

ЛАБОРАТОРИЯ ПЕРЕВОДА

М. Постер

Второе открытие Маркса и понятие отчуждения

Пер. с англ. А.В. Дьякова

1. Сталинизм и Французская коммунистическая партия

Марксизм медленно проникал во Францию. Интеллектуальные конкуренты марксизма, якобинство Бланки и синдикализм Прудона, доминировали во французском рабочем движении двадцатого столетия. Первое знакомство с идеями Маркса через Гюзде и Жореса не породило сколько-нибудь значительного отклика в теоретических работах социалистов. Между 1929 и 1934 г. сформировалась первая группа интеллектуалов, которые занялись изучением и пропагандой марксизма. В группу входили Жорж Политцер, Анри Лефевр, Норбер Гутерман, Жорж Фридман, Пьер Моранж и Поль Низан. Близкая к коммунистической партии, эта группа стремилась к ниспровержению господствующих философских традиций, картезианского рационализма и бергсонизма. Вторую группу, объединившуюся вокруг журнала «*La Pensée, revue du rationalisme moderne*», возглавляли видные учёные, члены коммунистической партии: Поль Ланжеви, Марсель Пренан, Фредерик Жолье-Кюри и Анри Валлон¹. Основанный в 1939 г. журнал «*La Pensée*» был открыто позитивистским и с недоверием относился к «диалектическому материализму» как методу исследования. Опираясь на французскую традицию Энциклопедизма, он рассматривал марксизм как единственную философию, способную составить конкуренцию сциентистскому рационализму². Обе группы французских марксистов, среди которых не было ни одного экономиста, считали, что приблизить коммунизм может только прогресс в естественных науках. Политцер, которого многие считают наиболее значительным среди ранних марксистов, заявил, что «материализм — не более чем научное понимание вселенной»³, т.е. в сущности «продолжение» материализма Дидро и XVIII столетия⁴. Такой позитивист-

* Poster M. *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser*. Princeton, 1975. Chapter II. The Re-Discovery of Marx and the Concept of Alienation. P. 36-71. Перевод первой части монографии Постера опубликован в № 1 за текущий год

¹ О ранних французских марксистах, Политцере, Валлоне. Ланжеви и Жаке Соломоне см. у Роже Гароди: *Perspectives de l'homme* (Paris, 1969) 270-303. Об интеллектуалах компартии см.: Claude Roy, *Nous* (Paris, 1972).

² George Lichtheim, *Marxism in Modern France* (N.Y., 1966) 153.

³ *Principes élémentaire de philosophie* (Paris, 1970), 21.

⁴ *Ibid.*, 22.

ский марксизм продолжал доминировать и в сознании молодого поколения теоретиков коммунистической партии после Освобождения.

В 1946 г., когда коммунистическая партия была наиболее популярна благодаря своей ведущей роли в Соппротивлении, Роже Гароди дал набросок марксизма научного, морального и французского¹. Образ марксизма, предложенный апологетами компартии вроде Гароди, не был открытой критической теорией, которая могла бы предложить стратегии борьбы с институтами подавления, зато представлял респектабельную, свежую, очень французскую философскую доктрину. Знаменитый лидер ФКП того времени, Морис Терез, не мог сказать о марксизме ничего лучшего, чем то, что это «доказательная научная теория»², продолжающая дело «мощных умов» прошлого, «от Рабеля до Гельвеция, от Дидро до Виктора Гюго, от Золя до Анатоля Франса»³.

В 1940 г. судьбу французского марксизма определяли два фактора: политическое влияние сталинского Интернационала и запоздалое знакомство с корпусом сочинений Маркса. Влияние Иосифа Сталина на французских марксистов середины 1930-х — середины 1950-х гг. было беспрецедентным, и другого такого примера воздействия политики на интеллектуалов не найти. Первейшая задача марксистских интеллектуалов состояла в том, чтобы оправдать Советский Союз, представив марксизм теорией, объясняющей устройство советского общества и демонстрирующей его превосходство над капитализмом. Эта ситуация была тем более двусмысленной, что Сталин использовал европейские партии для реализации советских интересов, так что французские марксисты были вынуждены говорить о революционной роли французской партии, в то время как Сталин фактически диктовал ей консервативный образ действий⁴. После Второй мировой войны, когда Франция была охвачена революционными настроениями, Москва требовала от де Голля и компартии попридержать своих воинствующих активистов в интересах проводившейся Сталиным политики стабилизации Европы. Марксисты никак не могли уйти от дилеммы: с одной стороны, поддержка русского социализма, которую диктовала реальность, с другой — намерение восстановить французский капитализм⁵. Советский Союз был родиной социализма и поддерживал в интеллектуалах мечтания об освобо-

¹ «Les Sources françaises du marxisme-léninisme», *Cahiers du Communisme*, 23:12 (Dec, 1946) 1120-1133. Также «Le communisme et la morale», 8-9 (June-July, 1945) 54ff.

² *Fils du peuple* (Paris, 1970) 344.

³ *Ibid.*, 360.

⁴ David Caute. *Communism and the French Intellectuals* (N.Y., 1964) 164. О дискуссиях в рядах французской компартии в этот период см.: Alfred J. Rieber, *Stalin and the French Communist Party; 1941-1947* (N.Y., 1962).

⁵ Коммунист Жан Дезанти пытается объяснить эту ситуацию в «Sur les intellectuels et le communisme», *La Nouvelle critique*, 76-77 (June-Aug., 1956) 93-102 и 90-101. Явно враждебное и типичное для антикоммунизма эпохи «холодной войны» объяснение предлагает Жюль Монро: *Sociology of Communism*, trans. by J. Dégras and R. Ress (London, 1953), впервые опубликовано в 1949 г.

ждении человечества¹. После 1947 г., начала «холодной войны», провозглашения ждановской доктрины двух лагерей и выхода компартии из состава правительства, партийным интеллектуалам стало очень трудно писать критически. Чтобы не оказаться в лагере американцев с их антикоммунизмом, немногочисленным французским интеллектуалам приходилось некритически идентифицировать себя с русским социализмом.

Отношение интеллектуалов к партии понять непросто. Объяснения социологическими причинами, вроде раскола между рабочим классом и крестьянством, к которым прибегали партийные лидеры и буржуазные интеллектуалы, не могут объяснить власти сталинистской России над интеллектуалами или их пристрастие к диамату (диалектическому материализму)². Партию возглавляли политики, а интеллектуалы занимали подчинённое положение. Партийная практика подчинялась теории Сталина, которую считали единственно верной интерпретацией Маркса и Ленина. И тем не менее отношение партии к интеллектуалам в послевоенные годы изменилось. Время от времени, когда партия начинала заигрывать с интеллектуалами, их работы не слишком тщательно проверялись на ортодоксальность, и некоторое свободомыслие оказывалось возможным. По большей части, интеллектуалам компартии не представлялось возможным применить идеи Маркса к конкретной истории и политике западноевропейских обществ. Потребовалось несколько десятилетий, чтобы марксизм освободился от идентификации с Советским Союзом и чтобы сам Советский Союз был подвергнут критическому анализу.

Впридачу к необходимости оправдывать сталинский «социализм в отдельно взятой стране» марксисты были зажаты в тиски псевдо-философией Сталина. В КП марксизм представляли как законченную философию, известную как диамат, которая состояла из семи тезисов, трёх принципов и четырёх отличительных черт, и интеллектуалов-коммунистов призывали к простому повторению и применению этих «истин»³. Под эгидой «царствующего философа» России марксизм превратился в замкнутую систему идей. Французские троцкисты, такие как Пьер Навиль, критиковали сталинскую Россию, оставаясь преданными убеждению в том, что Октябрьская революция была реализацией предсказанной Марксом пролетарской революции.⁴

¹ Как пример подобной аргументации интеллектуалов КП, показывающий необычайное влияние сталинизма, см.: Edgar Morin, *Autocritique* (Paris, 1959) 137-147.

² Это частая ошибка историков и политологов. См., например: Richard Johnson, *The French Communist Party vs. the Students* (New Haven, 1972) 4.

³ Roger Garaudy, «Les manuscrits de 1844 de Karl Marx», *Cahiers du Communisme*, 39 (March, 1963) 120. За примерами французского диамата можно обратиться к R. Garaudy, *La Théorie matérialiste de la connaissance* (1953); Guy Besse and Maurice Caveing, *Principes élémentaires de philosophie*.

⁴ В этот ранний период только Карл Корш в работе *Marxism and Philosophy*, trans. F. Halliday (London, 1970), впервые изданной в 1923 г., предпринял серьёзную попытку марксистского анализа Маркса. Интеллектуал-коммунист Жорж Коньо ещё в 1968 г. считал СССР «воплощением демократии»: *Karl Marx, notre contemporaine* (Paris, 1968) 162.

