



К. Ш. Чмель

## РЕДУЦИРУЯ КОМПЛЕКСНОСТЬ: РЕВОЛЮЦИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ЛЕВОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Кирилл Шамилевич Чмель — бакалавр политологии, стажер-исследователь Лаборатории сравнительных социальных исследований, преподаватель департамента интегрированных коммуникаций Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Для связи с автором: kchmel@hse.ru.

**Аннотация.** Статья посвящена анализу места понятия «революция» в современном левом дискурсе. Используя метод теоретической редукции, К.Чмель выделяет в современной левой мысли три главных течения, задающие подходы левых к революции в контексте актуального состояния мира политики и восходящие к таким каноническим для левых философам, как К.Маркс, М.Хайдеггер и Б.Спиноза. Его гипотеза заключается в том, что неудача левых в определении революции проистекает из отсутствия адекватного концептуального аппарата. Если раньше правым приходилось заимствовать у левых их язык, то сегодня сложилась прямо противоположная ситуация и построения левых, по сути, не выходят за рамки реакции на победивший неолиберализм.

Даже методы борьбы левых за свою повестку определяются доминирующей системой либеральной демократии, а не идеями, сформулированными самим левым движением. Это касается не только электорального сопротивления в виде выборов, но и сопротивления неэлекторального, высшей формой которого выступают протесты с ограниченной негативной повесткой. В результате для революции с ее пафосом освобождения и радикальных общественных трансформаций не находится места не только на уровне теории, но и в практической сфере.

По заключению автора, причины неспособности современной левой политической мысли определить революцию в контексте актуального состояния мира политики кроются именно в отказе левых от обращения к понятиям позитивного толка и переориентации их на стратегию ответа (реакции) на доминирующий правый политический проект.

**Ключевые слова:** революция, Карл Маркс, Мартин Хайдеггер, Бенедикт Спиноза, левая политическая мысль, концептуальный анализ

Без революционной теории  
не может быть революционного движения.

*В.И. Ленин*

## Введение

Кризисные тенденции в развитии современного общества все чаще становятся причиной политической нестабильности и недовольства граждан политикой правящих элит, проявляющегося в форме протестов, гражданских войн и революций. 2000 год положил начало серии «цветных революций» — за «бульдозерной революцией» в Сербии (2000 г.) последовали «революция роз» в Грузии (2003 г.), «оранжевая революция» на Украине (2004 г.), «революция тюльпанов» в Киргизии (2005 г.) и др. Вслед за «цветными революциями» прошла волна восстаний в арабском мире («арабская весна»). Эти выступления, ставившие перед собой задачу смены политического режима, обнаружили потенциальную уязвимость сложившейся капиталистической системы. Но привели ли они к ее обновлению?

<sup>1</sup> *Traverso 2017: 7.*

Революции традиционно являлись «фабриками утопий»<sup>1</sup>. Однако, в отличие от классических революций — Английской, Великой французской и Русской, — массовые выступления XXI в. не породили новых утопий. Весьма показательна в этом плане «арабская весна», которая, разрушив тиранические режимы в Тунисе и Египте, так и не предложила им качественной альтернативы, тем самым воплотив в себе лишь деструктивную сторону революции<sup>2</sup>. В результате после краха социалистической утопии не осталось ни одного действительно крупного проекта мироустройства, который мог бы быть противопоставлен status quo.

<sup>2</sup> *Ibid.: 13.*

Тот факт, что революции XXI в. оказались не в состоянии дать толчок радикальному обновлению миропорядка, порождает закономерный вопрос: а были ли они вообще революциями? Ответ на него напрямую зависит от того, какой смысл вкладывается в это понятие. Обсуждение феномена революции в концептуальном, инструментальном и сущностном плане всегда было прерогативой левой политической мысли, но после падения берлинской стены и распада социалистического лагеря левые de facto отказались от понятия «революция», исключив ее из своей повестки. «Меланхолия левого движения», о которой пишет французский историк-марксист Энцо Траверсо<sup>3</sup>, означает *не отказ* от политических утопий и революций, а *неспособность* их переопределения в контексте памяти о дискредитировавшем себя социалистическом прошлом.

<sup>3</sup> *Traverso 2017.*

Одним из выражений этой неспособности является внутренний раскол и несогласованность левого движения. Современная левая политическая мысль настолько фрагментирована, что попытки вычленения в ней каких-либо философских направлений суть сознательное упрощение. Во-первых, пространство размежеваний левой политической мысли имеет множество измерений и включает в себя различные линии расколов, среди которых метод аргументации, соотношение теории и практики и т.д. Во-вторых, сама фрагментация есть следствие серии расколов, не сводимых к некоему конкретному этапу в трансформации

левой политической мысли. Теоретические и исторические исследования в этой сфере показывают, что сложившуюся ко второй половине XX в. левую политическую мысль предопределили как минимум три раскола: (1) расхождения в восприятии Первой мировой войны среди марксистов классического периода; (2) споры о роли политической практики в марксистской теории и последующая «академизация» марксизма, отчетливо проявившаяся к моменту становления Франкфуртской школы; (3) дискуссии о канонических основаниях работ Карла Маркса<sup>4</sup>. Последнее требует отдельного пояснения.

<sup>4</sup> См. Андерсон 1991.

На протяжении долгого времени каноническими для левых авторами были прежде всего Иммануил Кант, Георг Вильгельм Фридрих Гегель и Бенедикт Спиноза. Однако в среде критически настроенных по отношению к классическому марксизму левых шли поиски новых фундаментальных оснований левого проекта, что привело к возрождению интереса к теории Мартина Хайдеггера, на многие годы забытой континентальной философией вследствие связи ее автора с нацизмом<sup>5</sup>. Подобная трансформация левой политической мысли в постклассический период изменила отношение левых к ключевым для них категориям, в частности к понятию революции. Поскольку метод аргументации Маркса предопределялся предполагаемой им социальной структурой, в которую через диалектику было гармонично встроено понятие революции, изменение диалектического метода, не говоря уже об отказе от него, неизбежно повлекло за собой общую реконцептуализацию.

<sup>5</sup> Rockmore 2002.

В настоящей статье на основе теоретической редукции мы выделяем в современной левой политической мысли три главных течения, определившие положение революции и ее концептуальную составляющую в контексте актуального состояния мира политики. Наша гипотеза заключается в том, что неудача левых в определении революции проистекает из отсутствия строгого концептуального аппарата. Если раньше правым приходилось заимствовать у левых их язык, то сегодня сложилась прямо противоположная ситуация и построения левых, по сути, не выходят за рамки реакции на победивший неолиберализм. То есть, ввиду отсутствия адекватного концептуального аппарата *революционная* левая политическая мысль оказалась неспособна выработать определение *революции*, которое отвечало бы актуальному состоянию мира политики и не было бы вторичным по отношению к правой политической программе.

