

*И.А. Ерохов*

### **Грамшианская теория гегемонии в перспективе современной социально-политической критики**

Феномен притягательности творчества Антонио Грамши не понятен до конца. С одной стороны, тексты Грамши не тяжеловесны, как кантовские или марксовы, однако политические ученые и философы обнаруживают в них конгениальную рефлексивность. С другой стороны, политизированная молодежь (прежде всего левого толка) никогда не перепутает Грамши с В.И. Лениным или Мао Цзе-Дуном, но безошибочно отреагирует на имя Грамши в причудливом (наверно, и для самого Грамши) единстве с другими именами – Г.Лукача, Т.Адорно, М.Хоркхаймера, К.Корша, Э.Блоха и др.

Свободный человек в несвободном мире, Грамши, проведя полжизни за решеткой, как никто другой понимал, что свобода – это не «суверенитет частного» или «тотальность государственного», а особый тип отношений людей между собой. Отношений, которые не просто преодолевают раскол человеческого времени (на работу и потребление), но создают исторические формы практической свободы. В.Беньямин, современник Грамши, переживший его лишь на несколько лет, как-то сказал, что время принимает форму, оно всегда как-то выглядит, «аура времени» всегда кого-то напоминает... Арест изменил Грамши, словно превратил его в «платоновского человека», разглядывающего в тенях и отблесках тюремного света фигуры времени. Это позволило появиться одному из его любимых познавательных инструментов – катарсису – вы-

нужденной свободе, как необходимости усвоения в этико-культурной форме фактической животноподобной реальности<sup>1</sup>. Грамши справился с задачей, он действительно умозрительно нащупал стратегию выхода из «платоновской пещеры» — естественной тюрьмы человечества. Господства без исторического права не бывает, но свобода как освобождение — уже не борьба за господство, а новая онтологическая парадигма. Господство закрепляет отношения в модусе зависимости, гегемония — это культурное чемпионство, лидерство и опережение во взаимозависимом и конкурентном движении человечества к свободе. Онтологизация свободы превращает природную необходимость в иллюзию ложной очевидности на фоне новой реальности — необходимости свободы.

Только те, для кого реальность свободы — в освобождении не просто исторически легитимированы применить силу, но этически обязаны стать силой. Революция в этом смысле — волевой разрыв с традицией насилия и конституирование истории свободы. Вероятно, поэтому Грамши обращается к культурологическому преломлению классического для марксизма понятия гегемонии. Культура вообще как противоположность природе в практическом смысле означает исход из рабства природной необходимости. Культура освобождения производит особый тип отношений, который превосходит социальную детерминацию. Данное превосходство не может быть объяснено этически, поскольку результатом конкуренции этосов будет не преодоление, а наоборот, закрепление социальной детерминации, причем в ее самом грозном виде — в социальной избранности с моральной тиранией как ее прямым следствием. Именно это произошло с руссоистско-робеспьеровской «тиранией свободы», когда права человека отождествились с «правами санкюлота». Реально превзойти социальную детерминацию может только избранная социальная сила, но не в одиночку, а вместе со всем человечеством, совершающим финальный рывок из царства нужды в «культуру свободного времени». Возглавить революцию освобождения — значит не просто отменить собственное рабское состояние, а устранить саму возможность превращения в раба. Это, если воспользоваться метафорой Фуко, онтологическая трансверсальность — все замещается всем иным,

возникает, если продолжать рассуждать в логике Фуко, новый онтологический модус – «отношение отношений», или попросту политика.

Грамшианское понятие гегемонии может быть передано через раскрытие множеств перспектив (экономических, правовых, этических и др.). Но стратегическое значение гегемонии раскрывается только в перспективе политической культуры.

