

Поиск альтернатив

ФЕНОМЕН ЯЗЫКА И ЗНАКА У ГЕГЕЛЯ, МАРКСА И ЭНГЕЛЬСА

С.С. Неретина
Институт философии РАН

Аннотация: В статье предпринята попытка осмысления представлений о языке у Гегеля, Маркса и Энгельса. Интерес к марксизму как мировоззрению в XXI в. связан не столько с философией, сколько с деидеологизацией, что произошло с «кончиной» СССР, когда приговорили к исчезновению не столько марксизм-ленинизм, сколько марксизм как таковой. Но парадокс заключается в том, что объявление о смерти марксизма совпадает с продолжающимся существованием капитализма, а марксизм является наукой о капитализме. Поэтому возникла необходимость в анализе его новой динамики, связанной с учётом таких явлений, как глобализация, высокоразвитая технология, международная организация радикальных интеллектуалов и пр.

Осуществляется попытка анализа языка и знака прежде всего у Маркса и Энгельса, а также у Гегеля, как его учителя. В «Феноменологии духа» Гегель понимает язык как форму объективации мышления. Язык у него – это наличное бытие чистой самости «Я». Язык оживотворяет вещи, которые без языка только мнятся. Но через язык и с помощью языка, дающего всему своё имя, любая вещь становится не мнимой, а действительной. Гегель видит смысл языка в том, что он показывает способ деятельности и самосознания всех существ, их связь и переход друг в друга.

Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» также показывают связь сознания и языка, поскольку в сознании складывается структура «речи другого»; когда же реальные отношения объективно опущены и замещены определёнными трансформациями, социальное значение смещается на физические свойства тела, приводящее к натурализации знаков и связанных с ним значений. Они выступали против разнофункциональности знака в пользу его перформативности – эквивалентности действию, совершаемому в момент произнесения высказывания.

Ключевые слова: язык, знак, марксизм, перформатив, сознание, история, время, высказывание, революция, пролетариат.

Проблема понимания

Некоторое время назад вновь возник интерес к марксизму как мировоззрению, связанному не столько даже с философией, сколько, как считал Ф. Джеймисон, с «общим обозначением»

нием операции, которую мы можем назвать деидеологизацией» [Джеймисон 2005: 208]. Это произошло в результате исчезновения СССР, когда вместо того (и наряду с тем), чтобы говорить о смерти марксизма-ленинизма, стали заявлять о «смерти марксизма», не заботясь «о проведении границ между самим марксизмом как способом мышления и анализа, социализмом как политической и общественной целью и мечтой и коммунизмом как историческим движением» [Там же]. «Совершенно иная динамика», спровоцированная необходимостью влиться в мировой рынок, высокоразвитой (в том числе информационной) технологией, глобализацией, международной организацией радикальных интеллектуалов и пр., вызвала к жизни стремление проанализировать достижения или неудачи и того, что считалось социализмом, и того, что продолжает называться капитализмом, разумеется, с этической составляющей, «наподобие того, что было дано в "Манифесте Коммунистической партии", где одновременно превозносились разрушительные и прогрессивные черты последнего [т. е. капитализма] и подчёркивалась его способность к освобождению и масштабному насилию» [Там же: 245] на, как считает Джеймисон, третьей – постмодернистской – стадии его развития. Поэтому «кажется парадоксальным объявлять о смерти марксизма, одновременно празднуя окончательный триумф капитализма. Ибо марксизм, в сущности, является наукой о капитализме; его эпистемологическое отличие состоит в непревзойдённой способности описания исторической новизны капитализма, основные структурные противоречия которого наделяют его политическим и пророческим призванием, едва ли отделимым от его аналитического призвания» [Там же: 246].

Вместе с новым осмыслением марксизма заново требует внимания сравнение и противопоставление Гегеля и Маркса не только в их понимании диалектики или исторического процесса, но в их осмыслении роли языка для постижения этого процесса, без осмысления которого обнаруживается «пустое место всякого видения Истории», при этом вовсе не обязательно, как пишет Джеймисон, что мир будет марксистским и что «только марксизм упрямо сохраняет свою основополагающую связь с Историей как таковой» [Там же: 242].

