

Эдуар Жирар

Историческая диалектика и экстериорность: два элемента ленинского учения*

Эдуар Жирар – преподаватель. Университет Париж-Сорбонна. Франция, 75231, г. Париж, пл. Пантеона, д. 12; e-mail: Edouard.Girard@malix.univ-paris1.fr

Прочтение ленинизма как целостной доктрины является испытанием для нашего философского сознания. Такая трудность не обусловлена самой теорией; напротив, она зависит от обилия обстоятельств, экстериорных для этой последней; политическая история Советского Союза, биография Ленина, углубленная вплоть до ее психологического анализа, мешают нашему пониманию текста. Мы отказываем ленинским текстам в философском духе, так как Ленин грешил против самой философии. Мы не можем отвлечься от «ортодоксальной» или, напротив, «антитоталитарной» интерпретации ленинизма. Взятые, таким образом, в клещи, комментаторы живут под гнетом морализма, который отдает приказ избрать свой лагерь: *за* или *против* ленинизма, что **a priori обуславливает всякое поверхностное прочтение. Оказываясь** перед этим тупиком, мы чувствуем необходимость проникнуть в корень этого невозможного толкования. Как представить учение Ленина нашему философскому сознанию? Как снова осмыслить острую проблему субъективной моральности внутри ленинизма? Как эта последняя может быть соотнесена с телеологическим пониманием истории? Какая эвристика еще возможна для нашего постижения мысли великого революционера? На эти вопросы попытается ответить автор данной статьи.

Ключевые слова: диалектика, история, моральность, немецкий идеализм, революция, социализм, эвристика

Само использование выражения «мысль Ленина» или «ленинизм» проблематично. Прежде всего потому, что оно скрывает разнородность и разноплановость тематики, но еще и особенно потому, что оно имело в XX в. исключительное влияние, если принять во внимание множество режимов, которые брали на себя ответственность за него, и бесчисленные университетские толкования, предметом которых оно было. Из этих двух аспектов вытекала непреодолимая концептуальная размытость. Поскольку проблематика, относящаяся к «памяти», непрестанно претендует на концептуальный анализ, нам все труднее вырваться из настоящего исторического времени с его системой координат, накладывающегося на другие концепции историчности и в конечном счете на саму Историю; ленинизм утрачивает саму возможность обозначать нечто для исторического времени, политической науки, для социализма и т. д. Говоря эпистемологически, понятие «ленинизм» оказывается тогда недействительным. Так, согласно Ларсу Т. Ли, само это слово является результатом *a posteriori* идеоло-

* Оригинальное название работы: *Dialectique historique et extériorité. Les deux instances de la pensée de Lénine.*

гической работы советской власти, сводящим содержание доктрины к одной нарративной функции «героического сценария» [Lih, 2015, p. 12–17] народа, – сценария, призванного создать гражданскую религию социализма. Действительно, комментаторы отмечали радикально телеологический характер мышления Ленина. Социалистическая революция фактически казалась ему предельным горизонтом Истории, это цель, которой он посвятил всю свою жизнь. Также они отмечали, если смотреть с точки зрения биографии, квазирелигиозный энтузиазм, который он проявлял во всех обстоятельствах при реализации своей цели. Но этот очень ясный вопрос был и до сих пор остается камнем преткновения, повинным в появлении многих неясностей, препятствующих нашему пониманию ленинизма как философского и политического целого: что читают, когда читают Ленина? Толкования марксистской философии? Политическую программу? Хотят через биографию Ленина понять его творчество, тогда как оно служит для прояснения его биографии; короче, стремятся воспринять внутренние интенции Ленина как гарантию для анализа его текстов. Вырисовывается линия эпистемологической демаркации между «доктринальным» и «идеологическим» прочтением ленинизма. Но эта линия демаркации является также местом серьезных концептуальных расхождений.

Можно тогда различить две важнейшие ловушки: 1) либо считать непосредственно ленинскую мысль имманентной и тотальной системой, 2) либо рассматривать внешним образом мысль Ленина путем использования биографических, психологических и т. п. моментов.

Дискуссионная трактовка Ларса Т. Ли принадлежит к этой второй категории. «...Идеи Ленина не могут быть поняты независимо от эмоций, которые Ульянов в них вложил, и, наоборот, эмоциональная жизнь Ульянова не могла бы быть понята независимо от совокупности идей Ленина» [ibid., p. 13]. **Стараясь отличать «Ленина» от «Ульянова», автор хочет деконструировать посмертный и односторонний образ выдающейся личности, созданный советским режимом с целью вбивания в головы гражданской советской религии, и утверждает в конце концов двоякое местоположение многочисленных бессмыслиц. Итак, автор совершает ошибку, если встает на точку зрения Ленина или стремится ее найти. Этот тип дискурса ставит фундаментальную проблему в самом нашем прочтении ленинских идей. Лишенная своего статуса политического или философского размышления о мире, ленинская мысль оказывается помещенной в переменчивую доктринальную игру в классы, и ее изучение в прерывающемся толковании движется туда-сюда между «тем, что Ленин говорил», и «тем, что Ленин делал», «тем, что Ленин намеревался сделать» и т. д. Ли продолжает свой анализ:**

Формальная доктрина, основанная на общих положениях, связанных между собой логическими правилами, может ли она вдохнуть любовь [к идеям Маркса и Энгельса]? Во всяком случае, не к Ленину. То, что придает ей патетику, это сценарий, с помощью которого он толкует о потрясениях мира [ibid., p. 14].

По мнению Ли, единственно нарративная интенция Ленина важна, чтобы понять его теоретический труд, а этот последний является только вспомогательной оболочкой, не имеющей собственного значения. Обращаться к нему нужно лишь для того, чтобы набросать психологический портрет его автора. Результат: можно уклониться от чтения и стремиться понять Ленина. Чтобы интерпретировать его революционную мысль, перебирают психологические факторы, связанные с казнью Александра Ульянова, с личным отношением Ленина к царю, если не довольствуются общим местом ориенталистики об «универсальности русской души» и т. п. Личность Ленина, его, скажем так, «психоанализ» становится сеткой экстерниального прочтения его текстов, в силу чего уменьшают или извращают их теоретическое значение. Эта интерпретация «идеологического» или «доктринального» размещается, таким образом, всегда а priori самой теории, отвергая систематический анализ последней. Помимо этого,

политическое действие Ленина во время революции казалось многим историкам и комментаторам местом «верификации» ценности или связности его идей. Так, Элен Карер д'Анкос пишет:

Никогда до 1917 г. Ленин не уделял внимания советскому устройству, но, как всегда внимательный к познанию действительности, он мгновенно адаптировал свои идеи к воспринимаемой им реальности [Cartère d'Encausse, 1979, p. 73].

Здесь Карер д'Анкос противопоставляет «идеи» Ленина, понятые как единое доктринальное целое, его оппортунистической деятельности во время революции. Смещение связано с тем, что Ленин был одним из редких политических теоретиков, у которых имелась возможность реального применения его идей; исторический анализ, потенциально пригодный в его способе высказывания, начинает мешать текстуальному, философскому или политическому, анализу.

Между тем, хотя это движение туда-сюда, от фактического к теоретическому, от «доктринального» к «идеологическому» ставит реальную эпистемологическую проблему при анализе и толковании ленинизма, было бы бессмысленно трактовать Ленина как метафизика, выработавшего абстрактную чисто самореференциальную систему, как если бы Ленин не был политическим автором. Ленин – не святой Фома Аквинский, и «Что делать?» читается в ином свете, чем «Сумма теологии». Как тогда приступить к ленинизму, если он не берет начало во внешней интенциональности, присущей его автору? Поистине эти исследования, которые мы критикуем, небезынтересны для истории идей, но их можно упрекнуть в отсутствии различения в анализе разных пластов дискурса. Наш постулат заключается в том, что фактически эти авторы скорее всего сбиты с толку тем, что в трудах Ленина субъективная мораль занимает в высшей степени проблематичное место. «Имморальность» идей Ленина также отмечалась неоднократно. Робер Сервис замечает:

[С точки зрения Ленина], по своей природе капитализм затронул большинство индивидов, а многих из них погубил. Более гуманные контрмеры были бы не только недейственными, но еще и вредными, ибо они замедлили бы развитие капитализма и, стало быть, движение к социализму. Таким образом, голод играл, согласно ему, “роль фактора прогресса” и вследствие этого он совершенно отказывался от борьбы с этим злом [Service, 2016, p. 147].

