

Философия

Серия 1965

Серия 1965

Т. И. ОЙЗЕРМАН

Проблема  
отчуждения  
и буржуазная  
легенда  
о марксизме

19-20



Профессор,  
доктор философских наук

Т. И. ОЙЗЕРМАН

# Проблема отчуждения и буржуазная легенда о марксизме

Издательство «Знание»  
Москва  
1965

*Брошюра написана на основе расширенной стенограммы доклада, прочитанного на Ломоносовских чтениях Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова 7 мая 1965 г. в связи с присуждением автору Ломоносовской премии за монографию «Формирование философии марксизма» (Соцэкгиз, 1962).*

## Введение

Философская проблема отчуждения все более и более привлекает внимание не только специалистов, но и широкой читательской публики. Об отчуждении ныне пишут не только философы и социологи, но также писатели, художники, журналисты и т. д. Этому понятию придается самое различное значение. Некоторые буржуазные философы и социологи пытаются превратить его в принцип истолкования всего существующего.

На состоявшемся в сентябре 1963 г. XIII Всемирном философском конгрессе в Мехико «Проблема человека», составлявшая основную тему конгресса, сплошь и рядом сводилась к проблеме отчуждения. Вторая обсуждавшаяся на пленарных заседаниях тема — «Критика эпохи» также в значительной мере истолковывалась в духе все той же проблемы отчуждения. В полемике между марксистами и буржуазными участниками конгресса вопрос об отчуждении также занимал значительное место. Шла ли речь о свободе и достоинстве человека, о «противоположности» Запада и Востока, о развитии науки и техники, об основных чертах современной эпохи, всюду ставился, обсуждался (в прямой или косвенной форме) вопрос об отчуждении и самоотчуждении человека. Даже на встрече советских и американских участников конгресса, посвященной важнейшему политическому вопросу нашего времени — проблеме мирного сосуществования противоположных социально-экономических систем — американский философ Р. Уимен поставил вопрос: а не является ли отчуждение независимым от исторических условий, от социальных, экономических, политических форм организации общества?

Проблема отчуждения возникла в философии отнюдь не в последнее время. Корни этой проблемы можно без труда обна-

ружить уже в философии древности. И все же каких-нибудь четверть века назад «отчуждение» как философское понятие почти не имело гражданских прав. Мы не находим, например, понятия «стчуждение» в трехтомном «Словаре философских понятий» Р. Эйслера (1927—1930).

**Что привлекает внимание к проблеме отчуждения?**

Почему же теперь, за последние 15—20 лет, проблема отчуждения привлекла всеобщее внимание? Здесь можно указать по крайней мере на две основные причины: первая — общий кризис капиталистической системы, вторая — объективная логика буржуазной борьбы против марксизма-ленинизма. Обе эти причины неразрывно связаны друг с другом; поэтому мы рассмотрим их вместе.

Одной из основных особенностей капиталистического общества является господство общественных отношений над людьми, порабощение личности стихийными силами общественного развития. Власть денег, диктатура капитала, превращение рабочей силы в товар, анархия производства, кризисы, безработица — все эти объективные последствия, результаты деятельности людей, наглядно свидетельствующие об антагонистическом характере капиталистического развития, особенно резко проявляются в период кризиса капитализма. Свыше 100 лет назад К. Маркс гениально раскрыл антагонистические противоречия, присущие развитию общества в условиях капитализма: «...по мере того как человечество подчиняет себе природу, человек становится рабом других людей либо же рабом своей собственной подлости. Даже чистый свет науки не может, по-видимому, сиять иначе, как только на мрачном фоне невежества. Все наши открытия и весь наш прогресс как бы приводят к тому, что материальные силы наделяются интеллектуальной жизнью, а человеческая жизнь, лишенная своей интеллектуальной стороны, низводится до степени простой материальной силы. Этот антагонизм между современной промышленностью и наукой, с одной стороны, современной нищетой и упадком — с другой, этот антагонизм между производительными силами и общественными отношениями нашей эпохи есть осязаемый, неизбежный и неоспоримый факт»<sup>1</sup>.

Маркс, как известно, не только вскрыл антагонистические противоречия капиталистического прогресса, но и указал пути их преодоления: революционное уничтожение буржуазных производственных отношений, построение социалистического строя. Правильность этого вывода особенно очевидна в современную эпоху, когда вся капиталистическая система переживает глубокий кризис, а социализм добился всемирно-исторических достижений. Но буржуазные идеологи не хотят видеть этого. Однако они не могут не видеть и того, что в буржуазном

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 12, стр. 4.

обществе продукт труда господствует над производителем и человек оказывается рабом созданных им вещей, отношений. Поэтому они утверждают, что результаты, продукты, последствия деятельности людей неизбежно, независимо от социальных условий вступают в конфликт с их целями, намерениями, стремлениями. Этот характерный для классово-антагонистического общества социальный факт, который Маркс и Энгельс называли отчуждением, современные буржуазные идеологи абсолютизируют, увековечивают, отрывая его от частной собственности, эксплуатации, капитализма.

**Теория отчуждения  
на службе  
апологетов капитализма**

Современные буржуазные идеологи, не умея и, как правило, не желая отличать прогресс производительных сил от той социальной

формы, в которой он совершается, задаются вопросом: а не ведут ли достижения науки и техники к катастрофическим последствиям для человечества? Некоторые из них не ограничиваются одной лишь постановкой вопроса. Они утверждают, что научно-технический прогресс — это дамоклов меч, нависший над человеческой жизнью. Такого рода выводам способствовало в известной мере изобретение и совершенствование термо-ядерного оружия.

Эта зловещая разрушительная сила, действительно угрожающая жизни людей, стала рассматриваться многими буржуазными мыслителями как неизбежный результат развития человеческого разума и непосредственное свидетельство непреодолимой, трагической дисгармонии человеческой жизни. Однако дело, конечно, не в атомной бомбе, а в стремлении современных буржуазных идеологов оторвать вопрос о противоречиях современного общественного развития от вопроса о сущности капитализма. Ярким примером этого может быть следующее утверждение западногерманского социолога Р. Берендта.

«Человек становится все более могущественным благодаря своей способности подчинять силы природы своим целям; но он становится все более беспомощным вследствие своей неспособности применить эту свою растущую мощь для осуществления позитивной, жизненно необходимой цели, дабы эта мощь не перерастала всякие рамки, не становилась угрозой его душевному равновесию, его безопасности и самому существованию»<sup>1</sup>.

На первый взгляд может показаться, что Р. Берендт просто пересказывает приведенное выше высказывание К. Маркса, хотя и не ссылается на него. В действительности здесь имеет место нечто принципиально иное. Маркс, отмечая господство

---

<sup>1</sup> R. F. Behrendt. Der Mensch im Licht der Soziologie. Stuttgart. 1962. S. 7.

стихийных сил общественного развития над людьми, вскрывает его капиталистическую экономическую основу. Совершенно иначе поступают Р. Берендт и другие современные буржуазные идеологи: они указывают на господство стихийных сил общественного развития над людьми, называют это отчуждением, затушевывая реальное социальное содержание этого явления, его исторические корни, экономическую основу.

Ни одному из этих идеологов не приходит в голову проанализировать связь между отчуждением и частной собственностью на средства производства. Они превращают отчуждение в антропологическое, т. е. обусловленное самой биологической природой человека, явление или же непосредственно связывают его с прогрессом человеческих знаний, достижениями техники, умалчивая о существовании капитализма и его влиянии на научно-технический прогресс. Таким образом, теория отчуждения оказывается утонченной псевдокритической формой апологии современного капитализма.

Общеизвестно, что современная буржуазная идеология все чаще и чаще выступает под флагом критики капитализма даже в тех случаях, когда она откровенно провозглашает необходимость его сохранения и даже увековечения. Этому же делу апологии капитализма служит современная буржуазная теория отчуждения, которая утверждает, что не капитализм, не частная собственность, а общество вообще, прогресс вообще, всякая деятельность независимо от исторических условий «отчуждает» человека, т. е. поработывает его, обедняет, ограничивает его жизнь.

Современный буржуазный идеолог превращает конкретную историческую ситуацию, порожденную капитализмом, в ситуацию общечеловеческую и поэтому якобы неустранимую никакими социальными, в том числе и социалистическими, преобразованиями. Так, испанский философ А. Муньес-Алонсо в своем докладе на XIII Всемирном философском конгрессе доказывал, что источником отчуждения является присущая человеку свобода, которая неизбежно противопоставляет человека природе и другому человеку, разрушает его природное бытие, но вместе с тем возвышает его до человеческой жизни. «Свобода,— говорил испанский философ,— оголяет человека, освобождает от естественного одеяния, которое его укрывает, и помещает в область полного отчуждения, оставляет без крова»<sup>1</sup>. Поскольку, с точки зрения Муньес-Алонсо, свобода составляет основное, антропологическое определение человеческой природы, постольку отчуждение также оказывается основной характеристикой личности. Таким образом, франкистский философ увековечивает отчуждение, обеляя тем самым

---

<sup>1</sup> Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofia Mexico. 1963. vol. I, p. 55—56.

капитализм. И это представляет собой лейтмотив современных буржуазных теорий отчуждения.

Более того, теория отчуждения сплошь и рядом выступает в качестве утонченного теоретического оружия антикоммунизма, который клеветнически утверждает, что социалистическое общество, ликвидирова частную собственность на средства производства, организуя плановое хозяйство, не только не устраняет, но, напротив, усиливает отчуждение личности. В этих утверждениях антикоммунистов извращение действительного содержания проблемы отчуждения достигает предела.

Основоположник немецкого экзистенциализма М. Хайдеггер, сыгравший, пожалуй, главную роль в буржуазном истолковании проблемы отчуждения, утверждает, что превосходство учения Маркса над всеми другими учениями об обществе заключается в марксовой теории отчуждения: «То, что Маркс, исходя из Гегеля, постиг в очень значительном и существенном смысле, в виде отчуждения человека, это своими корнями уходит в беспочвенность человека нового времени. Поскольку Маркс, постигая отчуждение, постигает важнейшую область истории, постольку марксистское понимание истории превосходит всякую иную историографию»<sup>1</sup>. Эта похвала Марксу в устах откровенного антикоммуниста звучит, по меньшей мере, двусмысленно.