**Алгебра  
революции:  
диалектический  
подход**

Для первого и самого традиционного направления современной левой политической мысли характерно обращение к ортодоксальному марксизму через использование диалектического метода, заимствованного Марксом у Гегеля. Принято считать, что Маркс взял у Гегеля лишь диалектический способ мышления о политике, а сам Гегель был далек от революционной теории. Однако центральные положения философии Гегеля сложились в контексте недавно закончившейся Великой французской революции, который никак не мог быть им проигнорирован.

Вопреки распространенному мнению, у Гегеля есть прямое определение *революции*, которая трактуется им как реализация рационального порядка, предреченного эпохой Просвещения<sup>6</sup>. Противопоставляя этому порядку *тиранию*, Гегель показывает, что ее появление было вызвано потребностью в утверждении автономии государства как агента в мире политики. Вместе с тем тирания не может служить инструментом замещения тиранического порядка иным социальным порядком, поэтому

<sup>6</sup> Rees 2005: 23.

государство неспособно к качественному изменению «сверху»<sup>7</sup>. Стимулирующей силой для общественного сопротивления тирании в теории Гегеля оказывается философия: только она в состоянии познать, насколько устарели те или иные свойства объективного мира вне сферы его индивидуального восприятия (то есть объективная структура бытия), и предложить в ответ *революционные концепты и идеи*. Тем самым в духе эпохи Просвещения Гегель провозглашает торжество разума и приписывает разумно мыслящим индивидам стремление к освобождению через признание необходимости революционных общественных преобразований.

<sup>7</sup> Hegel 1977: 359—360.

Закономерным образом Гегель трактует свободу (*freedom*) не как расширение гражданских свобод (*liberties*), а как признание необходимости ниспровержения господствующей структуры мира (*liberation*)<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Nauen 1971: 73.

<sup>9</sup> Ibid.: 74.

За таким признанием стоит практическая воля к свободе, которую он определяет как *мораль*<sup>9</sup>. Моральные индивиды не только рефлексируют, но и судят о *должном* — в отличие от рабов, которые верят и принимают только заданные им догмы. Из этого следует, что моральная свобода есть предпосылка политической добродетели, обуславливающая стремление индивидов к революционным изменениям во имя реализации разумного порядка. Отчасти данное заключение проистекает из специфики философии Гегеля, где метод детерминирует структуру. Поскольку именно разумность вызывает к жизни революционные преобразования, структурные факторы, в глазах Гегеля, не имеют какого-либо значения. В результате *революция как внутреннее стремление к освобождению по определению оказывается торжеством разума*.

<sup>10</sup> Гегель 2000.

Для того чтобы избежать противоречий на уровне, где концепции сталкиваются со структурой, Гегель квалифицирует общество как тотальность, не содержащую в себе внутренних условий для инициирования рационального проекта. Двигателем изменений в объективной тотальной структуре выступает *абсолютный дух (Geist)*, играющий принципиально важную роль в разработанной Гегелем философии истории<sup>10</sup>. Но одного *Geist* для революционных изменений недостаточно. Согласно Гегелю, изменения в тотальности суть следствие диалектического снятия противоречий между персонифицированными доктринами, формулировать которые способны только свободные индивиды. Диалектическое разрешение противоречий аналогично способу поиска истины и описывается знаменитой триадой: тезис, антитезис и синтез. В процессе разрешения противоречий осуществляется переход к истинному в моральном отношении проекту — свободному государству со свободными индивидами<sup>11</sup>. Другими словами, Гегель описывает революционные изменения через

<sup>11</sup> Nauen 1971: 70.

набор условий неструктурного характера, которые детерминируют возникновение противоречий и способы их разрешения.

Займствуя у Гегеля диалектический метод, который и превращал его философию, по выражению Александра Герцена, в «алгебру революции»<sup>12</sup>, Маркс вносит в него существенную поправку: не метод определяет структуру, а структура — метод<sup>13</sup>. В фокусе Маркса оказываются социально-экономические условия, *достаточные для революции*, что существенно упрощает его аргументацию и позволяет перевести сложную политическую теорию на язык политических манифестов и прагматических стратегий. Данный поворот стал причиной обвинений теории Маркса в идеологизированности, выражающейся в *определённом взгляде* на социально-политические условия, а его самого — в отказе от научности, на которую изначально претендовала марксистская политэкономия.

<sup>12</sup> Герцен 1988: 831.

<sup>13</sup> Hook 1962: 62.

С точки зрения Маркса, Гегель допускает серьёзную ошибку: противоречия возникают не между концептами и персонифицированными догмами, а на уровне производительных сил<sup>14</sup>. Познаваемая индивидуальной структурой бытия есть следствие *наблюдаемой* реальности, а не метафизического разума: «Не сознание определяет жизнь, а жизнь — сознание»<sup>15</sup>. Иначе говоря, революционные изменения обусловлены в первую очередь социально-политическими условиями. Важно отметить, что явления, связанные с трансформацией индивидуальности, не выпадают из поля зрения Маркса, но отодвигаются на второй план. Так, в концепции базиса и надстройки именно базис как набор социально-политических условий определяет надстройку как совокупность характеристик индивидуального мира.

<sup>14</sup> Маркс 2010: 70.

<sup>15</sup> Marx 1976: 36.

Согласно Марксу, люди делают историю в *унаследованных обстоятельствах*, а не в тех, которые они сами себе устроили, и не в отрыве от обстоятельств как таковых (то есть не по собственной воле)<sup>16</sup>. Именно акцент на условиях предопределяет тотальность Марксовой революционной теории. Гегелевское противоречие становится *динамическим конфликтом*, который не сводится к одномоментному противоречию между персонифицированными концептами, а постепенно усугубляется в результате накопления противоречий в социально-экономических условиях. Наконец, поскольку актуальные условия представляют собой негативный остаток от разрешения предшествующего диалектического противоречия, необходимо не количественное преодоление противоречий в логике гегелевского идеализма, а радикальное отрицание всего.

<sup>16</sup> Ibid.: 339.

