент на Енгелс във връзка с измененията на текста е свързан с притеснение за неговото „разбиране”. Въпросът е към какви херменевтични резултати води редакторската намеса. Издателската бележка към руския превод от 1955 г. (можем да я припишем на Багатурия, Прейсом или Уйбо) гласи:

Издавая „Тезисы” в 1888 г., Энгельс внёс в них некоторые редакционные изменения, чтобы сделать этот документ, не предназначавшийся Марксом для печати, более понятным для читателя. В настоящем издании ‘Тезисы’ даются в том виде, как они были опубликованы Энгельсом, с добавлением, на основании рукописи Маркса, тех курсивов и кавычек, которые отсутствуют в издании 1888 года¹¹.

Тоест, въпреки че руският превод следва Марксовия оригинал и възстановява типографските особености, пропуснати от Енгелс, вметнатата фраза „oder Selbstveränderung” отново бива пропусната през 1955 г., и така до т. 42 от 1974 г.

Институтът по марксизъм-ленинизъм издава *Немската идеология* през 1939 г. В същата година бива подготвен и английски непълнен превод, което издание включва превод на текста на Тезисите от 1845 г. на Маркс в превод на С. J. Arthur . Този превод от 1939 г. предшества появата на „самоизменение” на руски с 35 години. Преводът гласи:

появяват впоследствие в т. 42 през 1974 г.

10 В предговора към т. 42 изрично се споменава, че т. 3 от 1955 г. включва само Енгелсовата версия на Тезисите, характеризирани като „последен вариант”. Това е единственото, което редакторите имат да кажат през 1974 г. по отношение на цялата издателска история на Тезисите. Срв. „Предисловие”, в: Маркс/Енгелс, *Сочинения*, т. 42, Москва: Государственное издательство политической литературы, 1974, с. хix.

11 Срв. „Примечания”, Маркс/Енгелс, *Сочинения*, т. 3, Москва: Государственное издательство политической литературы, 1955, с. 589.

The coincidence on the changing of circumstances and of human activity or self-changing can be conceived and rationally understood only as *revolutionary practice*¹².

Тази пауза от 35 г. е удивителна, още повече че английският превод на W. Lough, който е направен по немския оригинал и е издаден в Москва от Progress Publishers в сътрудничество с Lawrence and Wishart (Лондон) и International Publishers през 1969 г. (Ню Йорк) за потребностите на англоезичния свят, също включва термина „self-changing” (преводът на W. Lough е абсолютно идентичен с този на C.J. Arthur)¹³.

Удивително, защото точно това английско издание от 1969 г. е подготвено с научната и редакторска консултация на Г. Багатурия, В. Брушлински и Нораир Тер-Акопян. От тримата единствено Багатурия е участвал едновременно в изготвянето и на т. 3 от 1955 г., и на *Selected Works*, vol. I от 1969 г. В този смисъл появата на „самоизменение” от Тезис 3 на английски език хронологично предшества появата на термина на руски първо с 35 години, а след това - с 5 години и е невероятно някой друг да носи отговорност за това освен Багатурия, поне що се отнася до изданието от 1969 г. Същият английски превод е възпроизведен в т. 5 от 1975 г. на английското издание на *Събрани съчинения*¹⁴.

Следователно, въпреки че през 1924 г. оригиналният текст е възпроизведен коректно от Рязанов и неговия екип, през 1955 г. при издаването на Тезисите Багатурия и екип коригират в руския превод работата на Рязанов така, както Енгелс коригира оригинала на Маркс през 1888 г., но все пак позволяват термина да се появи в английския превод от 1969 г., преди да бъде въведен отново на руски след 5 години през 1974 г. Така се оказва, че работата на Рязанов от 1924 г. бива взета предвид в английското издание първо през 1939 г., а после - 30 години по-късно, преди да бъде взета предвид в руското. На практика

12 Вж. Marx, „Theses on Feuerbach”, в: Marx/Engels, *The German Ideology*, Part 1 and Selections from Parts 2 and 3, edited and with Introduction by C.J. Arthur, London: Lawrence and Wishart, 1939, pp. 121-124.

13 Срв. Marx/Engels, *Selected Works*, Vol. I, Moscow: Progress Publishers, 1969, p. 13.

14 Срв. „Предговор”-а на Лев Чурбанов към Marx/Engels, *Collected Works*, Vol. 5, London and New York: Lawrence and Wishart & International Publishers, 1975.

възстановеният от Рязанов текст, и по-конкретно идеята за „самоизменението“, която ни вълнува тук, липсва в руския превод на Тезисите в продължение на 50 години - от 1924 до 1974 г.