Политика, как мы уже отметили, – это отношение. Культурно-значимым результатом политики может быть не чье-либо долгосрочное господство или кратковременная власть, а определенный формат совместного бытия людей. Освобожденное бытие означает не то, что публичное пространство свободы ограничено мраком несвободы (в онтологии свободы несвобода элиминирована), но то, что свобода коммунально соседствует с иными свободами. Отношения свобод между собой и определяют конституцию или (в феноменологическом смысле) свободный порядок.

Однако свобода есть сила, которая преодолевает насилие несвободы; значит, свобода – не трансценденция, а атрибут исторического субъекта, поэтому мы всегда можем распознать социальную ангажированность той или иной версии свободы или, скажем точнее, – идеологии свободы.

Именно так и мыслилась первичная стратегия гегемонии классиками марксизма. Идея небывало проста и убедительна. Социальные силы развиваются неравномерно, историческое время течет асимметрично по отношению к различным общественным акторам. Зрелые социальные перспективы более очевидны, иные неопределенны. Для одних идея свободы – это пещерный суверенитет, для других – «почти» универсальная наука. Но именно в этой кажущейся слабости политического мышления кроется великая сила идеологического сознания. Если идеологическое сознание суть от сути принадлежит, если оно всегда чье-то, то возможны отношения между «мирами политических идей». И значит, социально обусловленное мышление освобождения обречено, реализуясь само, реализовывать нечто значительно превышающее любой классовый интерес – политический модус бытия.

Увоенная и проартикулированная Марксом идея «гегемонии исторического класса» есть в значительной мере гегелевская доктрина реализации истории, только истолкованная вне связи с первичным (субъективным) состоянием духа (формирующим понятие). Это радикальная историзация истории. Конкретно, истории эксплуатации — традиции несвободы.

Опорные элементы человеческого общежития — экономические отношения с точки зрения продуцирования свободного труда превратились в нечто природоподобное — несвободный труд. Несвободный труд, становясь базовой материей формы конкретного общежития, воспроизводит регулярное противоречие между тем, что трудовые отношения из себя представляют, и трудом как высшей ценностью человеческого общежития (поскольку именно с ним связана физическая возможность выживания). Грубо говоря, ценным должно быть то, что приносит счастье и удовлетворение, а не то, что понуждает и насилует, усиливаясь в исторической перспективе. Осознать свое рабское состояние могут только те, кто в состоянии заглянуть за границы собственной превращенной реальности и увидеть, что их собственная социальная реальность граничит с иной социальной реальностью, например, буржуазной. И здесь социальное самосознание стоит перед историческим выбором: вновь «превратиться» во что-то, предположительно более сносное с точки зрения эксплуатации, например, из цехового в промышленный пролетариат, или отменить всю традицию превращения, закрепив равнозначный статус всех форм социальной реальности. Маркс и многие из его последователей замечают, что история эксплуатации всегда заполнена превращенными персонажами и не суть важно кем — эксплуататорами или эксплуатируемыми: все превращены, а значит, все те, кто пишут историю, бесконечно далеки от свободы.

Классики марксизма уловили уникальный идеологический эффект борьбы за свободу: освобождение самых, в историческом смысле, угнетенных, обязательным образом приведет к освобождению всех, кто хоть в какой-то мере испытывает отчуждение от собственного бытия. Но поскольку все бытуют в превращенном (неподлинном) статусе, то пролетариат не морально,

не правое, не экономически, а исторически конституирует бытие освобожденного человечества — это и есть исторический статус пролетариата как гегемона.

Здесь стоит вернуться к самому началу наших рассуждений. Объединение угнетенных — это негативное объединение, в том смысле, что не будь эксплуатации, не было бы и осознания собственной несвободы. Иными словами, пролетариат не знает, что такое свобода, он лучше всех чувствует, что такое несвобода. Тогда кто даст гарантии, что более или менее комфортный статус других социальных групп позволит прочувствовать истинность необходимости свободы? Вопрос можно заострить иначе: что сможет убедить буржуазию солидаризироваться с пролетариатом и совместно с ним самоосвободиться от своего господства? Радикальный, т.е. в высшей степени индивидуализированный комфорт может отменить всеобщую нужду в свободе. Так разговор о гегемонии пролетариата необходимым образом возвращается из историко-нормативного ракурса в феноменально-практический. Чтобы осуществить освобождение, необходимо прибегнуть к насилию. Это не только фронтальное насилие в вульгарном смысле противопоставленности антагонистических классов, но и насилие над собой. Другими словами, в традиции насилия Термидор неизбежен.