Французские марксисты покорно имитировали сталинскую версию диамата¹. Схема революционной теории включала две части: диалектический материализм (выражение, которое Маркс никогда не использовал) и исторический материализм. Диалектика превратилась в метафизический постулат об объективной внешней реальности. Материализм сводился к тому, что «материя первична», а «сознание вторично... поскольку является отражением материи»². Два эти принципа, жёстко сцепленные, составляли некую смутную «философию» марксизма, из которой вытекал исторический материализм, метод понимания общества и ведущий принцип практики пролетариата. На деле исторический материализм практически не выходил за рамки экономизма: экономический базис нелинейно и механически определяет политические, юридические и идеологические структуры надстройки. (Сталинское понимание языка располагалось между ними и было исключением из этого редукционизма.) Поскольку относительная автономность и влияние надстройки отрицались, исторический материализм сводился к абстрактному анализу экономики и включал в себя характеристику человека как *homo economicus*. Исторический материализм поставил марксистов перед выбором: или оставить надежды на катастрофические преобразования, или сотрудничать с Четвёртой Республикой и де Голлем, получая через профсоюзы экономические выгоды. Такой марксизм можно рассматривать как идеологию на службе авторитарной власти Сталина, которая чувствовала себя осаждаемой империалистическим капитализмом. Оторвавшаяся от народа, эта власть систематически модернизировала Россию, и в своём дуализме и материализме диамат отражал дуализм и материализм общества, которое «покоряло природу» под предводительством немногочисленной элиты.

Большинство интеллектуалов со временем увидело, что марксизм в его сталинистской версии никогда не станет для Европы революционной теорией. На Западе критическая теория должна была обратиться к анализу развития капитализма, который в 1900 гг. обеспечил концентрацию рабочей силы, государственный контроль рынка, развитие технологий и автоматизацию, преобразование рабочей силы во всё более квалифицированную умственную деятельность, манипуляцию потребностями посредством рекламы, умиротворение традиционно мыслящего пролетариата и преобразование вознаграждения за труд в формы потребления и досуга. Столкнувшись с этими глубинными преобразованиями, французские коммунисты-интеллектуалы были вооружены лишь теми принципами, которые были в ходу в Европе середины XIX в.: капитализм идёт к гибели, обнищание рабочих возрастает, лишь неквалифицированные рабочие способны совершить социалистическую революцию (*ouvriérisme*), только иерархически организованная Ленинская партия может стать вождём революции, а сама революция станет апокалиптическим преобразованием мира по модели 1789 и

¹ Cf. Joseph Stalin, «Dialectical and Historical Materialism», in *Leninism: Selected Writings* (N.Y., 1942)406-433.

² *Ibid.*, 413.

1917 гг.¹ Левые интеллектуалы воспринимали марксизм компартии как действенный лишь в условиях «холодной войны», когда даже буржуазным свободам угрожают скрытые или явные фашистские тенденции.

Столь же существенным для понимания медленного развития открытого марксизма во Франции явилось отсутствие большинства марксистских текстов². В XIX столетии на французский язык были переведены только «Капитал», «Манифест коммунистической партии» и политико-исторические сочинения Маркса³. Переводы Молитора стали появляться в 1927 г., первыми из них были докторская диссертация Маркса и «Святое семейство». «Немецкая идеология» и очень важные «Парижские рукописи 1844 г.», известные во Франции как «*Economie politique et philosophie*», не выходили до 1937 г. и до самого Освобождения игнорировались⁴. «Критика Философии Права Гегеля» появилась ещё в 1935 г., но «*Grundrisse*», отражающая развитие мысли Маркса от «Рукописей 1844 г.» до «Капитала», не издавалась на французском до 1967 г. Важнейшие работы Ленина и Энгельса также выходили медленно: «Материализм и эмпириокритицизм» — в 1928 г., «Записки о Гегеле» — в 1938 г., а «Диалектика природы» Энгельса — в 1957 г. Важнейшие из этих текстов не были доступны даже на немецком: «Рукописи 1844 г.» и «Немецкая идеология» появились только в 1932 г., «*Grundrisse*» — в 1939 г. Таким образом, в силу политических и текстуальных причин реальное прочтение Маркса во Франции до окончания Второй мировой войны было невозможно.

2. Лукач и Гольдман

Когда по окончании Второй мировой войны французские социальные теоретики стали перечитывать Маркса, особенно молодого Маркса «Рукописей 1844 г.», переформулируя марксизм в соответствии с понятием отчуждения, они обнаружили, что марксистская традиция духовно близка им. К этой традиции, которую Мерло-Понти назвал «западный марксизм», прежде относились пренебрежительно, поскольку в XX в. она оказалась тем, что противоречило марксизму в сталинистской трактовке.

¹ Lichtheim, *op. cit.*, 53-63.

² О появлении социалистических текстов во Франции см. Alexandre Zévaès, *De l'introduction du marxisme en France* (Paris, 1947) и Maximilien Rubel, *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx* (Paris, 1956).

³ Zévaès, *op. cit.*, 185-190.

⁴ Многие из комментаторов «Рукописей 1844 г.» сетовали на упущения и ошибки в переводе Молитора. Эти недостатки появились ещё в издании 1932 г. Ландшюта и Майера (Rubel, *op. cit.*, 120). Молитор не учёл огромную важность раздела об «отчуждении труда». Первый адекватный перевод выпустил Эмиль Боттижелли в «Editions Sociales», издательстве компартии, в 1962 г. Одна из частей «Рукописей 1844 г.» ранее уже выходила на французском языке. Анри Лефевр и Норбер Гутерман из «группы философии» опубликовали фрагменты в своём журнале «*Revue Marxiste*», No. 1, в середине 1920-х гг. Они же издали небольшие фрагменты в *Karl Marx, morceaux choisis* (Paris: 1934). Однако в 1940-х и 1950-х гг. об этих публикациях никто не знал.

Западные марксисты отказались от позитивизма, рассматривая диалектический материализм как происходящий из наук о природе, а равно и от экономизма. Очевидно, что в этой специфической перспективе марксизм подвергался искажению, и это нужно объяснить.

К западным марксистам относились прежде всего немцы, предпринявшие ревизию Маркса в 1920-х — начале 1930 гг. В эту группу входили Эрнст Блох, книга которого «*Geist der Utopie*» (1918) подчёркивала футуристический, утопический характер марксизма, венгр Георг Лукач, чья работа «*Geschichte und Klassenbewusstseis*» (1923) предвосхитила дискуссии вокруг понятия отчуждения, Карл Корш, книга которого «*Marxismus und Philosophie*» (1923) стала первой попыткой привнести марксистскую критику в марксистское движение как таковое, и Герберт Маркузе, чей труд «*Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*» (1932) в некоторых своих посылах исходил из экзистенциализма Мартина Хайдеггера. Позже Маркузе присоединился к Франкфуртской школе марксизма (Хоркхаймер, Адорно, Фромм и др.), развивавшей проект «критической теории общества», который базировался на традиции западного марксизма. Французы упоминали ещё итальянского теоретика и общественного деятеля Антонию Грамши, который в своих размышлениях о гегемонии буржуазии подчёркивал потребность развенчать буржуазную идеологию и развивать марксистскую культуру, указывая на важное значение «надстройки»¹.

В своих усилиях по переосмыслению основных вопросов марксизма многие западные марксисты в той или иной мере опирались на идеи экзистенциализма² с его озабоченностью человеческим субъектом, понятием свободы и, самое главное, акцентированием времени или историчности как основания человеческой реальности. К примеру, Маркузе был студентом Хайдеггера. Французам больше всего подходила экзистенциалистская составляющая марксизма Георга Лукача. Лукач был студентом Макса Вебера и Георга Зиммеля, уже в своих ранних работах он использовал зиммелево понятие человеческого отчуждения, придав ему марксистскую окраску³. В этот ранний период Лукач намеревался заняться изучением первого крупного экзистенциалиста, Серена Кьеркегора, и признавал влияние, которое оказал на него датский философ⁴. Будучи отвергнут Советским Союзом, Лукач приспособился к ортодоксии марксизма-ленинизма и публично отрёкся от своей ранней работы. Публичные отречения Лукача от своего прошлого, сделанные под давлением запрета в России «Истории и классового сознания», на Западе всегда воспринимались с некоторым скептицизмом, который косвенно оправдывался тем, что в 1967 г. Лукач одоб-

¹ См., например: Georges Cottier, «Le Néomarxisme d'Antonio Gramsci», in *Du Romantisme au marxisme* (Paris, 1961) 207-226.

² Эту мысль мне подсказал Пол Брейне. Сходный аргумент выдвинул Вальтер Кауфман в своём введении к Richard Schacht, *Alienation* (N.Y., 1971) xviii.

³ Andrew Arato, «Lukacs' Path to Marxism: 1910-1923», *Telos*, 7 (Spring, 1971) 130.

⁴ *History and Class Consciousness*, trans. by R. Livingstone (London, 1971) ix.

рил немецкое переиздание «Истории и классового сознания», а в 1948 г. выпустил книгу «*Der Junge Hegel*», втихую написанную во время его пребывания в Советском Союзе. Последняя часть книги была посвящена запретной тематике отчуждения. Хотя репутация Лукача оказалась несколько запятнана его открытым сталинизмом, в глазах многих французских мыслителей он оставался ведущим марксистским философом и литературным критиком. Его экзистенциальный марксизм был импортирован во Францию Люсьеном Гольдманом посредством книги «*Kant and Recherches dialectiques*» (1959), а Морис Мерло-Понти в работе «*Aventures de la dialectique*» (1955) поместил его в самый центр западного марксизма. Хотя «История и классовое сознание» не переводилась на французский язык до 1960 г.¹, она оказала сильнейшее влияние на развитие французского марксизма после Освобождения.

