

К 200-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ КАРЛА МАРКСА

УДК 1(091)

Карл Маркс и проблема гуманизма

С. И. Дудник

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Для цитирования: Дудник С. И. Карл Маркс и проблема гуманизма // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2018. Т. 34. Вып. 4. С. 462–473. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2018.401>

В статье рассматривается связь философии Маркса с проблемой гуманизма в том ее виде, в каком она возникает в послевоенной западноевропейской философии. Марксистская традиция в это время раздваивается на сциентизм (Л. Альтюссер, М. Годелье и др.), провозглашающий, что подлинный марксизм представляет собой научный антигуманизм, и гуманистическую традицию (Ж.-П. Сартр, Э. Фромм и др.), стремящуюся ради сохранения классического гуманизма объединить марксизм с другими идейными течениями, например с экзистенциализмом. Показано, что в становлении гуманистической традиции марксизма ключевую роль сыграло французское неогегельянство, особенно работы Александра Кожева, выдвинувшего и обосновавшего интерпретацию философии Гегеля с точки зрения экзистенциализма. Главной чертой этой новой интерпретации становится антропологизация диалектического мышления, в рамках которой на место Духа гегелевской философии ставится человек, реализующий свою свободу в истории. Вьетнамский философ-марксист Тран Дюк Тхао убеждал Александра Кожева в том, что на самом деле его антропологическая интерпретация диалектики совпадает в своих главных признаках с философией марксизма. Спустя некоторое время интерпретация Александра Кожева была взята на вооружение многими западными марксистами, ставившими перед собой задачу восстановления «аутентичного» марксизма. Трактую гуманизм Маркса как стремление освободить человека от власти капитала, неомарксисты считали это освобождение важнейшей задачей не только философии, но и революционной практики. В рамках гуманистического течения в марксизме эта тема приобрела гипертрофированное значение, так как любой вопрос, как теоретический, так и практический, рассматривался с точки зрения того, насколько он является следствием капиталистического проекта эксплуатации человека человеком.

Ключевые слова: Карл Маркс, марксизм, гуманизм, гуманистический марксизм, отчуждение, свобода.

Вопрос о гуманистическом содержании философии К. Маркса является в наши дни одним из наиболее острых и дискуссионных. Даже краткий обзор всех высказанных по данному поводу мнений и выдвинутых концепций потребовал бы отдельной монографии, возможно, даже не одной. Действительно, во многих работах К. Маркса, особенно раннего периода, имеется немало высказываний о человеке, его месте в мире, предназначении и т. д. Эти высказывания почти всегда поражают читателя какой-то притягательной энигматикой и чаще всего не столько содержат в себе ответы на возможные вопросы антропологической тематики, сколько провоцируют новые вопросы. Вот лишь один из многих примеров: «Коммунизм как положительное упразднение частной собственности — этого самоотчуждения человека — и в силу этого как подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства предшествующего развития, возвращение человека к самому себе как человеку общественному, т. е. человеческому» [1, с. 116]. Центральный пункт данной дефиниции, «возвращение человека к самому себе», не обязательно должен интерпретироваться метафорически, а не буквально, по крайней мере, специально у К. Маркса такое возможное метафорическое истолкование нигде не упоминается. В таком случае это возвращение предполагает восстановление какого-то неясно понятого состояния, которое может связываться не с будущим, а с прошлым. В связи с этим можно вспомнить, что первая половина XIX столетия отмечена доминированием романтизма как в искусстве, так и в философии, который нередко относил свои идеалы в прошлое, в «прекрасную Античность» и т. п. И если еще дальше провести эту линию размышлений, то число вопросов, касающихся «возвращения человека к самому себе», будет многократно возрастать.

Вопрос о гуманистическом содержании философии К. Маркса и марксизма вообще, когда он ставится в современной литературе, обычно решается посредством обращения к текстам самого К. Маркса и их интерпретации в ракурсе какой-либо точки зрения, как правило, являющейся логическим следствием определенной философской концепции, появившейся значительно позже. В данной статье будет избран иной путь, который условно можно назвать генеалогическим. Мы будем отталкиваться от того момента в истории западноевропейской интеллектуальной традиции и даже, точнее, в истории западноевропейского марксизма, когда сама проблема гуманистического содержания философии становится особенно острой. Безусловно, для европейской цивилизации такой момент наступил после окончания Второй мировой войны. Выражение, которое приписывают Т. Адорно — «после Освенцима нельзя писать стихи», — может быть сформулировано и в виде вопроса: «Можно ли после Освенцима и других ужасов прошедшей войны говорить о гуманизме?». Именно в такой форме этот вопрос в первые послевоенные годы ставит М. Хайдеггер и дает на него, между прочим, отрицательный ответ. «Каким способом можно вернуть смысл слову “гуманизм”? Ваш вопрос не только предполагает, что Вы хотите сохранить слово “гуманизм”, но содержит также и признание, что это слово потеряло свой смысл. Оно его потеряло из-за осознания того, что существо гуманизма метафизично и что, как мы это понимаем сегодня, метафизика не только не ставит вопрос об истине бытия, но и стоит ему помехой, поскольку упорствует в забвении бытия» [2, с. 340].