Непосредственно испытав традицию эксплуатации и исторически ее поглотив, пролетариат подходит к своему катарсису. Как квинтэссенция общественных форм, выросших в условиях эксплуатации и отчуждения, он должен завершить несвободное бытие грандиозным насилием, исторически беспрецедентным. И чем менее подготовленные, менее «созревшие для свободы» социальные силы будет окружать пролетариат, тем выше будет уровень насильственных отношений — политический террор. Поэтому, в преломлении к Русской революции, уже Плеханов вслед за Лассалем (в историко-философском смысле) начинает понимать, что слабость и недоразвитость русской буржуазии может лишит пролетариат исторического выбора. И вопрос здесь не в том, что сильный пролетариат с легкостью победит слабую буржуазию, дело в ином. Кажущаяся сила пролетариата на самом деле — его слабость, поскольку в стратегической перспективе культуры осво-

бождения победа слабого над слабым есть победа одного рабства над другим, недозревший, в историческом смысле, пролетариат будет обречен отпраздновать революцию установлением собственной тирании.

Другими словами, стратегия гегемонии в марксизме проблематизируется в двух запараллеленных измерениях: условно от культурогенной идеи гегемонии до ее исторически достоверной реализации (Маркс vs Лассаль) и от зрелости и обостренности классового конфликта до руководства любыми революциями в условиях капитализма (Плеханов vs Ленин).

События Русской революции вносят существенную ревизию. Нормативное содержание пролетарской гегемонии, безусловно, не имеет никакого отношения к экономическому базису, но вот сама постановка вопроса об освобождении целиком фундирована в характере производства. И поскольку масштаб базиса таков, что изменения в нем приводят к всемирно-историческим переменам, то необходимо прояснить, как марксистская критика обосновывает перемены в стратегии реализации освобождения (т.е. уже в надстройке)?

Динамический процесс осознания событий, происходивших в общественной сфере, требовал времени и рефлексивной дистанции, русским марксистам не хватало не столько новых идей, сколько именно времени на их усвоение. Поэтому самые конкурентные формы марксистской политической философии стали преодолевать «онтологический дефицит» базиса (а вместе с ним и дефицит стратегий реализации гегемонии) практической деятельностью.

Вряд ли стоит удивляться, что состоявшаяся революция репрезентировала уже новый тип идеологической нормативности, который в своей явной форме мгновенно дал почву для рефлексии и осмысления. Однако динамичная реактивация всех политических сил (не только реакционных) не позволила интеллектуально-практической провокации стать всемирно-историческим «пожаром», в огне которого сгорел бы буржуазный базис. Выступления пролетариата в Венгрии, Германии были подавлены. «Молодая Республика Советов» оказалась «в кольце». Практическими задачами стали уже не проблемы всемирного руководства пролетарской революцией, а вопросы

внутренней политики, сохранения целостности страны и государственного суверенитета. Гегемония поначалу превратилась в «военный коммунизм», а впоследствии — в «диктатуру пролетариата» в национальном масштабе, что в конечном итоге привело не к расколу мирового буржуазного базиса, а к нормативному и затем к гражданскому разлому России.

Итак, гегемония заменяется диктатурой пролетариата, т.к. пролетарская революция свершилась (хотя и в отдельно взятой стране), но гегемония пролетариата как революционность реализовалась, утратив свое актуальное значение. «Раб превратился в господина», начался новый виток традиции насилия.

