



DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu7.2016.4.19>

УДК 141.822

ББК 87.3

«СОБЫТИЕ» И «ДИСКУРС» КАК КЛЮЧЕВЫЕ ПОНЯТИЯ ПОСТМАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Лариса Владимировна Белянская

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии,
Волгоградский государственный университет
bellars@mail.ru, socphil@volsu.ru
просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. В статье раскрывается значение понятий «событие» и «дискурс» в философии постмарксизма. Показывается, что данные понятия являются ключевыми в неэссенциалистском и несубстанциалистском понимании общества, характерном для современного постмарксизма.

Автор анализирует труды Алена Бадью, Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф, демонстрируя, как марксистский объективизирующий подход к изучению общества в постмарксизме сменяется конструктивистским. Исследование показывает, что постмарксисты понимают историю общества не как историю борьбы классов, а как историю смены дискурсов, находящихся в агонических отношениях.

В статье утверждается, что постмарксисты не ставят перед собой задачи найти уже существующую социальную группу, способную стать источником революционного движения, как это делали когда-то марксисты и неомарксисты. Их цель – показать, что такие группы можно сконструировать на основе либо общей веры в революционные события, либо благодаря революционизирующей дискурсивной практике. Многообразие событий и дискурсов, по мысли постмарксистов, – залог многообразия публичных пространств и агонических коммуникаций в децентрализованном обществе. Понятия «событие» и «дискурс» позволяют постмарксистам акцентировать внимание на неэссенциальности, несубстанциальности и динамичности социального и политического и при этом не отказываться от идей Единого и Универсального.

Ключевые слова: постмарксизм, универсализм, теория дискурса, событие, социальное конструирование.

Постмарксистская философия, возникшая в конце XX столетия и существующая до настоящего времени, представляет собой весьма неоднородное явление как в философском, так и в идеологическом плане. Объединяющей чертой разных философий, именуемых постмарксистскими, является недогматическое отношение к классическому марксизму при сохранении главной гуманистической идеи Маркса. Это идея необходимости преодоления отчуждения, и – как следствие – осво-

бождения человека от эксплуатации, присущей буржуазному обществу.

Корректировкой Марксова учения занимались еще «новые левые». Но европейские социальные кризисы конца 60-х гг. XX столетия показали, что сложившаяся политико-экономическая ситуация требует очередного переосмысления марксистской классики. Эта необходимость связана в первую очередь с осознанием специфики современного общества потребления и действу-

ющих в нем скрытых механизмов управления человеком. По всей видимости, понимание того, что социальные группы и действия могут конструироваться, а не существуют объективно, привело и к изменению методологического подхода.

Российский философ Ю.В. Барбарук отмечает, что методологическое отличие постмарксистской философии от марксистской и неомарксистской «выражается в повороте от марксистского философского объективизма в сторону социального конструктивизма. Такой методологический переход был вызван упадком рабочего движения в развитых капиталистических странах. Теперь, в условиях размытой социальной структуры, социальный конструктивизм дает методологический простор для работы с самыми различными угнетенными социальными группами с целью формирования у них некой единой интерклассовой идентичности» [3, с. 279].

Современные постмарксисты пишут именно о том, какими путями и на каких основаниях может формироваться подобная интерклассовая идентичность. У Алена Бадью эта тема раскрывается через понятие *события*, а у Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф – через понятие *дискурса*. Объединяет эти столь разные концепты то, что они используются постмарксистами при фундировании неэссенциалистского понимания общества, отличного от того понимания, которое было характерно для классического марксизма¹.

Понятие события, чрезвычайно важное для философии Бадью, определяется им следующим образом: «Событие – это то, что заставляет проявиться возможности, которая была невидимой или даже немыслимой. Само по себе событие не является созданием той или иной реальности; оно – лишь создание возможности, оно открывает возможность. Оно указывает нам, что существует возможность, которая была не известна» [2, с. 17]. Развернутую иллюстрацию к этому не вполне ясному на первый взгляд определению мы находим в книге Бадью «Апостол Павел» [1]. Здесь автор показывает, что именно вера в событие – воскресение Иисуса – проявила возможность создания новой социальной группы и ее объединения на принципиально несубстанциальном и неэссенциальном основании.