С этим глобальным вопросом о человеке связана широко известная в марксистской литературе дилемма «двух Марксов», противопоставление сциентистской и гуманистической интерпретаций марксизма. В целом эти две интерпретации можно описать следующим образом. Сциентистский подход предполагает, что ранние произведения К. Маркса не являются в полной мере самостоятельными, так как в них в этот период преобладает влияние Гегеля и Фейербаха, а рассуждения о «сущности человека», «гуманизме», «отчуждении» лишены строгой научной основы. Этим произведениям противопоставляются работы «зрелого» Маркса, в которых теория общественного развития становится подлинно научной. В западном марксизме сторонники сциентистского подхода сближаются либо с аналитической философией, либо со структурализмом, в рамках которого, как известно, позже был выдвинут лозунг о «смерти человека». Этот лозунг, перефразированный знаменитого «Бог умер» Ницше, часто воспринимается как форма эпатажа, хотя на самом деле сциентистски истолкованный марксизм не оставляет места для такой метафизической фикции, как «человек», и трактует общественное бытие как поле действия анонимных структур, функционирующих объективно, т.е. независимо от воли и сознания отдельных индивидов. Поздние представители сциентистского марксизма (Л. Альтюссер, Э. Балибар, М. Годелье, Ж. Рансьер и др.) уже целенаправленно выбрасывают из марксизма всю проблематику философской антропологии и называют любые представления о «сущности человека» идеологическим вымыслом. По мнению Л. Альтюссера, «зрелый» Маркс совершает «эпистемологический разрыв», выражающийся в том, что из сферы социального действия исключается человек как сознательно действующее существо. Но именно этот разрыв и позволил Марксу создать подлинно научную социальную теорию — исторический материализм. Именно в этом смысле Л. Альтюссер и его единомышленники называют марксизм теоретическим антигуманизмом.

Возникновение антигуманистического марксизма само может стать объектом марксистского анализа, и конечные причины этого возникновения в сущности будут теми же, что и причины, побудившие М. Хайдеггера связать гуманизм с существом метафизики. Эти же причины, а не только необходимость сформировать оппозицию сциентистскому марксизму, порождают так называемую гуманистическую традицию, где ведущими постепенно становятся такие темы, как гуманистическая критика современного общества, отчуждение, эмансипация человека, творческая самореализация личности, теория повседневности и т. п. Тем или иным образом в рамках этой традиции первостепенным вниманием начинают пользоваться именно ранние работы К. Маркса, которые рассматриваются как «ключ» к пониманию более поздних работ и марксистского учения в целом.

Генеалогия гуманистического марксизма является, в сравнении с генеалогией марксистского сциентизма, гораздо более сложной и запутанной. Но многие ветви этого генеалогического древа восходят к французскому неогегельянству вообще и к фигуре Александра Кожева в частности. Вехи биографии Кожева способны поразить исследователя не в меньшей мере, чем перипетии приключенческого романа. Русский буржуа по происхождению, познакомившийся в начале советского режима с тюремными застенками, откуда, тем не менее, вышел убежденным в некоторой истинности марксизма, он обладал умом, проявлявшим любопытство ко всему — от физики до буддизма и от литературы до экономики. Хотя юношеские его работы

были посвящены Вл. Соловьеву, в более зрелых он довольно строго придерживался принципов исторического детерминизма и определяющей роли классовой борьбы. Наполовину серьезно, наполовину провокационно он до конца своей жизни был привержен культу личности Сталина, миссию которого сам Кожев оценивал так же, как Гегель в свое время — Наполеона, личность и действия которого он восхвалял. Оказавшись в конце концов во Франции, он посвятил себя двум весьма различным видам деятельности, само соединение которых в одном и том же персонаже является довольно загадочным: с одной стороны, более чем замечательное преподавание в рамках Школы высших исследований, где с 1933 по 1939 г. он перед оцепеневшей аудиторией строчку за строчкой комментировал «Феноменологию духа», а с другой стороны, участие после Второй мировой войны в коллизиях «реальной политики» в статусе высокопоставленного чиновника, обязанного представлять Францию на большинстве важнейших встреч, где решался новый экономический, торговый и финансовый уклад Европы и мира. Таким образом, он выполнял императив своей философии, которая требовала практического применения к конкретности истории и ее обстоятельств.