Будучи радикально телеологической теорией, учение Ленина систематически включает в себя непосредственное имморальное действие как «момент» революционной цели. И, однако, ленинская доктрина со столь характерной жесткой телеологией кажется местами обладающей ясной трансцендентной моралью, действующей через фигуру, возникающую в общем рассказе о материалистической диалектике. Изучая творчество Ленина ближе, мы констатировали появление этих моральных фигур независимо от природы текста: статья, письмо, теоретическая работа, личные заметки и т. д. – так что они появлялись там как константа, внутренне присущая его творчеству. Итак, фигуры непосредственной моральности являют радикальный паралогизм внутри общей программы ленинизма, какой мы ее представили: общему и имманентному становлению истории, внутри которого осуществляется революционная деятельность, противопоставляется субъективная и самореференциальная моральность. Поскольку место моральности очень трудно постичь в творчестве Ленина, последнее анализировалось и подвергалось критике именно через моральный аспект.

Проблема может быть сформулирована следующим образом.

Делает ли эта ситуация с моралью нереализуемой возможность систематического рассмотрения ленинизма как целостной доктрины? Или нужно придумать способ специфической рационализации для этого случая субъективной моральности? Чтобы ответить на этот вопрос, нам нужно предпринять полную реконструкцию рациональности у Ленина через беглое прочтение его работ. Рамки данного исследования ограничатся, таким образом, *буквой* ленинизма, т. е. письменным

творчеством Ленина, в известных случаях проясненным контекстом создания его работ, но при абстрагировании от его последующего политического влияния, от идей, которое оно могло пробудить, а также при абстрагировании от прочтения трудов Ленина в свете их политического применения. В силу этого речь пойдет не столько о выяснении истинностного значения аргументов Ленина, сколько об исследовании условий эвристики, пригодной для систематического рассмотрения его мышления; ибо если взять как объект изучения мысль Ленина, это еще не сделает из нее с необходимостью единую мысль.

Историчность и *праксис* доктрины

Вопрос о централизации в ленинской доктрине, о «демократическом централизме» должен быть понят в свете проникновения и влияния немецкого идеализма в России. С этой точки зрения Ленин прошел в некотором роде теоретический путь русской философии на протяжении XIX в. Частичная рецепция понятий немецкого идеализма отстаивалась в России так, как шеллингианцы отстаивали Бога как внешнюю характеристику субстанции. В конечном счете именно под влиянием Гегеля система Шеллинга была поставлена под вопрос. Чувствуя это растущее влияние, Чаадаев пишет самому Шеллингу: «Вам известно, вероятно, что спекулятивная философия издавна проникла к нам; что большая часть наших юношей, в жажде новых знаний, поспешила приобщиться к этой готовой мудрости, разнообразные формулы которой являются для нетерпеливого неопита драгоценным преимуществом распространять трудное размышление, возвышенный ход которого так нравится юным умам» [Чаадаев, 1913–1914, С. 241].

Отрицание культуры, спекулятивная система, выросшая на чужой почве, – Чаадаев с тоской воспринимал эти новшества. В философской буре, которую подготовил в России немецкий идеализм, «Натурфилософия» Шеллинга представляла тогда род «дозволенного преступления границ» для консерваторов, потому что она предлагала диалектический подход к миру, который был близок к подходу Гегеля, но превращал в неприступную крепость обращение к экстериорности, не вычеркивая метафизику как начало рационального дискурса. В эту эпоху кружок Станкевича собирал шеллингианцев русской *интеллигенции*. Но эта самая трансценденция или «позитивность» в смысле Шеллинга очень скоро была раскритикована революционной русской молодежью, начиная с Бакунина. Уехав слушать лекции Шеллинга в Берлин, он очень быстро разочаровался, определив его доктрину в конечном счете как «дух реакции»:

Согласно ее сущности и принципу демократическая партия универсальна, охватывает все, но по своему существованию, как партия, она составляет только особенное, негативное, которому противостоит другое особенное, позитивное. Всякое значение негативного и его непреодолимая сила состоит в разрушении позитивного, но поскольку оно представляет существование дурное, особое и неадекватное по своей сущности, оно само направляется, в компании с позитивным, к своему разрушению [Bakounine, 2007, p. 115].

Бакунинская критика воспроизводит в конечном счете гегелевскую риторику, направленную против Шеллинга, у которого позитивность понимается как единственная модальность всеобщего принципа. Бакунин, напротив, ратует за «демократический принцип», односторонне понимаемый как «негативное», призванное разрушить «позитивное» для осуществления Истории. Шеллингово применение понятия «позитивности» демонстрировало появление недialeктического элемента неподвижности в историческом становлении. В своей радикальной критике «позитивного», ставшего простым *quantum* или имманентной логической определенностью *вещи* вообще, Бакунин стремится установить союз гегелевского мира логики и мира культуры. Странный исторический монизм, который грубо определяет, классифицирует реальность куль-

туры как множество «позитивных» или «негативных» моментов. В неистовом увлечении русских студентов немецкой философией мысль внезапно наделяла себя всемогуществом *логоса*, постигающего без различия историю, политику, религию, культуру в «диалектическом» завоевании свободы посредством отрицания объекта, низводя, таким образом, квазитотальность мира к непредметному моменту субстанции. «Субстанция», «диалектика», «позитивное», «негативное», «момент»: понимание немецкого идеализма передовой русской молодежью, кажется, не содержит никакого перехода от изложения теоретических идей к практической философии, где расцветает политический радикализм, не удовлетворяющийся ничем, кроме «всего». Сначала отрицание всего в нигилистическом философско-политическом тандеме, созданном Бакуниным и Нечаевым, затем исследование этого всего в философском горизонте, замкнутом между «миром» и «универсальной историей» через материалистическое обновление. В первом ряду между ними члены группы «Освобождение труда» Аксельрод, Засулич и Плеханов. Сам Плеханов, несмотря на капитальный вклад в прочтение Маркса, очерчивает теоретический тупик, в котором находится русский социализм:

Считать разум движущей силой всемирной истории и объяснять его развитие какими-то особыми, ему самому присущими, внутренними свойствами, значило превращать его в нечто безусловное или, другими словами, воскрешать в новом виде ту самую абсолютную идею, которую только что объявили похороненной навеки [Плеханов. К вопросу...].

Несмотря на четкость этого замечания, Плеханов дает только неудовлетворительное решение данной проблемы, односторонне оценивая экономию как «социальную науку»; эту позицию будет безжалостно критиковать Ленин.

Чтобы понять общий смысл ленинизма, нужно знать главный вызов, перед которым находился тогда русский материализм, стремясь заново усвоить немецкий идеализм вообще и Гегеля в особенности: как сохранить единство знания, коль скоро субстанциальная инстанция рационализации, Разум, т. е. одновременно субстанция мира и ее сознание, действительно сведена к экстериорности материи, т. е. к абстракции? Наряду с этим, как сохранить необходимость практического и политического вклада в теорию? Итак, революционная материалистическая мысль находилась перед лицом следующей проблемы: или удерживать инстанциальную централизацию мысли в уникальном вместилище рационализации, но поместить вследствие этого разум в метафизическую сущность; или поместить разум в экономические и социальные феномены, но таким путем объяснять историю только односторонне и тем самым перекрыть дорогу к политическому действию; или раздробить знание на различные независимые компоненты, но лишиться в силу этого революционную теорию ее научной систематичности, что означает утрату ею рационального и исключительного верховенства.