В ранних работах Маркса утверждается, что политическая революция лишь «разлагает гражданскую жизнь на ее составные части, не революционизируя самих этих составных частей и не подвергая их критике»<sup>17</sup>. Освобождая абстрактного *гражданина*, она не стремится освободить собственно *человека* в его чувственном, индивидуальном и непосредственном бытии. Именно имея в виду достижение этой цели, Маркс пытается смоделировать истинную революцию, предлагая концепт *пролетарской революции*. *Пролетарской* она является исключительно с точки зрения социальной принадлежности большинства участников —

<sup>17</sup> Маркс 2014: 445.

<sup>18</sup> См. Маркс и Энгельс 1950.

и ввиду необходимости постановки ясных задач для объединения общественных сил<sup>18</sup>. Те, кто делает революцию, — это не просто некие агенты, а воплощенный интерес всего общества, направленный против структуры угнетения. Для описания этого интереса Маркс использует понятие класса, которое носит позитивный характер, так как не содержит внутри себя отрицания, относительного социально-экономическим условиям, и уместно лишь в определенной теоретической рамке. Революционные изменения здесь описываются диалектическим законом, однако, в отличие от гегелевского, он не статичен, и диалектика меняется с изменением интеллектуальных сил и инструментов. Таким образом, Маркс принимает попытку концептуализировать непосредственно революцию (что отличает его от Гегеля) — но через описание ее в конкретных условиях (что сближает его с ним). На уровень тактики и организации, то есть практики, революцию переносит Владимир Ленин, обозначивший в качестве объекта борьбы государство: «Государство есть продукт и проявление непримиримости классовых противоречий»<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Ленин 2014: 7.

Дальнейшие перипетии марксизма в классический период его развития во многом отразились на судьбе современной левой политической мысли. Как отмечает Перри Андерсон, «с 1924 по 1968 г. марксизм не остановился, а продвигался в стороне от какой-либо революционной практики»<sup>20</sup>. Отделение от практики, выход за пределы политической реальности, утрата революционного языка и значительное усложнение левой риторики с последующей ее «академизацией» привели к тому, что даже сторонники аутентичного диалектического метода постепенно утратили концептуальный аппарат для определения революции. Спор о том, структура ли определяет метод или метод структуру, уходит в прошлое, и объектом рассмотрения левой политической мысли становится сама структура (что характерно для структуралистского марксизма, получившего широкое распространение в 1960—1970-е годы).

<sup>20</sup> Андерсон 1991: 55.

С изменением роли структуры меняется и само положение революции как на уровне теории, так и на уровне практики. В основе данного изменения лежит трансформация понимания диалектического метода *per se*: простому противоречию Гегеля, как и всему простому (с точки зрения структуралистов), начинает предшествовать сложная структура. По мнению структуралистов, Гегель, а вслед за ним и Маркс игнорировали развитие противоположностей и их приоритизацию, что неизбежно без допущения о сложной структуре<sup>21</sup>. Простое единство Гегеля, тотальность на разных исторических этапах теперь уступают место сложному структурированному единству, которое никогда не возвращается в стадию простого в результате очередного диалектического снятия. Такое единство функционирует по принципу, который Луи Альтюссер называет сверхдетерминацией: «Сложное целое обладает единством артикулированной структуры с доминантой»<sup>22</sup>. Благодаря этому принципу структуралисты закладывают рефлексивность в само противоречие, *i.e.* в его положение в структуре. Тем не менее подобная система все равно требует структурного инварианта, каковым может выступать, например,

<sup>21</sup> Benton 1984: 11.

<sup>22</sup> Альтюссер 2006: 288.

неравенство, заменяющее *Geist* как двигатель истории в случае Гегеля, и практически воспроизводит построения Маркса, делая неравенство статичным и универсальным для конкретной стадии развития общества.

В связи с этим революция в теории структуралистов оказывается элементом трансформации статичной структуры, а не следствием ее полного уничтожения. Революция у структуралистов — это «момент глобальной нестабильной конденсации, провоцирующей расчленение и сочленение целого, то есть глобальную реструктуризацию целого на качественно новой основе»<sup>23</sup>. Важно, что революционному взрыву здесь предшествуют количественные изменения в актуальном состоянии структуры, а также сдвиг на уровне теоретического знания. Иначе говоря, качественный скачок всегда является результатом невозможности преодолеть противоречия посредством количественных изменений.

<sup>23</sup> Там же: 307.

**Событие:  
онтический  
и онтологический  
уровни революции**

Попытки современной левой политической мысли пересмотреть марксистский взгляд на революцию сопровождалась и критикой его изнутри. Ввиду зависимости построений Маркса от концептуального аппарата Гегеля его теория революции и социальных изменений определяется конкретным пониманием философии истории. При таком подходе динамика истории рассматривается в статике, что неизбежно требует введения некоей категории, которая служила бы фундаментальным основанием истории в целом (как абсолютный дух у Гегеля). В итоге сам диалектический метод оказывается линейным и тотальным, детерминируя характер социальных изменений. По мнению Теодора Адорно, подобная тотальность становится существенной преградой на пути выявления противоречий в актуальном мире политики в их исконно диалектическом смысле<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Адорно 2003.

В поисках альтернативы диалектическому методу левые теоретики обращаются к философским концепциям Хайдеггера, с реконструкцией которых в их дискурсе актуализируется понятие *онтологического аргумента* — внеисторического и недиалектического<sup>25</sup>. Онтологический аргумент обладает важным преимуществом, поскольку онтология структурно определена и одновременно исторически изменчива, что, в свою очередь, обусловлено разделением *онтологического и онтического*. Хайдеггер использует данное разделение, чтобы перейти от субстанции к экзистенции, то есть рассматривать как фактическое существование, так и его имманентную природу в виде фундаментального свойства. Онтологический и онтический аргументы позволяют левой политической мысли смотреть непосредственно через противоречие и даже за его пределы. Оливер Мархарт характеризует данное направление как постфундаменталистское, подчеркивая отрицание им роли фундамента, подобного концепциям философии истории<sup>26</sup>. Для того чтобы оценить новаторство этого подхода к определению революции, необходимо кратко остановиться на двух положениях теории Хайдеггера — на *онтологии* и категории *события*.

<sup>25</sup> Strathausen 2006: 28.

<sup>26</sup> Marchart 2007.