Перед политической теорией, как и всегда, на первый план выходят фактические обстоятельства новой реальности, т.е. развитие политических знаний. Приблизительно так мыслит Лукач. В его версии подлинная политическая наука — фиксация и изучение всех форм отчуждения, в том числе и новых. Значит, марксизм развивается в соответствии с фактической реальностью, отбрасывая, исторически преодолевая свои идеологические побочные эффекты. Левая идеология все более становится политической наукой.

Но подобная наука не может обойтись без одного очень важного идеологического фактора — социально-экономического детерминизма. А поскольку сама политическая гегемония и историческое предназначение пролетариата обосновывается исходя из понимания, что все это есть общественное отношение, то главным препятствием для реализации гегемонии пролетариата становится конечная цель диктатуры пролетариата — установление контркоммуникативного общественного устройства. Пролетариат перестает артикулировать, он становится диктатором, да еще и обозленным, как запертый в национальной клетке, жаждущий освобождения зверь.

Другими словами, аппарат детерминизма, становясь инструментом рефлексии общественных отношений, приводит к отмене данных отношений или перестает их замечать. Это категорически неприемлемо для Грамши, для которого политика — не наука, а искусство, поэтому он инициирует пересмотр понятия гегемонии.

Грамши понимает, что политическая борьба не ограничивается революционным захватом власти. Власть без гегемонии — диктатура. Подлинное испытание политической стратегии начинается тогда, когда наступает «позиционная война», когда от идеологической доктрины потребуется не просто интеллектуальная убедительность, но способность стать конкурентной формой политической культуры. А это требует коренным образом пересмотреть коммуникативные стратегии внутри левого движения и, прежде всего, найти способы заново создать равнозначные диалогичные отношения с иными социальными группами, научить, как дать слово солидарным, но все-таки иным интересам.

Грамши всматривается в «тюрьму народов» и намечает базовые практики политического культурогенеза, которые призваны преодолеть последствия военного коммунизма. Ключевые из них мы можем свести к следующему:

— во-первых, говоря современным языком, необходимо создать новую дискурсивность, так называемое «внутреннее общество», которое станет новой политической агорой, вернув в политику переговоры, полемику, дебаты, фракции, консенсусные стадии и пр.;

— во-вторых, в рамках левого движение необходимо возродить проект освобождения всего человечества, универсализировав широкую, но все еще партикулярную структуру политических целей;

— в-третьих, необходимо прояснить, что какими бы ни были исторические страдания пролетариата, актуальная политическая культура возможна только как форма отношений, значит, политика будет всегда более широкой сферой, превышающей рамки специфических классовых интересов;

— в-четвертых, пролетариату необходимо осознать, что свобода санкюлота — это не свободный труд в свободное время: свобода трудящихся в отрыве от освобождения человечества — это всего лишь новое воплощение партикулярной свободы, наравне с либеральной свободой индивида или консервативной свободой традиции; политическая культура — это многоголосье, плюралистически артикулирующее общие цели общежития;

Таким образом, проект Грамши — это переход от радикальной гегемонии в истории к гегемонии в политической культуре. Гегемонистическая перспектива — это возвращение к идеологическим мирам преодоления детерминизма синтезом солидарных идеологий, в результате чего, по Грамши, производится «коллективная воля». Субъектом ее оказывается уже не класс, а историко-политически сложившаяся конфигурация политических сил — блок, значительно превышающий формат класса<sup>2</sup>. Такие союзы могут быть совершенно неожиданными: клирики и коммунисты, меньшинства и феминистки и т.д.

Теория гегемонии Грамши как бы возвращает авангардную (уже почти наукообразную) идеологию рабочего класса в мир разноуровневых идеологий, артикулирующих интерес разного состояния осознанности, различными социальными группами. Это, по его задумке, и должно обеспечить левому движению успех в общекультурном смысле. Получается, что через идеологический успех в политическом моменте специфические формы политической культуры могут открыть свой исторический гегемонистический статус.