Радикальная телеология

Можно тогда воспринять общий смысл ленинизма как попытку ответить на этот теоретический вызов, а именно как полное системное преобразование материализма с целью придать революционной теории неопровержимый и исключительный характер. «Без революционной теории не может быть и революционного движения», — замечает Ленин [Ленин, 1971, с. 24]. Но радикальная телеология ленинизма не должна пониматься односторонне как телеология революционной партии в ее политической деятельности. Напротив, партия не имеет телеологии и даже, можно сказать, смысла существования, если она не находится в историческом периоде, определенном движением и финальностью капитализма. Робер Сервис предлагает убедительное резюме всецело телеологического аспекта мышления Ленина:

Чтение Ленина подтверждает его убеждение, что будущее России лежит в крупномасштабной индустрии, урбанизации и социальной организации. Для него моральные вопросы были лишены актуальности. У Маркса он уже заимствовал философию истории, согласно которой традиционные идеи, циркулирующие в обществе, были всегда понятны правящим классам и выражали их собственный интерес. Вследствие этого моральность была производной от классовой борьбы. Политические, социальные и культурные ценности имели только относительное значение, не существовало хороших вещей “в абсолютном”. Единственный критерий заключался в способности ответить позитивно на такой вопрос: какие действия позволяют скорее и наиболее действенным образом достичь наступления коммунистического общества? [Service, 2016, p. 137].

Итак, мы предпринимаем здесь новое беглое прочтение ленинской доктрины. Производство принимает у Ленина форму первичного элемента в описании реальности. В его раннем тексте «Развитие капитализма в России» он стремится, в постоянном диалоге с Марксом, поместить экономические отношения, рыночные отношения в основу своего пан-исторического видения мира. Полемизируя с народнической идеологией [Ленин, 1967г, с. 11], которую пропагандировали Воронцов и Даниэльсон, он подчеркивает, что дело естественно идет к «накоплению» [там же, с. 29] капиталистического способа производства, ставшего «целью в себе» [там же, с. 47]¹. Согласно этой логике, именно движение капитализма утверждает свою собственную цель в истории в ущерб всякой иной социальной или экономической модели.

Все указанные изменения старого хозяйственного строя капитализмом неизбежно ведут также к изменению духовного облика населения. Скачкообразный характер экономического развития, быстрое преобразование способа производства и громадная концентрация его, отпадение всяческих форм личной зависимости, патриархальности в отношениях, подвижность населения, влияние крупных индустриальных центров и т. д. – все это не может не вести к глубокому изменению самого характера производителей [там же, с. 600–601].

Здесь нужно обратить внимание на использование термина «капитализм» в качестве существительного, тогда как этот термин появляется вообще у Маркса только в качестве прилагательного. Капитализм становится действенной причиной самой истории. Тут сама Россия, ее «традиции», уклад жизни крестьянства вытесняются развитием капитализма. Тематика капиталистического способа производства, становящегося все более наступательным и захватническим, заполняет геополитические тексты Ленина:

Ибо доказательство того, каков истинный социальный, или вернее: истинный классовый характер войны содержится, разумеется, не в дипломатической истории войны, а в анализе объективного положения командующих классов во всех воюющих державах. Чтобы изобразить это объективное положение, надо взять не примеры и не отдельные данные... а непременно совокупность данных об основах хозяйственной жизни всех воюющих держав и всего мира [Ленин, 1969а, с. 304].

В целом современная история в ее становлении была отождествлена с экспансией капитализма как действительностью материальной, моральной, социальной и геополитической трансформации. Становление капитализма не было, таким образом, особым аспектом современной истории, а было самим принципом, действенной причиной настоящего времени. Становление истории и развитие капитализма составляли одно целое, и это единое движение описывало рациональную совокупность действительности. Только в этом уникальном определении обретают смысл все размышления о разделении труда, об особой роли, которую пролетариат призван сыграть в истории и т. д. Необходимо хорошо понять эту исходную укорененность ленинской теории в экономическом процессе как первичном отношении к реальности. Она представляет собой основу панисторической теории Ленина, напрямую унаследованной от Маркса.

¹ Цитата из Маркса в тексте: см. [Marx, 2014, III, 1].

Ленин придает чрезвычайную важность защите этой историчности в становлении, истории как процессу. С этой точки зрения высказывание Ленина о гносеологических проблемах в его труде должно скорее трактоваться негативно, как момент защиты его философии истории. Теория познания, по сути, не интересует Ленина. Но поскольку целостность его теории истории обусловлена объективным существованием материи, он защищает материалистическую концепцию против неокантианского влияния среди меньшевиков. Вся цель «Материализма и эмпириокритицизма» может рассматриваться как опровержение кантианского трансцендентального субъекта, именно по причине его аисторического характера. Очень «школярская» работа Ленина представляет тем не менее попытку поддержать диалектическую историчность, унаследованную от Гегеля и Маркса, вопреки кантианскому аисторизму. Он там пишет:

Ибо единственное “свойство” материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство быть объективной реальностью, существовать вне нашего сознания. Ошибка махизма вообще и махистской новой физики состоит в том, что игнорируется эта основа философского материализма и различие материализма метафизического и материализма диалектического. Признание каких-то неизменных элементов, “неизменной сущности вещей” и т. п. не есть материализм, а есть метафизический, то есть антидиалектический материализм [Ленин, 1968б, с. 276].

Этот вовсе не удивительный оксюморон, «метафизический материализм» Маха, адептом которого был, по Ленину, также Богданов [там же, с. 146], указывает на иррациональность появления аисторического на долгом пути исторического становления. Ясно, что гносеология Ленина не имеет ничего от теории познания: она с начала до конца является политическим манифестом, отрицанием всякой неподвижности в материальном мире, в истории.

Демократический централизм

Исходя из сказанного следует, что концептуальный триптих: экономика – История – гносеология – может характеризоваться как резюме ленинизма: в нем можно видеть попытку общего и единственного в своем роде изложения исторической логики настоящего времени, управляемого капиталистической экономикой. Именно исходя из этого резюме можно понять особую роль политической деятельности в ленинизме. Ключевое слово ленинизма, политическая деятельность, охватывает общую телеологию резюмирующего изложения и возвышается над ней. Место, где концентрируется знание, это именно место политической практики, это место сознания. Именно ему одному принадлежит предписывающая функция. Конкретно социал-демократическая революционная партия является вместилищем, хранителем сознания, а потому такой хранитель и должен исполнять предписывающую функцию. Именно в этой перспективе можно понять идейный спор русских социал-демократов в 1901 г. «Что делать?» содержит все тезисы этого спора, где ясно излагаются цели предписывающей функции политического сознания. В «Что делать?» Ленин упрекает Плеханова и его учеников в защите экономической борьбы против политической:

Казалось бы это ясно? Но именно тут-то и оказывается, что с необходимостью все-сторонне развивать политическое сознание “все” согласны только на словах. <...> Верно ли это, что экономическая борьба есть вообще “наиболее широко применимое средство” для вовлечения массы в политическую борьбу? Совершенно неверно [Ленин, 1963б, с. 57–58].

Экономическая борьба, свидетельствующая об отходе от подлинной тактики революционного движения, является также отходом от «политического сознания» в пользу «преклонения перед стихийностью» [там же, с. 75].

У “экономистов” и современных террористов есть один общий корень: это именно то преклонение пред стихийностью, о котором мы говорили в предыдущей главе, как о явлении общем, и которое мы рассматриваем теперь в его влиянии на область политической деятельности и политической борьбы [там же].

Эта критика стихийности должна пониматься как критика уклонения политического сознания от его особой роли в истории. В блоке экономисты-террористы, Плеханов – Нечаев история отсутствует. Террористы ведут себя на манер эмпиристов в гносеологии; пренебрегая миром в его глобальности, процессом исторических сил в действии, их сознание является только сознанием внезапного и иррационального события, его изолированного и шумного вторжения в политическую жизнь. Неспособные, однако, вести за собой массы в прерывающемся и беспорядочном действии, они не поняли особой роли пролетариата в процессе капиталистического производства как авангарда революционной борьбы. Их политическое сознание только фрагментарно, и их предписывающая деятельность, которая не принимает в расчет целостность происходящего исторического движения, тем самым обречена на поражение. В силу совершенно других причин экономисты приходят к такому же результату. Слепленные описательной рационализацией капиталистической экономической модели, они верят в ее автоматическое крушение в результате ее неразрешимых «противоречий». Обладая глобальным сознанием, внимательным к становлению, экономисты на политическом уровне грешат бездействием, они отрицают предписывающую роль политического действия, удовлетворяясь созерцательной точкой зрения, выжиданием социалистической революции. Направленный на это плехановский «монизм» [Плеханов, К шестидесятой годовщине...], претендующий на идейное родство с Гегелем, удерживает, по сути, из спекулятивной диалектики только понятие «движение», опуская, таким образом, ключевую роль сознания в историческом процессе. Выступая против этой позиции, Ленин утверждает:

Классовое политическое сознание может быть принесено рабочему только извне, то есть извне экономической борьбы, извне сферы отношений рабочих к хозяевам [Ленин, 1963б, с. 79].