Тема онтологии поднимается Хайдеггером с целью полностью пересмотреть историю философии, а именно ответить на ключевой для всей философии вопрос о бытии. Начав с критики онтологии Платона и Аристотеля, Хайдеггер делит вопрос о бытии на фундаментальную онтологию и *Dasein*, где первая категория отсылает к непознаваемой стороне бытия, а вторая, будучи ее трансценденцией, — к уровню экзистенции, или сущего<sup>27</sup>. В философии Хайдеггера бытие как фундаментальное основание (или *фундаментальная онтология*) определяется как Ничто, которое при этом не является антитезой экзистенции, наполняющей это Ничто на уровне *Dasein*. Другими словами, Хайдеггер создает *основание без основания*, пределом чего выступает непознаваемая пустота. Как следствие, *Dasein*, отражающему здесь-бытие, оказывается присуща темпоральность, что позволяет Хайдеггеру предположить, что вопрос о бытии не статичен и не универсален. Поскольку *Dasein* есть трансценденция бытия в область сущего, данная философская концепция несет в себе довольно пессимистический взгляд на положение индивида: пределом его экзистенции становится смерть, ибо это единственный момент одновременно здесь-бытия и трансформации экзистенции в Ничто<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Хайдеггер 1997: 130—140.

<sup>28</sup> Negri 2013: 60.

Несмотря на присущий ему пессимизм, хайдеггеровский подход к онтологии обретает популярность среди левых. Как отмечает Джудит Батлер, о какой бы теории ни шла речь, основание — это тот элемент, от которого в принципе сложно избавиться<sup>29</sup>. Соответственно, проблема, стоящая перед левой политической теорией, заключается не в полном отказе от основания, а в замене его *иным*, условным и не конечным. И здесь философия Хайдеггера предлагает одно из оптимальных решений: имея основание, суть которого — отсутствие основания и которое при этом характеризуется темпоральностью и изменчивостью на уровне экзистенции, левые смогли отказаться от тотальных концепций, сосредоточившись на *сущем* и избегая вопросов о *должном*. Данный теоретический ход привел к концентрации внимания на экзистенциальном опыте отдельного индивида как части трансцендентного мира, дав толчок становлению движения экзистенциалистов и появлению теорий единичного-множественного бытия и со-присутствия индивидов, чьи социальные взаимоотношения не детерминированы ничем, кроме как иррациональными мотивами<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Butler 1992: 6.

<sup>30</sup> См., напр. Lévinas 1991.

Фокус на микросоциальных отношениях в экзистенции — одна из причин кризиса левой политической теории и ухода революции из теоретического и практического дискурсов левых. Однако построения Хайдеггера позволяют и возродить дискуссии о революции. Речь идет о поздней его философии, в центре которой находится не столько бытие, сколько *событие*. В новой парадигме *революция есть политическое событие*.

Не углубляясь в обсуждение хайдеггеровского события, выделим основные его черты. Событие — это момент образования и разрушения основания на уровне фундаментальной онтологии, момент начала,



<sup>31</sup> Heidegger 2013.

генезиса, а не процесс. Событие предполагает реципрокность бытия и индивида, а также крайнюю необходимость, обуславливающую актуальность трансформации на уровне фундаментальной онтологии. Только событие является объектом «частного права» индивидов<sup>31</sup>. История, по Хайдеггеру, движима событиями, ответственность за которые несут сами люди на онтическом уровне.

Вместе с тем момент события на онтическом уровне характеризуется таким явлением, как *парадокс*, представляющий собой аналог гегелевского противоречия, но взятый вне диалектической системы. Концепт парадокса чрезвычайно важен для осмысления революции, ибо именно парадокс дает ключ к пониманию позитивной свободы в философии Хайдеггера. Возможность свободы определяется через Ничто: мы наблюдаем свободу именно в момент парадокса, когда в Ничто происходит формирование или разрушение основания, то есть трансформация не только онтического, но и онтологического уровня бытия, превращающая *невозможность* в *возможность*.

Эта мысль получает развитие в теории революции Алена Бадью. Для Бадью событие — это то, что заставляет проявиться возможность, которая была невидимой или немислимой по причине подавления ее господствующими силами. Событие есть непредсказуемость и случайность; единственное, что нам остается, — ждать и готовиться к событию. *Быть готовым к событию* — значит быть субъективно предрасположенным признать новую возможность. Субъект должен сохранять верность событию, ибо та ситуация, в которой он находится, сформирована событиями далекого и близкого прошлого; он и сам есть звено между предшествующим событием и грядущим. В результате событие формирует истину и, как следствие, утверждает саму возможность качественной трансформации господствующей системы<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Бадью и Тарби. 2013.

Таким образом, восходящее к Хайдеггеру направление современной левой политической мысли обнаруживает свою двойственность. С одной стороны, влияние раннего Хайдеггера обусловило фокус на экзистенции и онтическом уровне, побуждавший левых теоретиков концентрироваться именно на опыте совместного бытия индивидов, а не на проектах утопического будущего. С другой стороны, поздняя философия Хайдеггера дала толчок новому взгляду на историю через философию события, что позволило избежать тотальности и линейности в рассуждениях о революции. Вместе с тем то обстоятельство, что пределом или высшей формой невозможной возможности Хайдеггера является смерть, стало непреодолимой проблемой для теоретиков данного направления и причиной поисков новой онтологии.

**Этология:  
против  
трансценденции**

Отказ от диалектического метода в пользу онтологии характерен не только для левых, испытавших влияние Хайдеггера. По разным причинам, начиная с моральных сомнений относительно допустимости использования концепций Хайдеггера в политике, учитывая его

связь с фашизмом, и заканчивая сложностью перевода философских построений на язык политической стратегии, обращение левых теоретиков к онтологии происходило и через других канонических авторов. Одной из наиболее значимых в этом плане была реконструкция политической мысли Спинозы (попытки которой предпринимались ранее структуралистами, в частности Альюссером<sup>33</sup>). Строго говоря, онтология Спинозы — это *этология* как совмещение онтологии и этики, на что указывал и сам Спиноза<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Resch 1992.

<sup>34</sup> Спиноза 2001.

Положение этики в теории Спинозы открывает для левых, заимствующих его концепции, возможность однозначно ответить на вопрос об утопии, который неизбежно сопутствует вопросу о революции: этика — это наличие некоего потенциала, а бытие — единственная в своем роде и безусловно бесконечная субстанция<sup>35</sup>. Бытийствующие (экзистанты) не тождественны бытию, но характеризуют его как модусы — определенные способы существования этой субстанции. Сам факт, что модусы взаимодействуют с бытием только на уровне экзистенции (на уровне сущности этот процесс детерминирован моралью, так как сама сущность человека может быть рассмотрена только в потенции), позволяет Спинозе провести количественное разделение экзистантов, что и именуется этикой<sup>36</sup>. Вместе с тем этика предполагает и качественную оппозицию между модусами существования, когда количество переходит в качество. Этим и определяется связь этики с онтологией: экзистанты выступают одновременно и как качественные оппозиции, и как количественные шкалы модусов существования<sup>37</sup>. Тем самым (применительно к вопросу о революции) мы всегда можем утверждать, что некая стадия развития общества есть лишь количественная трансформация, но при высокой интенсивности разрыва — качественная.