И хотя сам Кожев не был последовательным марксистом, но именно его заслугой является то обстоятельство, что марксистская интерпретация Гегеля приобрела по меньшей мере такое же значение, как и его экзистенциалистское прочтение. В своих комментариях к «Феноменологии духа» он выходит за пределы сложившегося в гегелеведении противопоставления феноменологии и системы, и этот ход мысли оказывается изоморфным сложившемуся позже в гуманистическом марксизме отказу, во-первых, от противопоставления диалектического метода и системы, во-вторых, от противопоставления «раннего» и «зрелого» Маркса. По сути дела, благодаря семинару, где детально обсуждались комментарии к «Феноменологии духа», Кожев оказал весьма глубокое воздействие на университетское сообщество и установил на несколько десятилетий общепринятый образ Гегеля. Через созданную на этом семинаре призму большинство наших современников воспринимают сегодня и диалектическое мышление вообще, и мышление Маркса в частности. Каковы главные признаки этой новой интерпретации диалектического мышления? Прежде всего его «антропологизация»: у Маркса человек занимает место гегелевского Духа, когда речь идет о свободе и ее осуществлении. В адрес такой «антропологизации» неоднократно выдвигались возражения, суть которых сводилась к тому, что всеобщее (Дух) подменяется единичным (человеком). Фактически речь идет о центральном понятии гуманизма, и Кожев исследует происхождение и способ возникновения этого человека; главным «антропогенным действием» ему представляется предварительное завершение посредством подчинения одного из антагонистов той «борьбы за жизнь и смерть», в которую на заре человеческой истории оказались вовлечены два гуманоида, стремящихся испытать силу разрыва как составной части осуществления свободы. Такая интерпретация превращает диалектику в парадигму интерпретации истории, которая в соответствии с хорошо известным марксистским пафосом во всем систематически усматривает победу угнетенного. Здесь один шаг до обозначения этой диалектики «диалектикой Господина и Раба», добавляющей трагическую и революционную ноту в долгий путь к «признанию» «Господина» и «Раба», испытывающих свою взаимную недостаточность перед парадоксом раздваивающегося в своей сущности самосознания, одновременно самостоятельного и несамостоятельного.

Отсюда у Кожева чрезмерный акцент на насилии, которое пронизывает историческую жизнь человечества, и оценка насилия как абсолютно необходимого для понимания истории. Для такого видения истории характерен тотальный атеизм, отвергающий отождествление природы с каким-либо языческим божеством, а также любое обращение к христианскому Богу. Вьетнамский философ-марксист Тран Дюк Тхао, на протяжении многих лет бывший корреспондентом Кожева, неоднократно убеждал последнего в том, что его интерпретация гегелевской диалектики на самом деле представляет собой подтверждение диалектики самосознания, набросанной Марксом. «Под становлением самосознания Маркс понимал движение человеческой истории; осталось показать его содержание в подробностях. Комментарий Кожева дает нам такой опыт, на редкость блестящий и глубоко оригинальный» [3]. Главный упрек Тран Дюк Тхао Кожеву состоит в том, что тот непоследователен, не руководствуется до конца внутренней логикой своего исследования, которая должна была бы его привести к «материалистическому» образу Гегеля.

Можно легко заметить и связь марксистской идеи отмирания государства с теорией Кожева о «конце истории» и возникновении универсального государства: «...диалектика всемирной истории является также — наряду со всем прочим — диалектикой Права и идеи Справедливости. Подобно тому как господство сливается с рабством в гражданстве, более или менее аристократическая Справедливость однажды сольется с более или менее буржуазной Справедливостью в синтетической Справедливости Гражданина в собственном смысле слова, т. е. гражданина универсального и гомогенного государства» [4, с. 304]. Иными словами, такое универсальное и гомогенное государство выступает как финальная перспектива человеческой истории, в общих чертах совпадающая с марксистским идеалом коммунистического самоуправления.