И еще:

Чтобы стать таковой [политической силой] в глазах посторонних лиц, надо много и упорно работать над повышением нашей сознательности, инициативности и энергии; для этого недостаточно повесить ярлык “авангард” на теорию и практику арьергарда [там же, с. 90].

Прежде всего, именно объективная позиция пролетариата в производстве определяет его особую роль в истории. Именно в силу этой особой исторической роли необходимо вести последнего к осуществлению выпавшей ему задачи. Будучи между тем неспособен ее решить в одиночку, он нуждается в развитии своего сознания с помощью инстанции, хранящей это политическое сознание. Имеется в виду миссия сознания, которую должна выполнить социал-демократическая партия в данный момент истории.

С другой стороны, история показала, что в России оторванность социалистической мысли от передовых представителей трудящихся классов гораздо больше, чем в других странах, и что при такой оторванности русское революционное движение осуждено на бессилие. Отсюда сама собою вытекает та задача, которую призвана осуществить русская социал-демократия: внедрить социалистические идеи и политическое самосознание в массу пролетариата и организовать революционную партию, неразрывно связанную со стихийным рабочим движением [Ленин, 1967б, с. 374].

Постоянно озабоченное первичной укорененностью в реальности, политическое сознание возвышается над чисто описательной объективностью, чтобы стать предписывающей революционной инстанцией; сознание вообще указывает на

свою идентичность с политическим сознанием. Но главный пункт, который надо удержать из этой критики экономизма в ленинской теории, заключается в том, что речь идет прежде всего о смещении акцентов по отношению к монизму Плеханова. Ленин чаще всего предлагает членение научных знаний, а не их единство. Ясно, что само понятие субстанции как всеобъемлющей исчезло из интерпретации немецкого идеализма, которую русские материалисты до сих пор сохраняли; Ленин поддерживает логический континуум мира, разрушая «спинозистский» монизм Плеханова. Только после этой децентровки и в асимметричном отношении к другим областям знания политическая деятельность достигает своей централизаторской способности; здесь коренится демократический централизм². Партии как «дискуссионному клубу», осужденной на вечное барахтанье в подпочве истории, Ленин противопоставляет большое политическое пространство, установление центральной сознательной инстанции, которой надлежит стать субъектом – субъектом Истории.

Субъективация революционной инстанции

Появление в учении Ленина сознательной инстанции рационализации делает возможной субъективацию революционной политической деятельности. Но понятие субъективации не должно нас смущать. Речь не идет о возвращении к «предшествующему этапу» описательного процесса через наложение субъективного «мнения». Ибо, если индивидуальность действительно может рассматриваться как элементарная инстанция познания, она не полностью подвластна объективному миру. Напротив, субъективация революционной партии стала возможна только благодаря изначальной объединенной научности описательного дискурса (экономика – история – гносеология) и созданию централизованной инстанции. Чтобы понять этот процесс революционной субъективации, нам нужно проанализировать ленинское понимание Гегеля. Этот комментарий требует всего нашего внимания, так как чтение текстов Гегеля Лениным датировано 1915 г. и является, стало быть, позднейшим по отношению к концепции демократического централизма. В основе преемственности между Гегелем и научным социализмом лежит проект онтологического освобождения, которое представляет спекулятивная диалектика. Наделяя *бытие* способностью самооснования, Гегель дисквалифицировал метафизику в ее экстериорной способности определять реальное. Как и Маркс, Ленин хотел заимствовать «абсолютную мысль» «Логики» Гегеля, состоящую в том, что она делегитимирует метафизику в ее описательной роли. Гегель пишет: «Объективная логика занимает, стало быть, скорее место прежней метафизики, поскольку она была научным построением, касающимся мира, который должен быть осуществлен только посредством мыслей» [Hegel, 2007, p. 44; ср. Hegel, 1985, S. 48].

Именно в этой перспективе учение о понятии, которое нас здесь интересует, не играет главной роли. Весь смысл гегелевской диалектики есть рефлексивное установление субъекта, исходящее из тотально неопределенной категории *бытия*. Согласно этой логике, *logos*, идентичный *бытию*, завоевывает самого себя в режиме имманентности, вплоть до субъективности. В нашем понимании, именно конечный момент субъективации логики занимает самое важное место в учении Ленина³. Ленин замечает:

² Выражение «демократический централизм» появилось только в 1906 г. в «Докладе на объединительном съезде РСДРП». Эти слова резюмируют а posteriori теоретическое развитие Ленина, осуществленное в «Что делать?» и в его статьях в «Искре» в 1902–1906 гг. [Ленин, 1972а, с. 60].

³ Мы отмечаем такой факт: в «Науке логики» Гегеля учение о понятии составляет самую малую часть его труда, но Ленин посвящает более половины своих «Философских тетрадей» единственно его комментарию.

Сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его. Понятие (=человек) как субъективное снова предполагает само-в-себе сущее инобытие (= не-зависимую от человека природу). Это понятие (=человек) есть стремление реализовать себя, дать себе через себя самого объективность в объективном мире и осуществить (выполнить) себя [Ленин, 1969б, с. 194].

Назначение человека видится только в том, что он является творцом собственно мира. Преодолевая простое знание, человек как субъект делается творцом, и реализация его мира становится тогда критерием успешного перехода к субъективности. Ленин также пишет:

Познание... находит перед собой истинное сущее как независимо от субъективных мнений (Setzen) наличную действительность. (Это чистый материализм!) Воля человека, его практика, сама препятствует достижению своей цели... тем, что отделяет себя от познания и не признает внешней действительности за истинно-сущее (за объективную истину). Необходимо *соединение познания и практики* [там же, с. 197–198].

Суть этого отрывка сходна с тем, что мы говорили выше относительно описательной части ленинского учения: всякая субъективная деятельность является по-настоящему субъективной, только если она содержит уже объективное знание о мире. Без этого «воля человека» оказывается за пределами своего понятия и является всего лишь регрессией к кантовскому субъекту. И в негативном плане так же:

Неисполнение целей (человеческой деятельности) имеет своей причиной (Grund) то, что реальность принимается за несуществующее (nichtig), что не признается ее (реальности) объективная действительность [там же, с. 199].

Наконец, краткая формулировка резюмирует смысл предшествующих цитат:

Богаче всего самое конкретное и самое субъективное [там же, с. 212].

Что нам в действительности проясняет сопоставление Ленина с «Логикой»? Если завершение философии является переходом от этой последней к политической *praxis*, тогда поистине момент субъективации есть не что иное, как установление политического субъекта. Стать субъектом означает, согласно Ленину, стать не субъектом в истории, но субъектом самой истории. Централизованный Логос, объективный в его отношении к миру, преобразует мир в соответствии со своей волей. Говоря конкретно, не есть ли революционная партия и то особое место, которое она занимает в осуществлении философии, хранитель особой и единственной роли в становлении истории, авангард которой она составляет? По крайней мере, это утверждает Ленин, говоря, что революционная партия в состоянии ответить на необходимость истории.

Что можно сохранить в конечном счете из этого анализа субъективации? Проблема заключается не столько в том, чтобы знать, воплощается ли субъективность в рабочем классе, в партии или в центральном комитете, а в том, чтобы рассмотреть саму природу этого субъекта. В действительности у Ленина всегда замечают либо четко обозначенную, либо выходящую на поверхность описательного дискурса неявную ссылку на великого, всецело политического субъекта, желающего объять в себе разнообразие, содержащееся в опыте мира. Будучи сознательной и самосознающей опорой знания, он конституируется в ходе истории; он есть ленинское «Я», «Я», познающее объективный мир, так же как мир революции. Он носитель смысла, значения истории. Однако, преодолев великого гегелевского субъекта, странствующего в истории, он имеет *Ergrünung* (воспоминание) только о политическом опыте и не чувствителен к ностальгическому созерцанию прошлых времен. По существу, это практический субъект, субъект в становлении. Итак, эвристика ленинской мысли должна, по нашему мнению, быть понята в свете этой работы субъективации.