Антикоммунист готов признать Маркса лишь в той мере, в какой Маркс констатирует порабощение личности объективными последствиями ее сознательной деятельности, лишь постольку, поскольку речь идет о господстве анонимных стихийных социальных сил над людьми. Но как только Маркс переходит к материалистическому и историческому исследованию этого факта, срывает с него мистический покров, обнажает его экономическую подоплеку, выявляет его исторически преходящий характер, указывает на ту социальную силу, которая способна уничтожить отчуждение, антикоммунист с лютой злобой выступает против марксизма. Отчуждение — это с точки зрения современного буржуазного идеолога есть великая тайна, которая не должна быть разоблачена. Пусть тайное останется тайным. В этой постановке вопроса наглядно проявляется объективная логика буржуазной борьбы против марксизма на современном этапе.

**Проблема отчуждения  
и борьба против  
современной буржуазной  
идеологии**

Итак, понятие отчуждения представляет собой весьма общее обозначение многообразных исторически неизбежных, но вместе с тем исторически преходящих форм господства общественных отношений над людьми. Прогрессивные буржуазные мыслители XVII—XVIII веков высказывали глубокие

---

<sup>1</sup> M. Heidegger. Plato's Lehre von der Wahrheit. Bern, 1947, S. 87.



догадки относительно связи отчуждения с частной собственностью, существующим при капитализме общественным разделением труда и т. д. К. Маркс и Ф. Энгельс, не ограничиваясь общим понятием отчуждения, исследовали конкретно-исторические формы экономических, политических и идеологических антагонизмов. Они вскрыли объективные законы, обеспечивающие их разрешение, необходимой формой которого является коммунистическое преобразование общества. Что же касается современных буржуазных идеологов, то они пытаются противопоставить конкретному, научному учению марксизма-ленинизма о развитии общественно-экономических формаций, о борьбе классов и социальных революциях, о революционном коммунистическом преобразовании общественных отношений абстрактное, умозрительное учение об отчуждении, которое отрывается от его реальной экономической, классовой основы. Некоторые из этих идеологов изображают марксизм как такого рода абстрактную концепцию отчуждения, с тем чтобы выхолостить действительное, революционное содержание научной социалистической идеологии, подорвать ее влияние в массах трудящихся.

Таким образом, вопрос об отчуждении имеет не только философское, но и вполне конкретное социально-политическое значение и содержание. Необходимо выяснить, в каком смысле применяли это понятие основоположники марксизма, чем отличается марксистское понимание отчуждения от того представления по этому вопросу, которое имело место в домарксистской философии. Необходимо также противопоставить марксистско-ленинское, историко-материалистическое решение проблемы отчуждения современным буржуазным, в особенности экзистенциалистским концепциям отчуждения, вскрыть их идеалистический, метафизический, реакционный апологетический характер. Только при этом условии могут быть до конца разоблачены буржуазные и ревизионистские попытки использовать понятие отчуждения для оправдания капитализма, с одной стороны, и для выхолащивания революционного содержания марксизма — с другой.

## **Проблема отчуждения и современный антимарксизм**

Марксистско-ленинская наука есть единое, монолитное, как бы вылитое из одного куска стали, целое, составные части которого (диалектический и исторический материализм, марксистская политическая экономия, научный коммунизм) неразрывно связаны друг с другом, друг друга обосновывают.

Буржуазные (а также правосоциалистические) критики

марксизма-ленинизма всячески пытаются разрушить это внутренне присущее марксизму-ленинизму единство, в котором ярко проявляется его подлинная научность и революционность. Одни из них отрицают единство составных частей марксизма, другие противопоставляют друг другу различные этапы исторического развития марксизма, третьи выискивают «эклектизм» в марксистской философии или научном коммунизме, приписывая марксизму сочетание гегельянства с позитивизмом, научного исследования с социальными утопиями, атеизма с религиозными воззрениями, детерминизма с индетерминистским волюнтаризмом и т. д.

Еще в прошлом веке катедер-социалисты, а вслед за ними и «легальные марксисты» пытались противопоставить друг другу составные части марксизма и в особенности политическую экономию и научный социализм. П. Струве, например, утверждал, что можно быть марксистом, не будучи... социалистом. Социал-демократические сторонники так называемого «этического социализма», напротив, отвергали прежде всего марксистскую политическую экономию и материалистическое понимание истории, выхолащивая тем самым объективное содержание научного социализма и превращая его в абстрактно-гуманистическое и абсолютно безопасное для буржуазии субъективно-моральное долженствование.

Э. Бернштейн и его сторонники противопоставляли произведения Маркса эпохи буржуазно-демократических революций (1848—1851 гг.) его последующим якобы умеренным, будто бы нереволюционным произведениям, извращая истинный смысл «Капитала» Маркса, замалчивали «Критику Готской программы» и т. д.

С возникновением и развитием ленинизма, а особенно после победы Великой Октябрьской социалистической революции социал-демократические оппортунисты всячески старались противопоставить Маркса Ленину, вырыть пропасть между основоположником марксизма и его величайшим продолжателем. Однако все эти фальсификаторские приемы и концепции, неизбежно вступая в непримиримый конфликт с фактами, оказались полностью несостоятельными и в значительной мере потеряли кредит даже среди противников марксизма. Не удивительно поэтому, что враги марксизма-ленинизма лихорадочно ищут новые теоретические средства и аргументы для «опровержения» марксистско-ленинской теории.

**Попытка противопоставить  
Маркса Марксу**

Нашим противникам нельзя, конечно, отказать в известного рода изобретательности, результатом которой является «открытие» и идеалистическое истолкование «молодого Маркса». Не приходится доказывать, что повсеместно проявляющийся среди буржуазных идеологов живейший интерес к ранним произведениям

Маркса обусловлен могущественным, непрерывно возрастающим влиянием марксизма, вынуждающим его противников так или иначе определять свое отношение к марксизму. А так как голословное охаивание марксизма давно уже себя дискредитировало, то современное буржуазное отрицание марксизма зачастую принимает замаскированную форму «признания» молодого Маркса. Этим-то и объясняется тот, на первый взгляд парадоксальный, факт, что некоторые из отъявленных противников марксизма превозносят до небес и, конечно, беззастенчиво извращают те ранние работы Маркса, на которых еще лежит печать влияния гегелевского идеализма и фейербаховского антропологизма. Именно эти произведения Маркса являются высшей ступенью развития философии марксизма. Не приходится объяснять, что с этой точки зрения все последующее развитие диалектического и исторического материализма рассматривается как непрерывная деградация.

Таким образом, признание молодого Маркса и даже «поклонение» ему отнюдь не является хотя бы частичным признанием марксизма. Совсем наоборот: оно представляет собой наиболее утонченный прием борьбы против марксизма как научной идеологии рабочего класса. С этой точки зрения следует рассматривать, например, следующее заявление западно-германского критика марксизма Э. Тира: «Молодой Маркс является открытием нашего времени»<sup>1</sup>.

Общеизвестно, что Маркс не сразу стал создателем научной идеологии пролетариата; в начале своей общественно-политической и научной деятельности он был идеалистом и революционным демократом. Лишь в результате титанической творческой работы Маркс в содружестве с Энгельсом создал великую революционную науку, названную его именем. Ранние произведения К. Маркса (даже те из них, в которых он еще далек от диалектического материализма и научного коммунизма и не занимает вполне самостоятельной по отношению к Гегелю и Фейербаху позиции) являются, несомненно, творениями гениального ума. В них нетрудно обнаружить зародыши того великого учения, которое произвело подлинную революцию в философии и социальной теории вообще. Однако, поскольку эти произведения представляют собой определенные ступени формирования учения Маркса, их недопустимо рассматривать недифференцированно, без учета эволюции философских воззрений и социально-политической позиции Маркса.

Одни из этих ранних работ (например, докторская диссертация Маркса, 1841 г.) написаны с младогегельянских, в основе своей, позиций. В других ранних работах Маркса (например, его статьи в «Рейнской газете», 1842—1843 гг.) намечается уже переход от идеализма и революционного демократизма

---

<sup>1</sup> E. Thier. Das Weltbild des jungen Marx. Göttingen. 1957, S. 3,

к материализму и коммунизму. В статьях, опубликованных Марксом в «Немецко-французских ежегодниках» (1844 г.), этот переход уже совершается; формулируются некоторые исходные положения марксистского мировоззрения, но наряду с этим имеются еще «родимые пятна» идеализма. В «Экономическо-философских рукописях 1844 года», которые в наибольшей мере привлекают внимание критиков марксизма и объявляются ими самым выдающимся произведением Маркса вообще, излагается ряд основных положений философии марксизма и научного коммунизма. Однако и здесь имеются еще такие положения, от которых Маркс впоследствии отказался, а также и такие, которые в дальнейшем были Марксом уточнены, развиты, конкретизированы. «Святое семейство» (1845 г.) и «Немецкая идеология» (1846 г.) также должны быть причислены к ранним произведениям Маркса и Энгельса, т. е. к периоду становления марксизма, хотя отдельные основные положения этого учения здесь уже выражены в классической форме. Первыми произведениями зрелого марксизма, как указывал Ленин, являются «Нищета философии» и «Манифест Коммунистической партии».

Критики марксизма, нарушая элементарные требования научного, исторического подхода к анализу процесса формирования марксизма, отказываются от определения самого понятия «ранние произведения Маркса», от проведения необходимых различий между ними, что дает им возможность противопоставлять Маркса Марксу или же, напротив, смешивать марксизм с тем, что еще не было марксизмом.

Таким образом, одним из главных исходных теоретических пунктов новейшего антимарксизма в области философии является противопоставление ранних произведений К. Маркса его последующим, зрелым произведениям или же, напротив, стирание существенного различия между работами Маркса этих двух различных исторических периодов. И тот и другой подход к рассмотрению марксизма, несмотря на внешнюю противоположность, в конечном счете сводятся к одному: к пересмогу основного содержания марксизма, к переоценке его основных положений, к искажению происхождения и сущности научного коммунизма.

В первом случае (противопоставление) утверждается, что годливный Маркс — это его ранние произведения 1842—1844 гг., все же последующие его труды представляют собой отход, отклонение от главного, лучшего, действительно непреходящего в его учении<sup>1</sup>. Отсюда следует вывод, что произве-

---

<sup>1</sup> Так, например, известный английский антикоммунист Г. Б. Эктон в статье «Материализм Карла Маркса» утверждает: «Я мог бы сказать, что Маркс всю свою жизнь затратил на переписывание книги, первом наброском которой были парижские рукописи» (см. *Revue internationale de philosophie*, t. XII, 1958. pp. 45—46, p. 271). (См продолжение на следующей стр.).