Замысел, состоявший в том, чтобы «впервые со времён Маркса рассматривать отчуждение как центральную критическую категорию»², нашёл широкий отклик, поскольку «Рукописи 1844 г.», в которых отчуждение стало основанием марксизма, ещё не были открыты. В книге 1923 г. Лукач переместил центр марксизма от позитивистского исследования «внешней» природы и общества, каким он стал в руках позднего Энгельса, «ревизиониста» Эдуарда Бернштейна и «ортодокса» Карла Каутского, к исследованию «диалектического отношения между субъектом и объектом»³. Лукач подверг критике весьма влиятельную работу Энгельса «Анти-Дюринг», использовавшую «методы естествознания», которые «редуцируют явления к их чистым количественным сущностям»⁴. По Лукачу, диалектика Маркса опирается на Гегеля, который связует изолированные факты воедино, «Марксизм объединил теорию и практику таким образом, что "человек как таковой" стал пониматься как "объективное основание исторической диалектики"»⁵. Таким образом, Лукач отказался от «детерминизма» «диамата» и восстановил человека как субъекта истории⁶.

Марксистский анализ капитализма не мог больше оставаться простым изучением экономического базиса, сосредоточившись на социальных отношениях. Обращаясь к главе о фетишизме из «Капитала», Лукач определял жизнь при капитализме через понятие овеществления (*Verdinglichung*)⁷, так

¹ *Histoire et conscience de classe*, trans. by Axelos and Bois (Paris, 1960). Лукач, кроме того, прокомментировал важнейшие пункты «Рукописей 1844 г.» во время дебатов во Франции: «Les manuscrits de 1844 et la formation du marxisme». *La Nouvelle critique* (June, 1955) 31-47.

² *Op. cit.*, xxii.

³ *Ibid.*, 3.27 *Ibid.*, 5.

⁴ *Ibid.*, 16.

⁵ *Ibid.*, 189.

⁶ *Ibid.*, 194.

⁷ Постер использует латинизм «реификация»; общепринятый перевод «овеществление» несёт на себе нежелательные коннотации диалектического материализма, кроме того,

что человеческие интеракции мыслились и переживались так же, как отношения между вещами. Используя марксово определение отчуждения, Лукач описал овеществление как процесс, в котором активность человека, его рабочая сила становится чем-то объективным и независимым от него, тем, что автономно контролирует человека и является чуждым ему... «Объективно мир объектов и отношений между вещами даёт ему бытие... Субъективно... активность человека отстраняется от него; она превращается в товар»¹. Более того, «механистическая рационализация» (выражение Вебера) делает невозможной человеческую свободу; капиталистическое покорение природы превращается в капиталистический контроль над человеком как «исчислимость, охватывающая каждый аспект жизни»².

Основное положение «Истории и классового сознания» состоит в том, что покончить с отчуждением важнее, чем разрушить частную собственность на средства производства.

Итак, отчуждение есть необходимая, непосредственная реальность всякого человека, живущего в капиталистическом обществе. Его можно преодолеть только предпринимая настойчивые усилия к разрушению овеществлённой структуры существования, обращаясь к конкретным противоречиям всеобщего развития и осознав имманентный характер этих противоречий для всеобщего развития... Что совершенно необходимо, так это обращение к всеобщности³. Так понимаемый марксизм ведёт к пониманию «овеществлённой структуры существования», интеракций повседневной жизни⁴.

Лукач сохраняет представление о том, что пролетариат является движущей силой революции, поскольку, в отличие от буржуазии, обладает классовым сознанием, которое «направлено на всеобщее». Отказавшись от буржуазной «фиксации индивида», пролетариат, занимая своё собственное место в классовой структуре, способен ухватить «истину» всеобщего⁵. Конечно, фактически пролетариат таковым не был. В связи с угасанием революционного импульса пролетариата в Европе после 1920 г. Лукачу пришлось ввести различие между эмпирическим сознанием рабочего класса и идеальным рабочим классом, схватывающим всеобщее. Он развил понятие «описательного» или «ценностного» пролетарского сознания, посредством которого пролетариат верно видел себя субъективно, объективно существующим в структуре капитализма. Как ни странно, эта форма западного марксизма недалеко ушла от ленинизма: партия представляла идеальный пролетариат как субъект-объект истории, тогда как фактически пролетариат таковым не был.

утрачивается переключка с идеями Франкфуртской школы. Тем не менее, нам пришлось следовать традиции. (Прим. пер.)

¹ *Ibid.*, 87.

² *Ibid.*, 89-91.

³ *Ibid.*, 197-198.

⁴ *Ibid.*, 148.

⁵ *Ibid.*, 28, 52, 69 and 163.

По большому счёту, Лукач говорил о либертарианском, экзистенциальном марксизме, рассматривающем коммунизм как «подлинную человечность» и «всцелую индивидуальность» человека¹, рассматривающем общество как «полноту» отношений², изображающем капитализм как отчуждённый, овеществлённый мир и указывающем на человеческого субъекта как на основание истории. «Человек должен быть в состоянии постичь настоящее как становление. Он может сделать это, усматривая в нём тенденции, из диалектической оппозиции которых может слагаться будущее. Только так настоящее может оказаться процессом становления, принадлежащего ему»³. «История и классовое сознание» сразу же была заклеена как «уклонение» марксистским папством в Москве. Ведущий русский теоретик Бухарин ругал книгу за «повторение отжившего гегельянства»⁴, а Зиновьев, отступив на сей раз от своих идей о разделении труда, заклеил её как «ультра-левую». Сам Лукач в 1967 г. признал за собой ошибку «субъективизма», которая помешала ему уяснить «онтологическую объективность природы» и заставила его свести отчуждение (*Entfremdung*) к объективации (*Vergegenständlichung*)⁵.

Своей связи с французами Лукач в значительной степени обязан Люсьену Гольдману. Последователь Лукача, Гольдман применил диалектику к конкретным исследованиям, продемонстрировав её силу в качестве исследовательского метода. Его исследования по Канту (1952), Паскалю (1956), Расину (1956) и Мальро (1964) вдохновлены Лукачем, его «видением мира» как социального контекста, не сводящего мысль к рефлексии об экономических структурах. Он обобщил свой метод в «*Les sciences humaines et la philosophie*» (1952), показав, что только диалектика могла сделать литературные и философские работы понятными и показать их важность для решения общечеловеческих проблем данной эпохи. Академики убедились, что необходимо изучать марксистскую диалектику, которая идеально подходит для изучаемых ими областей.

Перенос Гольдманом понятия овеществления в трактовке его учителя во Францию весьма способствовал развитию экзистенциального марксизма. Овеществление в капиталистическом обществе «маскирует роль духовной и психической реальности в социальных отношениях между людьми, представляя их как естественные атрибуты вещей...»⁶ Таким образом, пассивность сознания в экономических отношениях, возведённая ортодоксальным марксизмом в ранг всеобщего социального закона, специфична для капита-

¹ *Ibid.*, 136 and 319.

² *Ibid.*, 162ff.

³ *Ibid.*, 204.

⁴ Цит. по: George Licbtheim, *George Lukacs* (N.Y., 1970) 54.

⁵ *Op. cit.*, xvii and xxiv. О более современной критике «Истории и классового сознания» см. Gareth Stedman Jones, «The Marxism of the Early Lukacs: an Evaluation»: *New Left Review*, 70 (Nov.-Dec, 1971) 27-64.

⁶ *Recherches dialectique* (Paris, 1959) 78.

лизма и является следствием искажения им человеческой природы¹. Для марксизма теоретическое значение гольдманова понятия овеществления заключалось в том, что оно вскрывало взаимозависимость надстройки и базы, показывая, как экономические интеракции исказили понимание и разрешение проблемы автономности и активности сознания². Кроме того, это позволяло осознать важность для марксизма психологии, которую Гольдман пытался развивать, опираясь на психологию развития Пиаже³.

Для нас Гольдман интересен прежде всего тем, что он представил французам Лукача как экзистенциального марксиста. В своей статье о Лукаче, написанной в 1950 г., Гольдман утверждал, что книга Лукача «Душа и её формы» (1910) стала «важным этапом в формировании современной экзистенциальной философии»⁴. Как обоюдоострый меч, экзистенциализм отразил упадок буржуазии и в то же время сделал возможным возвращение «конкретным проблемам живых людей»⁵. Экзистенциализм являл собой положительное теоретическое развитие, очень важное для марксистов, обращаясь к овеществлению субъекта в буржуазной мысли. Поэтому Лукач и заинтересовался Кьеркегором. Гольдман также утверждал, что Хайдеггер при написании «Бытия и времени» находился под влиянием Лукача⁶. Никак не подкрепляя свою мысль обращением к тексту Хайдеггера, он заявляет, что немецкий экзистенциалист многим обязан марксизму в своём отказе от расхожего представления о первоначале. О чём Гольдман забывал, так это о том, что само понятие овеществления у Лукача, в свою очередь, было многим обязано Бергсону, который во времена юности Лукача был очень популярен в Венгрии⁷. Бергсон, оказавший большое влияние на «Бытие и Ничто» Сартра, отказался от рационализма и рассматривал сознание как длительность, обращаясь к его темпоральным характеристикам⁸. Как бы то ни было, Гольдман попытался создать экзистенциальный марксизм через синтез Лукача и Хайдеггера⁹.

3. «Рукописи 1844 г.»

После Второй мировой войны Коммунистическая партия Франции столкнулась с угрозой, которой, по-видимому, никак не ожидала. За её короткую историю у ФКП было много врагов: троцкисты, социалисты, либералы, фашисты, консерваторы, католики, монархисты, всевозможные ин-

¹ *Ibid.*, 79.