Паралогизм от экстериорности к субъективности

Весь этот теоретический труд служит постановке вопроса о том, существует ли экстериорность в сознании или партии? Что позволено искать, исходя из централизованного *логоса*, телеологического и политического? Ленинская критика Плеханова имеет мишенью существование *субстанции* как химерического остатка онтологии, несуществующей в материалистической философии. Именно в этой игре индетерминации, запущенной посредством отрицания субстанции, ленинский логос выковыживает *возможности* политической *праксис* и может сделаться целиком телеологическим и политическим, т. е. отрицающим субъективный эклектизм. Можно было бы, значит, индуктивно представить субъективную моральность как упраздненный момент детерминированности революционного *логоса*. Гегель в «Философии права» утверждает, что самосознание находит в этичности (*Sittlichkeit*) «свою движущую цель» [Hegel, 2013, p. 315; ср. Hegel, 2009, S. 155] и что эта последняя есть:

...понятие свободы, ставшее миром присутствия и природой самосознания [ibid.].

С этой точки зрения имманентная историческая логика самосознания интегрирует в этичность субъективную мораль (*Moralität*), которая проявляла себя, начиная с первой неопределенности абстрактного права, в качестве «исключительной единственности» [ibid., p. 181], т. е. в качестве субъективной *самости*. Именно в этих понятиях можно было бы логически подойти к ленинской субъективной морали. Эта последняя прежде всего проблематична из-за способа выражения, используемого ею в отношении политической субъективности, природу которой мы попытались выявить. Если революционный субъект проводит рационализованное действие посредством имманентного порядка теории, возможность субъективной морали является сама по себе противоречивой. Казалось бы, первичному *логосу* мог бы потенциально противостоять *другой* субъект. Чтобы понять это, нам нужно исследовать случаи субъективной морали у Ленина. Как мы говорили во введении, эти последние конституируются не как нечто оформленное, но скорее как *фигуры*, вызывающие каждый раз опасную реакцию внутри текста. В гегелевском толковании этого слова *фигура* (*Gestalt*) представляет еще необъективный момент диалектического процесса.

В этих случаях можно в целом различать два типа антагонистических и манихейских фигур моральности; мы их назовем *фигурами чистого порока* и *фигурами чистой добродетели*. Неудивительно, что на стороне «порока» находим персонажей, принадлежащих к социальному институту и вообще к государственному аппарату, а также персонажей индустриальной жизни или земельных собственников. Это делается заметным, когда автор работы уходит с пути обстоятельной политической рефлексии и становится на путь обличения, указывая адресатов своих обвинений:

Мы не переставали твердить либералам, что циркуляры “сердечного” генерала и рескрипты Николая Обманова представляют лишь новое проявление все той же либеральной политики, в которой самодержавие успело искутиться за 40-летний период борьбы с “внутренним врагом”, т. е. со всеми прогрессивными элементами России [Ленин, 1963а, с. 274].

И еще:

Население в 30 миллионов человек пострадало в сильнейшей степени. <...> Теперь крестьян ограбили – посредством всех ухищрений, завоеваний и прогрессов цивилизации – ограбили так, что они пухнут от голода, едят лебеду, едят комья грязи вместо хлеба, болеют цингой и умирают в мучениях. А русские помещики, с Николаем II во главе, и русские капиталисты загребают деньги миллионами: владельцы увеселительных заведений в столицах говорят, что давно они так бойко не торговали. Давно не было такой наглой, разнузданной выставки роскоши, как теперь в больших городах [Ленин, 1968а, с. 196–197].

Создается впечатление, что фигуры государственных институтов или частной экономической жизни не рассматриваются с точки зрения их объективного положения в процессе производства, но, напротив, вырваны оттуда. В качестве индивидуальности или части социального целого они больше не обуславливаются обществом, в котором живут, но напротив, существуют непосредственно в качестве индивидуального морального субъекта. Вырисовывается очень странное обращение к кантовской субъективности, которая, однако, односторонне критикуется во всех ленинских трудах за отсутствие в ней диалектики. Можно было бы подумать, что этот моральный случай свойствен именно «моральному» характеру научного социализма, стремящегося исправить несправедливость мира, установить справедливость между людьми и т. д. **Однако в марксизме вопрос ставится иначе. У Маркса, включая самые «литературные» в его творчестве места, субъективная мораль кажется всегда обусловленной производственными отношениями. Капиталист как индивид объективируется в соответствии с логикой увеличения стоимости:**

Капиталист купил рабочую силу по ее дневной стоимости. <...> В качестве капиталиста он является только персонифицированным капиталом. Его душа – это душа капитала. Однако капитал имеет уникальную жизненную пульсацию: увеличивать стоимость, создавать сверхстоимость, притягивая к его постоянной части, средствам производства, самую большую по возможности массу сверхтруда [Marx, 2014, p. 259].

У Маркса то, что могло по аналогии оказаться фигурой имморальности, фактически в высшей степени относительно. Здесь общий характер самого слова «капиталист» означает не конкретно индивидуальность, а тип персонажа. Далее, этот персонаж объективирован прежде всего местом, которое он занимает в процессе производства, его индивидуальность растворена, его душа «есть душа капитала». Внутри имманентной театральности мира заостренная имморальность воспринимается лишь постольку, поскольку она зависит от производственных отношений, она не является кричащей фигурой порока, этой внезапной и неожиданной случайностью, она не является порочным проявлением преднамеренной мерзости. Даже у молодого Маркса «морализм» вписывается в социум вообще. Реймон Арон отмечает:

В третьей «Рукописи» Маркса встречается место, перевод которого я хотел бы процитировать, начиная со стр. 119. Этот пассаж озаглавлен «Власть денег в буржуазном обществе». Речь идет о критике буржуазного общества в целом. Критика, которая в моей молодости могла быть названа «моральной критикой» и которую сегодня называют «экзистенциальной критикой». Эта экзистенциальная или экзистенциалистская критика вращается вокруг двух понятий, дорогих Г. Марселю: быть и иметь. Эта критика буржуазного общества и денег имеет не очень оригинальный характер: буржуазное общество определяется как общество, где все окупается и продается. Отношение иметь заменяет собой отношение быть, которое в определенном смысле является подлинным [Aron, 2002, p. 180–181].

В целом моральная интуиция Маркса непосредственно включается в исторический анализ, она находит свое место в общей критике капиталистического общества, она составляет часть общей аргументации, не будучи вырванной из дискурса как индивидуальность или как непосредственно моральная фигура.

Но этот аспект ленинизма является наиболее ясным и благодаря противопоставлению, свойственному *фигурам чистой добродетели*. Как очевидный моральный контрапункт *фигурам чистого порока*, они проходят через все тексты Ленина. Ленин пишет о Марксе и Энгельсе:

Старинные предания рассказывают о разных трогательных примерах дружбы. Европейский пролетариат может сказать, что его наука создана двумя учеными и борцами, отношения которых превосходят все самые трогательные сказания древних о человеческой дружбе. Энгельс всегда – и, в общем, справедливо – ставил себя позади Маркса. «При Марксе, – писал он одному старому приятелю, – я играл вторую

скрипку”. Его любовь к живому Марксу и благоговение перед памятью умершего были беспредельны. Этот суровый борец и строгий мыслитель имел глубоко любящую душу [Ленин, 1967д, с. 21].

Странная ода филантропической доброте, уникальной чистоте у автора, всегда характеризующего моральность как атрибут идеологии господствующего класса. Помимо двух родоначальников научного социализма, ленинский пантеон включает еще Николая Чернышевского. Фигура исключительная, «великий русский социалист» [Ленин, 1967в, с. 258], «беззаконное и подтасованное осуждение» [Ленин, 1967а, с. 28] которого составляет одно из преступлений автократии против народа, возводится в мученики:

Великий русский писатель, один из первых социалистов России, замученный палачами правительства, Николай Гаврилович Чернышевский... [Ленин, 1972б, с. 128].

Каждый раз, когда на него нападали, Ленин защищал Чернышевского от его обвинителей:

Что касается редакции “Рабочей мысли”, она просто показала себя неспособной дать связную оценку Чернышевского... [Ленин, 1967а, с. 279].