Как говорит Бадью, «общий подход Павла состоит в следующем: если было событие, если истина заключается в его провозглашении и в верности этой декларации, то из этого вытекают два следствия. Прежде всего, если истина событийна (то есть в случае Павла это истина «Христос воскрес». – Л. Б.) или принадлежит порядку происходящего, то она сингулярна. Сама по себе истина – ни структуральна, ни аксиоматична, ни легальна. Следовательно, никакое наличное сообщество не может ею распоряжаться, как не может и структурировать субъект, ссылающийся на нее. Поэтому нет и закона истины. Далее, если истина привнесена провозглашением субъективной сущности, ни одно конституированное ранее человеческое подмножество не окажет ей поддержки, никакая община и, вообще, ничто исторически утвердившееся не станет субстанцией процесса истины» [1, с. 15]. Эта истина, таким образом, совершенно безотносительна, ни в чем не укоренена и не обусловлена никакой сущностью.

Аналогичным образом, согласно Бадью, событийностью отмечена и революция. Так же, как христианская община, пользуясь термином Бадью, «подвешена» на событие, и община, поднимающаяся против сложившейся системы с целью ее слома, порывает со своим прошлым и делает революционное событие точкой отсчета, от которой путь ведет в будущее. Иначе говоря, как христиан объединяет вера в истинность христианского события (смерти и воскресения Христа), так и революционную общину объединяет вера в истинность, правильность, справедливость революционного события.

По мысли Бадью, только идея «политического», базирующегося на концепте единства (например, единства множества частных интересов), способна заменить собой устаревшую религиозную идею. Иначе говоря, в современной секулярной ситуации изменяется отношение к самому *предмету* религии², в то время как стремление людей к надындивидуальному единству сохраняется. Апостол Павел оказывается для Бадью образцом как раз такой политической фигуры, которая способна легитимировать абсолютное единство, не оказываясь при этом его центром.

Проанализировав различные высказывания Павла, Бадью обнаруживает в них общие основания универсальной сингулярности: 1) христианский субъект (община) не предшествует событию, которое он декларирует (воскрешение Христа); 2) истина целиком субъективна; 3) важна именно верность декларации, поскольку истина – это процесс, а не озарение; 4) истина индифферентна к государству [1, с. 15–16].

Как видим, для Бадью здесь важно не само содержание веры, а способ ее легитимации и утверждение универсальности истины, независимости ее от каких-либо групп и идентичностей. Иными словами, в христианском «законе любви» французский марксист актуализирует не содержание, а методологию, предполагая и доказывая, что подобный способ обращения с истиной необходимо взять на вооружение современному социальному мыслителю и вообще всякому мыслителю, стремящемуся понять, что такое Реальное.

Понятие Реального для Бадью – одно из ключевых. В традиционных дискурсах, по мысли Бадью, Реальное утверждается либо ритуалами, традициями, авторитетами, либо законами, вещами, идеями. Здесь же, в Павловом «Христос воскрес» Реальное оказывается чистым событием, не привязанным ни к природе/вещам, ни к сложившимся ритуалам. Опять же, лично для Бадью воскресение Христа не реальность, а басня, но, повторим, ему важно не содержание истины, а способ ее утверждения и возможность нецентрированного объединения людей, переживающих эту истину и воспринимающих ее. Иными словами, тут важна не реальность, а Реальное – в смысле, близком лакановскому.

При этом происходит не то, что Теодор Адорно называл «отождествлением нетождественного», когда разум или власть насильственно загоняют инаковости в строгие рамки и когда исчезает возможность различения инаковостей; здесь, по мысли Бадью, инаковости сохраняются в универсальности: снятие различий между эллином, иудеем, мужчиной, женщиной, рабом, свободным возникает лишь перед лицом названного события, «с точки зрения события».

Славой Жижек, написав свою книгу «Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться

за христианское наследие» [8] «по мотивам» книги Бадью об апостоле Павле, по сути, мечтает об Абсолюте, как и Бадью – об Универсальном. И тот, и другой описывают событийную истину как секуляризованную веру, которая объединила бы людей разных идентичностей в противостоянии капиталу, как когда-то объединила людей разных национальностей проповедь Павла. Такая событийная истина делает неважным членство людей в органических сообществах (например, семье или нации) и актуализирует их участие в надорганическом сообществе (христиан или революционеров).