² *Ibid.*, 67.

³ *Ibid.*, 118–128.

⁴ *Ibid.*, 247.

⁵ *Ibid.*, 248.

⁶ *Ibid.*, 265 and Immanuel Kant, trans. R. Black (London, 1971) 25.

Joseph Gabel, *La Fausse conscience* (Paris, 1962) 16.

⁸ Henri Bergson, *Time and Free Will*, trans. F. Pogson (N.Y., 1960).

⁹ Это стремление наиболее ярко выражено в L. Goldmann, *Lukacs et Heidegger*, intro. by Y. Ishaghpour (Paris, 1973).

теллектуалы, академики и журналисты, которые своей полемикой против Маркса получали известность или хотя бы удовольствие. Бранили характер Маркса, его философию, его глубинную религиозность, его политику. Он оказывался бессердечным, жестоким, догматическим, развратным, безжалостным, тоталитарным, детерминистом, угрожающим человеческой свободе и культуре, склонным к насилию, романтиком-варваром, мечтателем-утопистом, и т.д., и т.п. Интеллектуалы компартии смотрели на этих мелкобуржуазных «гонителей красных» с некоторым презрением, оставаясь непоколебимы в своей вере. Но теперь, после 1945 г., случилось кое-что похуже: интеллектуалы всех мастей заявили о своей преданности идеям Маркса или, по крайней мере, стали воздавать должное силе и масштабности его мысли. В той же мере, в какой французская читающая публика была очарована экзистенциализмом, идеи Маркса в Париже встретили восторженный приём. К немалому огорчению теоретиков компартии, мелкобуржуазные интеллектуалы не без успеха провозгласили марксизм философией отчуждения. Вся Франция говорила об отчуждении¹, прикрывая именем Карла Маркса то, что совсем не устраивало официальных марксистов из компартии. В общем и целом, интеллектуалы компартии, за несколькими малозначимыми исключениями, игнорировали вопрос об отчуждении вплоть до начала 1960-х гг.² После развенчания Сталина они приняли понятие отчуждения в свою версию марксизма, не внося никаких изменений в свои политику и мировоззрение³. Только в середине 1960-х гг., после двух десятилетий пренебрежительного молчания, некоторые официальные коммунисты, последователи Луи Альтюссера, предприняли серьёзную кампа-

¹ Чтобы дать некоторое представление о характере и силе происходящего, я просто перечислю в хронологическом порядке и выборочно, обозначив общие ориентиры автора, те работы, которые пересматривали марксизм в соответствии с идеей отчуждения: 1945, Pierre Bigo, католик, *Marxisme et humanisme*, 1945, Luc Sommerhausen, *L'Humanisme agissant de Karl Marx*; 1947, Henri Lefebvre, покинувший ряды компартии в 1956 г., *Marx et la liberté, pour connaître la pensée de Karl Marx*, и Emile Baas, христианин, *L'Humanisme marxiste: essai d'analyse critique*; 1948, M. Rubel, *Pages de K Marx: Pour une éthique socialiste*, Henri Lefebvre, *Le Marxisme*, работавший над двумя выпусками известного журнала, специально посвящённых молодому Марксу — *Cahiers internationaux de sociologie*, академическое издание по социологии, и «*Marxisme ouvert contre marxisme scolastique*», в *Esprit*, издании католиков-персоналистов, основанное Эмманюэлем Мунье; 1949, Jean Lascoix, персоналист, *Marxisme, existentialisme, personnalisme*; 1950, Henri Bartoli, экономист, *La Doctrine économique et social de Karl Marx*; 1956, Jean-Yves Calvez, иезуит, *La Pensée de Karl Marx*; 1957, Maximilien Rubel, «марксолог», *Karl Marx: essai de biographie intellectuelle* и Guy Caire, диссертация, *L'Aliénation dans les oeuvres de jeunesse de Karl Marx* (Aix-en-Provence); 1959, Lucien Goldmann, литературный критик и последователь Лукача, *Recherches dialectiques*, Georges Cottier, католик, *LiAthéisme du jeune Marx*, и Roger Garaudy, вышедший из компартии в 1968, *Perspectives de l'homme*; 1961, Kostas Axelos, независимый философ-марксист, *Marx, penseur de la technique: de l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*.

² Lichtheim, *Marxism in Modern France* (N.Y., 1966) 82.

³ См., например: Georges Cogniot, *Karl Marx, notre contemporaine* (Paris, 1968) 32–34.

нию, имевшую своей целью критику и ниспровержение харизматической силы понятия отчуждения.

Специфической чертой этого нового открытия Маркса была та видная роль, которую играли в нём католики — Шоммерхаузен, Бижо, Кальве и Котье. Интерес к Марксу у них возник в годы Сопrotивления. Многие французские католики были шокированы сотрудничеством папы Римского с правительством Виши. Интерес к Марксу исходил из от религиозного рабочего движения, зародившегося в 1944 г., когда священники оказались в марксистской среде¹. Таким образом, обращение католиков к сочинениям Маркса было обусловлено стремлением прийти к всеобщему согласию. Со стороны марксистов никакого встречного движения не было вплоть до работ Гароди начала 1960 гг.

Теперь мы можем вернуться к французским дискуссиям вокруг «Рукописей 1844 г.». Поскольку «Рукописи 1844 г.» в настоящее время широко известны, нет никакой надобности представлять их детальный анализ на страницах этой книги. Вместо этого мы можем непосредственно обратиться к французской критике марксова понятия отчуждения.

4. Возражения французов

Французские комментаторы «Рукописей 1844 г.» усматривали в идее отчуждения Маркса возможность создания нового марксизма, который можно было бы совместить с их собственными, не всегда марксистскими, положениями. Гуманисты открыли «гуманистический» марксизм, моралисты — «этический» марксизм, а католики — «христианский» марксизм. Во всяком случае, марксизм больше не сводился к советскому марксизму, или марксизму-ленинизму². Это фундаментальное переосмысление сочинений Маркса не обошлось, впрочем, без критики философии отчуждения Маркса. В некоторых случаях эта критика кончалась полным отказом от идей молодого Маркса, но чаще она приводила к новому взгляду на марксистские теории и практику. Дискуссия о предполагаемых пробелах в философии Маркса обозначила те «белые пятна» марксизма, вокруг которых расцвели дебаты между марксизмом и экзистенциализмом.

а. Экономический редуционизм

Марксизм часто ругали за его так называемый редуционизм. Общеизвестное предисловие к «Критике политической экономии» можно понять так, что Маркс минимизировал, а то и вообще отрицал историческое значение «надстройки», то есть политики, законодательства, религии, философии и искусства. Как выразился Маркс,

В общественном производстве своей жизни люди вступают в определённые, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определённой ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определённые формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание¹.

Эти «механистический материализм» и «экономический детерминизм» можно проследить в марксистской традиции у Плеханова, Каутского, Бернштейна, Ленина и Сталина. Чтобы доказать противоположное, западные марксисты обратились к политическим сочинениям Маркса, таким, как «Гражданская война во Франции» и особенно «18 Брюмера Луи Бонапарта», из которых явствует, что Маркс был осведомлён об автономности и сложности политики; они обращались к Гегелю и диалектике как источникам марксизма, которые рассматривают общество как всю совокупность уровней взаимодействия, в которой нет нелинейных причин и следствий; наконец, они обращались к часто цитируемому «Письму к Йозефу Блоху» Энгельса, в котором подтверждается относительная автономность надстройки². Только «по большому счёту» или «в последней инстанции» экономика обуславливает надстройку, считает Энгельс.

Такие же споры возникли во Франции после 1945 г. по поводу «Рукописей 1844 г.». Гегель в «Феноменологии» связывал отчуждение с самосознанием; при овеществлении самосознания происходит отчуждение сознания. Маркс отказался сводить отчуждение к этому «естественному» процессу, сохранив понятие отчуждения только для тех моментов, когда овеществление выступает «утратой». Он утверждал, что трудовая деятельность выступает источником отчуждения и что все прочие функции человека — политика, религия и т.д., — производим от отчуждения рабочей силы. Это подразумевает, что уничтожение экономического отчуждения является предварительным условием снятия всех других видов отчуждения и что никакое отчуждение невозможно преодолеть, пока не будет гуманизован труд. А это значит, что не-экономические социальные структуры не имеют никакого значения. С уничтожением отчуждения труда рушится государство, увядает религия, а философия и искусство тоже исчезают.

Из всех комментаторов «Рукописей 1844 г.» католический философ Жан Кальве наиболее полно сформулировал аргументы против марксова

¹ Trans, by S. W. Ryazanskaya (N.Y. 1970) 20-21. (Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3-х т. Т. 1. М.: Политиздат, 1983. С. 535-536.)

² *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. Lewis Feuer (N.Y., 1959) 397-398.

¹ Интервью с Жаном-Мари Доменаком в Париже, 10 сентября 1973 г.

² Lichtheim, *op. cit.*, 81.