В этой работе меня при попытке осуществления такого анализа более всего будет интересовать «дискурсивная борьба» внутри этих идеологических позиций и то, в какой мере они могут стать легитимными.

Гегеля, разумеется, надо перечитывать заново, ибо он долго воспринимался через призму Марксовой мысли. Достаточно напомнить, что гегелевские термины, касающиеся мира сознания и вещных отношений как в-себе-бытия, замещались марксистскими терминами, выражающими «товарные отношения» в «буржуазном обществе» и соответственно изменяющими смысл того, что говорил Гегель. Конечно, сейчас представляет методологический интерес сама способность прочесть одного мыслителя сквозь взгляды другого и тем самым суметь незаметно и подчас неосознанно подменить термины одного терминами другого: «общество» – «буржуазным обществом», «вещь» – «товаром», «полезность» – «господством товарных отношений» и пр., подтягивая к ним мысль и ставя не столько учение с ног на голову, сколько обоих творцов учений. Позиция властвующей идеологии позволяла и заставляла исследователя называть государство как таковое, право и законы которого анализировал Гегель, капиталистическим, полагая, что мы лучше знаем, как его называть. Гегель же имел в виду процесс складывания в обществе этой высшей институции, системы отношений, употребления властных функций, его природы, идеи и пр., пытаясь «изобразить государство как нечто разумное в себе» и не желая поучать, каким ему должно быть: его, Гегеля, «цель лишь показать, как государство, этот нравственный универсум, должно быть познано» [Гегель 1990: 54–55], считая философской задачей «постичь то, что есть, ибо то, что есть, есть разум» [Там же: 55]. Поскольку же мы живём в определённое время, то и философию можно определить как «время, постигнутое в мысли» [Там же].

Можно, наверное согласиться, что это «идеологические иллюзии... помешавшие ему выразить противоречия буржуазного производства и обмена» [Огурцов 1967: 30], если под последними словами понимать «общественный порядок», но как существенно заземляется и исчезает гегелевская мысль. Нет этого у Гегеля, как нет и товаровладельцев. Это не язык Гегеля, его язык – это язык идей и понятий, язык воли и свободы.