Другими словами, историческая способность пролетариата инкорпорировать в себя разнообразные мотивы и даже чужие интересы возможна, только если на практике будут найдены коммуникативные механизмы солидаризации интересов. В этом контексте теория Грамши оказывается одним из первых экспериментов по разработке левой политической культуры, чего ранее, именно в разрезе коммуникативных отношений рабочего движения с иными политическими силами, не предпринимал никто из марксистов.

Грамши действительно одним из первых задумался о конкурентности коммуникативных возможностей левой идеологии, т.е. о потенциале левой политической культуры в условиях политической борьбы разнообразных политических культур. Грамши, по сути, родоначальник теории левой политической культуры или левой коммуникативной теории политики, со значением не меньшим, чем, например, модели Х.Арендт или франкфуртцев.

Забегая вперед, отметим, что подобная гипотеза легла в основу так называемой матрицы Грамши — модели организации дискурса по версии постмарксистов (Э.Лаклау и Ш.Муфф).

Иное их самоназвание — агонисты — означает, что в модусе политических отношений борьба ведется не до взаимного уничтожения политических оппонентов (антагонистически), а до универсализации политических доктрин как коммуникативно-конкурирующих, борющихся стратегий (агонистически).

Однако прежде, чем перейти к постмарксизму, необходимо проинтерпретировать феномен идеологии как таковой. Классическая семантика идеологии закреплялась в двух взаимодополняющих смыслах.

Первое. Идеология — это все, что не наука. И хотя современники Грамши пытались проблематизировать понятие идеологии в научном ключе, т.е. вне всякой классовой оценочности, именно эту задачу была призвана решить мангеймова «социология знания». Тем не менее, результатом того, что К. Гирц обозначал «парадоксом Мангейма», оказалась полная идеологизация понятия идеологии.

Второе. Идеология — это превращенное сознание, неадекватное, иллюзорное сформированное развитием в условиях отчуждения. Этот смысл В. Старк, продолжатель идей К. Мангейма, обозначил как «мышление, сбитое с правильного пути».

Однако классическое семантическое содержание «идеологии» не столько проясняет перспективу идеологической рефлексии, сколько отсылает к исследованию исходных принципов появления идеологического сознания.

В самом общем смысле идеология — это мир социально-политических идей, некая программа партикулярного политического проекта. В этом преломлении идеология и политическая наука не противопоставлены, а являются лишь двумя сторонами одного феномена. Если идеи находятся в прямом соотношении к чему-то конкретному как факту, но при этом под конкретным понимается не эмпирический факт, а цель (например, свобода), то здесь наукообразная идеологическая теория всецело является стадией развития идеологического сознания — это с одной стороны. С другой стороны, какие исторические цели бытуют сами по себе? Всякая историческая, общественно-политическая цель опосредована интенциями, стратегиями, предпочтениями и т.п. конкретных политических сил, и именно как атрибут конкретной политической рациональности та

или иная цель как идея проявляется в истории человечества. Следовательно, наукообразная перспектива идеологии — не субститут идеологии, а промежуточное состояние целостной идеологической рефлексии. Это полностью соответствует главному парадоксу Мангейма: человек не мыслит самостоятельно, а, попадая в определенный социальный контекст, присоединяется к конкретному социально-детерминированному стилю мышления<sup>3</sup>. То есть политическая наука сама по себе носит классовый, групповой и т.п. характер и в этом смысле не преодолевает идеологию, а является инструментом зрелой идеологической артикуляции.

Но самая важная, на мой взгляд, импликация к подобному пониманию заключена в том, что некоторые результаты наукообразной объективации классового или иного социально-политического сознания фундаментально случайны. Перефразируя Т.Парсонса, скажем: наука — это отклонение субъективности в сторону объективности. Другими словами, если «социально-политические идеи», неотделимые от своих классовых корней, прогрессируя теоретизируются (наукообразятся), мы все равно останемся в мире идеологий (пусть и более зрелых), а мышление, впитавшее в себя данные идеи, будет всегда социально-детерминированным.