дения зрелого марксизма должны быть оценены (и «очищены») в свете идей молодого Маркса. Во втором случае (стирание различий между юношескими работами Маркса и трудами зрелого марксизма) утверждается, что «Капитал» и другие произведения зрелого марксизма в сущности не противоречат юношеским работам Маркса, а представляют собой развитие тех же самых идей, хотя и в несколько иной форме. Вывод, который отсюда следует, тот же самый, что и в первом случае: возвращение к молодому Марксу провозглашается неотложной задачей.

В наше время, когда марксизм, по признанию самих буржуазных ученых, стал самым влиятельным, притягательным учением для миллионных масс капиталистического мира, стал господствующим мировоззрением в социалистических странах, буржуазные идеологи вынуждены изменять формы и методы борьбы против марксизма. Теперь они сплошь и рядом расшаркиваются перед основоположниками марксизма, объявляют о своей готовности принять те или иные положения их учения, становятся иной раз в позу благожелательных оппонентов и исследователей марксизма и чуть ли даже не его продолжателей, короче говоря, пытаются задушить марксизм, так сказать, в объятиях.

Главное во всех этих новейших приемах буржуазной критики марксизма — попытка оторвать марксизм от рабочего класса, т. е. изобразить его не как научную социалистическую идеологию, а как простое продолжение предшествующих буржуазных учений, чтобы таким образом примирить марксизм с буржуазной идеологией и более того: противопоставить его коммунизму. Этот стратегический план идеологического наступления на марксизм непосредственно основывается на антимарксистском использовании ранних произведений Маркса.

---

Таким образом, все учение Маркса сводится в конечном счете к идеям, высказанным в парижских «Экономическо-философских рукописях 1844 года», в которых нет еще ни теории прибавочной стоимости, ни учения о диктатуре пролетариата, ни понятия производственных отношений, ни других основных понятий марксистского мировоззрения.

Понятно теперь, почему евангелический критик марксизма Е. Метцке заявляет, что без возвращения к раннему Марксу «критическое сражение со всей системой коммунистического миропонимания остается поверхностным» (см. сб. «Der Mensch im kommunistischen System». Tübingen. 1957. S. 3). Само собой разумеется, что «критическое сражение» против марксизма, осуществляемое путем противопоставления молодого Маркса его зрелым, собственно марксистским произведениям, имеет лишь видимость основательности: его поверхностность и лицемерие сказываются в самом этом игнорировании формирования, развития взглядов Маркса и тех научных результатов, к которым он вследствие этого пришел. Тайну такого рода подхода вполне выдал Ю. Габермас, который писал: «Если «истинный Маркс» должен быть Марксом ранних его произведений, то отсюда неизбежно вытекает обесценение его позднейших произведений и их ревизия в духе философско-антропологического периода» (см. Philosophische Rundschau. 1957. Heft 3/4. Tübingen. S. 149),

Об этом, например, открыто заявляет американский азиатикоммунист С. Хук, который, исходя из того, что в своих юношеских работах Маркс еще не стоит на позициях коммунизма, объявляет марксизм одной из лучших точек зрения для критики... коммунизма.

Итак, противопоставить Маркса научному коммунизму — такова задача, откровенно и даже цинично провозглашенная одним из лидеров американского прагматизма. Прагматизм, как известно, отождествляет истину с полезностью, истолковывая полезность как то, что дает удовлетворение субъекту, приносит успех, служит средством для достижения поставленной цели. С этой субъективистской точки зрения противопоставление молодого Маркса марксизму (или же стирание граней между ранними произведениями Маркса и трудами зрелого марксизма) является наиболее подходящим способом извращения действительного содержания марксизма. В особенности же для этой цели подходят «Экономическо-философские рукописи 1844 г.», поскольку в этом произведении частично уже сформулирована точка зрения марксизма, но сформулирована она в форме, не вполне соответствующей ее содержанию, не говоря уже о том, что в этом произведении наряду с явной переоценкой роли Фейербаха сохраняются еще также и элементы фейербаховского антропологизма. За это и пытаются уцепиться буржуазные критики марксизма, объявляющие Маркса основоположником «философской антропологии», которая противопоставляется историческому материализму, марксистскому пониманию сущности человека как совокупности общественных отношений. Игнорируя те глубокие, по существу уже марксистские положения, которые содержатся в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», буржуазные фальсификаторы марксизма готовы превозносить до небес отдельные формулировки этого раннего труда Маркса, от которых он впоследствии отказался. Низводя учение Маркса до уровня буржуазной философии, отрицая качественное отличие марксизма от всех предшествующих (а тем более современных) буржуазных социальных учений, современные буржуазные идеологи выхолащивают тем самым революционную сущность марксизма.

**Извращение  
действительного содержания  
ранних произведений  
К. Маркса**

Одной из существенных особенностей ранних произведений Маркса и Энгельса, относящихся к концу 1843 — началу 1844 г., является противоречие между принципиально но-

вым (по существу уже материалистическим и коммунистическим) содержанием и старой, сохраняющей еще на себе «родимые пятна» идеализма и антропологизма формой выражения. Так, в «Немецко-французском ежегоднике» Маркс, говоря по сути дела о пролетарской революции, пользуется отдающим

фейербаховским антропологизмом термином «человеческая эмансипация». В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» речь идет о переходе от частной собственности к «истинно человеческой собственности» — совершенно очевидно, что имеется в виду общественная собственность. В «Святом семействе», где налицо, как отмечал Ленин, уже почти сложившийся взгляд на революционную роль пролетариата, Маркс и Энгельс называют свое учение не коммунизмом, а «реальным гуманизмом». Этот термин также идет от Фейербаха и недостаточен для определения научного коммунизма, хотя последний, конечно, является подлинным, и в этом смысле реальным гуманизмом.

Это противоречие между новым содержанием и старой формой выражения несводимо к одной лишь терминологии. Его источником в гораздо большей мере является неразработанность основных, исходных понятий: в эти годы учение Маркса и Энгельса находится в процессе становления, формирования. Поэтому, например, в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс, говоря по существу о коммунистическом преобразовании общественных отношений, характеризует этот исторический процесс как «реинтеграцию или возвращение человека к самому себе, как уничтожение человеческого самоотчуждения»<sup>1</sup>. Если взять эти выражения — «возвращение человека к самому себе», «самоотчуждение», «реинтеграция» — безотносительно к основному содержанию рукописей 1844 г. (развитие противоречий частной собственности, противоречие между трудом и капиталом и т. д.), то можно прийти к выводу о том, что коммунистическое учение Маркса не основывается на теоретическом исследовании истории и скрупулезном исследовании экономического развития общества, а представляет собой спекулятивную философскую конструкцию, которая базируется на гегелевском (идеалисти-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., Госполитиздат, 1956, стр. 588. В других местах этих рукописей Маркс говорит об «онтологической сущности человеческой страсти» (стр. 616), о том, что «человек наглядно стал для человека бытием природы, а природа наглядно стала для него бытием человека» (стр. 598). И хотя Маркс прямо утверждает, что предметы влечений человека «существуют вне его, как не зависящие от него *предметы*» (стр. 631), что природа вечна, несотворима, неумножима, профессор Е. Тир приписывает Марксу экзистенциалистское, идеалистически-антропологическое учение об «онтологии человеческой сущности», из которой-де вытекает «основополагающее уравнение природного и общественного», т. е. субъективно-идеалистический взгляд, согласно которому, как утверждает Е. Тир, Маркс рассматривает «предметность как необходимое осуществление человеческой сущности» (см. Karl Marx. Nationalökonomie und Philosophie. Mit einem einleitendem Kommentar über die Anthropologie des jungen Marx nach den Pariser. Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten von Erich Thier. Köln und Berlin. 1950. S. 83, 92, 94). Это лишь один из многочисленных примеров идеалистического извращения содержания «Экономическо-философских рукописей 1844 года».

ческом) и фейербаховском (антропологически-материалистическом) учении об отчуждении. Это и есть основной вывод, к которому приходят буржуазные критики марксизма и их ревизионистские подголоски.

В XIX веке буржуазные критики марксизма (и некоторые социал-демократы) утверждали, что у Маркса и Энгельса нет никакой философии, что они принципиально отказались от философского обоснования своих коммунистических воззрений. В конце прошлого века русский народник Н. Михайловский утверждал, что «Капитал» Маркса представляет собой «Монблан фактов», но не содержит в себе никакой философской или социологической теории. К. Каутский в своем ответе на письмо одного рабочего социал-демократа писал: «Я рассматриваю марксизм не как философское учение, а как эмпирическую науку, как особое понимание общества»<sup>1</sup>.

Ныне положение изменилось коренным образом. Отрицать существование философии марксизма уже невозможно, и буржуазные критики пытаются выгодным для себя образом использовать признание того факта, что марксистская философия действительно существует. Теперь критики марксизма утверждают, что все учение Маркса — одна только философия и притом спекулятивная. Что же касается политической экономики и научного коммунизма, то они согласно этой новейшей буржуазной версии представляют собой результат умозрительной дедукции из основного философского учения Маркса, учения об отчуждении. Экономические, исторические, политические факты, из которых исходил Маркс, которые он гениально проанализировал в их взаимосвязи, движении, развитии, — все это объявляется лишь иллюстрациями, примерами, специально подобранными при изложении теории отчуждения. Выходит, с этой точки зрения, что марксистская теория была создана, вполне сложилась еще до того, как были изучены, проанализированы те факты, которые приводятся как ее подтверждение. Она-де не является научным обобщением фактов. Таким способом новейшие критики марксизма превращают научную социалистическую идеологию — гениальное научное обобщение всемирно-исторического процесса — в разновидность гегельянства или в абстрактно гуманистическое учение фейербаховского типа или, наконец, в иррационалистическую теорию экзистенциалистического толка и т. д.

«Фундаментальная идея и как бы источник всей марксистской мысли,— пишет французский экзистенциалист Ж. Ипполит,— есть идея отчуждения, заимствованная у Гегеля и Фейербаха. Я полагаю, что исходя из этой идеи и определяя человеческое освобождение как активную борьбу человека в ходе

---

<sup>1</sup> См. Der Kampf. Heft. 10, 1909, S. 452.