Язык как форма объективации мышления

Правда, в почти любой стоящей работе второй половины XX в. (Э.В. Ильенков, А.А. Зиновьев, А.П. Огурцов, В.С. Швырев) есть своеобразные «переключатели» смены стилей, когда стиль идеологической ортодоксии буквально в следующем абзаце может смениться свободным, не зависящим от идеологии философским рассуждением и акцентированием внимания на прежде «незамеченном» исследователями предмете. Так, А.П. Огурцов, анализируя проблему отчуждения, вдруг заметил, что «предметность, в которой воплощается дух, есть не что иное, как предметность *языка* (курсив мой. – С.Н.). Объективация мышления в языке – вот та форма объективации, которую исследует Гегель. «Именно сила языкового выражения как такового осуществляет то, что должно быть осуществлено, ибо язык есть наличное бытие чистой самости как самости; в нем для себя сущая единичность самосознания как таковая вступает в существование в том смысле, что она есть для других. "Я" как этого чистого "Я" в наличности иначе нет... Язык же содержит "Я" в его чистоте, он один высказывает "я" его само» [Гегель 1959: 272–273]. И хотя самосознание, объективируясь в языке, становится всеобщим самосознанием [Огурцов 1967: 22–23], но выражено оно через «это я», конкретное, единичное «я» – это чисто концептуалистский ход. Кажется, что Гегель повторяет некоторым образом средневековое понимание концепта, образуемого так же – через речь говорящего/слушающего, через слух. «Я» *высказывает* себя, образуя, как говорит Гегель, «заразительный контакт» с тем, кому высказывание предназначалось, образовав с ним единство. При этом на краткий миг вот это услышанное бытие, ставшее тем самым наличным, замирает. Чаемое Гёте мгновение останавливается, притом что речь продолжается. Это позволит впоследствии гегельянцу Дж. МакТаггарту поставить вопрос о двойственности времени, которое в одной системе отсчёта будет прошедшим, настоящим или будущим, а в другой – только настоящим [МакТаггарт 2019: 116, 119, 123, 125 и др.]. Концепт и дозволяет эту двойственность. Замирание, на котором настаивает Гегель, превращает наличное бытие «я» в инобытие самого себя: оно исчезает в «теперь». Оно наличествует и исчезает, а исчезая, наличествует. Преображение «я», позволяющее ему наличествовать и исчезать, связанное у Гегеля с отрешением от наличного бытия, завершающемся в смерти, и тем самым создающее «непримирённую противоположность», Гегель называет жертвованием. И в этом жертвовании, в котором наличное бытие отдаёт себя так же, как в смерти, оно отрешается от себя, сохраняя себя в самом этом отрешении [Гегель 1959: 272]. Вот здесь-то в качестве действительности отчуждения (отрешения, отдачи себя) выступает язык. Другого способа выражения нет. О человеческом сознании, по Гегелю, можно говорить только с появлением языка, «который здесь выступает в свойственном ему значении <...> Именно сила языкового выражения как такового осуществляет то, что должно быть осуществлено» [Там же]. В языке как в наличном бытии чистой самости, каковой является «я», единичное самосознание «вступает в существование в том смысле, что она есть *для других*» [Там же] – иначе чистого я нет. Только в другом оно находится в действительности.

Язык оживотворяет то, что соединяет. Гегель *логически* выводит это на примере единства крайних терминов в любом суждении, где средним термином в опосредующем движении от одного к другому является язык. Любая единичность без языка только *мнится*.

Но через язык и с помощью языка, дающего всему своё имя, любая вещь становится не мнимой, а действительной. Открытие действительного можно считать заслугой Гегеля.

В «Феноменологии духа» у Гегеля одно из делений главы «Дух» называется «Язык как действительность отчуждения и образования». Все сказанное им о языке напоминает или скорее намекает на то, что впоследствии будет названо перформативом, означающим образование и обозначающим действие, сродни поступку, создающим ту самую действительность, о которой говорил Гегель (хотя ещё у Юма были наблюдения, схожие с гегелевским описанием действительности и связанные с чистым сознанием «я»). Как и в перформативах, у Гегеля язык как дух этого мира, как *чистая образованность* не оценивается на истинность или ложность [Там же: 279]. И все же Гегеля, конечно, больше интересует проблема сознания, чем языка. Важно, однако, то, что язык действительности осознан как проблема, связанная с действием. Возможно также, что про язык можно сказать, что он весь перформативен, не отдельные высказывания. Это связано с христианским постижением мира, где божественное слово тотчас оказывается действием: «сказал и сделал». «Дух реализован в множественности наличного сознания» [Там же: 237]. Но реализован так, что внутри этой множественности проявляются «различия и ступени», «что и составляет их движение и собственную их жизнь. Рассмотрение этих различий показывает способ деятельности и самосознания обоих (божественной и человеческой. – С.Н.) всеобщих сущностей нравственного мира, равно как и их связь и переход друг в друга» [Там же: 241]. Это последнее и позволяет предполагать, что Гегель переносит функции божественного слова на человеческое. И это же последнее позволяет допустить существование различий в Духе как основание и обоснование всех мировых различий и повторов, обеспечивающих его связь с божественным основанием, что и стало впоследствии предметом обсуждения в постмодернистской философии, прежде всего у Делёза [см.: Делёз 1998: 9, 317 и далее]. Но сначала у Маркса.