Ряд признаков сходства между философией Маркса и доводами Кожева можно продолжить. Ограничимся замечанием Тран Дюк Тхао, что непоследовательность Кожева выражается, помимо прочего, и в том, что, отказываясь вывести материалистические следствия из атеистического гуманизма, тот незаметно для себя самого дает повод для возвращения гуманизма религиозного. Дело в том, что широко распространившийся в теологических сочинениях принцип историзма в XX столетии постепенно привел к представлению о христианстве как «синтезе» языческого «тезиса» и иудейского «антитезиса»; согласно Кожеву, языческий тезис и иудейско-христианский антитезис Маркс и Гегель заменили «постхристианским» или «постреволюционным» синтезом, который, в сущности, является «атеистическим» и «антирелигиозным». У Кожева такое «преодоление» христианства не означало неизбежного возвращения либо к язычеству, либо к иудаизму: предполагалось, что здесь совершается *Aufhebung*, «снятие» в синтезе односторонностей тезиса и антитезиса, вовсе не подразумевающее нового оживления этих образующих моментов, но сохраняющее их в возникающей диалектической связи между ними. Именно потому, что такое «снятие» односторонностей уже произошло, современный человек сталкивается с невозможностью признать существование Бога. Гегель и Маркс, согласно Кожеву, отталкиваются от этой невозможности как от самоочевидного факта. В таких условиях любая теологическая аргументация могла бы иметь философское значение только в том случае, если бы она успешно справилась со стоящей перед человеком задачей доказать существование Бога.

Свободные действия человека не нуждаются в таком обосновании, которое предполагало бы существование какой-либо высшей реальности и постулировало бы некий смысл человеческой истории. Непосредственно атеистические контраргументы Кожева были направлены против тех теологических построений, которые основывались на попытке «обогащения» христианской философии диалектикой Гегеля и Маркса. Но в той мере, в какой в центре этих построений оказывалась проблема соотношения теизма и атеизма, доводы Кожева приобретали универсальное значение.

Кожев утверждает, что теологи вместо того, чтобы обсуждать эту центральную проблему, делают вид, что она уже решена. Преобразовав историческую схему Гегеля, они представляют христианство как синтез языческого тезиса и иудейского антитезиса и выводят из этого, что любая попытка «преодолеть» христианство фактически ведет к рецидиву либо «языческой» позиции подчинения природе и эмпирической данности вообще, либо «иудейской» позиции вечного и бесплодного отрицания. Однако все усилия Гегеля, целиком принятые в этом отношении Марксом, были направлены на доказательство того, что языческий тезис и иудео-христианский (или «буржуазный») антитезис могут и должны быть aufgehoben, т. е. упразднены в том, что в них является односторонним и «ложным», но сохранены в том, что в них является истинным и существенным, причем упразднены посредством постхристианского или, что то же самое, постреволюционного синтеза, который в сущности является атеистическим и антирелигиозным. Теологи утверждают, что «идея» или «идеал» этого синтеза, заявленного Марксом и Гегелем, берет свое начало в христианстве; из этого они делают вывод, что имеет место лишь развитие христианского синтеза, в сущности теистического и религиозного. Но такое рассуждение, согласно Кожеву, не может быть названо «диалектическим» и поэтому не является убедительным. Если исходить из принципа, что одна идея, подразумевающая и предполагающая другую, не может ее «преодолеть», то можно также «свести» к «язычеству» и «иудаизму» или к простой сумме обоих и само христианство, которое именно из этих религий и происходит. Таким образом, отвергаются созидательная деятельность человека, положительное движение человеческой истории, диалектика которой и должна приниматься во внимание в первую очередь. Разумеется, если христианский Бог существует, то теологи правы, и христианство преодолеть нельзя. Однако человек, который верит в Бога, должен лишь спросить себя, имеет ли диалектика для него смысл. Но Гегель и Маркс, развивая свою «диалектику» и создавая историческую схему, которая из нее следует, отталкиваются как раз от невозможности для себя и для «современного» человека принять существование Бога. И все их усилия нацелены на то, чтобы заменить уже умершего Бога в этом «новом» человеке самим этим «новым» человеком.

Следует еще раз подчеркнуть, что хотя сам Кожев безусловно не считал себя марксистом, его доводы имеют несомненную ценность, так как восполняют многие пробелы в аргументации самого Маркса, особенно в том, что касается проблемы обоснования нового атеистического гуманизма. Можно предполагать, что если бы Маркс посчитал нужным сделать это обоснование более детальным, его аргументация была бы именно такой, как у Кожева. Следует сразу же сказать, что западноевропейский марксизм, особенно его гуманистическая ветвь, также складывался из подобного рода попыток восполнения пробелов в аргументации. Именно