Грамши (во многом мыслящий по-ленински) понимает гегемонию как элемент пролетарской идеологии. Пролетариат руководит освобождением, но вопросы руководства расширяются до уровня культурного верховенства. Для этого у Грамши есть ряд «объективированных» причин. Рабочий класс является носителем левой идеологии, которая действительно наиболее приближена к научному состоянию — возникает право интеллектуального лидерства. Рабочее движение разнородно, и в историческом, и в актуальном смысле, следовательно, левая социально-политическая стратегия плюралистична, но не разорвана, а активно коммуницирует внутри себя. Однако коммуникативный модус, тем более критический, невозможен без продуцирования этических механизмов, из чего и следует моральное превосходство пролетарского движения над иными морально-политическими автономиями.

В отличие от простого расширительного толкования гегемонии как больших шансов на победу, культурное лидерство, по Грамши, не заинтересовано в финальной победе левой идеологии как политико-культурной ассимиляции социальных оппонентов. Наоборот, гегемонистическая стратегия наиболее эффективна в позиционной борьбе, что невозможно сделать вне политической традиции роста многообразия. Более того, поддержание и развитие политической инаковости становится тактическим инструментом стабилизации культуры политического лидерства.

Коль скоро модус гегемонии — это политическая коммуникация, весьма актуальным становится разговор о том, какие формы организации общежития являются наиболее приемлемыми для гегемонии пролетариата. Полагаю, вслед за постмарксистами, что подлинная гегемония пролетариата возможна в «политическом государстве», демократически определяющемся в сложной межклассовой системе политико-культурных отношений. «Политическое государство» как модель противостоит «социально-экономическому государству», например, пролетарскому, руководимому рабочей партией. По сути, социальное государство, решающее проблемы только рабочего класса и их исторических союзников, нивелирует гегемонию, а как мы помним, для Грамши власть без гегемонии — диктатура.

В политическом государстве в полной мере может реализоваться потенция «войны позиций», борьба сама по себе становится существенной, тогда как в экономическом государстве должна наступить чья-либо победа — установиться политический статус-кво (отмена, как минимум, большой политической борьбы на уровне «общественного договора» о формате человеческого общежития). Закрепление на уровне фундамента конкретного типа общежития, безусловно, открывает больше возможностей для роста экономики, но относительно свободы как освобождения мы ничего оптимистичного уже добавить не сможем.

Очевидно, что различие на политическое и социально-экономические государства — это более позднее прояснение грамшианских неопределенностей, связанных с трактовкой его понятий «политическое общество», «целостное государство»,

«гражданское общество» и т.п. Но, по сути, выбор Грамши между диктатурой пролетариата и политической демократией очевиден, поэтому мы в современном прочтении вполне можем понимать под обозначением «гражданское общество» политическое государство.

\* \* \*

Здесь и начинается линия перехода к постмарксизму. Помимо развития внутреннего общества, политической силе необходимо становиться коммуникативной формой. Например, в отношениях с иными политическими субъектами следует искать формы для диалога с прямыми оппонентами либералами, консерваторами и пр. И это в высшей степени актуально, поскольку — что бы мы ни говорили о левых корнях теории гегемонии — саму гегемонию сейчас воплощает кто угодно, но только не левые.

Утрата гегемонии историческим гегемоном эпистемологически может означать, что гегемонистический идеологический аппарат достиг предела своей компетенции. Всякое проблемное поле имеет границы, но демаркация идеологической стратегии осуществляется как внутри, так и снаружи. Если гегемония — политический инструмент, то, как все надстроечное, она также исторически происходит от базиса, следовательно, утрата гегемонистичности пролетариатом, при неизменившемся базисе, проблематизирует не просто осознание того, что пролетарская перспектива «освобожденного труда» осознается не всеми, но то, что структуралистское различие «базис-надстройка», вероятно, не срабатывает в проблемном поле гегемонии. Возникает конкуренция гегемоний, и результат этого соревнования просматривается не историсофски, а ситуативно.