<sup>35</sup> Делёз 2016: 83.

<sup>36</sup> Спиноза 2001.

<sup>37</sup> Для пояснения этого тезиса используем пример, приводимый Жилем Делёзом. Если рассматривать человека и животное как две различные экзистанты, можно сказать, что человек есть разумное животное. Тогда их можно упорядочить на количественной шкале. Но мы никогда не трактуем человека как разумное животное, а, напротив, видим в нем качественную оппозицию модусу животного (см. Делёз 2016: 82).

<sup>38</sup> Negri 1991: 18.

<sup>39</sup> Спиноза 1957: 57.

Как утверждает Делёз, философия Спинозы есть развитие тенденций, заложенных еще неоплатонизмом: если для онтологии Платона, описывавшей трансформацию и деградацию бытия, характерен взгляд на него сквозь призму вертикальных образований и иерархизации структур, то неоплатонизм пытался отказаться от подобной оптики в пользу горизонтальных структур<sup>38</sup>. Отсюда и проистекает взгляд на бытие, который не предполагает наличия в нем линейных изменений, переводящих его на более высокий уровень, подобно диалектике. Соответственно, онтологию Спинозы можно квалифицировать как отказ от какой-либо трансценденции: бытие представлено в имманентной его форме, где каждое сингулярное бытие не более чем выражение общей тотальности, за пределами которой ничего нет. Даже Бог для Спинозы — это *Deus sive natura*, i.e. Бог не является чем-то, предшествовавшим сотворению мира, он сам есть творение и, как следствие, отождествлен с природой<sup>39</sup>.

<sup>40</sup> Negri 2013: 60.

Сравнивая онтологию Хайдеггера и Спинозы, Антонио Негри отмечает, что если для первого предел философии — это разрушение и смерть, то для второго — жизнь, любовь и полнота<sup>40</sup>. Бытие больше не рассматривается как нечто подавляющее волю индивида; напротив, оно

<sup>41</sup> Делёз 2016: 87.

способствует исполнению таковой: *бытие есть власть*. Каждое индивидуальное бытие наделено некоторой властью как частью бесконечной власти самого бытия: «Власть — это не то, чего я, по определению, хочу; это то, что я имею»<sup>41</sup>. Именно потенция как власть располагает модусы на количественной шкале бытия. Поэтому, если у Хайдеггера со-присутствие с другими в рамках данного бытия есть лишь вклад в конституирование собственной субъектности, то в философии Спинозы само со-присутствие конституирует индивида как Я. В свою очередь, это предполагает, что индивиды не просто со-присутствуют, но *со-действуют* в рамках некоторого сообщества, так как обладают достаточной для этого властью.

<sup>42</sup> Negri 2004: 1.

Тезис о власти, заключенной в саму структуру бытия, чрезвычайно важен для определения революции. Как показывает Негри, неадекватность ложных манифестов обнаруживается именно в момент их столкновения с бытием, и поскольку трансценденция исключена, ложность раскрывается в силу *истинности бытия*. Отсюда следует, что революционная истина уже содержится в бытии, а значит — *революция неотделима от бытия*<sup>42</sup>. Революция здесь больше не стихийное явление, результат трансценденции иерархической структуры; она всегда укоренена в горизонтальных отношениях между обладающими как самой властью, так и способностью к ней индивидами. Парадокс бытия у Спинозы заключается в том, что его необходимость одновременно предстает абсолютной непредвиденностью и стабильностью субстанции сталкивается с революцией в самом широком ее смысле.

<sup>43</sup> Negri 1991: 88.

Еще одна причина обращения левых политических мыслителей к Спинозе — его уникальный подход к определению *политической свободы*. В отличие от авторов, заимствовавших идеи Спинозы ранее (таких, как Джонатан Беннет, Стюарт Хэмпшир, Стивен Надлер, Майкл Делла Рокка и т.д.), Этьен Балибар, Альтюссер, Негри и Делёз интегрировали ключевые положения его теории в дискурс об *эмансипации*. Поскольку освободительные силы, согласно Спинозе, заключены в самом обществе, присутствие в бытии в его концепции предполагает не ничтожество, как у Хайдеггера, а творческую настойчивость, ведущую к освобождению. *Надежда* как некий аффект занимает здесь ключевую позицию по отношению к освобождению, поскольку сама она есть не только чувство, но и онтологическая способность производить смыслы или конкретные политические действия<sup>43</sup>.

В отличие от онтологии Хайдеггера, где человек по отношению к бытию есть пленник абстрактного труда, ответственный за такое подчинение, нивелирующее его свободную жизнь и переводящее ее в область предзаданности судьбы, философия Спинозы (при очевидном сходстве с точки зрения бытия как со-присутствия) постулирует материалистическое разделение труда, открывающее перед человеком пространство для внутренней реструктуризации.

Одна из известных трактовок революции в рамках данного направления представлена в теории множеств Негри и Майкла Хардта.

Исходной для определения множества в ней выступает посылка Спинозы о напряжении, которое складывается между индивидуальными экзистантами и коллективными формами бытия: коллективный разум конструируется и артикулируется в индивидуальном. Несмотря на свой коллективный характер, множество не синонимично понятию «народ»: в противовес последнему, множество состоит из уникальных индивидуальностей, наличие у которых сходных черт не нивелирует существующих между ними различий<sup>44</sup>. Конституировать их субъектность можно лишь закрыв глаза на различия и рассматривая их как коллективное со-действие. Посредством таких рассуждений Негри и Хардт пытаются решить вопрос о переносе коллективности в область практики.

<sup>44</sup> Хардт и Негри  
2006.

Негри и Хардт не первые левые теоретики, обратившиеся к концептуальному аппарату Спинозы. Сильное влияние Спинозы испытал и Делёз. Помимо множественного характера бытия, принципиальное значение в его глазах имеет аспект *делокализации горизонтальных связей экзистант*, характеризующий трансформацию бытия и проявление в нем освободительных сил. Революция для Делёза — это детерриториализация, делокализация микросоциальных отношений: «Мы полагаем революцию как план имманенции, бесконечное движение, абсолютное парение — но лишь постольку, поскольку эти ее черты соединяются с наиреальнейшей борьбой против капитализма здесь и сейчас и упрямо затевают новую схватку всякий раз, когда прежняя заканчивается изменой»<sup>45</sup>. Революция — высшая форма детерриториализации, поскольку она отсылает к новой земле, к качественно иному проекту общества.