Двуосмысленность знака

«Манифест Коммунистической партии», явно написанный для возбуждения способности к действию, начинается тем не менее с явления призрака («Призрак бродит по Европе – призрак коммунизма»), что тоже можно назвать иллюзией и что вполне соотносимо, во-первых, с ожиданием будущего, во-вторых, прямо и непосредственно вводит читателя в «драматургию великих проектов» Европы, как определил этот феномен Призрака по аналогии с Призраком отца Гамлета Ж. Деррида [Деррида 2006: 17]. Если прочитать под этим углом зрения «Немецкую идеологию», то драматургию представить ещё легче: она словно разделена на голоса: К. Маркса и Ф. Энгельса, М. Штирнера. Л. Фейербаха и, конечно, Гегеля. Но авторы «Немецкой идеологии» выступали против разнофункциональности знака в пользу его перформативности – эквивалентности действию, совершаемому в момент произнесения высказывания.

Одной из загадок является то, что Маркс, отличавшийся большим трудолюбием, не закончил «Капитала». Я сейчас почти процитировала сказанное М.К. Мамардашвили на одной из его публичных лекций в МГУ, лекции не опубликованной, но на которой я присутствовала. Я не помню ответа Мамардашвили. Но неожиданно для себя обнаружила ответ у тогда же слушавшего его М.Я. Гефтера, представившего спор позднего Маркса с самим собой – автором «Манифеста коммунистической партии», который, Манифест, «рухнул в одночасье» [Гефтер 2015: 125] из-за того, что случившиеся в его время европейские кризисы не переросли в европейскую революцию. Из этого Маркс, если следовать Гефтеру, сделал вывод, что капитализм обладает неучтенным коммунистической теорией ресурсом – неосвоенным «пространством» планеты [Гефтер 2015: 259]. Дело не в том, что встал вопрос о победе капитализма в одной части Европы над другим капитализмом в другой её части, а в том, что для

Маркса «единственный исторический процесс» перестал быть единственным: он понял значение альтернативы в истории, значение разнонаправленных развитий [Гефтер 2015: 129, 133], хотя все же держал в уме и идею «пролетариата-могильщика», а значит – и идею бродящего призрака.

Маркс прекрасно понимал, что такое слово как знак вещи, которое показывает уму, что за ним стоит она сама, чувствуемая, понимаемая, не перестающая быть вполне реальной – ведь был учеником (его называют даже «лучшим учеником») Гегеля. Любая вещь в силу такого понимания знака двойственна (дву-о-смысленна): она есть то, что она есть сама по себе, и то, что она вещает о себе, и каждая из этих её сторон может быть взята по отдельности. Любая вещь – по сути вещь-знак. Одно не существует без другого, но можно абсолютизировать одну из сторон этой сложности.

Знанием Маркса о знаке и тем, как он им распорядился, занимались столь же мало, сколь и языком Гегеля. Об идеологии знака («где нет знака – там нет и идеологии») писал М.М. Бахтин [Волошин¹ 1993: 13]. Х. Арндт называла Марксовы уравнения экономического и жизненного процессов метафорическими [Арндт 2000: 136, 150]. И. Валлерстайн, неомарксист, один из создателей мир-системного анализа, рассматривает Марксов универсализм через троп синекдохи (перенесение общего на часть) [Валлерстайн 2003]. Проблему знака изучает Мамардашвили, обращая внимание на то, что Маркс связывает сознание и язык, хотя это-то он точно повторил за Гегелем, как и то, что связывает их постольку, поскольку в сознании складывается структура «речи другого»; когда же «реальные отношения объективно опущены и заменены определёнными преобразованиями», то происходит «смещение социального значения на побочные, физические свойства предметного тела, приводящие к натурализации знаков значения» [Мамардашвили 2011: 229–230]. А занимаясь схемами системной причинности, как замечает Мамардашвили, Маркс «ищет каждый раз те пункты, где отношения "кажутся именно тем, что они представляют собой на самом деле"... В особенности это касается тех случаев, когда Маркс развивает анализ "чудес" и "привидений" тварного мира, которые ведь ни из какого акта размышляющего индивида им не выводятся» [Там же: 225].