Именно эти резоны заставляют весьма значимых для марксистской традиции теоретиков, прежде всего Лаклау и Муффа<sup>4</sup>, начать — через открытый Грамши культурно-политический план гегемонии — разговор о постмарксистской политической рефлексии. Приставка «пост», безусловно, не означает каких-либо отсылок к постмодернизму. В самом натянутом значении постмарксизм — это постструктурализм (со множеством оговорок),

поскольку очевидное значение надстройки ставит под сомнение ее безусловную зависимость от базиса. То есть постмарксизм не свидетельствует о фундаментальной утрате целостной структурной организации, а фиксирует обстоятельства, которые не позволяют далее развивать критическую рефлексию с опорой на иерархическое различие базиса и надстройки. Отсюда легко просматриваются и главные оппоненты постмарксистов — это те силы, для кого политика стала экономикой (прежде всего, теории так называемого агрегативного или эмпирического блока, связанные с именами Й. Шумпетера, Г. Беккера, Э. Даунса).

Постмарксизм вызван к жизни тем обстоятельством, что современные политические проблемы часто оказываются как бы по ту сторону от классического марксистского аппарата. Такова, например, дискурсивная, коммуникативная политика. Не означает постмарксизм и отмены классического марксизма: ни Лаклау, ни Муфф не желают ставить своими исследованиями финальную точку в истории марксизма, речь ведется о разработке новой (обходящейся вне сущностных элементов классического марксизма: революции и диктатуры) онтологической парадигмы, с опорой на коммуникативную политику. Как говорит Лаклау, феномен новой политической критики означает «осмысление политических сущностей таким образом, чтобы проблемы гегемонии и политической артикуляции стали вновь актуальными». Для этого необходимо радикализировать проект Грамши, т.е. заместить классовую принадлежность гегемонистической идентичностью — ассоциировать себя не с классом, а с определенной политической культурой. Как заметит Ален Бадью в одном из своих интервью, «классовая идентичность рабочего класса достигла перенасыщения»<sup>5</sup>.

Постмарксистское толкование гегемонии адекватно только в ситуации неопределенности перспектив — политической многовариантности, которую может гарантировать один политический модус — демократия. Но что подразумевать под демократией: народное правление (как мыслил Руссо) или правление свободных собственников (как мыслил Перикл); власть социального большинства (Робеспьер) или пролетарскую диктатуру с неизбежным военным коммунизмом (Ленин)? И как

отнестись к тому, что демократизация результировалась не в демократию как общественный формат общежития, а в политические республики, ведь именно они исторически сменили монархии. Так откуда произрастает демократичность: из экономических отношений или из политических? Ответ постмарксистов предельно ясен: демократия — это «радикальная политика», в том смысле, что политические проблемы не имеют внеполитических способов решения.

Однако радикальный отказ от внеполитической логики в политике означает проблематизацию важной хотя и новой (в исторической перспективе) сферы — общества, которое, с одной стороны, маркируется приватным миром, а с другой — миром всеобщим. Лаклау предлагает полностью отказаться от самостоятельного значения общества, подразумевая под концептуальными интерпретациями общества инструментальные идеологические конструкции<sup>6</sup>. Таким образом, новая политическая онтология — это хорошо известная еще со времен античности модель политической цивилизации (ойкумены), состоящей из множеств различных комбинаций ойкоса и полиса.