Разумеется, Жижека, как и Бадью, понятие «христианской любви» и переживание любви как события интересуют не в богословском смысле, а в политическом. С их точки зрения, кризис секулярного буржуазного общества и кризис либеральных идеологий, чересчур трепетно относящихся к разного рода дихотомиям и сакрализирующих всякое «Другое», может быть преодолен лишь посредством возвращения к идее единства, аналогичной Павловой. Как представляется, тут мы сталкиваемся с «левацким» вариантом политической теологии, усматривающей за каждым политическим явлением метафизическую сущность, индифферентную к любым партикулярностям.

Жижека, как марксиста и неоклассика, интересует возможность снятия внешних частных ограничений и реализации универсальной истины; именно это и сделал в свое время Павел: «Когда Святой Павел говорит, что с христианской точки зрения “нет ни мужчины, ни женщины, нет ни иудея, ни эллина”, он тем самым утверждает, что этнические корни, национальная идентичность, etc, не являются истинными категориями, или, выражаясь ясными кантовскими терминами, когда мы размышляем над нашими этническими корнями, мы участвуем в частном использовании разума, ограниченного случайными догматическими предположениями, то есть, мы действуем как “незрелые” индивидуумы, а не как свободные люди, живущие в измерении универсальности разума» [13, с. 294]. Фундаменталистское понимание Божьего Закона, нации, расы, языка, пола, в основе своей имеющее жесткую оппозицию «свой – чужой», от-

вергается Жижеком не только как неистинное, но и как уводящее от истины.

В «Хруском Абсолюте» Жижек размышляет также о предлагаемой христианством парадоксальной возможности изменения вечности посредством временного события – обращения³; таким же временным – и истинным – событием было и боговоплощение Иисуса. С одной стороны, это повторение идеи Бадью о событийности Истины, способной, в силу своей несводимости к каким бы то ни было «субстанциальным» идентичностям, «стягивать» их воедино. С другой же стороны, этот тезис приводит Жижека к мысли об уникальности еврейского религиозного опыта, поскольку евреям удается сохранить свою универсальность, не только не обращаясь к названной временной событийной истине, но, напротив, полностью замыкаясь в своей исключительности [8, с. 125].

Как видим, здесь налицо парадокс, и Жижек вовсе не разрешает его простым предположением, что «упрямое следование [иудаизма] набору произвольных частных предписаний на самом деле утверждает настоящую универсальность» [8, с. 125]. Другое дело, что евреи, несмотря на партикуляристское представление об избранном народе как народе Закона, вполне способны к универсальному воззрению на людей, единых в том, что они люди. Христианский же универсализм, как отмечает Жижек, «исключает неверующих из самой человеческой универсальности» [8, с. 154], поскольку различия между эллином и иудеем снимаются лишь перед лицом события «Христос воскрес». Но это вовсе не значит, что христиане превращаются в очередное закрытое множество, ибо доступ сюда есть у каждого – через радикальный разрыв с разного рода идентичностями и иерархиями, то есть через обращение и последующую верность событию.

Вера в событие и верность событию, по мысли постмарксистов, оказываются основой общего для разных социальных групп революционизирующего дискурса. В этом смысле перестает быть важным как характер конфликта той или иной группы с другими общностями или самой буржуазной системой, так и специфика самой группы – будь то группа феминистов(к), группа радикальных экологов,

группа сапатистов, группа анархо-коммунистов, группа людей, занимающихся национально-освободительной борьбой и т. д. Важным оказывается то, что, перефразируя Павла, с точки зрения революции и универсальной идеи политического «нет ни феминиста, ни националиста». Здесь, надо сказать, постмарксисты довольно последовательно повторяют Маркса, ведь и в философии Маркса пролетариат, становясь политической силой, перестает быть только экономическим классом, и разница между антагонистическими классами, изначально формировавшаяся посредством экономических механизмов, превращается в разницу политическую.

Таким образом, обнаружение Аленом Бадью и Славоем Жижеком по-новому понимаемого политического измерения социальной реальности приводит их к построению специфической постсекулярной теологии, позволяющей им воскресить классические концепты Единого и Универсального, но избежать простого реанимирования идеи централизованного Целого. Это им удается благодаря осмыслению истины как событийной, причем имеющей не субстанциональный, а функциональный смысл, и снимающей ложные частные дихотомии, фетишизация которых была столь популярна в философии и публицистике европейского постмодерна.