акцентирования роли труда¹. Кальве сосредоточился на анализе представления Маркса об отчуждении труда, утверждая, что он слишком упрощает возможность освобождения. Критика Кальве была довольно типична в том, что он подвёл понятие отчуждения у Маркса к тем вопросам, которые у Маркса проработаны слабо. От «Рукописей 1844 г.» Кальве требовал «цельной картины мира»², а не анализа отдельных явлений. В этом свете марксово понятие экономического отчуждения обнаруживало несостоятельность в объяснении других форм отчуждения, таких, как психологическое³. Анализ экономического отчуждения у Маркса Кальве применил к другим аспектам социального отчуждения. Сосредоточившись на труде, Маркс ограничил область применения своего метода, однако ограничение — ещё не причина говорить о непригодности, поскольку все теории ограничены в своих возможностях. Заставляя марксово понятие отчуждения объяснять все вообще формы отчуждения, Кальве с лёгкостью демонстрировал «незавершённость» марксизма. Кальве отверг Маркса, тогда как стоило бы говорить об интеграции новых понятий в марксизм. Проще простого обвинить Маркса в «редукции» отчуждения в целом к экономическому отчуждению⁴.

Католик Кальве выдвинул свой аргумент против экономического редукционизма в основном потому, что это позволило ему поднять вопрос о «натурализме» или атеизме Маркса⁵. По Марксу, отчуждение можно полностью преодолеть, а человек может стать вполне человеком без помощи Бога как трансцендентного Абсолюта. Опасность понимания отчуждения труда у Маркса, по мнению Кальве, заключается в том, что человек здесь выступает субъектом истории, трансцендентность которого элиминирует из человеческой реальности, а Абсолют является имманентным⁶. По Кальве, без Бога человек не способен отличить человеческую реальность от природной реальности и, как показывает всё развитие марксизма, историю придётся признать столь же слепой и бессознательной, как и природа⁷.

В противоположность Кальве и другим католическим писателям, марксистские комментаторы «Рукописей 1844 г.», основывали «экономическое» отчуждение на отчуждении «человека». Анри Лефевр, член компартии, всегда признавал важное значение независимого социолога Максимилиана Рубеля и философа-марксиста Костаса Акселоса, которые попытались ответить на обвинения в экономическом детерминизме.

Согласно Рубелю, Маркс обнаружил своё «этическое призвание» во время пребывания в Париже в 1844 г., связав новую «этику» с доктриной

«совокупного человека»¹. Рубель признавал, что экономическое отчуждение было основанием, на котором покоятся «все прочие отчуждения человека», но само экономическое отчуждение опирается у Маркса на этику, которая определяется как императив конца отчуждения, возвращения человеку «универсальной сущности»². Что забыли Кальве и ортодоксальные марксисты, так это то, что «Маркс не создавал и не собирался создавать новую систему политической экономии... Теперь, когда мы ознакомились с неопубликованными работами, мы уже не можем столь превратно понимать подлинную природу марксизма»³. Подлинное открытие Маркса, по Рубелю, заключалось в том, чтобы ввести в изучение политической экономии его неоднозначную *этическую* концепцию отчуждения⁴. Марксизм представляет собой скорее «человеческий» детерминизм, нежели детерминизм «экономический», создавая возможность новой «социологии» со своими «этикой» и «подлинной практикой»⁵. Основной в идее отчуждения является не власть экономики над политикой и религией, но воля человека к реализации своей человечности. Увлечение работами молодого Маркса во Франции росло, во многом благодаря открытию у Маркса этой «гуманистической направленности», укоренённой в антропологическом понимании человека как «сознательного, свободного, активного»⁶. Благодаря Рубелю марксизм предстал как связь научной социологии и этики спасения. Рубель позабыл о том, что этическое действие исходит от автономных индивидов, тогда как понятие практики у Маркса отсылает к группам, не порождая понятия групповой этики.

Лефевр, безусловно, лучший интерпретатор Маркса во Франции, всецело одобрял социологическое и этическое прочтение Маркса Рубелем⁷. По Лефевру, основополагающим критическим принципом марксизма, наиболее ясное изложение которого он обнаружил в «Рукописях 1844 г.», является понятие «совокупного человека». Это понятие прямо противоположно «экономическому человеку» буржуазного общества, выступающему основанием для всех суждений экономического детерминизма⁸. Понятие совокупного человека опровергает все частные взгляды на человека (христианский и экономический). «Что такое совокупный человек? Не физический, физиологический, психологический, исторический, экономический или социальный исключительно или в одностороннем порядке; всё это вместе и нечто большее, чем просто сумма этих элементов или аспектов; это их единство, тотальность их становления»⁹. Марксизм, по Лефевру, не пытается «редуцировать» рели-

¹ *Op. cit.*, 326-332 and 597-628.

² *Ibid.*, 596.

³ Bigo, *op. cit.*, 214.

⁴ *Op. cit.*, 327.

⁵ *Ibid.*, 618-621.

⁶ *Ibid.*, 623; см. также: Bigo, *op. cit.*, 151.

⁷ *Ibid.*, 330-332. См. также: Baas, *L'Humanisme marxiste* (Paris, 1947) 92-93.

¹ *Karl Marx: essai de biographie intellectuelle* (Paris, 1956) 114 and 121.

² *Ibid.*, 138.

³ *Ibid.*, 444.

⁴ *Ibid.*, 126.

⁵ *Ibid.*, 13, 135 and 445.

⁶ Luc Sommerhausen, *L'Humanisme agissant de Karl Marx* (Paris, 1946) xiii and 27.

⁷ *Le Marxisme*, «Que sais je» series (Paris, 1948) 20 and 53.

⁸ *Le Matérialisme dialectique* (Paris, 1940), trans. by J. Sturrock as *Dialectical Materialism* (London, 1968) 157.

⁹ *Le Marxisme*, *op. cit.*, 112.

гию к экономике; так что отчуждающий характер религии постигается как искажённое выражение отчуждающих социальных отношений. Специфический характер религиозных мифов придаёт им особенную силу и власть, производя их существенные эффекты отчуждения. Лефевр объясняет, каким образом одна из форм отчуждения, фетишизм, могла достичь того приоритетного положения, которое мы знаем из истории:

Так называемый фетишизм возник, когда абстракции ускользнули от контроля мысли и воли человека. Так что коммерческие ценности и деньги сами по себе всего лишь абстракции — абстрактные выражения социальных, межличностных отношений; однако эти абстракции материализуются, вторгаются в качестве сущностей в социальную жизнь и в историю и, наконец, доминируют вместо того, чтобы быть доминируемыми. Теперь естественный и объективный процесс приобретает новое значение. История денег, капитала только в определённом смысле есть история абстракций...¹

Более того, натурализм Маркса ведёт не к «экономизму», как утверждали католические и сталинистские интерпретаторы Маркса, но к пониманию оснований человеческой природы через историческую борьбу человека против природы². Отчуждение в экономической структуре не является линейным «детерминантом» отчуждения в других структурах, но связано с ними в развитии исторической всеобщности³. С точки зрения «каузального детерминизма» истории, сами по себе они являются человеческими «продуктами» и обозначают те секторы, которые человек не контролирует⁴. По существу, история представляет собой реализацию человеческой финальности, человеческих целей, вытесняя случайный и каузальный детерминизм общества и природы. По Лефевру, гуманизация общества и природы является в то же время гуманизацией человека: сознательный, человеческий контроль над обществом и природой сопровождается, *mutatis mutandis*, осознанием человеческого потенциала. Таким образом, будучи далёк от того, чтобы быть философией детерминизма, «марксизм есть практическая философия освобождения»⁵.

В противоположность Лефевру и Рубелю, Акселос не спешил разрешать одним ударом все трудности, связанные с приоритетом экономики в марксовом понятии отчуждения. Он видел опасность в том, что Маркс порой «идентифицирует всю совокупность производственных отношений с совокупностью общества, отождествляя таким образом "часть" с "целым»⁶. Тем не менее Акселос отверг утверждение Кальве и других о том, что понятие отчуждения у Маркса сводит все уровни общества к экономике. За экономическим отчуждением и экономическим человеком стоит отчуждение человека и совокупный человек. «В основании всех этих различных измерений отчуждения

¹ *Ibid.*, 71.

² *Ibid.*, 63.

³ *Le Marxisme, op. cit.*, 68 and *Dialectical Materialism, op. cit.*, 145–148.

⁴ *Dialectical Materialism, op. cit.*, 136.

⁵ *Introduction aux morceaux choisis de Karl Marx* (Paris, 1934) 12.

⁶ *Marx, penseur de la technique* (Paris, 1961) 79.

(экономического, политического, идеологического) лежит *отчуждение человека*, так называемое отчуждение человеческого бытия... Это тот человек, отчуждение которого марксистский гуманизм стремится изжить¹. Памятуя о человеческом происхождении человека, марксизм осмысляет социальные структуры в не-позитивистском, критическом духе. Он не считает экономику метафизической причиной всего остального, но показывает, каким образом возможны не-экономические уровни отчуждения. По Акселосу, идеологическое или религиозное отчуждение возникли в условиях «слаборазвитых технологий». В отсутствие техники, которая позволила бы преодолеть враждебные явления природы, беспомощное и уязвимое перед лицом природы, человечество окружило себя мифологией, отразившей всю его слабость².