Ход рассуждений Лаклау, в общем-то, не нов. Об обществе как бесконечности различий говорил еще Кант. Когда общество имело непроницаемые границы (как гегелевские или токвилевские корпорации), социальность не выходила за рамки общественной сферы, социальность не была безграничной. Уже Дюркгейм, а за ним и Вебер, фиксируют пространственную произвольность социума. Попытка ограничить этот произвол ведет к внедрению тотальных правил общественных отношений. Но все формы общественных состояний сверхдетерминированы (детерминированы не только базисом, но и детерминацией самого базиса), следовательно, правила, регулирующие социальность в общественной сфере, не могут быть установлены ни априори, ни постфактум. «Открытость» проекта общества ставит под сомнение саму возможность самостоятельного статуса промежуточного состояния между полисом и ойкосом, поскольку общество всегда тяготеет либо к семье (производя индивида), либо к политике (производя право). Другими словами, общество — это поле борьбы между публичной и приватной сферами — широкая граница между политикой и экономикой.

Существует и иной ход рассуждений. Мангейм обратил внимание на то, что любая общественная идеология базируется на сознании причисления. Прямым следствием этого причисления является такая форма, как партия, которая в максимально объективном виде выражает конкретные общественные интересы. Но проблема уже не в том, что общество — это множество различий, и не в том, насколько способна партия объективно выражать общественные интересы, а в том, что общественные элементы в их нынешнем виде не в состоянии идентифицировать свое общественное причисление.

Можно было бы предположить общественную ситуацию, в которой партийная артикуляция расширилась до уровня партии всех демократических сил или всего народа, но якобинистское или шмиттианское противопоставление «свой—чужой» или «друг—враг» опять не сработают, поскольку в реальной практике просто нет в наличии антинародных партий. Социальность блуждает между политикой и семьей, проявляясь то в формате гражданского общества, то в локальных сообществах. Получается, если перефразировать Мангейма, сущность, которую выражает общественная идеология, не идеологическая, а утопическая; т.е. социальность, в прямом смысле, не имеет своего места.

На сказанном нельзя ставить точку, скорее вопрос или многоточие.

Вместо заключения хотел бы обратить внимание на то, что проект культурной гегемонии Грамши — это, если воспользоваться понятием Ясперса, осевой поворот в истории марксистской критики. Без осознания культурогенной перспективы современной левая мысль просто не в состоянии ответить на вопрос о собственной политической культуре. Безусловно, Грамши не хватило времени, чтобы многое прояснить, он оставил исследователей с объемом неопределенностей, среди которых главной, на мой взгляд, является ответ на вопрос: каков предполагаемый формат будущего общественного устройства — не с точки зрения определения, а с точки зрения стратегического смысла, объясняющего, почему люди должны продуцировать особенный тип отношений — свободу? Тем не менее Грамши действительно наметил ряд перспектив, проблемность которых как раз и указывает на стратегические направления планов раскрытия важнейших сторон человеческой свободы<sup>7</sup>.

---

### Примечания

- <sup>1</sup> *Граммши А.* Тюремные тетради: В 4 ч. Ч. 1. М., 1991. С. 65.
- <sup>2</sup> Там же. С. 31, 32.
- <sup>3</sup> *Мангейм К.* Идеология и утопия / Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 9.
- <sup>4</sup> См.: *Laclau E., Mouffe C.* Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics, 2nd ed. L, 2000.
- <sup>5</sup> См.: *Badiou A.* «The Saturated Generic Identity of the Working Class» <http://info.interactivist.net/article.pl?sid=06/10/26/2128249&mode=nested&tid=9>
- <sup>6</sup> *Laclau E.* The Impossibility of Society // Canadian Journal of Political and Social Theory. 1991. Vol. 15. № 1–2 & 3. P. 24–27.
- <sup>7</sup> Работа подготовлена в рамках проекта РНП.2.1.3.6373: «Философско-методологические подходы к категориям политической науки» аналитической ведомственной целевой программы Рособразования «Развитие научного потенциала высшей школы (2006–2008 годы)».