Понятие дискурса, ключевое для философии Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф, также связано с идеей возможности несубстанционального понимания общества и обнаружения интерклассового социального единства. Книга Лаклау и Муфф «Гегемония и социалистическая стратегия», изданная в 1985 г. [12], стала настоящим манифестом постмарксизма. Основная ее идея в том, что социальный мир конституируется дискурсом с помощью значений, а социальная реальность сводится к совокупности дискурсивных практик, находящихся в агональном отношении друг к другу. Соответственно, потребность в изменении социального мира или конструировании социальной группы удовлетворяется посредством изменения дискурса.

Эта идея сама по себе не нова: проблематике дискурса в его связи с реальностью была посвящена фундаментальная работа Жака Лакана «Функция и поле речи и языка в

психоанализе», представляющая собой доклад на Римском конгрессе, прочитанный в Институте психологии Римского Университета 26 и 27 сентября 1953 года [9]. Согласно Лакану, бессознательное структурировано как язык. Это означает, как говорит российский философ А.В. Дьяков, что «язык выступает условием существования бессознательного» [5, с. 377]. Тем самым именно язык «создает субъекта как результат действия бессознательных означающих» [5, с. 383], а следовательно, язык определяет любую практику, в которую вовлечен субъект. Сам Лакан заявлял, что весь мир, который мы воспринимаем, воспринимается как таковой исключительно благодаря языку: «Именно мир слов и порождает мир вещей, поначалу смешанных в целом становящегося “здесь и теперь”; порождает, сообщая их сущности свое конкретное бытие» [9, с. 46].

Именно лакановская концепция в купе с витгенштейновской теорией языковых игр, а также с идеями Мишеля Фуко и Жака Дерриды становится основой дискурсивной теории Лаклау и Муффа.

По мысли Лаклау и Муффа, именно то, как организовано конкретное дискурсивное поле, и определяет специфику объектов, о которых мы мыслим и ведем речь, а вне этого поля объекты вообще не конституируются [12, с. 108]. Тем самым снимается классический философский вопрос об объективности истинности и знания: открытость дискурсивного поля дает субъектам самые широкие возможности для конструирования объектов. Один и тот же объект может по-разному описываться и использоваться субъектами, если они входят в социальные группы, охваченные разными дискурсивными полями. Исходя из логики Лаклау и Муффа, каждая дискурсивная практика равно стремится к гегемонии и к тому, чтобы стать универсальной, но при этом ни одна в действительности, по-видимому, не является ни универсальной, ни неизменной. И участник социальных процессов, и их исследователь не в состоянии определить «истинное» дискурсивное поле, но зато может увидеть, как частные дискурсивные практики побеждают в конкуренции с другими и на время становятся господствующими.

Лаклау описывает социальное как дискурс и как «бесконечную игру различий», которая стремится ограничить саму себя и установить гегемонию порядка в себе [10, с. 55]. История общества, таким образом, оказывается историей борьбы не классов, а относительно прочных, но всегда временных фиксаций дискурсов⁴.

Как пишет Ш. Муффа, «нужно помнить, что природа любого социального строя основана на гегемонии, и что общество есть порождение ряда практик, направленных на установление порядка в определенных обстоятельствах» [11, с. 59]. В то же время не следует забывать и о том, что не существует какой-либо объективной, идеальной, находящейся вне социальной практики основы гегемонии, поэтому «любая форма общественного строя может быть изменена при помощи контрпрактик гегемонии, которые пытаются расчленивать этот строй с целью установить другую форму гегемонии» [11, с. 59].

По мысли Э. Лаклау и Ш. Муффа, в современном многополярном мире идея гегемонии неразрывно связана с идеями агональности и антагонизма. Так, Ш. Муффа утверждает, что единственно верным решением, позволяющим избежать однополярности мира, ведущей к тоталитаризму, является «плюрализация гегемоний»: «Оставив иллюзорную надежду на политическое объединение мира, мы должны выступать за учреждение многополярного агонистического мира, организованного вокруг нескольких больших территориальных единиц с различными культурами и ценностями» [11, с. 63]. Ш. Муффа вполне признает, что подобное мироустройство не позволит полностью устранить всякую возможность политических и экономических конфликтов, но, по ее мнению, «эти конфликты с меньшей вероятностью примут антагонистическую форму, чем в мире, где только одна экономическая и политическая модель считается единственно законной и навязывается всем сторонам во имя ее якобы большей рациональности и этичности» [11, с. 63].