И всё же Акселос признавал существование дилеммы в марксовом понятии отчуждения, которое стало также объектом внимания экзистенциалистов. Маркс отвергал все заявления о существовании «золотого века», когда не было отчуждения, утверждая отчуждающий характер всей предыдущей истории. Поскольку все исторические социальные формации были отчуждёнными и отчуждающими, человек был не *сознательным* субъектом истории, но бессознательным, спотыкающимся о своё прошлое. Актуальный характер человеческого опыта был слепотой, так что социальные структуры тяготели к тому, чтобы занять место природных сил, а человеческая субъективность практически отступила на второй план³. Таким образом, в действительности история совершалась без человека; в лучшем случае человек был её тайной, её скрытой силой, но не её творцом.

Б. Конец истории

Многие комментаторы марксова понятия отчуждения понимали его в том смысле, что с исчезновением отчуждения и триумфом коммунизма история закончится. Марксизм противоречит сам себе, утверждали эти критики, когда пророчит всеобщий переворот в человеческой деятельности: из трагической тьмы отчуждения человек выйдет во всём блеске своих возможностей, реализующихся в конце времён. Эсхатологический тон, который всегда был присущ марксизму, не разъяснялся, но лишь усиливался «наивными» упованиями, представленными в «Рукописях 1844 г.»⁴. Вместо того чтобы избавить марксизм от пророческих настроений, молодой Маркс лишь усугубил дело. Если при упразднении частной собственности и отчуждения труда история закончится, исчезнут ли все остальные формы отчуждения? Когда философия реализуется, как выразился Маркс, останется ли возможность для философии?

Жан-Ив Кальве опять-таки был наиболее радикальным критиком этих идеалов, будучи введён в заблуждение двусмысленностью марксова понятия конца истории. Предсказания Маркса представлялись ему неприемлемыми. По

¹ *Ibid.*, 124. См. также 91 and 130.

² *Ibid.*, 152 and 157.

³ *Ibid.*, 80.

⁴ *Bartoli, op. cit.*, 403.

еле всестороннего и осторожного изучения комплекса отношений между человеком, природой и обществом, в котором Маркс выразил многоуровневый характер отчуждения, где всякая конструкция человека оказывалась частной и неполной, мы приходим к убеждению, что все эти недостатки имеют глубокий характер¹. Даже близкий к персонализму Жан Лакруа не мог принять диалектики темпоральности Маркса, движимой лишь внутренним противоречием, исчезающим в конце истории². Кальве удивлялся: как мог Маркс, диалектик, говорить о таком состоянии, в котором отчуждение перманентно исчезает?³

Неприятие советского коммунизма у Кальве выразилось в том, что он отверг простое решение, согласно которому пролетариат, ставший жертвой отчуждения труда, восстанет против этого угнетения, элиминирует его как таковое и проложит человечеству путь к миру без отчуждения. Классовая борьба может привести к установлению диктатуры пролетариата, но, как мы видим на примере сталинистской России, эта короткая транзитная фаза на пути к чистому коммунизму имеет «свои собственные сложности» и свою собственную политическую борьбу. Ничто не могло убедить Кальве в том, что пролетариат, захватив власть, не будет вести себя так же, как предыдущие правящие классы, и что вертикальный государственный аппарат не станет отчуждать политическую власть так же эффективно, как и его предшественники⁴. Бижо, тоже католик, фактически настаивал на необходимости связи между понятием конца истории Маркса и «тоталитаризмом» большевистской России⁵. Кальве предупреждал своих читателей, что «нонсенс» конца истории следует удалить из марксизма, прежде чем католики смогут обратиться к синтезу двух доктрин. Упование Маркса на то, что с установлением бесклассового общества религия исчезнет, в конце концов вырастала из его «неверифицируемого» прожектёрства относительно «грядущего опыта совокупного человека»⁶.

¹ *Op. cit.*, 526.

² *Op. cit.*, 47.

³ *Op. cit.*, 528.

⁴ *Ibid.*, 522. Как Бижо (*op. cit.*, 215), так и Акселос (*op. cit.*, 283 and 101) говорили, что человек «обретёт власть», освободившись от экономического отчуждения. Они вернулись к абстрактным аргументам о «человеческой природе»: «Не надо забывать о фундаментальной составляющей человеческой психологии — воле к власти» (Bigo, *op. cit.*, 214). Выраженный таким образом, этот аргумент представляет собой мистификацию. Марксистский ответ заключается в том, что никто не может определить специфическую социальную структуру, порождающую специфическое отчуждение, вопрос о человеческой природе явления должен оставаться открытым, не превращаясь в идеологическое препятствие к устранению тех социальных структур, которые известны как отчуждающие. Лефевр лучше всего ответил на вопрос о предполагаемой универсальности воли к власти: «Маркс не был эгалитаристом; он признавал, что различие в способностях и потребностях является движущей силой индустрии. Отчуждение рождается не из него, но из фиксирования выполняемых функций. Функции попадают под контроль правящих классов, а государство отделяет себя от других функций» (*Le Marxisme, op. cit.*, 92-93).

⁵ Bigo, *op. cit.*, 151-157.

⁶ *Ibid.*, 553. Cf. also Bartoli, *op. cit.*, 386.

Даже комментаторы, не столь обременённые религиозными убеждениями, как Кальве и Бижо, высказывали сомнения относительно футурологии Маркса. Франсуа Шателье, например, подчеркнул нежелание пролетариата реализовывать мечтания Маркса и предостерёг от такой диалектики отчуждения, в которой «преходящие беды» несут в самих себе противоядие¹. С точки зрения Акселоса, это визионерство Маркса следовало понимать лишь как «еврейский профетизм»². Проявляя свои анти-технологизм и склонность к хайдеггеризму, Акселос нашёл отчуждение «более значимым для истории», нежели представлялось Марксу. Предсказаниям Маркса о «счастливом конце» истории он противопоставил продолжающееся отчуждение, исходящее от «современной технической машинерии»³. Коммунизм мог бы упразднить некоторые формы отчуждения труда, но «совершенно невозможно согласиться с Марксом там, где он говорит об упразднении разделения труда»⁴. Акселос отвергает фурийскую мечту Маркса о людях, выполняющих различные трудовые операции, избавившись от разделения труда, как «идиллическую наивность». Ведь «гигантское и универсальное развитие производственных технологий в реальности намного сложнее, чем... охота, рыбалка и критика, которыми занимаются время от времени ради удовольствия»⁵.

Акселос считал, что за марксовой картиной конца истории стоит новая метафизика. Лишь метафизическая ценность, которую Маркс приписывал «технике», позволяла ему надеяться на упразднение отчуждения через совершенствование техники. «Пролонгируя всю западную метафизику, Маркс выскует радикальной философии как поиска истины, как мысли, теории и знания... о производительности человека, которая приспособляет природу и бытие в целом к человеку... Человеческая общность... как основание *планетарной техники* становится производителем всего этого»⁶. Человеку недостаточно приспособить свой созидательный труд к законам истории, чтобы найти своё завершение в покорении природы.

Аргументы против Акселоса и Кальве, субстантивировавших положение Маркса о конце отчуждения, подчёркивали неисторическую позицию их скептицизма. С точки зрения коммунистов Дезанти и Лефевра, критики теории конца отчуждения выступали с позиций умозрительной философии, не ориентированной на практику⁷. И действительно, Акселос открыто прокламировал свою умозрительную позицию, стремясь представить мысль Маркса исключительно как философию⁸. Если бы марксизм представлял собой чистую фило-

¹ Цит. по: Caire, *op. cit.*, 116.

² *Op. cit.*, 74 and 217.

³ *Ibid.*, 122.

⁴ *Ibid.*, 231.

⁵ *Ibid.*, 232.

⁶ *Ibid.*, 223.

⁷ Desanti, Цит. по Caire, *op. cit.*, 117, и Lefebvre, *Pour connaître la pensée de Karl Marx* (Paris, 1947)80.

⁸ *Op. cit.*, 9.

софию, он с необходимостью нес бы с собой заблуждения всей предшествующей философии, то, что Акселос назвал «метафизикой», — тенденцию придать привилегированное положение одному аспекту бытия перед другими. Однако, заметил Лефевр, привилегированное положение техники у Маркса вытекало из актуальной ситуации промышленной революции. Именно в свете современных ему событий Маркс выдвинул своё критическое понятие отчуждения. Исходя из технологической практики перспектива конца труда вырисовывалась в той мере, в какой история была историей труда, а конец истории постулировался в исторической перспективе. Маркс утверждал, что форма отчуждения, в которой происходит индустриальное развитие, предшествует реализации само-детерминации человеческого потенциала. Та история, которая подавляла этот потенциал, кончается с концом подавления¹. Известный пассаж Маркса о коммунизме как задаче, которую призвана решить история, вовсе не имеет в виду конец всех противоречий и несчастий человека. По словам Лефевра:

Организация человеческого сообщества положит конец не истории, но, скорее, «предыстории» человека, его «естественной истории», так как теперь он становится совершенно отличным от животных. Так откроется эра подлинного человечества, в которую человек будет управлять своей собственной судьбой и обратится, наконец, к решению специфически человеческих проблем: счастья, знания, любви и смерти. Он станет свободен от тех условий, которые делали эти проблемы неразрешимыми².