Деррида посвятил проблеме знака свои «Призраки Маркса». И говорит о призраке, не невзначай, а серьёзно, представляя Призрак образом или знаком какой-либо вещи, только ещё собравшийся воплотиться или только недавно развоплотившийся. Тело в нем как бы просматривается.

Для нашего восприятия сама эта идея кажется к делу отношения не имеющей, хотя мы живём в мире, зависимом от слов. Часто первые слова «Манифеста» о бродящем призраке понимаются так, будто это некий словесный изыск, а на деле по Европе бродит сам коммунизм. Но Марксу важен был именно призрак, он описывал призрачные феномены, что позволяло предполагать у него склонность к идеологическим изменениям, ибо, по Бахтину, «всякий идеологический знак является не только отражением... действительности, но и материальной частью этой действительности», рождающей и «новые знаки» [Волошинов 1993: 15]².

Маркс «миллионами духов» был заморожен, хотя пенял Штирнеру, что его «мир кишит привидениями» [Маркс, Энгельс 1955: 139]. Вся философия (Гегеля и гегельянцев), как это вычитывается из «Немецкой идеологии», имела дело именно с духом (Абсолютным, прежде

¹ Псевдоним Бахтина.

² Работа Бахтина требует специального исследования, поскольку её критический пафос связан с тем же, о чем пишет Маркс, – о том, что «идеалистическая философия... помещает идеологию в сознание, для которого «внешнее тело – только оболочка, только техническое средство для реализации внутреннего эффекта – понимания» [Волошинов 1993: 15].

всего). И Маркс обдумывал этот опыт превращения *всего* «в мысли, в Святое, в привидение, в дух, в духов, в призраки» [Маркс, Энгельс 1955: 163].

То, что в «Манифесте» он употребляет слово «призрак», все же удивительно, потому что в начале «Немецкой идеологии» (1846), написанной раньше «Манифеста» (1848), говорилось: надо «поднять восстание против этого господства мыслей», согласно которым люди создали себе иллюзии, идеи, воображаемые существа. И вдруг снова «призрак»... Гегель оказался необорим. И здесь, как у Гегеля, намёк, отсылающий к раннехристианскому докетизму, к учению гностиков, с которым он соотносил «философию». «Самосознание, – написано в «Немецкой идеологии, – должно бродить призраком до тех пор, пока оно не вберёт в себя обратно *все вещи*, вытекающие из него и в него вливающиеся» [Маркс, Энгельс 1955: 80]. Но это значит, что «Манифест» чего-то в себя не добрал...

«Немецкая идеология» была не просто критикой однозначно понятого призрака-знака, сигнализирующего о вещи, о которой неизвестно, есть ли она, но напоминанием о многозначности веще-знака, сила которого неизмеримо выше его половинчатости. Однозначно понятый призрак, не воплощённый, остающийся только мыслью, будет разделять веру только в то, «что вся предшествующая история была будто бы историей теологии» [Там же: 78]. Терминология раннего Маркса действительно была расчётом с христианской теологией, считавшей земной мир иллюзией, а истинным миром – небесный. Поэтому он хотел напомнить о вещном характере знака, возвращая ему не только мыслительную, но физическую и производительную мощь. Если раньше истинной и единственной Вещью считался Бог, то теперь Его (её) место должна была занять любая *сделанная*, тем самым означенная вещь. Не означенная вещь делалась (Гегель), а само дело становилось знаком. Можно сказать: здесь нащупывался раскол с Гегелем.

Такого рода *воплощённая* сила «работала» в пользу не только «мыслить», но «быть» – экзистенциально, физически, сейчас. Это и породило новое отношение к знаку – с учётом его перформативности, мгновенно переключающей сказанное в действие. Кажется, что Маркс лучше и больше понимал Гегеля и его диалектику.