<sup>45</sup> Делёз и Гваттари  
1998: 131.

Рассмотренное направление является актуальным пределом интерпретации канонических оснований традиционного марксизма и способов отказа от диалектики в современной левой политической мысли. Важно подчеркнуть, что, будучи полной противоположностью диалектического подхода, данное направление не пересекается и с хайдеггеровской трактовкой онтологии. Единственное сходство, которое здесь можно обнаружить, — общая цель, а именно противостояние проектам модерна, проблемы которых обнажились в политической практике ряда современных стран.

### Негативность левой повестки

Кризис настиг левых как на уровне теории, так и в области политической практики. Крушение социалистической системы повлекло за собой радикальные преобразования в структуре и риторике левых партий, прежде всего в Центральной и Восточной Европе. Во-первых, за распадом соцлагеря последовали структурные изменения, поскольку руководство таких партий избавилось от зависимости от «генеральной» линии, транслируемой из Москвы<sup>46</sup>. Во-вторых, произошел существенный сдвиг в их идеологическом позиционировании: со вступлением бывших социалистических стран на путь либеральной

<sup>46</sup> Waller 1995: 476.

<sup>47</sup> Kitschelt et al. 1999.

демократии радикальные коммунистические партии трансформировались в умеренные социал-демократические<sup>47</sup>. Наконец, изменилась риторика левых партий, которые уже не выступают с революционными лозунгами. На смену призывам к революции и строительству коммунизма пришел дискурс, концентрирующийся вокруг изъянов либерального status quo и в отдельных случаях предполагающий даже поддержку его элементов (например, государства всеобщего благосостояния, ранее критиковавшегося левыми).

<sup>48</sup> Davidson 2005: 7.

Теоретический кризис левых проявляется в утрате ими *позитивного* концептуального аппарата, наличие которого вынуждало правую политическую мысль следовать за левой (реагировать на нее). Наибольшую слабость с точки зрения определения революции демонстрирует диалектический подход: качественные преобразования уступили место непрерывным количественным изменениям. По мнению Нейла Дэвидсона, происходящие сегодня процессы можно квалифицировать как «перманентную буржуазную революцию», где революция становится имманентным структурным моментом актуального состояния мира политики<sup>48</sup>. Более того, акцент на тотальных изменениях утрачивает былую значимость, а поляризация мнений в политическом пространстве вырождается в радикальный плюрализм. Потребность в дуалистической логике диалектического метода сходит на нет, и в дискуссиях левых актуализируется поиск нестабильного основания, позволяющего описать расколотый мир политики. Диалектический аргумент окончательно заместила идея прогресса, трактуемая противоречия в «реакционном» ключе и, как следствие, неспособная привнести что-либо качественно новое за счет отрицания либерального status quo.

Обращение к философии Хайдеггера, призванное решить проблемы, которые обнаружились в диалектической мысли, привело к тому, что революция вовсе ушла из левого политического дискурса. Акцент Хайдеггера на экзистенции и полный отказ от тотальности обусловились фокусом на микросоциальных отношениях, на уровне которых для левой мысли остается лишь рассматривать ситуативные изменения в принципах и способах взаимодействия людей. Мало того, ставившая перед собой цель разрушить метафизику, не подменяя при этом должное сущим, философия Хайдеггера сама обернулась метафизикой. Отсутствие у левой политической теории какой-либо выраженной позиции закрыло перед ней выход в практическую сферу, полностью сводя ее к философским рассуждениям о должном.

<sup>49</sup> Лаку-Лабарт 1996.

В попытках побороть тотальность и создать нестабильное основание, способное открыть путь революционным изменением, Хайдеггер сам стал новой тотальностью (не случайно при переносе в сферу политики его философия оказалась созвучна установкам Третьего рейха<sup>49</sup>). Революционный потенциал в его теории сохранило только событие, однако перевод данного понятия на язык политической стратегии существенно осложнен метафизикой: мы можем только ждать некоего

события, не имея каких-либо оснований полагать, что оно вообще произойдет.

Ориентация на качественные социальные изменения как на уровне теории, так и в практической сфере закрепились за последователями Спинозы, попытавшимися сформулировать на его языке политическую стратегию для антиглобалистских движений. На теоретическом уровне Негри поставил задачу найти решение проблемы, которую не решил сам Спиноза, — множественности в области политической стратегии. Однако антиглобалистские движения 2000-х годов, в которых Негри видел потенциал для сопротивления глобальному капитализму, потерпели серию поражений, отчетливо обнаружив при этом несовершенство теории множества.

Хотя, согласно концепции Негри и Хардта, множество не объединено какой-либо идеологией или фундаментальной идеей, ненасильственное сопротивление как идея стало новым фундаментальным для множества основанием, а вера в революционность такого сопротивления выродилась в идеологию. Отсюда — неспособность данной теории противостоять доминантной структуре глобального капитализма, что, в частности, обусловлено негативным характером повестки, формулируемой множеством. Поскольку множество объединяет лишь *средство* борьбы, его стратегия никак не определяется *целью борьбы*. В результате повестка множества неизбежно оказывается задана *status quo*, против которого оно выступает. Наконец, сам метод борьбы во многом легитимирован доминантной структурой и не может быть направлен на ее слом или радикальное преобразование<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> *Критику и обсуждение проблемы множества на примере антиглобалистских движений см. Lloyd 2001.*

Таким образом, когда современные левые оперируют понятием «революция», они сталкиваются со следующими проблемами: (1) негативность повестки левого движения, (2) невозможность перевода теоретического концепта на уровень практики, (3) нерешенность вопроса о коллективности, множественности в политическом действии. Если раньше с позитивной повесткой выступала левая политическая теория, а правая консервативно реагировала на нее, то сегодня в политическом пространстве доминируют правые прогрессисты. В результате даже методы борьбы левых за свою (негативную) повестку определяются доминирующей системой либеральной демократии, а не идеями, сформулированными самим левым движением. Это касается не только электорального сопротивления в виде выборов (как замечает Джеффри Гудвин, «избирательная урна есть гроб революционера»<sup>51</sup>), но и сопротивления неэлекторального, высшей формой которого выступают протесты с ограниченной негативной повесткой<sup>52</sup>. Для революции с ее пафосом освобождения и радикальных общественных трансформаций не находится места ни на уровне теории, ни в практической сфере.