Славой Жижек в своей книге 1989 г. «Возвышенный объект идеологии» уточняет, что, исходя из специфики современной ситуации, продолжать расценивать антагонизм между пролетариатом и капиталом как единствен-

но значимый, было бы неправомерным сужением действительной социальной проблематики. С точки зрения постмарксизма, говорит Жижек, «любой из конфликтов, трактуемых марксизмом как вторичный, может рассматриваться как основной» [7, с. 12]. Множество антагонизмов или агонизмов при этом, по мысли постмарксистов, должны породить не рассогласованную плюральность индивидуальностей, как это видели теоретики постмодерна, а сравнительную множественность гегемоний, основанных на идее политического, и в конечном счете – на идее несубстанциального Единого.

Обобщая вышесказанное, можно заключить, что постмарксисты не ставят перед собой задачи найти уже существующую социальную группу, могущую стать источником революционного движения, как это делали когда-то Маркс, Мао или Маркузе. Их цель – показать, что такие группы можно сконструировать на основе либо общей веры в революционные события, либо благодаря революционизирующей дискурсивной практике. Многообразие событий и дискурсов, по мысли постмарксистов, – залог многообразия публичных пространств и агонических коммуникаций в децентрализованном обществе. Понятия «событие» и «дискурс» позволяют постмарксистам акцентировать внимание на неэссенциальности, несубстанциальности и динамичности социального и политического и при этом не отказываться от идей Единого и Универсального.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Критику марксистского эссенциалистского понимания общества и социальной деятельности с постмарксистских позиций см. в знаковой статье Эрнесто Лаклау «Невозможность общества» [10].

² То есть изменяется отношение к Богу в ситуации «смерти Бога». Впрочем, по Гегелю, единственным предметом религии, равно как и философии, является «вечная истина в ее объективности, бог и ничто, кроме бога и объяснения бога» [4, с. 219]; эта «вечная истина» и становится предметом философского поиска Бадью.

³ См., например: «обращение – временное событие, которое меняет саму вечность»; «“Благая весть” христианства, однако, заключается в искреннем обращении в веру, в том, что человек спо-

обен как бы повторить этот акт и тем самым изменить последствия самой вечности» [8, с. 123].

⁴ Отметим, что термин «гегемония» используется Лаклау и Муфф в порядке переосмысления соответствующего понятия философии Антонио Грамши, который гегемонией называл достижение общественного согласия в результате политической коммуникации [6, с. 79–80, 83–86].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бадью, А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / А. Бадью ; пер. с фр. О. Головой. – М. : СПб. : Моск. филос. фонд : Унив. кн., 1999. – 94 с.
2. Бадью, А. Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью / А. Бадью. – М. : Ин-т общегуманит. исслед., 2013. – 192 с.
3. Барбарук, Ю. В. Постмарксизм / Ю. В. Барбарук // Знание. Понимание. Умение. – 2011. – № 4. – С. 278–279.
4. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по философии религии / Г. В. Ф. Гегель // Философия религии. В 2 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1975. – С. 205–530.
5. Дьяков, А. В. Жак Лакан. Фигура философа / А. В. Дьяков. – М. : Территория будущего, 2010. – 560 с.
6. Ерохов, И. А. Грамшианская теория гегемонии в перспективе современной социально-политической критики / И. А. Ерохов // Политико-философский ежегодник. – М. : ИФРАН, 2008. – Вып. 1. – С. 71–87.
7. Жижек, С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек ; пер. с англ. В. Софронова. – М. : Художественный журнал, 1999. – 236 с.
8. Жижек, С. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие / С. Жижек ; пер. с англ. В. Мазина. – М. : Худ. журн., 2003. – 178 с.
9. Лакан, Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Ж. Лакан ; пер. с фр. А.К. Черноглазова. – М. : Гнозис, 1995. – 192 с.
10. Лаклау, Э. Невозможность общества / Э. Лаклау // Логос. – 2003. – № 4–5 (39). – С. 54–57.
11. Муфф, Ш. Демократия в многополярном мире / Ш. Муфф // Прогнозис. – 2009. – № 2 (18). – С. 59–71.
12. Laclau, E. Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics / E. Laclau, Ch. Mouffe ; transl. by W. Moore and P. Cammack. – L. : Verso, 1985. – 197 p.
13. Žižek, S. The monstrosity of Christ: paradox or dialectic? / S. Žižek, J. Milbank ; Cr. Davis (ed.). – Cambridge, MA : MIT, 2009. – 311 p.