Маркса и Энгельса всерьёз интересовала *«телесная»* организация живых человеческих индивидов, совершающих «первый исторический акт»: они начинают отличать себя от животных, как только начинают (не сознать, а) *производить* необходимые им жизненные средства». Маркс подчёркивает: этот акт – *исторический* (не природный), и он обусловлен телесной организацией. Телесная же организация *уже* устроена так, что люди, хотя и косвенным образом, *«производят и саму свою материальную жизнь»* [Маркс, Энгельс 1955: 14]. Но это значит, во-первых, что реально человек начинал свою историю задолго до истории Нового времени, с момента, как человек стал человеком, а во-вторых, что под действительным состоянием, лишённым призрачности, имелся в виду физический *неорганический* труд на производстве. Но сами отношения к нему индивида *органически* принадлежат этому индивиду. Вот это *единство промышленности с природой, неорганического и органического*, которое Маркс называет *generatio aequivoca*³, двусмысленным по происхождению, и создаёт то, что он называет новым обществом (коммунизмом, со-дарением). В гибридном единстве неорганического и органического размывается принятое в Новое время деление мира на природу и общество, но не *научные* основания Нового времени. Ибо опора на перформативность знака, – это был научный *эксперимент* с целью понять силу вещи.

Маркс был первым поставившим такой эксперимент. Перформатив становился условием возникновения новой действительности. Когда Мамардашвили говорил, что инверсия

³ Это выражение в т. III Собрания сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса [Маркс, Энгельс 1955: 24] почему-то перевели как «самопроизвольное зарождение»: свидетельство, что к тому моменту у нас не было переводчиков, не понаслышке знакомых с христианской философией.

у Маркса, «где движение, идущее от производственных отношений в обмене деятельностью к значащему предмету, оборачивается так, будто значащий предмет приводит в движение деятельность и форму общения, причём практически так оно и есть на самом деле» [Мамардашвили 2011: 230], он говорил о перформативном знаке. Но это значит, что общая речевая основа для создания нового мира остаётся, значит остаётся и старое убеждение, что мир творится по Слову при учёте смещения истории с неба на землю. Опора на *целое* любой вещи означала освоение и присвоение нововременным человеком божественной функции (сказал и сделал). Споря с Гегелем и К^о, лучший ученик Гегеля показал, как можно стать Богом без действия Абсолютного духа.

Тезис Маркса: философы лишь различным образом *объясняли* мир, а надо бы *изменить* его – исходит из реальных возможностей высказывания. Практический язык – это язык дела. Он основан на социальных конвенциях, имеет определённую структуру, которую в XX в. описывали многие, в том числе Деррида, Дж. Остин [Остин 1999: 19], Р. Уильямс [Williams 1977: 128–135], на идеи которого обратила внимание Е.В. Петровская, потому что его интересовали макрокатегории марксистского анализа сознания и «преобразования опыта в готовые продукты» [Петровская 2018: 5]. Удивительно другое: Деррида, Остин и Уильямс в XX в. используют те же термины из физического словаря («физический», «органический»), какими пользовался Маркс в XIX в., полагая, что такие практически ориентированные знаки могут изменять существующее, составлять комбинации из тел, языка и внешних обстоятельств. Делёз и Гваттари называют это бестелесной трансформацией, совершаемой текстом. Согласно их интерпретации, пролетариат как «сцепление высказывания» возникает до того, как появляются условия для его существования в качестве материального тела. Такая «бестелесная семиотика» придаст ускорение вещам, помогая новым политическим «телам» включаться в действие [Deleuze, Guattari 1987: 111–112]. Она становится преобразующим событием, провоцирующим на «"созидание социального", осуществляемого свободным и творческим путём» [Петровская 2018: 8]. Это значит, что вот этот живой мир предлагает видеть в знаке не только означаемое и значение, но «вбирает в себя саму гетерогенность внешнего мира, и в этом качестве он противоположен представлению, имеющему дело с тем, что уже известно... Вот почему представление не схватывает то, что изменяется, что находится в движении». Знак указывает на свёрнутый в нем возможный смысл «и одновременно его же полноценно выражает» [Там же: 10]. Маркс и Энгельс поняли это задолго до постмодернизма, написав, что «производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно *вплетено* в материальную деятельность..., в язык реальной жизни» [Маркс, Энгельс 1955: 24]. Но, заметим, эту попытку предпринял и Гегель, знавший жизненное движение языковых значений [сошлюсь ещё раз на с. 241 его «Феноменологии духа»], и заинтересованно заострявший и другие проблемы: сознания, истин разума, общего и индивидуального в момент их застывания и т. д.