этот пафос восстановления «аутентичного» марксизма объединял все то идейное и концептуальное многообразие, которое представлял собой неомарксизм, в единое течение. Гуманизм Маркса выражался в первую очередь в стремлении освободить человека от власти капитала, и в той мере, в какой это освобождение признавалось важнейшей задачей не только философии, но и всех прогрессивных сил, тема отчуждения становилась центральной во всех неомарксистских дискуссиях. Эта тема приобретала гипертрофированное значение, так как фактически любой вопрос, как теоретический, так и практический, неомарксисты рассматривали с точки зрения того, насколько он является следствием капиталистического проекта эксплуатации человека человеком. В этом отношении позиция многих представителей Франкфуртской школы, связывавших власть капитала над человеком с тем идеалом рациональности, который сложился в эпоху Просвещения, не должна вызывать удивления. Общим было также убеждение, что самостоятельно западноевропейская цивилизация освободиться от власти капитала не сможет, и единственная надежда на освобождение связывалась неомарксистами с каким-то грандиозным историческим событием, которое могло бы извне перевернуть и даже уничтожить западный мир. Симпатии к маоистскому Китаю были связаны в основном именно с такими надеждами. Учитывая все это, можно сказать, что в какой-то степени неомарксизм отстает от гуманистических идеалов, а этическое и политическое мышление неомарксистов закономерно становится «подрывным», субверсивным. Эта субверсия связывалась не только с ожиданием внешнего разрушения западноевропейской цивилизации, но и с превращением всей социальной и культурной реальности в поле перманентного столкновения всех возможных классов, групп, общностей друг с другом. Феномен эксплуатации (и всех видов борьбы с ней) ставился в неомарксизме выше природы общественного строя, и в этом отношении исторический опыт СССР был только опытом социалистической формы господства капитала, ничем в лучшую сторону не отличавшейся от формы либеральной или фашистской. Социалистическая форма хотя и устранила индивидуальную эксплуатацию, но не уничтожила эксплуатацию как таковую, придав ей более тотальный характер «эксплуатации всех всеми». Большинство представителей западноевропейского марксизма были убеждены, что «советский режим ни в коей мере не является социалистической системой... социализм несовместим с бюрократической, ориентированной на потребление социальной системой... он несовместим с тем материализмом и рационализмом, которые характеризуют как советскую, так и капиталистическую систему» [5, с. 545]. Так, Ж.-П. Сартра, долгое время защищавшего сталинизм и советский строй, события 1968 г. в Чехословакии заставили радикальным образом изменить свою позицию, так как они не оставили никаких сомнений в буржуазной природе политического режима СССР, обладающего внутренним родством с западными демократиями. «Несмотря на некоторые предосторожности... пять участников вторжения не очень старались замаскировать в высшей степени консервативный характер своей интервенции. Нашу западную буржуазию этим не проведешь: появление танков в Праге ее ободрило, почему бы не положить конец холодной войне и не заключить с СССР Священный Союз, который повсюду поддерживал бы порядок» [6, с. 179]. Буржуазная природа советского строя подтверждается также и неизменным антигуманистическим отношением к человеку, который рассматривается как условие и как фактор производства, а не как его безусловная цель.

Но причины этого советского антигуманизма, согласно Сартру, коренятся не столько в особенностях социально-политического устройства СССР, сколько в природе самого марксизма, в том числе в его советской версии. Виной всему изначальная ориентация марксистского учения на практику, стремление «не столько понять мир, сколько его изменить», которое закономерно приводит к разрыву между теорией и практикой. Приоритет практических задач не мог не повлечь за собой пренебрежения к теории, возведенного на уровень государственной политики. Идеологи партии «опасались, что свободное становление истины, со всеми спорами и столкновениями, которыми оно чревато, нарушит требуемое борьбой единство; они оставили за собой право намечать общую линию и давать интерпретацию событиям. Кроме того, из боязни, что опыт может выставить вещи в новом свете, возбудить сомнение в их руководящих идеях и способствовать “ослаблению идеологической борьбы”, они сделали доктрину недостижимой для опыта. Разобщение теории и практики превратило практику в беспринципный эмпиризм, а теорию — в застывшее чистое знание. С другой стороны, планирование, которое навязывалось бюрократией, не желавшей признавать свои ошибки, становилось насилием над действительностью, и поскольку будущее производство целой нации определялось в канцеляриях, часто за пределами ее территории, аналогом этого насилия был абсолютный идеализм: и людей, и вещи а priori подчиняли идеям; опыт, не оправдывавший ожиданий, мог быть только ошибочным» [7, с. 26]. Закономерно складывается, по словам Сартра, «сталинизированный марксизм», где «рабочий — не реальное существо, изменяющееся вместе с миром, а некая платоническая идея» [8, с. 117]. Отсюда следует задача гуманизации марксизма, решение которой Сартр видел в соединении марксизма с экзистенциализмом.