Он один из немногих, наряду с Марксом и Энгельсом и в какой-то мере Герценом и Белинским, удостоился такого статуса. Но помимо того, что он сам оказался назван в качестве одной из этих фигур, Чернышевский занимал еще особое место в формировании ленинизма. Очень значительное влияние, которое он оказал на Ленина, проявляется даже в самой форме высказывания. Именно в «Что делать?», положительном романе, пропагандирующем утопический социализм Чернышевского, встречается знаменательная защита этих *фигур чистой добродетели*:

Полгода Вера Павловна дышала чистым воздухом, грудь ее уже совершенно отвыкла от тяжелой атмосферы хитрых слов, из которых каждое произносится по корыстному расчету, от слушания мошенических мыслей, низких планов, и страшное впечатление произвел на нее ее подвал. Грязь, пошлость, цинизм всякого рода, – все это бросалось теперь в глаза ей с резкостью новизны [Чернышевский, 2012, с. 152].

И еще:

Так и люди того типа, к которому принадлежали Лопухов и Кирсанов, кажутся одинаковы людям не того типа. Каждый из них человек отважный, не колеблющийся, не отступающий, умеющий взяться за дело, и если возьмется, то уже крепко хватаящийся за него, так что оно не выскользнет из рук: это одна сторона их свойств: с другой стороны, каждый из них человек безукоризненной честности, такой, что даже и не приходит в голову вопрос: “можно ли положиться на этого человека во всем безусловно?” Это ясно, как то, что он дышит грудью; пока дышит эта грудь, она горяча и неизменна, смело кладите на нее свою голову, на ней можно отдохнуть [там же].

Вера Павловна, Лопухов, Кирсанов, Рахметов составляют «тип» «нового человека»⁴, новой антропологической фигуры, христовой моральной чистоты, превосходящей мир, поставленной выше мира, выше существования и которая, поскольку она имеет характер интенциональности, пребывает вне *бытия*. Моральная чистота в этом смысле противопоставлена этической добродетели, созданной в истории, она есть возврат к несчастному сознанию, которое Гегель обрисовал в «Феноменологии»⁵; именно этот новый моральный порядок интенциональной фигуры в духе Чернышевского кажется прямо перенесенной в тексты Ленина. Вырисовывается перспектива возрождения человека.

Главное противоречие обрисовывается внутри ленинских текстов: научность дискурса, сконструированного исходя из знания мира, сталкивается с чисто внешней интенциональностью. Однако эти *фигуры чистой добродетели* составляют

⁴ См. подзаголовок самого романа «Что делать?» – «Из рассказов о новых людях».

⁵ См. [Hegel, 2011, S. 136], die Unglückliche Bewußtsein.

эстетический пантеон внутри диалектического рассказа, полностью удаляясь от понятийного и рационального дискурса. На поверхности текста Ленина формируется моральность, характеризующаяся как случайность, каждый раз обновляемая. Ее субъективность вытекает не из доктринального порядка, но, напротив, из возмущения или из постоянно обновляемого созерцания. Прорывая, пронизывая исторический континуум, очерченный великим революционным субъектом, ленинская моральность борется с этим субъектом. В радикальном разрыве с последним, не соответствуя ни одному из эпистемологических критериев рационализации, которые мы наблюдали (телеологического, принадлежащего к *материи* мира, субъективного с единственной точки зрения начальной объективности), субъективная моральность выступает как *другой* внутри ленинских текстов; она представляет из себя *другой* момент мысли, другой субъект ленинизма.

Тайная диалектика

Что остается тогда от ленинизма как целостной доктрины? Если существуют два субъекта, если ленинизм воспринимается как двуглавое учение, то возможно ли его интерпретировать? Эвристика действительно оказывается невозможной?

Нам нужно вернуться к решающему искажению смысла, которое мы отметили во вступлении. Эта важнейшая ошибка состояла в том, чтобы сделать из интенциональности этих моральных фигур интенции самого Владимира Ульянова. Воспринимая без знания или без желания углубить это другое «я», этот другой логос в сердцевине ленинизма, дух путаницы сразу же лишает его статуса письма внутри текста, его поиска иного смысла, чем описательно-предписывающий тандем, который закрывает горизонт рационального дискурса. Критика, считающая, что она выявила подлинную моральную интенцию самого Ульянова, отыскала разгадку ленинизма как «идеологии», освобождает теорию от обсуждения. Мы приводили некоторые иллюстрации этого во введении; но вернемся к этой проблематике. Ален Безансон, например, – один из тех, кто обесценивает ленинизм через обращение к категории идеологии:

В идеологии порядок доводов обратный по сравнению с философией. Для этой последней политика, которая определяет общественного человека, является первичным данным, затем мораль приходит регулировать политику и, наконец, метафизика становится конечным объектом рассмотрения. Идеология ставит на первое место мировоззрение, которое содержит этику, что приводит обратно к политике и определяет действие [Besançon, 1977, p. 271].

Как категория экстерниорная, идеология самореференциальна и, стало быть, неспособна схватить реальность, удерживать дискурс о мире; автор использует это понятие, чтобы представить исключительную и репрессивную природу ленинизма. Таким способом Безансон дискредитирует ленинизм. В момент его публикации (1977) текст Безансона был нацелен главным образом на советскую идеологию. Таким образом, учение оказывается обусловленным экстерниорной категорией, без отношения к объекту, анализа которого она требует. Безансон также пишет:

Перед тем как войти [в политическую область], остановимся ненадолго на мировоззрении Ленина. Он воспринял его еще в молодые годы, несомненно до того, как он начал писать, может быть, в пору его ученических каникул в Кукушкино. Нельзя констатировать позже ни переворота во взглядах, ни углубления, ни прогресса. Polemika вынуждает его вновь заняться чтением Чернышевского, Маркса, Энгельса, Плеханова и некоторых других. Она не вынуждает его расширять круг чтения. Совокупность аргументов, которые он у них черпал, казалась ему совершенно достаточной [ibid., p. 256].

Личная субъективность Ленина полностью обуславливает дискурс, так что, когда мы читаем его работы, мы должны всегда иметь в виду его исходную интенцию, без чего оставались бы непонятны выводы доктрины, уловки, которые в ней неизбежны. Безансон считает сочинения Чернышевского главным условием идеологии ленинизма, т. е. самого ленинизма:

Чернышевский есть решающее звено в истории идеологии [ibid., p. 149].

Согласно Безансону, действительно, «“Что делать?” был романом “инициации, а Рахметов – новым человеком, который фигурировал как *идеал* нового типа. Но этот идеал опередил состояние теории, которая оставалась в шестидесятые годы и в мысли Чернышевского в эскизном виде. Идеолог предшествовал идеологии, а гностик как человеческий тип предшествовал гностике. Ленинизм есть гностика, которую ждал Рахметов, и вот почему личность Ленина действительно является осуществлением романического персонажа. *Идеал* теперь дополнен тотальной гностикой, которая ставит его отдельно от человеческой общности, заполняет его бесподобной жизнью и оказывается способной породить ему многочисленных товарищей» [ibid., p. 263].

В целом, по Безансону, тот факт, что Ленин уподобил себя Рахметову, становится условием всей его мысли, вследствие чего он не мог размышлять самостоятельно. В качестве системы, отвечающей не на реальную фундаментальную проблему, а на функцию идеологического целого, функцию воплощения вымышленного персонажа Рахметова, ленинизм в конечном счете не имеет никакой собственной релевантности. Чернышевский оказывается моральной предпосылкой, тем, что мы назвали *моральным субъектом* ленинизма, который обуславливает в одностороннем порядке все ленинское учение, отрицает уместность первого революционного субъекта, в силу того что он уже содержит этого последнего. Безансон резюмирует: «Чернышевский основал индивидуальный *этнос* революции» [ibid., p. 155].

Моральная фигура оказывается, без всякого перехода, политической фигурой. По поводу Чернышевского он добавляет также: «Наука содержит антропологию, психологию, мораль» [ibid., p. 142].