Вопрос о конце отчуждения ведёт к вопросу о происхождении отчуждения. Хотя Маркс и говорил о конце отчуждения, в «Рукописях 1844 г.» он отказался от поиска его отдалённых истоков. У таких католических критиков, как Кальве, это вызывало недоумение, поскольку их собственное мышление было приучено к представлениям об абсолютных началах, т.е. о Боге как творце мира. Для Маркса же как вопрос о происхождении мира, так и вопрос о происхождении отчуждения были ложными и недиалектическими. В забавном пассаже Маркс обратился к философу, толкующему о началах вещей, напоминая ему, что размышление о началах есть худшая из абстракций существующих явлений, ставящая его в затруднительное положение, требующее выдвижения гипотезы о его собственном несуществовании:

Если вы задаётесь вопросом о сотворении человека и природы, вы таким образом абстрагируетесь от человека и природы. Вы рассматриваете их как *не-существующие*, и тем не менее требуете от меня показать их как *существующие*. Я говорю вам: откажитесь от своей абстракции, и тогда исчезнет ваш вопрос. Или, если уж вам так дорога ваша абстракция, будьте последовательны и, рассматривая человека и природу как несуществующие, думайте и о собственном не-существовании, поскольку вы также являетесь природой и человеком. Только не приставайте ко мне, ведь ваша постановка вопроса и ваша абстракция от существования природы и человека бессмыс-

¹ Lefebvre, *Le Marxisme*, op. cit., 44.

² *Dialectical Materialism*, op. cit., 162-163.

ленны. В противном случае вы большой эгоист, ведь вы утверждаете, что всё есть ничто, и тем не менее выговариваете существование для себя¹.

В рамках диалектического мышления, учитывающего конкретную всеобщность становления и ориентированного на практику, вопросы о происхождении утратили свою актуальность. Когда сам Маркс обращался к вопросам о происхождении, как, например, в «Немецкой идеологии»², он говорил о происхождении лишь как о необходимом элементе картины настоящего.

Но если мы ничего не знаем о существовавшей в прошлом неотчуждённой структуре, то как мы можем быть уверены, что знаем, что такое отчуждение? Если мы не можем отделить отчуждение от социальной структуры в качестве её константы, можем ли мы рассматривать его как зависимую или независимую переменную в специфических исторических обстоятельствах? Ответ Маркса на этот вопрос исходит из его отказа от позитивизма и, как следствие этого, аналитического суждения. Диалектическая процедура нацелена не на выявление «изолированных» явлений и их «проверку», но на схватывание их в рамках истории, осмысление их взаимодействий и взаимоотношений в рамках всеобщего. Таким образом³, она исходит не из научных процедур, но исключительно из практики⁴; понятие отчуждения стало у Маркса критическим инструментом, позволяющим выделить конкретные структуры общества, отрицающие у людей власть над собственным существованием. Для некоторых французских марксистов идея отчуждения стала не абсолютным знанием идеализма или проблематичным знанием позитивизма; скорее, она позволяла увидеть природу мира в том смысле, что мужчины и женщины способны сделать мир и самих себя более гуманными.

c. *Homo Economicus*

Третье из основных возражений против идеи отчуждения «Рукописей 1844 г.» представляло собой возврат к тому, что тревожило марксизм с самого начала. Даже если понятие экономического отчуждения не вело к редукции, а «конец истории» не являл собой эсхатологическую мифологию рая, Маркса можно было обвинить в том, что его антропология, его понимание человека сводила ценность человека к экономической ценности, че-

¹ Easton and Guddat, op. cit., 313-314.

² *Ibid.*, 408ff.

³ Cp. Jean T. Desanti, «Le jeune Marx et la métaphysique», *Revue de métaphysique et de morale*, 52 (1947) 382ff.

⁴ Cp. «Тезисы о Фейербахе» в Easton and Guddat, op. cit., 401: «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т.е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос». (Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3-х т. Т. 1. М.: Политиздат, 1983. С. 1.)

ловеческие интеракции — к интеракциям инструментальным или техническим¹, а человеческий опыт — к трудовому опыту.

Некоторые комментаторы, особенно Акселос, подчёркивали двусмысленность задачи человеческой эмансипации, какой её представил Маркс. Присущее Марксу «романтическое», экспансивное видение нового человека оказывалось в противоречии с его «позитивизмом» и «восторгами по поводу технического прогресса»². Поскольку освобождение зависит прежде всего от развития технологии, Маркс редуцирует человеческую субъективность к субъективности «продуктивной»³. «Современная техника» оказалась тайной движущей силой истории, ведущей к коммунизму, к «планетарной технике», и в этой перспективе все ценности редуцировались к ценностям техническим, творчество — к продуктивности, так что марксизм остался один на один с технологией⁴.

В своём комментарии к «Рукописям 1844 г.» Акселос обосновывал свой недоверие к технологии тем, что человечество не может одновременно создавать автоматизированную технологию, освобождающую человека от тяжёлого труда, и реализовывать свой не-экономический творческий потенциал. В «Рукописях 1844 г.» Маркс отверг образ *homo economicus*, рисуемый сторонниками политической экономии, заявив, что именно «красота» выступает принципом человеческого производства, изображая коммунистического человека всецело интегрированным, всесторонне развитым, в эллинистическом духе, а не мелкобуржуазным лавочником-утилитаристом. Однако Акселос в этой перспективе технического развития, восхваляемой Марксом, увидел кошмар бездушного техницизма. В противоположность Рубелю, который рассматривал коммунистическое общество как «ренессанс архаичной крестьянской коммуны», Акселос видел в нём лишь стерильную и удобную техническую пустыню⁵.

Маркс прояснил своё положение об экономическом человеке в своём эссе 1843 г. «К еврейскому вопросу»⁶. Эгоизм экономического человека здесь анализируется как ложное сознание, которое борется за автономию, полагая себя свободным, тогда как фактически оно сформировано и искажено в соответствии с законами рынка, расколом между общественной и частной жизнью и денежным фетишизмом. Структуры общества представляются экономическому человеку естественными, он рассматривает своё стремление к получению выгоды как «рациональное», тогда как фактически денежная система обуславливает его поведение и фрагментирует его сознание. Все эти рассуждения, в сущности, не были оригинальными; Гегель не

¹ Новейший теоретик Франкфуртской школы Юрген Хабермас по-прежнему выдвигает эти претензии. Ср. *Toward a Rational Society trans.*, by J. Shapiro (Boston, 1970) 114–120.

² *Op. cit.*, 81.

³ *Ibid.*, 299.

⁴ *Ibid.*, 264–299.

⁵ *Ibid.*, 67.

⁶ Easton and Guddat, *op. cit.*, 216–248.

лучшим образом, но всё же изложил их в своей «Феноменологии», в разделе об утилитаризме и «благородном и приземлённом сознании», к которым Маркс явно обращается в «Рукописях 1844 г.». Нельзя забывать о том, что сам Маркс определял рабочую силу и самосознание в терминах гегелевской традиции; с самого начала его «*homo economicus*» выступал оппозицией английской и французской политической экономии.

Обсуждение ценности человека и рабочей силы в «Рукописях 1844 г.» было модификацией гегелевской позиции. Маркс заявил, что Гегель совершенно верно уделил столь важное место рабочей силе в своей диалектике сознания, однако рабочая сила и её продукт присутствуют у него лишь абстрактно, как «мысль о продукте». Весьма положительно он оценивал то, что «великое достижение гегелевской "Феноменологии" и её конечный результат заключается лишь в том, что Гегель... схватывает природу труда и постигает объективного человека, аутентичного потому, что на деле он является результатом своего собственного труда»¹. Маркс стремился определить человека как «объективное» бытие, самореализация которого возможна только через процесс объектификации, т.е. труда. По Марксу, ценность труда не сводится как таковая к продукту, но является частью самореализации человека. Человек создаёт *себя* в процессе труда.

[Человек] создает и делает ценными лишь вещи, потому что сам [он] обретает ценность лишь через вещи, ибо [его бытие] фундаментально есть часть природы. В акте созидания это объективное бытие, следовательно, не сводится к "чистой активности" по созданию вещи, но её объективный продукт лишь подкрепляет его объективную деятельность, его деятельность как объективного природного существа².

Вся человеческая деятельность, даже мышление, является своего рода рабочей силой в том смысле, что вовлекается в объектификацию самосознания. С точки зрения Маркса, рабочая сила характеризует человеческую деятельность лучше, чем гегелевское понятие сознания, поскольку укореняет человека в природе, акцентируя внимание на его чувственной реальности, а потому схватывает человеческую природу «конкретно». Любые действия человека включают в себя те или иные способности или потребности в качестве отношений к явлениям внешнего мира. Потребности и способности человека пересекаются в мире, понимаемом как общественная структура. Маркс изменил гегелевское понятие самореализации, включив диалектику самосознания в более широкий контекст диалектики труда. Он обозначил свою позицию как «натурализм или гуманизм» в противоположность «идеализму и материализму». Если конкретный человек в современном обществе актуально является *homo economicus*, это означает специфическую реализацию человека, открытую для критики. Согласно Лефевру и другим комментаторам, нет ничего более далёкого от истинного намерения Маркса, чем редукция человеческой

¹ *Ibid.*, 321.

² *Ibid.*, 325.

ценности к ценностям, производимым пролетариатом, редукция самосознания к буржуазному самосознанию и редукция человеческих интеракций к овеществлённым инструментальным отношениям рыночного общества. Они считают, что марксово понятие рабочей силы схватывает рабочую силу как «акт само-созидания человека»¹. Человек не редуцируется к «животному, изготавливающему инструменты»; «изготовление инструментов» рассматривается как процесс развития человека, однако его исторические формы являются столь же искажёнными, как молитва или философствование.