истории против всякого отчуждения его сущности, в какой бы форме оно ни выступало, можно лучше всего объяснить марксистскую философию в ее целостности и понять структуру главного труда Маркса—«Капитала»<sup>1</sup>. Развивая эту заведомо ложную концепцию, Ж. Ипполит утверждает, будто бы структура и основное содержание «Капитала» Маркса воспроизводят архитектонику и важнейшие идеи «Феноменологии духа» Гегеля: «Как и в гегелевской феноменологии,— пишет профессор Ж. Ипполит,— производитель, согласно Марксу, отчуждает себя в товаре и деньгах, и это фундаментальное отчуждение образует капитал, который является подлинным главным персонажем труда Маркса; создаваемый человеком капитал начинает господствовать над человеком в ходе истории, превращая его в простую принадлежность своего функционирования»<sup>2</sup>. Не приходится доказывать, что эта весьма поверхностная аналогия, проведенная Ж. Ипполитом между «Капиталом» Маркса и «Феноменологией духа» Гегеля, означает выхолащивание действительного содержания гениального экономического труда основоположника марксизма: теория прибавочной стоимости, учение о законах воспроизводства и обращения капитала, о кризисах, о капиталистическом накоплении, о концентрации и централизации капитала — все это попросту игнорируется. Все сводится к голословному утверждению, что Маркс заменил гегелевскую концепцию отчуждения самосознания экономическим положением об отчуждении капитала. Тем не менее эта поверхностная аналогия взята на идеологическое вооружение буржуазными критиками марксизма.

«Развивая» эту спекулятивную концепцию относительно якобы спекулятивного характера научного коммунизма, неотомистский «ниспровергатель» марксизма Ж. Кальвез в своей объемистой книге «Учение К. Маркса» пытается доказать, что марксистская критика идеализма представляет собой умозрительное учение о философском отчуждении, марксистский атеизм — теорию религиозного отчуждения, марксистская политическая экономия — теорию экономического отчуждения, учение о классовой борьбе, социалистической революции, диктатуре пролетариата — учение о социально-политическом отчуждении и т. д.

Буржуазные критики марксизма единодушно заявляют, что Маркс не преодолел ни гегелевского идеализма, ни феербаховского антропологизма, так как он от начала до конца оставался на позициях частью спекулятивной, частью антропологической концепции отчуждения. «Гегелевская и феербаховская идея отчуждения,— пишет Ж. Ипполит,— образует источник

---

<sup>1</sup> J. Hyppolite. Etudes sur Marx et Hegel. Paris. 1955, p. 147.

<sup>2</sup> Ibid, p. 100.

философской мысли. Маркса»<sup>1</sup>. Отсюда делается вывод, что Маркс, хотя он и написал четыре тома «Капитала», не дал подлинного экономического (и исторического) обоснования социализма: его положения о неизбежности перехода от антагонистического капиталистического строя к бесклассовому обществу являются, по сути дела, лишь учением о развитии и преодолении отчуждения, которое восходит к Гегелю и Фейербаху, а по мнению некоторых (А. Мейер, М. Г. Ланге), — к романтической историографии и даже к христианскому учению о грехопадении и пришествии мессии (как утверждал известный французский персоналист Э. Мунье).

С точки зрения спекулятивной концепции отчуждения, новейшие критики марксизма истолковывают марксистское учение о возникновении и развитии частной собственности, классов, государства, общественном разделении труда, противоположности города и деревни, умственного и физического труда и т. д. Все эти вопросы марксистской теории, разработанные на базе обстоятельного, всестороннего исследования общественно-исторического процесса — экономической, политической, духовной жизни общества, различных общественных формаций, изображаются просто как чисто умозрительные выводы из идеалистического спекулятивного понятия отчуждения. Совершенно очевидно, что такое истолкование, вернее, извращение марксизма самым непосредственным образом направлено на то, чтобы доказать, будто марксизм по своей идейной сущности, по своему происхождению не имеет непосредственного отношения к освободительному движению рабочего класса. Ж. Ипполит прямо выражает надежду на то, что с помощью такого «объективного (!!!) анализа трудов самого Маркса» выявляется перспектива «возможного преодоления марксизма». Еще более определенно и недвусмысленно выражается Ж. Ипполит в другой своей работе: «Мы намерены открыть определенного рода идеализм в марксистском учении. Уже теперь может встать вопрос о такой ревизии марксизма, которая Марксу и не снилась»<sup>2</sup>.

Буржуазным критикам марксизма, как это было и в прошлом, охотно подражают философствующие ревизионисты. Так, Л. Лефевр в своей книге «Критика обыденной жизни» слово в слово воспроизводит буржуазную легенду о том, что основным понятием всего учения марксизма является понятие отчуждения. Исходя из этого ложного тезиса, А. Лефевр полагает, что важнейшее содержание марксизма заключается не в научной критике капитализма и связанным с нею научным открытием и обоснованием закономерностей коммунистического

---

<sup>1</sup> J. Hyppolite. Etudes sur Marx et Hegel. Paris. 1955, p. 142.

<sup>2</sup> См. Bulletin de la société française de philosophie. Paris. N 6, 1948, p. 178.

преобразования общества, а просто в «критике обыденной жизни», которая (критика), с точки зрения Лефевра, в равной мере может быть отнесена как к капитализму, так и к социализму. Увековечивая понятие отчуждения, Лефевр распространяет его и на социалистическое общество, превращая марксистскую критику буржуазного общества в нечто вроде экзистенциалистской критики социальной жизни вообще. Борьба с отчуждением оказывается, с этой точки зрения, основным содержанием как предшествующей, так и будущей истории человечества. Отчуждение в «теории» Лефевра теряет свой конкретно-исторический социальный характер и превращается в универсальную (и потому, в сущности, бессодержательную) характеристику человеческого существования.

**Современные  
критики марксизма  
повторяют  
своих предшественников**

Современные буржуазные критики марксизма претендуют на то, что они открыли совершенно новый подход к рассмотрению основного содержания и происхождения научного коммунизма. В действительности дело обстоит отнюдь не так. Еще в 1911 г. И. Пленге, реакционный буржуазный профессор, утверждал, что научный коммунизм есть «в высшей степени рационалистическое учение», а материалистическое понимание истории «в глубочайшей своей основе есть идеалистическое рассмотрение общества»<sup>1</sup>. Пленге прямо заявлял, не утруждая себя доказательствами и истолковывая революционную суть учения Маркса как проявления идеализма, что свои основные идеи Маркс заимствовал у Гегеля, что он просто «перекроил заимствованное одеяние нашей великой философии для своих целей»<sup>2</sup>.

В. И. Ленин с полным основанием рассматривал поверхностную и претенциозную книжку Пленге как опозление марксизма: «Хороший образец того, как опошляют буржуазные профессора основы марксизма, теоретические основы его!!»<sup>3</sup>, — писал Ленин. Чем же отличаются современные критики учения Маркса от Пленге? Разве только тем, что Пленге не сводил все многообразное содержание учения Гегеля к одной лишь теории отчуждения? Едва ли это можно рассматривать как действительный прогресс в буржуазном исследовании марксизма.

Но и Пленге, конечно, не был первым буржуазным истолкователем марксизма в духе гегелевского идеализма. Не входя в историю этого вопроса с целью установления приоритета в этом отнюдь не достойном ученого деле фальсификации марксизма, мы можем отметить, что еще Е. Дюринг приписывал

---

<sup>1</sup> J. Plenge. Marx und Hegel. Tübingen, 1911, S. 83.

<sup>2</sup> Ibid., S. 171.

<sup>3</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 388.

Марксу стремление дедуцировать теорию социалистической революции, учение об исторической необходимости экспроприации экспроприаторов из гегелевского положения об отрицании отрицания. Дюрингу, как известно, дал надлежащую отповедь Ф. Энгельс, который показал, что вывод Маркса о неизбежности революционного перехода от капитализма к социализму основывается на конкретном, историческом, экономическом исследовании капитализма, законов его возникновения и развития. То же обстоятельство, что этот вывод соответствует диалектическому закону отрицания отрицания, ни в малейшей мере не умаляет его значения, поскольку этот закон, освобожденный от гегелевского идеалистического его истолкования, представляет собой не спекулятивную абстракцию, а действительное отношение между сменяющими друг друга ступенями развития в природе и обществе.

Известно также и то, что фокус, проделанный Дюрингом, впоследствии повторил русский народник Н. Михайловский, который также утверждал, что именно гегелевские триады «попутали» Маркса и привели его к якобы необоснованному выводу о необходимости экспроприации экспроприаторов. На этот раз отповедь извратителю марксизма дал не кто иной, как Ленин. В своей работе «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» Ленин показал, что диалектика не сводится к триадам: суть диалектики не в триадах, а в отрицании субъективизма в процессе исследования, в объективном исследовании процессов развития, в прослеживании его внутренней закономерности, его имманентного течения. Именно на этом пути объективного научного исследования, путем анализа процесса капиталистического накопления (концентрации и централизации капитала), т. е. капиталистического обобществления средств производства, Маркс пришел к выводу о том, что в недрах самого капитализма складываются объективные, экономические предпосылки для перехода к более высокому общественному строю, необходимость которого обусловлена самим развитием производительных сил, вступающих в конфликт с ограниченными производственными отношениями капиталистического общества. Именно анализ экономической структуры капиталистического общества и основных тенденций его развития привел Маркса к гениальному открытию исторической миссии пролетариата — класса-разрушителя капитализма, класса-строителя социализма. И нельзя не подчеркнуть, вопреки буржуазным критикам марксизма, что первой попыткой такого научного анализа экономической основы капитализма и тенденций ее развития были именно «Экономическо-философские рукописи 1844 года».

Если буржуазные критики не видят в этом произведении ничего иного, кроме чисто логического развития понятия от-

чуждения, то внимательный, непредубежденный читатель этого произведения сразу же заметит, что в центре внимания Маркса находятся экономические проблемы и критика буржуазной политической экономии, которая по-своему занималась их исследованием. В этих рукописях Маркс занимается анализом отношения заработной платы к капиталу, с одной стороны, и капитала к прибыли, ренте и ссудному проценту — с другой. Он подходит таким образом к выяснению экономической основы классовой противоположности между пролетариями и капиталистами, выясняет, что прибыль, рента и ссудный процент являются продуктами труда, следствием господства капитала над трудом, товарно-денежной формы производства, конкуренции между капиталистами.

Критически анализируя экономические воззрения А. Смита, Д. Рикардо, Ж. Б. Сея, Д. С. Милля, Дестют де Траси, Мак-Куллоха, Ф. Скарбека и других экономистов, Маркс показывает научную несостоятельность их чисто догматического представления о том, что частная собственность образует «естественную», вечную основу производства. Это положение, отмечает Маркс, никак не доказывается экономистами, оно принимается просто на веру как нечто самоочевидное, аксиоматическое. В том, что буржуазные экономисты не ставят вопроса о происхождении частной собственности, наглядно проявляется, по мнению автора «Экономическо-философских рукописей 1844 года», их буржуазная ограниченность.