<sup>51</sup> *Цит. по: Капустин 2008: 18.*

<sup>52</sup> *О легитимных формах неэлекторального протеста в демократиях см. Манен 2008. В целом о проблемах революции в условиях демократии см. Halliday 2003.*

Суммируя вышесказанное, можно утверждать, что причины неспособности современной левой политической теории определить революцию в контексте актуального состояния мира политики кроются

именно в отказе левых от обращения непосредственно к понятиям позитивного толка и переориентации их на стратегию ответа (реакции) на доминирующий правый политический проект.

## Библиография

- Адорно Т. (2003) *Негативная диалектика*. М.: Научный мир.
- Альтюссер Л. (2006) *За Маркса*. М.: Практис.
- Андерсон П. (1991) *Размышления о западном марксизме. На путях исторического материализма*. М.: Интер-Версо.
- Бадью А. и Ф.Тарби. (2013) *Философия и событие: Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью*. М.: Институт общегуманитарных исследований.
- Гегель Г.В.Ф. (2000) *Лекции по философии истории*. СПб.: Наука.
- Герцен А. (1988) *Былое и думы*. М.: Художественная литература.
- Делёз Ж. (2016) *Лекции (I—XI) о Спинозе (1978—1981)*. М.: Ad Marginem.
- Делёз Ж. и Ф.Гваттари. (1998) *Что такое философия?* М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя.
- Капустин Б.Г. (2008) «О предмете и употреблении понятия „революция“» // *Логос*, № 6: 3—47. URL: [http://ecsocman.hse.ru/data/727/535/1209/Logos\\_2008\\_6\\_3-47\\_Kapustin.pdf](http://ecsocman.hse.ru/data/727/535/1209/Logos_2008_6_3-47_Kapustin.pdf) (проверено 28.10.2018).
- Лаку-Лабарт Ф. (1996) «Трансценденция кончается в политике» // *Социо-Логос постмодернизма: Альманах*. М.: Институт экспериментальной социологии: 171—214.
- Ленин В.И. (2014) *Государство и революция*. М.: Директ-Медиа.
- Манен Б. (2008) *Принципы представительного правления*. СПб.: Изд-во Европейского университета.
- Маркс К. (2010) *Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы*. М.: Академический проект.
- Маркс К. и Ф.Энгельс. (1950) *Манифест коммунистической партии*. М.: Государственное изд-во политической литературы.
- Маркс К. и Ф.Энгельс. (2014) *Собрание сочинений*. Т. 1. М.: Директ-Медиа.
- Спиноза Б. (2001) *Этика*. М.: Харвест, АСТ.
- Хайдеггер М. (1997) *Бытие и время*. М.: Ad Marginem.
- Хардт М. и А.Негри. (2006) *Множество: война и демократия в эпоху империи*. М.: Культурная революция.
- Benton T. (1984) *The Rise and Fall of Structural Marxism: Althusser and His Influence*. London: Macmillan.
- Butler J. (1992) «Contingent Foundations: Feminism and the Question of „Postmodernism“» // Butler J. and J.W.Scott, eds. *Feminists Theorize the Political*. New York, London: Routledge: 3—21.
- Davidson N. (2005) «How Revolutionary Were the Bourgeois Revolutions?» // *Historical Materialism*, vol. 13, no. 4: 3—54.
- Halliday F. (2003) «Utopian Realism: the Challenge for „Revolution“ in Our Times» // Foran J., ed. *The Future of Revolutions: Rethinking*



- Radical Change in the Age of Globalization*. London, New York: Zed Books: 300—309.
- Hegel G.W.F. (1977) *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger M. (2013) *The Event*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hook S. (1962) *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Kitschelt H., Z.Mansfeldova, R.Markowski, and G.Tóka. (1999) *Post-communist Party Systems: Competition, Representation, and Inter-party Cooperation*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Lévinas E. (1991) *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Lloyd J. (2001) *The Protest Ethic: How the Anti-globalisation Movement Challenges Social Democracy*. London: Demos.
- Marchart O. (2007) *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Marx K. and F.Engels. (1976) *Collected Works*. Vol. 5. New York: International Publishers.
- Nauen F.G. (1971) *Revolution, Idealism and Human Freedom: Schelling Hölderlin and Hegel and the Crisis of Early German Idealism*. Hague: Martinus Nijhoff.
- Negri A. (1991) *The Savage of Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Minneapolis, Oxford: University of Minnesota Press.
- Negri A. (2004) *Subversive Spinoza: (Un)Contemporary Variations*. Manchester, New York: Manchester University Press.
- Negri A. (2013) *Spinoza for Our Time: Politics and Postmodernity*. New York: Columbia University Press.
- Rees J. (2005) *The Algebra of Revolution: The Dialectic and the Classical Marxist Tradition*. London, New York: Routledge.
- Resch R.P. (1992) *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*. Berkeley (LA), Oxford: University of California Press.
- Rockmore T. (2002) *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*. London, New York: Routledge.
- Strathausen C. (2006) «A Critique of Neo-Left Ontology» // *Postmodern Culture*, vol. 16, no. 3: 23—37.
- Traverso E. (2017) *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*. New York: Columbia University Press.
- Waller M. (1995) «Adaptation of the Former Communist Parties of East-Central Europe: a Case of Social-Democratization?» // *Party Politics*, vol. 1, no. 4: 473—490.



K.Sh.Chmel

## REDUCING COMPLEXITY: REVOLUTION IN CONTEMPORARY LEFT-WING POLITICAL THOUGHT

Kirill Sh. Chmel — B.A. in Political Science; Research Assistant at the Laboratory for Comparative Social Research, Lecturer at the School of Integrated Communications, National Research University *Higher School of Economics*. Email: kchmel@hse.ru.

**Abstract.** The article is devoted to the analysis of the role of the concept of “revolution” in the modern left discourse. Using the method of theoretical reduction, K.Chmel identifies three main currents in the modern left thought that determine the approaches of the left to the revolution in the context of the contemporary state of the world of politics and allude to such canonical left-wing philosophers as K.Marx, M.Heidegger and B.Spinoza. His hypothesis is that the failure of the left to define revolution stems from the lack of an adequate conceptual apparatus. If earlier the right had to borrow from the language of the left, today the opposite is true, and “constructions” of the left, in fact, do not go beyond the reaction to the victorious neoliberalism.

Even the methods of the struggle of the left for their agenda are dominated by the system of liberal democracy rather than by the ideas formulated by the left movement itself. This applies not only to the electoral resistance in the form of elections, but also to non-electoral resistance, the highest form of which is protests with a limited negative agenda. As a result, there is no place for revolution with its pathos of liberation and radical social transformations either at the level of theory or in practice.