Безансон отмечает здесь противоречие: если субъективная моральность ленинизма идентична таковой же Чернышевского и если она создает идеологию ленинизма, т. е. категорию экстериторную, которая обуславливает научный дискурс, то как она может быть одновременно обусловлена наукой, если последняя до того дискредитирована «идеологией»? «Моральность» и «наука» являются тогда реальной причиной одна другой и обретают друг в друге смысл, противоположный тому, который они имели сами по себе. Значит, моральность является одновременно условием науки и продуктом научного дискурса; и также наука является одновременно условием моральности и рациональным оформлением последней. Ясно, что Безансон не менее идеологичен, чем бросаемые им обвинения. В свою очередь, он воспроизводит движение туда-сюда между «идеологией» и «доктриной», переходя вдобавок непосредственно от толкования «советской идеологии» к личным размышлениям молодого Ульянова; он подчиняет то, что мы называем революционным субъектом, моральному субъекту ленинизма, он делает из этого последнего *уникальный* субъект ленинизма, само «Я» молодого Ульянова. Между тем можно признать, что Безансон хорошо определил отдельные элементы проблематики ленинизма. Но отказываясь видеть несоизмеримость природы этих различных, моральных и теоретических, элементов, он подчиняет последние первым и вдобавок использует эту сетку анализа, чтобы рассмотреть политическую и интеллектуальную ситуацию в СССР в 1970-е гг. Он предоставляет общий и односторонний кредит моральному аспекту ленинизма как интенциональности, находящейся в зависимости от его политической инстанции. Постепенно, если следовать Безансону, всю советскую политическую и интеллектуальную жизнь можно свести к персональной психологии молодого Ульянова и подчинить ей как энтелехии метапринципа, разворачивающего свою субстанцию.

Поистине ошибка одностороннего прочтения ленинизма как целого является, так сказать, внутренне присущей самому тексту, и ни один читатель не может считать себя защищенным от нее. Ибо интерналистское и одностороннее прочтение мысли Ленина, рассмотренное в одном из его рациональных моментов, предстает всегда как поражение. С точки зрения политической субъективности ленинизм потерпел неудачу при конструировании подлинного режима доктринальной имманентности; как целостный режим высказывания он не мог заключать в себе случаи трансцендентного устройства моральной личности. С точки зрения этой моральной субъективности, так как последняя размещается в самих истоках реальности или *бытия*, она сама делает недействительным изложение учения. Если этот теоретический труд оказывается тогда двуглавым, если он содержит две исключительные модальности высказывания, остается ли философская или политическая позитивность в понимании ленинизма? Остается ли что-то при восприятии ленинизма по ту сторону формального статуса труда?

Именно со всем надлежащим смирением мы предлагаем путь эвристического осмысления ленинизма. Мы можем на данной стадии дать только набросок этого пути, который во всех случаях покажется разочаровывающим.

Великая непосредственно антропологическая фигура, голос Чернышевского, ищет коммуникации с великой исторической финальностью, с голосом Гегеля. Рассмотренный моральный аспект один объединяет в категории «идеология» богатство текста, которое заслуживает всего нашего внимания; экстериорность доктрине возвращается в форме кантианской моральности, подлинного отношения *личности* к своей моральной интенциональности. Понять мысль Ленина означает сегодня для нас осознать скрытую диалектику, которую эти два момента мысли поддерживают между собой. Поскольку они не идентичны и соответствуют различной субъективности, они взаимно исключают друг друга; но каждый из них в то же время составляет часть одного и того же, идентичного, они – часть одного и того же труда и не могут в силу этого быть один для другого нейтральным элементом. Будучи непреодолимым напряжением эвристического паралогизма, мысль Ленина заслуживает тем не менее критического рассмотрения в свете того, что мы назовем *тайной диалектикой*. Политическое или революционное «Я», которое конституирует основную часть ленинского дискурса, должно, таким образом, двояким образом представлять свое значение. Сначала самое важное для него самого, для высказывания и для его выводов. Взятое в качестве теоретика научного социализма, это сознательное «Я» политического ленинизма, которое мы интерпретируем почти всегда, к которому мы прежде всего внимательны, ибо зачем читать Ленина, если вовсе не интересоваться революционной теорией? Но затем нам нужно быть не менее бдительными к моменту появления его *другого*, случаев морального «Я» ленинизма, выхода за пределы мира идей к миру колдовства. Как читать между строк? Как читать между этими двумя мирами, которые противостоят друг другу своими модусами высказывания, но, кажется, стремятся объединиться? Мысль Ленина должна читаться как многополярная, как поиск возможности придать истории два голоса. Переход от одного голоса к другому должен прояснить нам значение ленинизма, потребовать повышенного внимания к движению текста. За текстом Ленина, за смыслом слов разыгрывается тайная диалектика. На поверхности текста политическое «Я» тайно надеется реализовать антропологический проект своего *другого*, которого оно считает неадекватным своей собственной науке; моральное «Я» в его случаях выражает нетерпение, не видя его еще реализованным. Бахтин создал полифонию, чтобы дать возможность глубокой эвристики диалогов Достоевского. В этой разноголосице интенция автора уходит из рассказа, оставляя свободным путь для различных отличительных особенностей. Ленин, конечно, никогда не воспринимал свой собственный труд в этом аспекте. Значит, нам, читателям, несомненно следует бдительно охранять двойственный характер этого невидимого диалога, этой *тайной диалектики* – понятой как сознание

двуглавого характера ленинизма, – которая позволит нам обновить смысл ленинизма и избежать того, чтобы сделать из него объект мессианского идолопоклонства или подготовительные заметки психоанализа.

Перевод с французского языка Е.А. Самарской

Список литературы

- Ленин, 1963а – *Ленин В.И.* Признаки банкротства // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 6. М.: Политиздат, 1963. С. 273–279.
- Ленин, 1963б – *Ленин В.И.* Что делать? // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 6. М.: Политиздат, 1963. С. 1–192.
- Ленин, 1967а – *Ленин В.И.* Гонители земства и Аннибалы либерализма // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 5. М.: Политиздат, 1967. С. 21–72.
- Ленин, 1967б – *Ленин В.И.* Насущные задачи нашего движения // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 4. М.: Политиздат, 1967. С. 371–377.
- Ленин, 1967в – *Ленин В.И.* Попятное направление в русской социал-демократии // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 4. М.: Политиздат, 1967. С. 240–273.
- Ленин, 1967г – *Ленин В.И.* Развитие капитализма в России // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 3. М.: Политиздат, 1967. С. 1–609.
- Ленин, 1967д – *Ленин В.И.* Фридрих Энгельс // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 2. М.: Политиздат, 1967. С. 1–14.
- Ленин, 1968а – *Ленин В.И.* Голод // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 21. М.: Политиздат, 1968. С. 196–197.
- Ленин, 1968б – *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 18. М.: Политиздат, 1968. С. 7–384.
- Ленин, 1969а – *Ленин В.И.* Империализм как высшая стадия капитализма // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 27. М.: Политиздат, 1969. С. 299–426.
- Ленин, 1969б – *Ленин В.И.* Конспект книги Гегеля «Наука логика», Субъективная логика или учение о понятии // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 29. М.: Политиздат, 1969. С. 77–218.
- Ленин, 1972а – *Ленин В.И.* Доклад об объединительном съезде РСДРП // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 13. М.: Политиздат, 1972. С. 1–66.
- Ленин, 1972б – *Ленин В.И.* Проект речи по аграрному вопросу во второй государственной думе // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 15. М.: Политиздат, 1972. С. 127–160.
- Плеханов, К вопросу... – *Плеханов Г.В.* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. URL: <http://www.esperanto.mv.ru/Marksismo/Monism/monism-5.html#c5> (дата обращения: 12.01.2017).
- Плеханов, К шестидесятой годовщине... – *Плеханов Г.В.* К шестидесятой годовщине смерти Гегеля. URL: http://az.lib.ru/p/plehanow_g_w/text_0400.shtml (дата обращения: 11.01.2017).
- Чаадаев, 1913–1914 – *Чаадаев П.Я.* Письмо Шеллингу 20 мая 1842 // *Чаадаев П.Я.* Соч. и письма. Т. 1. М.: Путь, 1913–1914. С. 241.
- Чернышевский, 2012 – *Чернышевский Н.Г.* Что делать? СПб.: Азбука, 2012.
- Aron, 2002 – *Aron R.* Le marxisme de Marx. Paris: Éditions de Fallois, 2002. 768 p.
- Bakounine, 2007 – *Bakounine M.* La Réaction en Allemagne; fragment par un français // *Angaut J.-Ch.* Bakounine jeune hégélien / Trad. J.C. Angaut. Lyon: éditions de l'ENS, 2007. 176 p.
- Besançon, 1996 – *Besançon A.* Les origines intellectuelles du léninisme. Paris: Tell Gallimard, 1996. 384 p.
- Carrère d'Encausse, 1979 – *Carrère d'Encausse H.* Lénine, la révolution et le pouvoir. Paris: Flammarion, 1979. 299 p.
- Hegel, 2007 – *Hegel G.W.F.* Science de la logique; la Doctrine de l'être / Trad. Jarczyk & Labarrière. Paris: Kimé, 2007. 636 p.
- Hegel, 1985 – *Hegel G.W.F.* Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein // *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. Bd. 21. Hamburg: Meiner, 1985.
- Hegel, 2013 – *Hegel G.W.F.* Principes de la philosophie de droit / Trad. J-F. Kervégan, Paris: PUF, 2013.
- Hegel, 2009 – *Hegel G.W.F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts // *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. Bd. 14. 1 / Hrsg. von K. Grotzsch, E. Weisser-Lohmann. Hamburg: Meiner, 2009. 288 S.