Та же буржуазная ограниченность, показывает Маркс, проявляется и в безапелляционных утверждениях этих экономистов, будто бы труд производит товары. Эта, на первый взгляд, простая констатация фактов основывается на смешении продукта труда с его товарной формой. Труд всегда производит предметы, необходимые для жизни людей, поскольку он по самой своей природе является целесообразной деятельностью. Но из этого вовсе не вытекает, что труд в силу самой природы своей производит товары: лишь исторически определенная и исторически преходящая форма труда производит товары. Задача заключается в том, чтобы выяснить специфические особенности этой формы труда, ее возникновение и развитие.

Анализируя воззрения классиков английской политической экономии, Маркс сопоставляет их с воззрениями физиократов и другими течениями буржуазной экономической мысли, рассматривает в этой связи взгляды Пекера, Бюре и других мелкобуржуазных экономистов — критиков буржуазной экономической науки, подвергает критике утопический уравнилельный коммунизм и т. д.

Конечно, «Экономическо-философские рукописи 1844 года» еще не являются произведениями зрелого марксизма: в них нет еще теории прибавочной стоимости, понятия рабочей силы

и т. д., не говоря уже о том, что эти рукописи представляют собой незаконченные наброски, подготовительную работу к будущим исследованиям и поэтому носят фрагментарный характер. Однако замечательно то, что в этом первом экономическом исследовании Маркса содержится постановка проблем, которые были решены им в последующее время.

Заключительная часть «рукописей» посвящена критике гегелевской «Феноменологии духа»; эта критика свидетельствует о том, что Маркс уже в это время хорошо видел несостоятельность гегелевского спекулятивно-идеалистического учения, в том числе и его теории отчуждения. Критический анализ капиталистических отношений, с одной стороны, и исследование диалектики субъекта и объекта в процессе производства — с другой приводит Маркса к понятию отчужденного труда, которого, конечно, не было ни у Гегеля, ни у Фейербаха. Наконец, гений молодого Маркса ярко проявился и в том, что он свыше 100 лет назад как бы дал ответ своим современным буржуазным критикам, пытающимся свести его экономическую теорию к спекулятивной концепции отчуждения. В предисловии к этим рукописям Маркс подчеркивает, что выводы, к которым он приходит, связаны с исследованием экономических отношений. «Читателя, знакомого с политической экономией,— пишет Маркс,— мне незачем заверять в том, что к своим выводам я пришел путем вполне эмпирического анализа, основанного на добросовестном критическом изучении политической экономии»<sup>1</sup>.

В дальнейшем мы специально рассмотрим проблему отчуждения в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Однако и того, что уже сказано, достаточно, чтобы понять, как современные буржуазные идеологи извращают действительное содержание марксизма, сочиняя легенду, разоблачение которой является настоящей необходимостью.

## Проблема отчуждения в немецкой классической философии

### Проблема отчуждения в древней и новое время

Выше уже говорилось о том, что проблема отчуждения имеет многовековую историю. Точнее говоря, эта проблема существовала уже задолго до того, как возникло понятие, резюмирующее ее содержание. У Платона, например, нет термина «отчуждение» (или же другого близкого ему слова), однако реальный материальный мир, являющийся, согласно его учению, лишь бледной, искаженной копией потустороннего мира идей, первосущностей, оказывает-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 519.

ся соответственно этому лишь отчужденным образом этой неизменной реальности. Существование, в учении Платона, отчуждено от сущности; движение, изменение, присущее природным вещам, оказывается также чем-то чуждым, т. е. не свойственным их сущности. Человеческая психика, которая, согласно Платону, лишь переселяется из потустороннего мира в бренное человеческое тело, также существует в чуждой ей, телесной сфере. Таким образом, идеалистическое удвоение мира, за которое Платона критиковал Аристотель, пропасть, которую вырывает Платон между телесными вещами и бестелесными идеями, между единичным и общим, преходящим и вечным, представляет собой, по существу, идеалистическую онтологическую концепцию отчуждения.

Неоплатоники пытались в какой-то мере преодолеть этот созданный Платоном разрыв между сущностью и существованием с помощью своего учения об эманации, с позиций которого они пытаются объяснить происхождение всего существующего из высшего, божественного первоначала: с одной стороны, утверждается, что между божественным и земным существует бесконечная противоположность, с другой же стороны, допускается непрерывная эманация, излучение божественного света, т. е. непрерывное творение мира, иерархия ступеней которого объясняется различной степенью отдаленности от божественного «света».

В эпоху средневековья концепция отчуждения становится чисто теологическим учением, неизбежными элементами которого являются догмат о первородном грехе, изгнании Адама и Евы из рая и т. п. Христианская теология, с одной стороны, утверждает, что человек сотворен по образу и подобию божьему, а с другой стороны, всячески доказывает, что земное человеческое существование ничтожно и что лишь в загробном мире становится в какой-то мере возможным (при условии добродетельной жизни на земле) воссоединение человеческого существования с его божественным первоисточником. Христианский дуализм души и тела, весьма близкий платоновской концепции, также представляет собой один из вариантов все той же концепции отчуждения.

Средневековые мистики своим учением о познании бога и, так сказать, слиянии с ним в процессе религиозного экстаза пытаются, следовательно, развить нечто вроде религиозного варианта представления о преодолении отчуждения. «Еретический» характер этого мистического учения обнаруживается сплошь и рядом именно в утверждении о возможности преодоления отчуждения в земной жизни человека. Отсюда, например, Т. Мюнцер делает свои наивно-коммунистические выводы, на которые указывает Ф. Энгельс в работе «Крестьянская война в Германии».

В эпоху возникновения капитализма проблема отчуждения

получает новое, можно сказать, действительно реальное содержание. Теоретики естественного права утверждали, что государственная власть возникла вследствие соглашения между людьми, жившими до этого в условиях беззакония, бесправия, неупорядоченности, небезопасности. Это соглашение относительно создания государственной власти означало отчуждение значительной части «естественных» прав личности и передачу их государству. Ж. Ж. Руссо, также стоявший на точке зрения теории естественного права, возражал, однако, своим предшественникам, в особенности Т. Гоббсу, доказывая, что народный суверенитет по самой природе своей не может быть отчуждаем. Это революционное воззрение получило свое выражение в эпоху французской буржуазной революции 1789—1794 гг. в «Декларации прав гражданина и человека», где говорится о неотчуждаемых правах члена общества (к ним, между прочим, относится и право частной собственности).

В классической немецкой философии проблема отчуждения впервые выдвигается на первый план, становится одним из главных философских вопросов; здесь же, по существу, впервые формулируется понятие отчуждения как философское понятие.

#### **Понятие отчуждения в философии И. Канта**

Анализ учения родоначальника классической немецкой философии И. Канта показывает, что проблема отчуждения уже ставится этим мыслителем, правда, преимущественно, в гносеологическом аспекте. Кант утверждает, что познание возможно лишь постольку, поскольку преодолевается обособленность субъекта и объекта, поскольку объект познания существует не просто как внешнее, воздействующее на нашу чувственность, а как нечто такое, что в определенном смысле (по своей форме) определяется, конституируется самим познающим субъектом. Так как «вещь в себе», объективная реальность, воздействующая на нашу чувственность, не формируется, не творится человеком, существует безотносительно к познанию, то она в силу этого непознаваема, трансцендентна. Человек познает лишь явления, которые образуются в процессе познания, благодаря априорным формам созерцания (пространство и время), наполняющимся ощущениями, вызванными «вещью в себе». Эти ощущения затем связываются, синтезируются посредством априорных категорий рассудка, образуя то, что называют природой, т. е. совокупностью предметов опыта, которую, по Канту, необходимо отличать от «вещи в себе», и реальности. Последнюю нельзя видеть, слышать, осязать, она сверхприродна и поэтому принципиально непознаваема.

«Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский, — писал Карл Маркс в 1845 году, — заключается в том, что предмет, действительность,



чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно. Отсюда и произошло, что *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»<sup>1</sup>. Кант подверг критике гносеологическую созерцательность метафизического материализма, но он критиковал ее с позиций субъективизма и агностицизма. При этом перед ним с неизбежностью встал вопрос: как объяснить, что предметы, познаваемые человеком (и якобы образуемые им из чувственных восприятий), выступают для него как существующие до познания, независимо от него. Чтобы объяснить этот констатируемый материализмом факт, который представлялся ему лишь видимостью, Кант утверждал, что предметы синтезируются свойственной человеку бессознательной продуктивной силой воображения, а затем уже совершается их чувственное восприятие и соединение ощущений посредством категорий. Таким образом, чувственно воспринимаемый, независимый от сознания мир истолковывался Кантом как отчужденное произведение человеческой деятельности. Это отчуждение, по Канту, не сознается человеком, поскольку оно совершается бессознательно. В ходе познания человек постигает в предметах именно то, что он в них вложил, и, осозная благодаря кантовской философии единство познания и творчества, преодолевает тем самым отчуждение.

Идея творческой активности познающего субъекта стала исходным положением непосредственного преемника Канта И. Г. Фихте.

**Субъективно-идеалистическое  
учение об отчуждении  
И. Г. Фихте**

Фихте отбросил кантовскую «вещь в себе», а вместе с нею и признание непознаваемой объективной реальности, а также признание трансцендентного. Познающий субъект, из которого исходит Фихте,— это «абсолютное Я», тождественное у всех индивидов, которые представляют собой «эмпирические Я». «Абсолютное Я», согласно Фихте, есть абсолютное единство мышления и воли, познания и творчества, причем первенство в этом единстве принадлежит воле, творчеству, деятельности. Это «абсолютное Я», т. е. человек, человечество, творит, согласно Фихте, самое себя и то, что противостоит ему, как отличная от него самого действительность,— «не-Я» (окружающий мир).

Фихте, как и Кант, объясняет существование внешнего мира (осознаваемое каждым человеком как предшествующее познанию) как следствие неосознанной «эмпирическим Я»

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 1.

творческой деятельности, которая в нем и через него осуществляется «абсолютным Я» человечества. Последнее при этом характеризуется как развивающееся, так что его безграничная мощь является выражением бесконечно совершенствующегося прогресса, в котором «эмпирическое Я» возвышается до своей неосознаваемой им сущности — «абсолютного Я». Оно-то творит и познает все существующее.

Таким образом, внешний мир, согласно учению Фихте, является отчуждением деятельности общечеловеческого Я, воплощением, объективацией его творческой мощи. Этот внешний мир обладает, по Фихте, относительной самостоятельностью и больше того: частично определяет «Я», т. е. ту силу, которая его создает. Несмотря на явно идеалистический характер этих положений Фихте, в них, несомненно, заключается рациональное зерно. Люди сами творят свою историю, причем объективные условия, которые определяют развитие человечества (производительные силы, производственные отношения), представляют собой результат всей деятельности людей, как прошлой, так и настоящей.