Но вернёмся к Марксову «*поклонению делу*», на котором, как сказал Гефтер, Марксова теория «повредилась» [Гефтер 2015: 254]. А Ханна Арендт, условно говоря, поставила здесь жирный восклицательный знак, напомнив, что жизнь человека или общества вообще-то не сводится к удовлетворению её прямых нужд.

Знак, подчёркнуто опирающийся на свой физический, телесный аспект начал «мстить» за лишение равенства своих выразительных аспектов (материального и идеального). Материальный знак оказался репрессивным. Маркс, критиковавший гегельянцев за односторонность, сам привёл к тому, что «нарушилась самождественность» не только «живого настоящего», как говорил Деррида, но «всякой реальности».

Гетерогенность времени

При чтении «Призраков Маркса» поражает простенькая вроде мысль, что Деррида, перечитав «Манифест» с его Призраком, «сказал себе, что сложно... найти какой-то другой текст, принадлежащий философской традиции, чьи уроки представлялись бы столь своевременными *сегодня*, особенно если принять во внимание то, что говорят сами Маркс и Энгельс... о возможности "устаревания" их самих – о неизбежно историческом характере их учения» [Деррида 2006: 27].

Что имел в виду Маркс, предполагая своё устаревание? Ответ на этот вопрос, как правило, облегчается вводом единого хронологического ряда истории, неявно допускающего, что и до этого была какая-то история, но в другом времени, которое мы потеряли. Потому и нет уверенности в неизменности прошлого, которого уже нет, ибо, говоря о прошлом, мы говорим из другого времени. Маркс знал, что время гетерогенно, что, помимо линейного, проходящего времени, есть другое время, в котором прошлое, настоящее и будущее рядоположены. В христианстве его называли вечными временами. В *этом* времени сохраняется все, что и имел в виду Маркс, пеняя Бауэру на то, что он страшился будущих времён, события которых сохраняются на «веки вечные» [Маркс, Энгельс 1955: 88–89].

Упомянутый выше МакТаггарт в работе «Природа экзистенции» [McTaggart, 1927] ставит проблему *двойственности времени*, различая к тому же действительность и реальность. Для нас это важно, поскольку нечто, являющееся настоящим в одной системе отсчёта, в другой может быть прошлым, будущим или даже не существующим. Если одна предполагает прошлое и будущее относительно настоящего, то другая может предполагать только различие раньше/позже. Вторая система перманентна, а первая – нет, поскольку в ней прошлое когда-то было будущим, а будущее прошлым. Вопрос, поставленный МакТаггартом, заключается в том, имеет ли значение для понимания реальности времени то, что должны формировать его события» обе системы отсчёта. Поскольку мы никогда не наблюдаем полностью того события, которое происходит в первой системе, то считать, что мы это событие знаем, – «стойкая иллюзия» нашего разума. Во втором случае мы вообще имеем дело только с *мыслью* о времени, а не с его *восприятием* как оно есть на самом деле. И мы должны учитывать обе эти возможности. Считать, что время предполагает изменение, по МакТаггарту, – лишь общепринятая точка зрения, здесь главное – *событие*, которое не перестаёт быть таковым, если его сменить другим событием.