- Hegel, 2011 – *Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 2011.
- Lih, 2015 – *Lih L.T. Lénine, une biographie* / Trad. M. Andreu et N. Vieillescazes. Paris: Les prairies ordinaires, 2015. 288 p.
- Marx, 2014 – *Marx K. Le Capital*. T. 1. Paris: PUF, 2014.
- Marx–Engels, 1993 – *Marx K., Engels F. Werke*, in 44 Banden. Bd. 23. Berlin: Dietz Verlag, 1993.
- Panly-Bonjour, 1974 – *Panly-Bonjour G. Hegel et la pensée philosophique en Russie*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. 343 p.
- Service, 2016 – *Service R. Lénine* / Trad. Devillers-Argouarc’h. Paris: Perrin, 2016. 576 p.

Historical Dialectics and Exteriority: Two Elements of Lenin’s Teaching

Édouard Girard

Doctorant. Pantheon-Sorbonne University (Paris 1). 12 Place du Pantheon, 75231 Paris, France; e-mail: Edouard.Girard@malix.univ-paris1.fr

To read Leninism as a doctrinal corpus presents a test for our philosophical sensibility. This challenge to our reading is not, however, caused by the theory itself; quite to the contrary, it is the result of an overabundance of considerations which are external to it: the political history of the Soviet Union, Lenin’s biography stretched as far as psychological analysis, all so many parasites of thought that distort our understanding of the text. The spirit of philosophy is refused to the Leninist corpus, because Lenin is seen as having sinned against philosophy itself. We are incapable of stepping outside of either the “orthodox” reading of Leninism or its “anti-totalitarian” counter-reading. Caught in this vice, commentators must operate under the yoke of a moralism dictating that a side must be chosen: *for* or *against* Leninism, to be decided prior to any cursory reading. Faced with this impasse, it seems necessary to return to the roots of this impossible exegesis. How can Lenin’s doctrine be brought back into the fold of our philosophical sensibility? How can the prickly issue of Leninism’s inherent, subjective morality be correctly handled? How can this subjective morality be connected to a teleological conception of History? Which heuristic is still open to us in deepening our understanding of the great revolutionary’s thought?

Attempting to answer these questions is the goal of the present paper.

Keywords: dialectics, history, morality, German idealism, revolutionary, socialism, heuristics

References

- Bakounine M. La Réaction en Allemagne; fragment par un français. In: Angaut J.-Ch. *Bakounine jeune hégélien*, trad. J.C. Angaut. Lyon: éditions de l’ENS, 2007. 176 p.
- Besançon A. *Les origines intellectuelles du léninisme*. Paris: Tell Gallimard, 1996. 384 p.
- Carrère d’Encausse H. *Lénine, la révolution et le pouvoir*. Paris: Flammarion, 1979. 299 p.
- Chaadaev P.Ya. Pis’mo Shellingu 20 maya 1842 [Letter to Schelling May 20, 1842]. In: Chaadaev P.Ya. *Sochineniya i pis’ma*. Moscow: Put’, 1913–1914. (In Russian)
- Chernyshevskii N.G. *Chto delat’?* [What to Do?]. St.-Petersburg: Azbuka, 2012. (In Russian)
- Hegel G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 14. 1, hrsg. von K. Grotzsch, E. Weisser-Lohmann. Hamburg: Meiner, 2009. 288 S.
- Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 2011.
- Hegel G.W.F. *Principes de la philosophie de droit*, trad. J-F. Kervégan. Paris: PUF, 2013.
- Hegel G.W.F. *Science de la logique; la Doctrine de l’être*, trad. Jarczyk & Labarrière. Paris: Kimé, 2007. 636 p.
- Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein. In: Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*, Bd. 21. Hamburg: Meiner, 1985.
- Marx K., Engels F. *Werke*, in 44 Banden. Bd. 23. Berlin: Dietz Verlag, 1993.
- Lenin V.I. Chto delat’? [What to Do?]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 6. Moscow: Politizdat Publ., 1963, pp. 1–192. (In Russian)

Lenin V.I. Doklad ob ob»edinitel'nom s»ezde RSDRP [Report on the Uniting Congress of the RSDWP]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 13. Moscow: Politizdat Publ., 1972, pp. 1–66. (In Russian)

Lenin V.I. Goniteli zemstva i Anibaly liberalizma [Persecutors of Zemstvo and Annibals of Liberalism]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 5. Moscow: Politizdat Publ., 1967, pp. 21–72. (In Russian)

Lenin V.I. Imperializm kak vysshaya stadiya kapitalizma [Imperialism as the Highest Stage of Capitalism]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 27. Moscow: Politizdat Publ., 1969, pp. 299–426. (In Russian)

Lenin V.I. Konspekt knigi Gegelya “Nauka logika”, Sub»ektivnaya logika ili uchenie o ponyatii [A synopsis of Hegel’s Book Science of Logic. Subjective Logic or the Doctrine of the Concept]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 29. Moscow: Politizdat Publ., 1969, pp. 77–218. (In Russian)

Lenin V.I. Materializm i empiriokrititsizm [Materialism and Empiricriticism]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 18. Moscow: Politizdat Publ., 1968, pp. 7–384. (In Russian)

Lenin V.I. Nasushchnye zadachi nashego dvizheniya [The Urgent Tasks of Our Movement]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 4. Moscow: Politizdat Publ., 1967, pp. 371–377. (In Russian)

Lenin V.I. Popyatnoe napravlenie v russkoi sotsial-demokratii [Backward Direction in the Russian Social Democracy]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 4. Moscow: Politizdat Publ., 1967, pp. 240–273. (In Russian)

Lenin V.I. Priznaki bankrotstva [Signs of bankruptcy]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 6. Moscow: Politizdat Publ., 1963, pp. 273–279. (In Russian)

Lenin V.I. Proekt rechi po agrarnomu voprosu vo vtoroi gosudarstvennoi dume [Draft Speech on the Agrarian Question in the Second State Duma]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 15. Moscow: Politizdat Publ., 1972, pp. 127–160. (In Russian)

Lenin V.I. Razvitiye kapitalizma d Rossii [The Development of Capitalism in Russia]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 3. Moscow: Politizdat Publ., 1967, pp. 1–609. (In Russian)

Lih L.T. *Lénine, une biographie*, trad. M. Andreu et N. Vieillescazes, Paris: Les prairies ordinaires, 2015. 288 p.

Marx K. *Le Capital*. T. 1. Paris: PUF, 2014.

Panlty-Bonjour G. *Hegel et la pensée philosophique en Russie*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. 343 p.

Plekhanov G.V. *K voprosu o razvitiu monisticheskogo vzglyada na istoriyu* [On the Question of the Development of a Monistic View of History]. URL: <http://www.esperanto.mv.ru/Marksismo/Monism/monism-5.html#c5> (accessed 12.01.2017) (In Russian)

Plekhanov G.V. *K shestidesyatoi godovshchine smerti Hegelya* [On the Sixtieth Anniversary of Hegel’s Death]. URL: http://az.lib.ru/p/plehanow_g_w/text_0400.shtml (accessed 11.01.2017) (In Russian)

Service R. *Lénine*, trad. Devillers-Argouarc’h. Paris: Perrin, 2016. 576 p.