Гуманистическая трактовка философии Маркса, сформировавшаяся внутри Франкфуртской школы, имела исходным пунктом негативную диалектику — инструмент, заимствованный у Гегеля, но широко использовавшийся и Кожевом. В основе этой трактовки, как мы выше уже говорили, лежало утверждение, что отныне все рассуждения о человеке должны учитывать катастрофу Второй мировой войны, символизируемую Освенцимом. Эта катастрофа имеет не локальное, а глобальное историческое значение и может рассматриваться как знак тупика, в который европейскую цивилизацию закономерно завел рационализм Просвещения. Исходя из этой более общей установки представители Франкфуртской школы оценивают и марксизм, и различные его варианты, включая советский марксизм-ленинизм, как реализацию более общего гуманистического проекта Просвещения. Социальная теория Маркса с самого начала опиралась на представление о том, что капитализм создал все необходимые предпосылки для освобождения человека и единственное препятствие для этого освобождения представляют собой порожденные капитализмом производственные отношения, основанные на эксплуатации человека человеком. Уничтожение этих отношений и будет означать переход к новому обществу, в котором будут отсутствовать репрессивные механизмы подавления меньшинством большинства, а человек преодолет все формы отчуждения, как материальные, так и духовные. Социальную силу, которая способна уничтожить капиталистические производственные отношения и осуществить переход в «царство свободы», Маркс видел в пролетариате. Но, по мнению представителей Франкфуртской школы, в этом и заключалась главная ошибка Маркса

и последующего марксизма. Освобождение человека обладает несомненным приоритетом перед положением пролетариата в капиталистическом обществе, которое может меняться, — как показала история, если не пролетариат в целом, то наиболее активные его слои могут успешно интегрироваться в капиталистическое общество и даже выступать в качестве его защитников. История перенесла миссию освобождения, возложенную Марксом на пролетариат, на разнообразные маргинальные слои, национальные меньшинства, страны третьего мира, т. е. на все те социальные силы, которые в гораздо большей степени, чем пролетариат, являются объектом угнетения и эксплуатации. «Насколько важна связь между предреволюционным и послереволюционным пролетариатом, стало ясно только после смерти Маркса, когда свободный капитализм начал складываться в организованный. Именно это развитие и преобразовало марксизм в ленинизм и определило судьбу Советского Союза, его развитие в рамках новой системы репрессивного производства. Понятие Маркса о “свободном” пролетариате как абсолютном отрицании сложившегося общественного порядка отвечало модели “свободного” капитализма, т. е. общества, в котором свободное действие основных экономических законов и отношений будет приводить к обострению внутренних противоречий и превращать промышленный пролетариат в их основную жертву, равно как в сознательную действующую силу, направленную на их революционное разрешение» [9, с. 529–530]. Таким образом, гуманистическая миссия освобождения человека связывается франкфуртцами не с пролетариатом, а с другими угнетаемыми группами и социальными слоями.

Как известно, Маркс был убежден, что переход к новому обществу совершится в самых развитых странах капитализма, так как именно в них развитие производительных сил находилось на самом высоком уровне. Другая причина заключалась в том, что именно в этих странах противоречие между трудом и капиталом достигло самой большой остроты. Однако следует признать, что в XX столетии именно в этих странах острота этого противоречия была значительно снижена и, как следствие, та негативная сила, которую Маркс видел в пролетариате, была эффективно нейтрализована. Пролетариат получил возможность, в том числе и в силу эксплуатации колоний и стран третьего мира, существенно улучшить условия своего существования и повысить уровень жизни. «Технологический прогресс множил как потребности, так и способы их удовлетворения, но в то же время приводил к тому, что и те, и другие приобретали репрессивный характер: они сами поддерживали ситуацию господства и подчинения. Прогресс в области управления сужает сферу, в которой индивиды еще могут быть “в себе” и “для себя”, и целиком превращает их в объекты. Возможность развивать сознание становится опасной привилегией аутсайдеров, и, таким образом, область, в которой возможен индивидуальный или совместный выход за положенные рамки, упраздняется, а вместе с нею — и живая стихия противостояния» [9, с. 531]. Таким образом, правящие классы наиболее развитых стран успешно освоили новые политические и экономические технологии управления, позволяющие нейтрализовать наиболее острые внутренние противоречия и успешно интегрировать революционные силы в общую систему эксплуатации. При этом эти же правящие классы, осваивая новые технологии управления, нередко обращаются за помощью к социальной теории Маркса.