5. Два Маркса или один

Признав всю значимость марксово идеи отчуждения для понимания становления современного общества, комментаторы оказались лицом к лицу с вопросом, который был новым по крайней мере в отношении своей важности для марксистской традиции. С появлением на французском языке «Рукописей 1844 г.», а также «Святого семейства» и «Немецкой идеологии», природа марксизма предстала в новом свете. Появилась возможность переосмыслить все сочинения Маркса, включая «Капитал», в свете идеи отчуждения. Однако с тем же успехом можно было сказать, как это сделала коммунистическая партия в конце 1940-х — 1950-х гг., а структуралисты — в 1960-х, что идея отчуждения представлялась центральной лишь молодому Марксу до-коммунистического и гегельянского периода, тогда как «зрелый» Маркс в 1850-х, 1860-х и 1870-х гг. совершенно избавился от своего юношеского «романтизма». В таком случае, следовало признать, что было два Маркса, а не один: научно мыслящий, революционно настроенный Старый Маркс, основатель социализма, и Молодой Маркс, заблудившийся в лабиринте гегельянской спекуляции и романтических исканий.

Вопрос о двух Марксах был в значительной степени продиктован политической ситуацией во Франции после Освобождения. Настроения во Франции были смесью великой надежды на социальное обновление и опасений относительно того, что станет двухполярным, окажется во власти Соединённых Штатов и Советского Союза, так что Франция и вся Европа отойдут в тень и будут забыты. Левые чувствовали настоятельную необходимость сформулировать для Франции такую доктрину, которая была бы приемлема для всех, от христианских демократов и социалистов до компартии. Жан Лакруа в мае 1945 г. писал в «Esprit», что Франция нуждается в новом определении социализма, который стал бы «интегральным гуманизмом». «Французская нация должна выбрать среднее между советским плановым хозяйством (без диктатуры) и англо-саксонской демократией (без капитализма)². «Старый социализм» должен быть «трансцендирован»³. В этом политическом контексте идея отчуждения могла стать центральным

¹ *Ibid.*, 332.

² «Socialisme humaniste?», *Esprit*, 6 (May, 1945) 864.

³ *Ibid.*, 863.

пунктом дебатов. Однако французы ещё не связывали идею отчуждения с понятиями рабочего самоуправления, нового рабочего класса и развития технологического общества. Более того, единство левого движения было разрушено вскоре после 1944 г. в значительной мере из-за центростремительных движений США и СССР.

Поскольку коммунистическая партия отказалась от неё, марксистская теория, центрированная на идее отчуждения, больше напоминала антикоммунистическую угрозу Советскому Союзу, нежели источник нового Народного Фронта. Таким образом, само по себе понятие отчуждения стало политическим вопросом, разделившим коммунистов с их Старым Марксом, лишённым идеи отчуждения, и антикоммунистов («гуманистов»), отдававших предпочтение Молодому Марксу, имевшему дело с «человеком», а не с «экономикой».

Почти все комментаторы «Рукописей 1844 г.», от коммуниста Лефевра до католика Кальве сходились на том, что был лишь один Маркс, и что понятие отчуждения, введённое в «Рукописях 1844 г.», стало опорной точкой для всей марксово мысли. По Кальве, «невозможно отделить молодого Маркса от старого»¹; по Бижо, идея отчуждения лежит в основании всех работ Маркса, включая «Капитал»²; по Ипполиту, «Рукописи 1844 г.» стали, «возможно, основным содержанием и основой всей его философии»³; Корню назвал их «решающим поворотным пунктом в развитии мысли Маркса»⁴; по Рубелю, «этика» «Рукописей 1844 г.» сохранилась и в «Капитале»⁵; по словам Акселоса, «Рукописи 1844 г.» стали «пробным камнем марксистской мысли»⁶; по Роже Гароди, они стали «актом рождения марксизма»⁷ и «нет никакого разрыва между зрелыми работами и юношескими критическими размышлениями»⁸; по Жоржу Гурвичу, они «целиком определили его социологическую и философскую позицию»⁹.

Гегельянство также рассматривалось не как что-то случайное для Маркса, как то, что позже он забыл. Комментаторы считали, что понятие отчуждения получило серьёзное философское обоснование уже в «Феноменологии» Гегеля и что Гегель, в конце концов, развивал ту диалектику, которую Маркс, по общему признанию, преобразовал, но остался под её влиянием. Связи Гегеля и Маркса оставались чрезвычайно запутанными. Упрощая, можно было сказать, что Маркс заново переосмыслил «Феноменологию» Гегеля при написании «Рукописей 1844 г.» и воспользовался его

¹ *Op. cit.*, 316.

² *Op. cit.*, 139 and xxxix.

³ *Studies in Marx and Hegel, op. cit.*, 128.

⁴ *Marx et Engels: Marx à Paris* (Paris, 1963) in, 172.

⁵ *Op. cit.*, 138.

⁶ *Op. cit.*, 28.

⁷ «A propos des Manuscrits de 1844», *Cahiers du Communisme*, 39 (March, 1963) 108.

⁸ *Perspectives de l'homme* (Paris, 1969) 4th edition, 269.

⁹ «La Sociologie déjeune Marx», *Cahiers internationaux de sociologie*, 4:3 (1948) 19.

«Наукой логики» для выстраивания структуры «Капитала»¹. Хотя последней юношеской работой Маркса принято считать «Немецкую идеологию» (1846), «материализация» гегелевской проблематики по-прежнему вдохновляла Маркса во всех его сочинениях. После того как «Рукописи 1844 г.» стали известны во Франции, стала ясна зависимость «Grundrisse» (1857–1858) «зрелого» Маркса от Гегеля².

Итак, «Рукописи 1844 г.» представили французам нового Маркса, для которого история двигалась сразу по нескольким уровням; «производительные силы» развивались в соответствии с внутренними противоречиями частной собственности и социализации; «производственные отношения» порождали противоречия классовой борьбы; однако в основе всей драмы человеческой истории лежало возрастающее отчуждение человеческих сил, диалектически подготовившее основания для эмансипации и гуманизации человека, в которых природа подлежала преобразованию в симбиозе человека и природы. Именно этот Маркс оказался в центре дебатов с экзистенциалистами, которые позже распространились из Франции в Восточную Европу, особенно в Югославию и Чехословакию, и, в психологизированной форме, в Соединённые Штаты.

Нагруженный понятием отчуждения, марксизм оставался довольно проблематичным. Само понятие отчуждения в «Рукописях 1844 г.» было абстрактным, а его нужно было применять к специфическим ситуациям середины XX в. Кроме того, эпистемология Маркса, в которой теория оказывалась зависимой от практики, была непроработана и не объясняла относительной автономности теории, что позволило бы различать науку и идеологию. Более того, понятие отчуждения позволяло мыслить философскую антропологию в духе, близком к абстрактной антропологии буржуазной мысли. С точки зрения экзистенциалистов марксизм, даже заново осмысленный, не давал непосредственного отражения опыта отчуждения человека в отчуждённом мире. Но самое главное, марксизм вовсе не был необходим революционному рабочему классу на Западе. Поскольку марксизм как теория зависел от практики рабочего класса, это обстоятельство вызывало некоторое смущение, если не сказать больше.

¹ Caire, *op. cit.*, 128, ср также Dick Howard, *The Development of the Marxian Dialectic* (Carbondale, 1972).

² Ср. Martin Nicolaus, «The Unknown Marx», *New Left Review*, 48 (March–April, 1968).

Эрвин Штраус

Феноменология галлюцинаций

Пер. с англ., предисл. и коммент. О.А. Власовой

Работы Эрвина Штрауса (1891–1975) являются классическим примером того, что принято называть прикладной феноменологией или, точнее, феноменологической психиатрией. Он обращается к непосредственной данности патологического опыта, миру психической патологии. Этот интерес психиатра, возникший под влиянием лекций А. Пфендера, М. Гайгера, М. Шелера, Э. Гуссерля и чтения работ этих и других представителей феноменологии, позволил Штраусу выйти за узкие рамки собственной дисциплины. Его наука о сенсорном опыте — эстетология — любопытна как для психиатров, так и для философов.

Статья «Феноменология галлюцинаций» впервые была опубликована Штраусом в 1962 г.¹ и впоследствии переиздана в сборнике «Феноменологическая психология»². Ни эта, ни другие его работы³ в нашей стране неизвестны, поэтому, как мы думаем, она заинтересует российского читателя.

Устаревшие выражения «психиатр» и «сумасшедший дом»⁴ все еще напоминают нам, что инаковость является тем критерием, который помогает опознать психотическое поведение в обычной жизни и с опорой на который выстраивают клиническое наблюдение и научное исследование. Психотические симптомы⁵, хотя бы косвенно, указывают на стандарт, которому пациент не соответствует. В силу своей странности, галлюцинации однозначно считаются нарушением сенсорного опыта. По той причине, что современная концепция нормы, несмотря на свою фрагментарность, нечеткость и предвзятость, определяет любую возможную теорию патологических феноменов, необходим пересмотр понятия нормы сенсорного опыта; мы реализуем норму в повседневной жизни, но здесь понимание ограничивает привычность, наука же «связана скорее не с нормой, а с ее нарушениями». Психологические и психопатологические ее версии имеют дело скорее с видимостью, чем с реальным содержанием.

Наука о поведении, очарованная успехами физики, начала применять методы естественных наук к исследованию человека и его мира. В своем стрем-

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

№ 2



2007