Маркс и Энгельс, подвергая критике гносеологическую созерцательность метафизического материализма, указывают, что непосредственно окружающий нас чувственный мир вовсе не есть некая непосредственно от века данная, всегда равная себе вещь, а что он есть продукт промышленности и общественного состояния, притом в том смысле, что это исторический продукт, результат деятельности целого ряда поколений, каждое из которых стояло на плечах предшествующего, продолжало развивать его промышленность и его способ общения и видоизменяло в соответствии с изменившимися потребностями его социальный строй. Люди преобразуют природу и тем самым изменяют и свою собственную природу. Этот коренной факт выражен в субъективно-идеалистической системе Фихте в мистифицированной форме: отношение между «Я» и «не-Я» (внешним миром) истолковывается как отчуждение, которое постоянно существует, преодолевается, но вместе с тем возрождается на новой, более высокой основе. Поскольку человек не осознает в себе всемогущего «абсолютного Я», постольку окружающий мир является для него чуждой, порабащающей его слепой разрушительной стихией. Но вот человек начинает осознавать свое диалектическое тождество с «абсолютным Я», постигает свою неограниченную мощь и благодаря этому становится властелином мира, «создает нечто из ничего», познает мир как свое «собственное сознание», короче говоря, становится всемогущим.

Вся история культуры, говорил Энгельс, есть история человеческой свободы. Развитие производительных сил есть освобождение человека от господства стихийных сил природы, прогрессирующее развитие господства человека над природой

и над самим собой. Тем самым создаются материальные предпосылки для овладения законами общественного развития, для господства человека над своими собственными общественными отношениями. Это и есть, по выражению Энгельса, скачок из царства необходимости в царство свободы, т. е. коммунистическое преобразование общественных отношений. Фихте, конечно, очень далек от научного, т. е. материалистического, понимания этого процесса. Однако в его учении о преодолении отчуждения между «Я» и «не-Я» содержатся глубокие догадки относительно будущего человечества: «...весь человеческий род, — пишет он, — избавится от слепого случая и от власти судьбы. Все человечество получит свою судьбу в свои собственные руки, оно станет подчиненным своей собственной идее, оно с абсолютной свободой сделает отныне из себя самого все, что только оно из себя пожелает сделать»<sup>1</sup>.

#### **Учение Гегеля об отчуждении**

Диалектический идеализм Гегеля представляет собой завершение и высшее достижение немецкого классического идеализма.

По учению Гегеля, мышление есть не свойство высокоорганизованной материи, функция мозга, отражение внешнего мира, а внутреннее содержание, сущность, субстанция всего существующего. Исходя из этой идеалистической предпосылки, Гегель утверждает, что все в мире представляет собой или мышление или его продукт — отчуждение. Абсолютизируя, ооажествляя мышление, Гегель именует его «абсолютной идеей», пытаясь доказать, что природа и общество суть воплощения «абсолютной идеи», необходимые формы ее существования и развития, формы ее инобытия, или отчуждения. Развитие природы, развитие общества есть, в сущности, развитие познания и самопознания в лоне «абсолютной идеи», вся деятельность которой есть мышление, логический процесс, прогрессивно осуществляющееся самопознание, которое находит свое высшее выражение в умственной истории человечества, в его духовной культуре и прежде всего в искусстве, религии и философии.

Как ни фантастичны, ни искусственны эти исходные положения гегелевской философии, они тем не менее наполняются Гегелем отнюдь не надуманным, а реальным содержанием, в особенности тогда, когда речь идет о развитии, о диалектике процесса познания, о взаимосвязи и диалектическом взаимопроникновении категорий и т. д. Абсолютизируя и тем самым мистифицируя мышление, Гегель тем не менее вскрывает действительные закономерности процесса познания, в которых отражаются (и это угадывается Гегелем, как подчеркивает Ленин) объективные диалектические закономерности всего существующего.

<sup>1</sup> И. Г. Фихте. Ясное, как солнце сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., Соцэкгиз, 1937, стр. 88.

В рамках данной работы нет необходимости специально рассматривать философию Гегеля, мы остановимся лишь на понятии отчуждения, которое занимает в гегелевском учении центральное место. Отчуждением, с точки зрения Гегеля, является всякое отношение мышления к тому, что непосредственно не является мышлением, но представляет собой, по Гегелю, объективацию мышления, его инобытие. Так как принцип тождества мышления и бытия составляет исходное положение и конечный вывод системы Гегеля, то понятие отчуждения выражает диалектический характер тождества, а именно тождество противоположностей. Поскольку природа и общество в их специфических формах существования отличаются от мышления («абсолютной идеи»), постольку они представляют собой отчужденные формы ее бытия.

В понятии отчуждения выражается, следовательно, гегелевское идеалистическое решение основного философского вопроса: духовное первично, но оно не существует без своего антипода, своей противоположности, которая, однако, не обладает самостоятельным, независимым бытием, а есть лишь отчуждение этого духовного. Это отчуждение есть необходимая, непреходящая форма самодеятельности, самопознания «абсолютной идеи»; оно, следовательно, составляет ее способ существования. В этом смысле Гегель говорит, что «дух есть дух лишь будучи опосредствован природой»<sup>1</sup>. Развитие природы и общества дает нам, согласно Гегелю, иерархию форм отчуждения, причем переход от неживого к живому, от природы к обществу, развитие духовной жизни общества означает постепенное преодоление отчуждения, которое полностью снимается в лоне «абсолютной идеи», поскольку она постигает все свое содержание и тем самым духовный характер всего существующего.

Понятие отчуждения Гегель разрабатывает в трех основных аспектах: онтологическом, гносеологическом и философско-историческом. В «Логике», согласно Гегелю, речь идет об «абсолютной идее» в чистой стихии мышления, «в себе и для себя». Здесь предметом мышления является само мышление, поэтому в сфере логики нет места отчуждению. Однако «абсолютная идея» не существует вне природы. «Но эта идея, обладающая бытием, есть природа». Таким образом, философия природы представляет собой, согласно Гегелю, учение об инобытии, или отчуждении «абсолютной идеи».

«В природе,— пишет Гегель,— мы не познаем ничего другого, кроме идеи, но идея существует здесь в форме отчуждения, внешнего обнаружения, точно так же, как в духе эта же самая идея есть *сущая для себя и становящаяся в себе и для*

---

<sup>1</sup> Гегель. Соч., М.-Л., Госиздат, 1930, т. I, стр. 295.

себя»<sup>1</sup>. Природа есть отрицание «абсолютной идеи», но это отрицание носит диалектический характер, т. е. вбирает в себя то, что подвергается отрицанию. Поэтому, говорит Гегель, природа и влечет нас к себе (ибо дух чувствует свое присутствие в ней), и вместе с тем «она нас отталкивает как нечто чуждое, в котором наш дух не находит себя»<sup>2</sup>.

Как и все идеалисты, Гегель вынужден выводить природу из духа. Но «абсолютная идея», по Гегелю, не предшествует природе во времени, она, так сказать, выше ее по рангу, поскольку она составляет сущность природы. Такой постановкой вопроса Гегель пытается преодолеть явную несостоятельность христианского учения о сотворении мира, учения, допускающего существование доприродного божественного существа, которое якобы создает мир из ничего. Гегель, не отвергая полностью этого христианского догмата, перерабатывает его в духе своей системы, согласно которой «абсолютная идея» не существует вне своего отчуждения. Поэтому сотворение мира у Гегеля, примерно так же как у неоплатоников, оказывается непрерывным процессом, с той лишь разницей (весьма существенной, конечно), что творческая сила находится не вне природы, а в ней самой. «Мир,— говорит Гегель,— сотворен, создается теперь и был вечно сотворен; эта вечность выступает перед нами в форме сохранения мира»<sup>3</sup>. Гегель, следовательно, пытается подчинить христианское учение о сотворении мира теории развития, которая понимается им как последовательный ряд отчуждений «абсолютной идеи», выступающих в природе в форме механических, физических и, наконец, органических процессов. На этой последней ступени речь идет уже о переходе от неживого к живому, в котором Гегель видит завершение природного процесса. «Дух выходит таким образом из природы»<sup>4</sup>. Это не значит, конечно, что духовное возникает в природе: «абсолютная идея» как бы проходит сквозь строй природных вещей и выступает уже как «абсолютный дух», т. е. человечество.

В «Феноменологии духа» Гегеля отчуждение рассматривается сначала главным образом как познавательное отношение субъекта (человека) к предметам познания, непосредственным выступающим как независимые от субъекта чувственно-воспринимаемые предметы. Анализ этого отношения приводит Гегеля к выводу, что предмет познания представляет собой лишь отчужденную форму духовного. Благодаря осознанию этой духовной сущности предметов преодолевается (на этой ступени лишь в рамках познания) отчуждение между мышле-

---

<sup>1</sup> Гегель. Соч., т. I, стр. 36.

<sup>2</sup> Гегель. Соч., т. II, стр. 6.

<sup>3</sup> Там же, стр. 22.

<sup>4</sup> Там же, стр. 548.

нием и бытием. Теперь уже отчуждение выступает в новой форме, а именно, как отношение человека к человеку, или, выражаясь по-гегелевски, как отчуждение самосознания, классическим примером которого является отношение раба и господина. Один человек выступает как собственность другого, как существо, которое вынуждено отчуждать свою деятельность, свой труд для другого, являющегося господином. Диалектика этого отчуждения такова, что господин оказывается в полной зависимости от раба, который кормит его, обслуживает во всех отношениях, т. е. как бы делает его господином. Но в таком случае господин, полностью зависимый от своего раба, в действительности лишь занимает положение господина. Господин и раб как бы меняются местами. И все же раб по-прежнему остается рабом: отсюда присущее ему «несчастное сознание», которое также является формой отчуждения.