Кроме того, согласно Г. Маркузе и другим представителям Франкфуртской школы, на политическую арену в XX столетии в наиболее развитых странах вы-

ходит новая сила, возникающая вследствие тотальной бюрократизации государственного аппарата. Этот бюрократический аппарат не только постоянно растет, но и ставит свою заинтересованность в самосохранении и расширении выше интересов любого индивида, даже из числа тех, кто номинально этот аппарат должен контролировать. Власть этого аппарата носит анонимный характер, позволяющий оправдывать безответственность при принятии любых решений. Именно поэтому, как убеждены представители Франкфуртской школы, власть бюрократии, получившая наиболее яркое художественное изображение у Ф. Кафки, оказывается одинаково губительной для гуманизма и в мире капитализма, и в мире социализма. «Оба мира являют собой полутемный, пыльный, узкогрудый, плохо проветриваемый лабиринт канцелярий, кабинетов, приемных с его необозримой иерархией мелких и больших, очень больших и просто недостижимых чиновников и ассессоров, писарей и адвокатов, швейцаров и курьеров на побегушках, которые вкуче производят впечатление почти пародии на смешную и бессмысленную бюрократическую коргору всего канцелярского сословия» [10, с. 128].

По этой причине представители Франкфуртской школы видят свою задачу в фундаментальной критике западноевропейского гуманистического проекта вообще, называя его чаще всего «проектом Модерн». Э. Фромм, в частности, рассматривает этот проект через призму дилеммы «быть или иметь». В мировоззрении современного человека ориентация на обладание явно перевешивает ориентацию на бытие, т.е. на подлинное существование. Но такой перевес — закономерное следствие осуществления «проекта Модерн» западноевропейской цивилизацией и в то же время — достоверный признак того, что этот проект завершается неудачей. В такой оптике возникает новая интерпретация философии Маркса, которую правомерно назвать гуманистической. Подлинный марксизм представляет собой, согласно Фромму, философию бытия, а не обладания, потому что для самого Маркса «роскошь — такой же порок, как и нищета; цель человека — быть многим, а не обладать многим. (Я говорю здесь об истинном Марксе — радикальном гуманисте, а не о той вульгарной фальшивой фигуре, которую сделали из него советские коммунисты.)» [11, с. 42]. Иными словами, советский марксизм, как и другие более поздние версии марксизма, в отличие от философии самого Маркса, представляет собой философию обладания.

Эти более поздние версии марксизма скомпрометировали сами понятия «социализм» и «коммунизм», так как «советский режим ни в коей мере не является социалистической системой... социализм несовместим с бюрократической, ориентированной на потребление социальной системой... он несовместим с тем материализмом и рационализмом, которые характеризуют как советскую, так и капиталистическую систему» [5, с. 545]. Фромм убежден, что именно эти искажения аутентичной философии Маркса привели к тому, что в XX столетии подлинные гуманистические идеи можно обнаружить у тех мыслителей, которые никогда не были марксистами, а иногда оказывались даже явными противниками идей Маркса. Поэтому задача обновления гуманистических идей заключается не только в возвращении к подлинной философии Маркса, но и в поиске форм синтеза этой философии с немарксистским гуманизмом.

Таким образом, гуманистические интерпретации философии Маркса являются не столько следствием возвращения к подлинному Марксу, сколько откликом на

глубокие кризисные явления в истории западноевропейской цивилизации XX столетия. Эти отклики отличаются заметным философско-теоретическим и мировоззренческим разнообразием и выражаются как в отказе от идеи гуманизма, в том числе и на основе марксистского сциентизма, так и в призывах к возрождению гуманизма на более широкой мировоззренческой платформе.

Литература

1. Маркс К. Экономическо-философские рукописи // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Изд-во политической литературы, 1974. Т. 42. С. 41–174.
2. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 314–356.
3. Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite // Genèses. Sciences sociales et histoire. 1990. N 2. P. 131–137.
4. Кожев А. Очерк феноменологии права // Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. 512 с.
5. Фромм Э. Из плена иллюзий // Фромм Э. Душа человека. М.: АСТ, 1998. С. 471–662.
6. Киссель М. А. Дороги свободы Ж.-П. Сартра // Вопросы философии. 1994. № 11. С. 171–188.
7. Сартр Ж.-П. Марксизм и экзистенциализм // Сартр Ж.-П. Проблема метода. М.: Академический проект, 2008. С. 9–36.
8. Сартр Ж.-П. Прогрессивно-регрессивный метод // Сартр Ж.-П. Проблема метода. М.: Академический проект, 2008. С. 82–153.
9. Маркузе Г. Разум и революция. СПб.: Владимир Даль, 2000. 541 с.
10. Беньямин В. Франц Кафка. М.: Ad Marginem, 2000. 320 с.
11. Фромм Э. Иметь или быть? Ради любви к жизни. М.: Айрис-пресс, 2004. 384 с.