REFERENCES

1. Badiou A. *Apostol Pavel. Obosnovanie universalizma* [The Apostle Paul. Justification of Universalism]. Moscow; Saint Petersburg, Mosk. filos. fond Publ.; Universitetskaya kniga Publ., 1999. 94 p.
2. Badiou A. *Filosofiya i sobytie. Besedy s kratkim vvedeniem v filosofiyu Alena Badiou* [Philosophy and the Event. Conversations with a Brief Introduction to the Philosophy of Alain Badiou]. Moscow, In-t obshchegumanitar. issled. Publ., 2013. 192 p.
3. Barbaruk Yu.V. Postmarksizm [Post-Marxism]. *Znanie. Ponimanie. Umenie*, 2011, no. 4, pp. 278-279.
4. Gegel G.V.F. Lektsii po filosofii religii [Lectures on the Philosophy of Religion]. *Gegel G.V.F. Filosofiya religii: v 2 t.* [Philosophy of Religion: in 2 vols.]. Moscow, Mysl Publ., 1975, vol. 1, pp. 205-530.
5. Dyakov A.V. *Zhak Lakan. Figura filosa* [Jacques Lacan. Philosopher figure]. Moscow, Territoriya budushhego Publ., 2010. 560 p.
6. Erokhov I.A. Gramshianskaya teoriya gegemonii v perspektive sovremennoy sotsialno-politicheskoy kritiki [Gramsci's Theory of Hegemony in the Long-Term Modern Socio-Political Criticism]. *Politiko-filosofskiy ezhegodnik* [Political and Philosophical Yearbook]. Moscow, IFRAN Publ., 2008, iss. 1, pp. 71-87.
7. Zhizhek S. *Vozvyshennyi obyekt ideologii* [The Sublime Object of Ideology]. Moscow, Khudozhestvennyy zhurnal Publ., 1999. 236 p.
8. Zhizhek S. *Khrupkiy Absolyut, ili Pochemu stoit borotsya za khristianskoe nasledie* [Fragile Absolute, or Why the Christian Heritage Is Worth Fighting]. Moscow, Khudozhestvennyy zhurnal Publ., 2003. 178 p.
9. Lakan Zh. *Funktsiya i pole rechi i yazyka v psikhoanalize* [The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis]. Moscow, Gnozis Publ., 1995. 192 p.
10. Laclau E. Nevozmozhnost obshhestva [The Impossibility of Society]. *Logos*, 2003, no. 4-5 (39), pp. 54-57.
11. Muff Sh. *Demokratiya v mnogopolyarnom mire* [Democracy in a Multipolar World]. *Prognosis*, 2009, no. 2 (18), pp. 59-71.
12. Laclau E., Mouffe Ch. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London, Verso, 1985. 197 p.
13. Žižek S., Milbank J. *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Cambridge, MA, MIT, 2009. 311 p.

“EVENT” AND “DISCOURSE” AS KEY CONCEPTS OF POST-MARXISM

Larisa Vladimirovna Belyanskaya

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of Philosophy,
Volgograd State University
bellars@mail.ru, socphil@volsu.ru
Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation

Abstract. The article deals with the importance of the concepts of “event” and “discourse” in the post-Marxism philosophy. It is shown that these concepts are key ones to unessentialist and unsubstantialist understanding society, typical of the modern post-Marxism.

The author analyzes the works of Alain Badiou, Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, and demonstrates how the Marxist objectivating approach to the study of society in the post-Marxism is replaced by a constructivist one. It is shown that the post-Marxists understand the history of society not as a history of class struggle, but as a history of changing discourses that are in agonal relations.

In the article it is approved that the post-Marxists do not set themselves the task to find an existing social group, being able to be the source of the revolutionary movement, as it did once Marxists and neo-Marxists. Their goal is to show that those groups can be constructed on the basis of a common faith in the revolutionary events through revolutionizing the discursive practice. A variety of events and discourses is a pledge variety of public spaces and agonal communications of decentered society. The terms “event” and “discourse” allow post-Marxists to focus on the non-essential, non-substantial and dynamic nature of the social and the political, and to not abandon the idea of the One and Universal.

Key words: post-Marxism, universalism, theory of discourse, event, social construction.