Гегель рассматривает различные исторические формы порабощения человека как отчужденные отношения между людьми. Гражданское общество, в характеристике которого Гегель выявляет некоторые специфические черты капиталистического строя, изображается им как царство всеобщего отчуждения (подобно тому как Т. Гоббс рассматривает «естественное» первоначальное состояние общества как войну всех против всех), которое должно быть преодолено государством, являющимся, по Гегелю, «земнобожественным существом», подлинным воплощением «абсолютной идеи» здесь, на земле. При этом у Гегеля идет речь о конституционной монархии, которая представляется ему высшей, адекватной понятию государства формой правления, политически обеспечивающей свободу личности. Личная свобода, с точки зрения Гегеля, вполне совместима с сохранением сословий, правда, в преобразованном виде, с руководящей ролью дворянства и т. п. Завершением этой идеалистической конструкции (в рамках которой, однако, высказываются гениальные догадки относительно действительных противоречий общественного развития) является утверждение Гегеля, что окончательное преодоление отчуждения достигается лишь в философии, лишь посредством мыслящего рассмотрения действительности. Именно в философии, как высшем, с гегелевской точки зрения, проявлении общественного развития, «абсолютная идея» возвращается «внутрь себя из своего инобытия»<sup>1</sup>.

К. Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» подверг глубокой критике спекулятивный характер гегелевской концепции отчуждения. Ведь для Гегеля всякое отчуждение человеческой сущности есть лишь отчуждение самосознания. Поэтому, например, он утверждает, что раб остается рабом, поскольку он не сознает, что его сущность, как челове-

---

<sup>1</sup> Гегель. Соч., т. I, стр. 36.

ческая сущность, есть свобода. И, напротив, человек нового времени, или, выражаясь языком Гегеля, человек «христианско-германского мира» свободен, ибо он сознает себя таковым. Не удивительно поэтому, что Гегель видит в религиозной (лютеровской) реформации фундаментальное решение проблемы свободы личности, которая истолковывается главным образом как свобода совести, вероисповедания.

Подвергая критике эту идеалистическую концепцию, Маркс показывает, что отчужденное сознание, поскольку таковое существует, является следствием, отражением отчужденного бытия. Характеризуя гегелевскую концепцию отчуждения, Маркс говорит: «Отчуждение самосознания не рассматривается как *выражение*, как отражающееся в знании и мышлении выражение *действительного* отчуждения человеческой сущности. Напротив, *действительное*, являющееся реальным отчуждением есть по своему *внутреннейшему* скрытому — и раскрываемому только философией — существу не что иное, как *проявление* отчуждения подлинной человеческой сущности, *самосознания*»<sup>1</sup>. Таким образом, действительные отношения поставлены у Гегеля на голову. Вследствие этого и само отчуждение оказывается существующим лишь в духовной сфере; оно представляет собой отношение между сознанием и самосознанием, между чувственностью и спекулятивным мышлением. Поэтому и преодоление отчуждения фактически сводится не к действительному его уничтожению, а к возвышению над ним в самосознании, в примирении с ним путем спекулятивного его истолкования. «Так как Гегель,— пишет Маркс,— приравнивает человека к самосознанию, то отчужденный предмет человека, его отчужденная сущностная действительность есть не что иное, как *сознание* отчуждения, всего лишь мысль об отчуждении, его *абстрактное* и потому бессодержательное и недействительное выражение — *отрицание*. Поэтому и снятие отчуждения есть тоже не что иное, как абстрактное, бессодержательное снятие этой бессодержательной абстракции — *отрицание отрицания*»<sup>2</sup>.

Маркс отмечает вместе с тем, что в гегелевском учении об отчуждении содержатся глубокие догадки о роли труда в развитии человечества, о противоречивости социального прогресса, о господстве общественных отношений над людьми. Поэтому в гегелевской концепции отчуждения есть также, правда, в завуалированной форме, элементы критического отношения не только к феодальным, но и к буржуазным общественным отношениям, в которых Гегель видит форму отчуждения человеческой сущности.

В. И. Ленин, конспектируя, анализируя лекции Гегеля по

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 629.

<sup>2</sup> Там же, стр. 638.

«Философии истории», отмечал имеющиеся в них «зачатки исторического материализма»<sup>1</sup>, непосредственно связанные с гегелевской концепцией отчуждения. Так, например, Гегель отмечает, что объективные последствия сознательной деятельности людей вступают в конфликт с их намерениями, господствуют над ними. Таким образом, хотя люди сами творят свою историю, ход исторического процесса, его направление независимы от их произвола.

Гегель, однако, не проводит различия между объективацией человеческой деятельности и отчуждением: все объективные последствия деятельности людей, всякое отношение мышления к бытию, самосознания к чувственной жизни и т. п. истолковываются им как отчуждение. То обстоятельство, что общественные отношения носят объективный характер (заслуга Гегеля бесспорно заключается в том, что он постиг этот основной факт), разъясняется Гегелем в том смысле, что они представляют собой продукт отчуждения самосознания. Характеризуя социальные учреждения, социально-экономическую структуру общества вообще, Гегель утверждает, что социальный мир «хотя и возник благодаря индивидуальности, для самосознания есть нечто непосредственно отчужденное и имеет для него форму непоколебимой действительности»<sup>2</sup>. В конечном счете, всякая предметность, поскольку она отличается от духа, мышления, самосознания, рассматривается Гегелем как «некоторая чуждая действительность». Такая постановка вопроса означает идеалистическое противопоставление духовного материальному. Если, таким образом, отчуждением оказывается всякое «опредмечивание» человеческой деятельности, безотносительно к условиям, в которых она совершается, то снятие отчуждения рассматривается Гегелем как «распредмечивание», т. е. преодоление самосознанием предметности, т. е. внешнего, материального мира. Вот почему, как указывает Маркс, у Гегеля «*обратное присвоение* порождаемой как нечто чужое, под категорией отчуждения, предметной сущности человека имеет значение не только упразднения *отчуждения*, но и упразднения *предметности*, т. е. человек рассматривается как *непредметное, спиритуалистическое* существо»<sup>3</sup>. Следовательно, и снятие отчуждения у Гегеля приобретает спиритуалистический, т. е. мистический, характер. Поэтому Гегель не видит связи отчуждения с определенными историческими условиями, с классовыми противоречиями, частной собственностью. Высказывая гениальное положение о том, что труд создает человека, Гегель далек от понимания того, что труд эксплуатируемых, подневольный труд представляет собой вместе с тем дея-

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 307.

<sup>2</sup> Гегель. Соч., т. IV, стр. 264.

<sup>3</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 628.



тельность, которая отчуждает продукт труда от производителя, порабощает трудящегося человека. Да и сам труд, как отмечает Маркс, понимается Гегелем как абстрактно-духовная деятельность<sup>1</sup>.

**Проблема отчуждения  
в материалистической  
философии Л. Фейербаха**

Л. Фейербах, последний великий представитель классической немецкой философии, противопоставил гегелевскому идеализму материалистическое мировоззрение, разработанное в виде антропологического материализма. Именно изучение человека, утверждал Фейербах, дает ключ к решению вопроса об отношении мышления к бытию. Человек самым непосредственным образом свидетельствует о том, что мышление есть не сверхприродная реальность, а специфически человеческая деятельность, неотделимая от физиологической и всей чувственной жизни человека. Отвергнув гегелевскую абсолютизацию мышления, Фейербах справедливо увидел в ней философское, идеалистическое обоснование религиозного мировоззрения. Противопоставив идеализму и религии материалистическое понимание природы, которая, согласно Фейербаху, в человеке выявляет все богатство и многообразие своих существенных сил, Фейербах, естественно, должен был поставить вопрос: что же является фактическим основанием религии и идеализма? Ведь природа не может быть основанием, источником религиозной и идеалистической фантастики. А так как последние не представляют собой чего-то случайного, несущественного в человеческой жизни, то без их объяснения невозможно и их подлинное опровержение. И Фейербах обнаруживает источник религиозной и идеалистической мистификации мира в явлении отчуждения.

Гегелевская онтологическая концепция отчуждения полностью отбрасывается Фейербахом, который разоблачает ее как одну из модификаций христианского учения о сотворении мира. Что касается гносеологических и социологических аспектов проблемы отчуждения, то они, по существу, оказались вне поля зрения немецкого материалиста. Его интересует отчуждение главным образом как источник религиозных, как правило, антропоморфических представлений о существовании

---

<sup>1</sup> Гегель, отмечает К. Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», «ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его *собственного труда*... Он рассматривает *труд* как *сущность*, как подтверждающую себя сущность человека» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 627). Но далее Маркс подчеркивает идеалистический характер гегелевского понимания труда: «Гегель знает и признает только один вид труда, именно *абстрактно-духовный* труд. Таким образом, Гегель признает за сущностью труда то, что вообще образует *сущность* философии, а именно — *самоотчуждение знающего себя человека, или мыслящую себя самоотчужденную науку*...». (там же, стр. 627—628).

сверхъестественных сил, определяющих судьбу каждого человека. Отчуждение, с точки зрения Фейербаха, составляет основную причину религиозного удвоения мира.

Каков же характер этого порождающего религию отчуждения? Фейербах полагает, что оно носит антропологический характер, т. е. вытекает из природы человека как существа природного, чувственного, страдающего, смертного и т. д. «Место рождения бога,— говорит Фейербах,— исключительно в человеческих страданиях. Только из человека заимствует бог все свои определения,—бог *есть то*, чем человек *хочет быть...*»<sup>1</sup>. Человек стремится избежать страданий, поэтому бог пребывает в состоянии нерушимого блаженства. Человек не хочет смерти, мечтает умножить свою власть над внешним миром; поэтому бог бессмертен и всемогущ. Религиозное представление о боге есть, таким образом, фантастическое представление о человеке. Христианство есть, в сущности, христология, так как вера в Христа есть «вера в человека»<sup>2</sup>. Следовательно, и поклонение богу есть поклонение человеку, ибо божественное это и есть человеческое в его абсолютизированной и вместе с тем отчужденной форме. «Божественная сущность,— писал Л. Фейербах,— есть не что иное, как человеческая сущность, освобожденная от границ природы...»<sup>3</sup>. Но что же превращает человеческую сущность в нечто отличное от нее самой, что ставит ее над человеком как силу, перед которой он становится на колени, которая внушает ему страх и надежду, перед которой он постоянно чувствует свое бессилие? В чем причина господства над людьми религиозных представлений, которые являются всего лишь человеческими представлениями о человеческом? Что заставляет человека становиться на колени перед самим собой, молиться самому себе, страшиться самого себя?

Философский антропологизм Фейербаха, чуждый историческому рассмотрению человеческой природы, по существу, исключает возможность ответа на эти вопросы. Фейербах, правда, говорит, что у человека нет никакого органа, порождающего религиозные предрассудки, и что, следовательно, религия не вечна. Но поскольку религиозное отчуждение отражает, согласно его учению, антропологическую, природную ограниченность человека, постольку оно непреходяще. Фейербах полагает все же, что религия как фантастическое воззрение, как господство порождений человеческой фантазии над людьми не вечна. Религиозное чувство, по его учению, возможно и в иной, не фантастической форме. В таком случае оно уже не уни-

---

<sup>1</sup> Л. Фейербах. Избранные философские произведения. М., Соцэкгиз, 1955, т. I, стр. 179.