Тъй като българското издание на *Събрани съчинения* следва руското, то логично българският превод в идентичния т. 42 предлага и двете версии - и изданието на Енгелс от 1888 г., и това на Института от 1924 г. Оригиналният текст на Тезис 3 с „или на самоизменение-то“ и с точния текст „революционна практика“ в курсив се появява в съответния български т. 42 през 1983 г. И така, вече възстановеният текст в български превод гласи:

Съвпадението на промяната на обстоятелствата и на човешката дейност, или на самоизменението, може да бъде разглеждано и рационално разбирано само като *революционна практика*¹⁵.

Това не пречи една година по-късно в изданието Маркс/Енгелс, *Избрани произведения* (ред. Бернард Мунтян) да бъде възпроизведен Енгелсовият вариант:

Съвпадането на променянето на обстоятелствата и на човешката дейност може да бъде разглеждано и рационално разбирано само като преобразуваща *практика*¹⁶.

Очевидно намесата на Енгелс в текста премества вниманието към *самата практика* и го отнема *от личността*. Между 1955 и 1974/1983 г. руският и българският преводи на „Тезиси за Фойербах“ negliжират личността/аз-а/себе си, конотирана в термина „Selbstveränderung“, и направо го пропускат, свеждайки тезиса до „човешката дейност“ като цяло. Този превод и до днес се взема за легитимен поради тук вече описания издателски процес¹⁷.

15 Срв. Маркс, „Тезиси за Фойербах (текст от 1845 г.)“, в: Маркс/Енгелс, *Съч.*, т. 42, с. 248; в публикувания в т. 42 [1974 г.: руско издание/1983 г.: българско издание] Енгелсов вариант на Тезисите обаче е възстановена думата „революционна“ вместо замествалата я „преобразуваща“.

16 Срв. Маркс, „Тезиси за Фойербах“, в: Маркс/Енгелс, *Избрани произведения*, т. 2, София: Партиздат, 1984, с. 64.

17 Вж. в този контекст по-масовото издание с меки корици на Фридрих Енгелс, *Лудвиг Фойербах и крайт на класическата немска философия*, София: БКП, 1970.

Но - нещо повече - в „Тезисите” има директна връзка между Тезис 3 и Тезис 4, като в първия се говори за „Selbstveränderung” („самоизменение”), а във втория - за „Selbstentfremdung” („самоотчуждаване” - терминът е преведен така на български и не е пропуснат). „Човешка дейност” е неразривно свързана със „самоизменение” - идеята в края на Тезис 3 за „революционна практика” (а не „преобразуваща практика”, по Енгелс) като критика на определен вид материализъм не е насочена към политическите институции и „променянето на обстоятелствата” в тях, а към *самия човек* и неговото самоизменение и оттук самоеманципиране и преодоляване на самоотчуждаването.

Така че човешка дейност и самоизменение са синоними (доколкото са разделени с „oder”=„или”). Защото става дума за промяна у самите хора, самите те носители на революционния проект: една по-скоро индивидуалистична идея, откриваема във фразата „oder Selbstveränderung”.

Тази мисъл е по-дълбоко изразена и развита именно в *Немската идеология*, философска прелюдия към която са „Тезиси за Фойербах”.

Хараламби Паницидис, Емилия Минева, Станимир Панайотов
съставители

Маркс: хетерогенни прочити от XX век
сборник

Българска
Първо издание

Превод: Колектив

Коректор: Анета Иванова

Корица и предпечат: Филип Панчев

Технически сътрудници: Мадлен Николова,
Жана Цонева, Петър Пиперков, Атанас Игов

ISBN 978-954-92985-2-9

Anarres

2013

E-mail: anarres.books@gmail.com

www.facebook.com/AnarresBooks

Маркс може и трябва да бъде четен, обясняван, прилаган; при това без опасения, че ще сгрешим. Най-голямата грешка би била не просто да го подминем или да отречем историческото му въздействие, а да припишем погрешните четения, обяснения и приложения на самия него.

Димитър Денков,

**Катедра „История на философията“,
Софийски университет „Св. Климент Охридски“**

Издаването на сборника *Маркс: хетерогенни прочити от XX век* е съвременен - при това не само за преподаватели и студенти, а и за всеки мислещ човек (бил той и политик). Той - между всичко останало - ни връща към един скандално забравен проблем: проблемът за историческите граници на капитализма. Сборникът може да предизвика и немалко критики; но той така е и замислен - като предизвикателство.

Деян Деянов,

**Институт за критически и социални изследвания,
Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“**