Марксова система, даже уходя в прошлое, остаётся в настоящем, ознаменовав собою XX век, а, может, и XXI-й, поскольку число переизданий его работ и публикаций о нем растёт (во всяком случае росло во время до пандемии и прочих событий, изменивших устав мира). Привычное нам время – это первая система, предполагающая, однако, серию перманентных отношений реальностей для понимания событий.

В заключение можно сказать, что, конечно же, в свете современных исследований по философии языка, «необходимо учитывать ту роль, которую здесь играет речевая коммуникация или прагматическое измерение языка... Примерка слов/понятий к фактам предметного мира... движение смысла от понятия к предмету... уже не может быть раскрыто в рамках классической концепции истины. Примерка слов/понятий к предметам может быть не только истинной или ложной, но эффективной или неэффективной, правильной и неправильной, осмысленной и бессмысленной» [Ячин: 103]. Ибо, по словам Л. Витгенштейна, «действительно, *бессмысленно* требовать от всех высказываний, чтобы они соответствовали фактам или предметам» [Витгенштейн: 73]. Но это и означает, что «похищенными словами» иногда можно пользоваться безрассудно, хотя они и обладают способностью, во-первых, вернуться к их первым значениям, а во-вторых, вдруг в этом первичном обнаружить незамеченный, но заложенный в них смысл.

- Арендт Х. 2000. *Vita activa или о деятельной жизни* / Пер. с нем. и англ. В.В. Бибихина. – СПб.: Алетейя.
- Валлерстайн И., Балибар Э. 2003. *Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности*. – М.: Логос-Альтера.
- Витгенштейн Л. 1994. *Философские работы. Ч. 1*. – М.: Гнозис.
- Волошинов В.Н. (М.М. Бахтин). 1993. *Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода в науке о языке*. – М.: Лабиринт.
- Гегель Г.В.Ф. 1959. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа / Пер. Г. Шпета // Гегель Г.В.Ф. *Соч. Т. IV*. – М.: Изд-во соц.-эк. литературы.
- Гегель Г.В.Ф. 1990. *Философия права*. – М.: Мысль.
- Гефтер М.Я. 2015. *Третьего тысячелетия не будет. Разговоры с Глебом Павловским*. – М.: Европа.
- Делёз Ж. 1998. *Различие и повторение* / Пер. Н.Б. Маньковской и Э.П. Юровской, науч. ред. Н.Б. Маньковская. – СПб.: Петрополис.
- Деррида Ж. 2006. *Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал* / Пер. с фр. Б. Скуратова под общей ред. Д. Новикова. – М.: Logos-Altera, Ессе Ното.
- Джеймисон Ф. 2005. Реально существующий марксизм. – *Логос*. – № 3 (48).
- МакТаггарт Дж. 2019. Нереальность времени / Перев. с англ., предисл. Ю.Н. Олейника. – *Вох. Философский журнал*. – Вып. 26. – Доступно: <https://vox-journal.org>.
- Мамардашвили М.К. 2011. *Формы и содержание мышления*. – М.: Азбука, Азбука-Аттикус.
- Маркс К., Энгельс Ф. 1955. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице её представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков. – Маркс К., Энгельс Ф. *Соч. Т. 3*. – М.: Изд-во полит. лит-ры.
- Огурцов А.П. 1967. *Отчуждение, рефлексия и практика. Автореф. на соиск. уч. степени канд. филос. наук*. – М.
- Остин Дж. 1999. Как совершать действия при помощи слов. – Остин Дж. *Избранное*. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги.
- Петровская Е.В. 2018. Возмущение знака. О перформативе, лозунгах и Ленине. – *Вох. Философский журнал*. – № 24. – Доступно: <https://vox-journal.org>.
- Ячин С.Е. 2006. *Слово и феномен*. – М.: Смысл.
- McTaggart J.M.E. 1927. *The Nature of Existence*. – Cambridge: Cambridge University Press.
- V. II.
- Williams R. 1977. *Marxism and Literature*. – Oxford; New York: Oxford University Press.