Статья поступила в редакцию 21 февраля 2018 г.;
рекомендована в печать 26 июня 2018 г.

Контактная информация:

Дудник Сергей Иванович — д-р филос., проф.; s.i.dudnik@gmail.com

Karl Marx and problem of humanism

S. I. Dudnik

St. Petersburg State University,
7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

For citation: Dudnik S.I. Karl Marx and problem of humanism. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2018, vol. 34, issue 4, pp. 462–473. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2018.401> (In Russian)

In the article there is considered relationship of Marx's philosophy with a humanity problem as it arises in post-war Western European philosophy. The Marxist tradition separates at this time on scientism (L. Althusser, M. Godelier, etc.), proclaiming that the original Marxism represents scientific anti-humanism, and the humanistic tradition (J. P. Sartre, E. Fromm, etc.) seeking for the sake of maintaining classical humanism to unite Marxism with other ideological currents, for example, with existentialism. It is shown that the French neohegelianism, especially works of Alexander Kojève who put forward and proved interpretation of philosophy of Hegel from the point of view of existentialism, played a key role in formation of humanistic tradition of Marxism. The antropologization of dialectic thinking within which the place of Spirit of Hegelian philosophy is occupied by the person realizing the freedom in the history

becomes the main line of this new interpretation. The Vietnamese Marxist philosopher Tran-Duc-Thao convinced Alexander Kojève that his anthropological interpretation of dialectics actually coincides in the main features with philosophy of Marxism. After a while Alexander Kojève's interpretation was adopted by many western Marxists setting the task of recovery of "authentic" Marxism. Treating Marx's humanism as aspiration to emancipate the person from the power of the capital, neomarxists considered this emancipation the major task not only of philosophy, but also of revolutionary practice. Within a humanistic current in Marxism this subject gained hypertrophied value as any question, both theoretical, and practical, was considered from the point of view of as far as it is a consequence of the capitalist project of exploitation.

Keywords: Karl Marx, Marxism, humanism, humanistic Marxism, alienation, freedom.

References

1. Marx, K. (1974), "Ekonomicheskoe-filosofskie rukopisi" [Economic and philosophical manuscripts], in Marx, K. and Engels, F. *Sochineniia* [Works], vol. 42, Izdatel'stvo, Moscow, USSR.
2. Heidegger, M. (1988), The letter on humanism, in *Problema cheloveka v zapadnoi filosofii* [The problem of man in Western philosophy], Progress Publ., Moscow, USSR.
3. "Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inedite"; in *Genèses. Sciences sociales et histoire*, Année 1990, no. 2, pp. 131–137.
4. Kojève, A. (2006), "Essay of phenomenology of law", in Kojève, A. *Ateizm i drugie raboty* [Atheism and other works], Praxis Publ., Moscow, Russia.
5. Fromm, E. (1998), "Out of captivity of illusions", in Fromm, E. *Dusha cheloveka* [Soul of man], AST Publ., Moscow, Russia.
6. Kissel, M. A. (1994), "The ways of liberty of J. P. Sartre". *Voprosy filosofii*, no. 11, pp. 171–188.
7. Sartre, J. P. (2008), "Marxism and existentialism", in Sartre, J. P. *Problema metoda* [The Problem of Method], Akademicheskii proekt. Moscow, Russia.
8. Sartre, J. P. (2008), *Progressivno-regressivnyi metod* [Progressive-regressive method]. Akademicheskii proekt Publ., Moscow, Russia.
9. Marcuse, H. (2000), *Razum i revoliutsiia* [Reason and revolution], Vladimir Dal' Publ., St. Petersburg, Russia.
10. Benjamin, W. (2000), *Frants Kafka* [Franz Kafka], Ad Marginem Publ., Moscow, Russia.
11. Fromm, E. (2004), *Imet' ili byt'? Radi liubvi k zhizni* [To have or to be? For love to life], Airis-press, Moscow, Russia.

Received: February 21, 2018

Accepted: June 26, 2018

Author's information:

Sergei I. Dudnik — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; s.i.dudnik@gmail.com