According to the author, the reasons for the inability of the modern left political thought to define revolution in the context of the contemporary state of the world politics lie in the refusal of the left to turn to the concepts with a positive tone and their reorientation towards the strategy of providing a response to the dominant right political project.

**Keywords:** revolution, Karl Marx, Martin Heidegger, Benedict Spinoza, left political thought, conceptual analysis

### References

- Adorno T. (2003) *Negativnaja dialektika* [Negative Dialektik]. Moscow: Nauchnyj mir. (In Russ.)
- Althusser L. (2006) *Za Marksa* [Pour Marx]. Moscow: Praksis. (In Russ.)
- Anderson P. (1991) *Razmyshlenija o zapadnom marksizme* [Considerations on Western Marxism]. Moscow: Inter-Verso. (In Russ.)

- Badiou A. and F.Tarbi. (2013) *Filosofija i sobytie: Besedy s kratkim vvedenijem v filosofiju Alena Bad'ju* [*La Philosophie et l'Événement*]. Moscow: Institut obshchegumanitarnykh issledovanij. (In Russ.)
- Benton T. (1984) *The Rise and Fall of Structural Marxism: Althusser and His Influence*. London: Macmillan.
- Butler J. (1992) "Contingent Foundations: Feminism and the Question of „Postmodernism“" // Butler J. and J.W.Scott, eds. *Feminists Theorize the Political*. New York, London: Routledge: 3—21.
- Davidson N. (2005) "How Revolutionary Were the Bourgeois Revolutions?" // *Historical Materialism*, vol. 13, no. 4: 3—54.
- Deleuze G. (2016) *Leksii (I—XI) o Spinoze (1978—1981)* [Cours sur Spinoza]. Moscow: Ad Marginem. (In Russ.)
- Deleuze G. and F.Guattari. (1998) *Chto takoe filosofija?* [Qu'est-ce que la philosophie?]. Moscow: Institut eksperimental'noj sotsiologii, St Petersburg: Aletheia. (In Russ.)
- Halliday F. (2003) "Utopian Realism: the Challenge for „Revolution“ in Our Times" // Foran J., ed. *The Future of Revolutions: Rethinking Radical Change in the Age of Globalization*. London, New York: Zed Books: 300—309.
- Hardt M. and A.Negri. (2006) *Mnozhestvo: vojna i demokratija v epokhu imperii* [Multitude: War and Democracy in the Age of the Empire]. Moscow: Kul'turnaja revoljutsija. (In Russ.)
- Hegel G.W.F. (1977) *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel G.W.F. (2000) *Leksii po filosofii istorii* [*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*]. St Petersburg: Nauka. (In Russ.)
- Heidegger M. (1997) *Bytie i vremja* [Sein und Zeit]. Moscow: Ad Marginem. (In Russ.)
- Heidegger M. (2013) *The Event*. Bloomington: Indiana University Press.
- Herzen A. (1988) *Byloe i dumy* [My Past and Thoughts]. Moscow: Khudozhestvennaja literatura. (In Russ.)
- Hook S. (1962) *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Kapustin B.G. (2008) "O predmete i upotreblenijakh ponjatija „revoljutsija“" [On the Subject Matter and Uses of the Concept of "Revolution"] // *Logos*, no. 6: 3—47. URL: [http://ecsocman.hse.ru/data/727/535/1209/Logos\\_2008\\_6\\_3-47\\_Kapustin.pdf](http://ecsocman.hse.ru/data/727/535/1209/Logos_2008_6_3-47_Kapustin.pdf) (accessed 28.10.2018). (In Russ.)
- Kitschelt H., Z.Mansfeldova, R.Markowski, and G.Tóka (1999) *Post-communist Party Systems: Competition, Representation, and Inter-party Cooperation*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Lacoue-Labarthe P. (1996) "Transtsendentsija konchaetsja v politike" [Transcendence Ends in Politics] // *Sotsio-Logos postmodernizma: Al'manakh* [Socio-Logos of Postmodernism: Almanac]. Moscow: Institut eksperimental'noj sotsiologii: 171—214. (In Russ.)
- Lenin V.I. (2014) *Gosudarstvo i revoljutsija* [The State and Revolution]. Moscow: Direkt-Media. (In Russ.)

- Lévinas E. (1991) *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Lloyd J. (2001) *The Protest Ethic: How the Anti-globalisation Movement Challenges Social Democracy*. London: Demos
- Manen B. (2008) *Printsipy predstavitel'nogo pravlenija* [The Principles of Representative Government]. St Petersburg: Izd-vo Evropejskogo universiteta. (In Russ.)
- Marchart O. (2007) *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Marx K. (2010) *Ekonomicheskio-filosofskie rukopisi 1844 goda i druge rannie filosofskie raboty* [The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844 and Other Early Philosophical Works]. Moscow: Akademicheskij proekt. (In Russ.)
- Marx K. and F.Engels. (1950) *Manifest kommunisticheskoi partii* [Das Manifest der Kommunistischen Partei]. Moscow: Gosudarstvennoe izd-vo politicheskoi literatury. (In Russ.)
- Marx K. and F.Engels. (1976) *Collected Works*. Vol. 5. New York: International Publishers.
- Marx K. and F.Engels. (2014) *Sobranie sochinenij* [Collected Works]. Vol. 1. Moscow: Direkt-Media. (In Russ.)
- Nauen F.G. (1971) *Revolution, Idealism and Human Freedom: Schelling Hölderlin and Hegel and the Crisis of Early German Idealism*. Hague: Martinus Nijhoff.
- Negri A. (1991) *The Savage of Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Minneapolis, Oxford: University of Minnesota Press.
- Negri A. (2004) *Subversive Spinoza: (Un)Contemporary Variations*. Manchester, New York: Manchester University Press.
- Negri A. (2013) *Spinoza for Our Time: Politics and Postmodernity*. New York: Columbia University Press.
- Rees J. (2005) *The Algebra of Revolution: The Dialectic and the Classical Marxist Tradition*. London, New York: Routledge.
- Resch R.P. (1992) *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*. Berkeley (LA), Oxford: University of California Press.
- Rockmore T. (2002) *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*. London, New York: Routledge.
- Spinoza B. (2001) *Etika* [Ethica]. Moscow: Harvest, AST. (In Russ.)
- Strathausen C. (2006) "A Critique of Neo-Left Ontology" // *Postmodern Culture*, vol. 16, no. 3: 23—37.
- Traverso E. (2017) *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*. New York: Columbia University Press.
- Waller M. (1995) "Adaptation of the Former Communist Parties of East-Central Europe: a Case of Social-Democratization?" // *Party Politics*, vol. 1, no. 4: 473—490.