<sup>2</sup> Там же, стр. 248.

<sup>3</sup> Там же, стр. 165.

жает, а, напротив, возвышает человека. Это уже религия без бога, ее основным положением является: человек человеку бог. Такая религия, на создание которой претендовал Фейербах, является по сути дела атеизмом, гуманизмом, однако немецкий материалист все же пытается сохранить от религии какое-то рациональное, по его мнению, содержание, ибо сущность религии, с его антропологической точки зрения, это сущность сердца, которое не может не верить, не любить. Как отмечает Энгельс, Фейербах проделывает этимологический фокус, выводя сущность религии из латинского слова *religare* (связывать). Религия в своем очищенном от фантастики виде (как будто возможна такая религия!) духовно связывает людей, преодолевает отчуждение между ними, наполняет их любовью друг к другу и т. д.

Французские материалисты XVIII века считали, что религия представляет собой результат невежества и обмана. Религия, полагали французские материалисты, необходима деспотам, так как она ставит простого человека на колени, дабы аристократам было легче ездить на нем верхом. Фейербах идет дальше своих предшественников в понимании сущности религии: он открывает в ней человеческую сущность, показывает, что в религии в отчужденной форме отражается все то, от чего страдает человек, на что он надеется, о чем мечтает. Однако и страдания и надежды людей Фейербах понимает как обусловленные их человеческой природой и только. То, что религия, выражаясь словами Маркса, есть вздох угнетенной твари, т. е. фантастическое отражение порабощения человека человеком, по существу, ускользает от Фейербаха. Не поняв, что религия в современном ему обществе отражает господство стихийных сил общественного развития над людьми, Фейербах считал, что источником религиозного отчуждения является противоречие между мышлением и религиозным по самой своей природе, и чувством, которое постоянно обожествляет то, что оно любит. «Теизм,— писал Фейербах,— коренится в *разладе* между *головой* и *сердцем*»<sup>1</sup>. Фейербах считает возможным преодоление этого разлада; он также полагает, что человечество в будущем обеспечит себе подлинно человеческие условия жизни, при которых станет невозможным какое бы то ни было отчуждение, и религия, освобожденная от своих фантастических элементов, сольется с философией, моралью, гуманизмом. При всем этом Фейербах не идет дальше отдельных догадок в вопросе о социальной сущности религии.

В «Тезисах о Фейербахе» Маркс, выявляя основной порок фейербаховского понимания религии, указывает, что «религиозное самоотчуждение», удвоение мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир, и то обстоятель-

---

<sup>1</sup> Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т. 1, стр. 126.

ство, что «земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы»<sup>1</sup>.

Таким образом, Фейербах понял, что религия живет не небом, а землей. Он свел небесное к земному, человеческому. Задача теперь заключалась в том, чтобы исследовать это земное, человеческое, социальное, вскрыть в нем источник религиозного и всякого иного отчуждения. Поскольку для Фейербаха отчуждение существовало лишь в форме религиозного (и идеалистического), т. е. фантастического представления о мире, постольку он, как и Гегель, рассматривал по сути дела лишь отчужденное сознание, хотя в отличие от Гегеля он понимал, что сознание (даже в его отчужденной форме) отражает человеческую жизнь, которая, однако, понималась им антропологически. Эта материалистическая в тенденции своей постановка вопроса указывала в какой-то мере путь действительного исследования проблемы отчуждения. По этому пути пошли Маркс и Энгельс.

Таким образом, немецкая классическая философия, в особенности философия Гегеля и Фейербаха, систематически работала учение об отчуждении. Рациональным зерном гегелевского учения об отчуждении является диалектическая постановка вопроса о противоречии между сознательной деятельностью людей и ее объективными результатами, глубокая догадка о господстве общественных отношений над людьми. Однако Гегель не понял исторически преходящего характера этого факта. Выдающееся значение учения Фейербаха об отчуждении заключается в том, что оно ставит вопрос об отчужденном, в частности религиозном, сознании как отражении определенных особенностей человеческой жизни.

В. И. Ленин говорил, что гениальность Маркса заключалась в том, что он ответил на вопросы, поставленные, но не решенные его великими предшественниками. Мы видим, в какой форме поставила проблему отчуждения классическая немецкая философия. Рассмотрим теперь, как эту проблему решил Маркс,

## **Проблема отчуждения**

### **в ранних произведениях К. Маркса**

Итак, отчужденное сознание должно быть выведено из отчужденного бытия, т. е. из противоречий реальной, материальной жизни людей. Уже Гегель понял, что труд образует сущ-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 2.

ность человека, однако идеалистическое понимание трудовой деятельности сделало невозможным для него плодотворное развитие этой идеи. Фейербах, в отличие от Гегеля, развивал учение о единстве человека и природы. Однако это единство Фейербах понимает как нечто данное само собой, как результат естественной, природной сущности человека. Оно представляется ему вполне аналогичным тому единству, которое существует между рыбой и водой, в которой она живет. Маркс, преодолевая ограниченность феьербаховского антропологического материализма, доказывает, что единство человека и природы заключается в материальном производстве, в трудовой деятельности людей, посредством которой человек объективирует, «опредмечивает» себя, преобразует природу, развивает заключающиеся в нем «сущностные силы», совершенствуется и, так сказать, все более очеловечивается.

**Диалектико-материалистическое понимание отчуждения**

К. Маркс с самого начала совершенно свободен от узкого, чисто потребительского понимания роли труда, который, с точки зрения буржуазной политической экономии, представляется лишь средством для удовлетворения потребностей в пище, одежде, жилище и т. п. Развивая с позиций материализма наметившийся в гегелевской «Феноменологии духа» взгляд на роль труда в человеческой жизни, К. Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» доказывает, что труд сыграл решающую роль в становлении и развитии человека. Здесь Маркс, по существу, предвосхищает известную работу Энгельса «Роль труда в превращении обезьяны в человека». Труд, разъясняет Маркс, создал и постоянно воспроизводит человека. Отличие человеческого глаза, уха и т. д. от соответствующих органов у животных имеет своей причиной развитие трудовой деятельности людей. «Мы видим,— говорит Маркс,— что история промышленности и возникшее предметное бытие промышленности являются раскрытой книгой человеческих сущностных сил, чувственно представшей перед нами человеческой психологией...»<sup>1</sup>. Однако если труд составляет сущность человека, то, следовательно, субъективно он представляет собой его основную потребность. Между тем факты противоречат такому непосредственному выводу: они, скорее, подтверждают точку зрения буржуазных экономистов, рассматривающих труд как средство удовлетворения элементарных жизненных потребностей для тех людей, которые не могут удовлетворить эти потребности иным способом, т. е. без труда. Не заключается ли в самом труде, во всяком случае в той форме, в которой он существовал на протяжении тысячелетий предшествующей истории, некоего противоречия, взаимоисключающих противопо-

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 594.

ложностей, извращенного отношения, вследствие которого труд, объективно являющийся внутренней необходимостью (и потребностью) человеческого существа, субъективно выступает как внешняя необходимость, т. е. подневольный труд? Гегель, говорит Маркс, «видит только положительную сторону труда, но не отрицательную»<sup>1</sup>. Последняя заключается в том, что труд создает не только человека, но и те силы, которые порабащают его. Частная собственность также есть продукт труда. Товары, которые создаются рабочими, но принадлежат капиталисту, также представляют собой продукт труда. Эксплуатация раба, крепостного, наемного рабочего также происходит в процессе труда, материального производства. Труд, создающий товары, частную собственность, это не есть труд вообще, а исторически-определенная форма труда — отчужденный труд.

Ни у Гегеля, ни у Фейербаха не было, как уже отмечалось выше, понятия отчужденного труда. По Гегелю, всякий труд, любое овеществление человеческой деятельности (так же как и всякая объективация мышления) есть отчуждение. Маркс решительно отвергает эту универсализацию понятия отчуждения, которая скрадывает его реальный исторический смысл и служит основой идеалистической конструкции. Человек, преобразуя природу, создавая необходимые для его жизни предметы, условия, изменяя самого себя, развивая присущие ему «сущностные силы», нисколько не отчуждает своей сущности, не порабащает себя. Труд сам по себе, труд как таковой не есть отчуждение. Лишь при определенных условиях и на определенном уровне развития человеческого общества труд становится отчужденным трудом, т. е. условием и формой порабления, угнетения человека.

**Буржуазное извращение  
марксистского понимания  
отчуждения**

Буржуазные «критики» марксизма охотно сводят отчужденный труд к отчуждению вообще, к гегелевской концепции отчуждения сознания или же к феербаховскому представлению об отчуждении человеческой чувственности. А между тем с понятием отчужденного труда (этого также не хотят замечать «критики») мы вступаем в сферу материального производства и притом не производства вообще, а определенной, исторически преходящей его формы. Е. Метцке, западногерманский «критик» марксизма, пытается истолковать отчужденный труд чисто антропологически, как опредмечивание трудовой деятельности человека, которое совершается в любых исторических условиях. «Труд, — пишет он, — благодаря которому человек возвышает себя над природой и делает себя ее господином, парадоксальным образом ставит его в новую зависимость, которая не сво-

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 627.

дима к какой бы то ни было природной причинности и представляет собой зависимость от собственного производства и собственных продуктов человека»<sup>1</sup>.

Но Маркс не сводил отчужденный труд к зависимости человека (и общества) от условий, созданных людьми; он вообще рассматривал отчужденный труд (во всяком случае, в его развитой форме) не как форму зависимости или взаимозависимости, а как форму порабощения человека. Маркс с самого начала был далек от натуралистически-антропологического истолкования сделанного им открытия: в господстве вещи, продукта труда над человеком он видел лишь вещную форму господства одного класса над другим. «Если продукт труда не принадлежит рабочему,— писал Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», — если он противостоит ему как чуждая сила, то это возможно лишь в результате того, что продукт принадлежит *другому человеку, не рабочему...* Не боги и не природа, а только сам человек может быть этой чуждой силой, властвующей над человеком»<sup>2</sup>.

Отчужденный труд — это, конечно, еще не теория прибавочной стоимости, необходимыми предпосылками которой является теория стоимости и открытие двойственной природы труда, создающего товары. И тем не менее совершенно безосновательны попытки некоторых «критиков» марксизма доказать, что понятие отчужденного труда якобы принципиально несовместимо с понятием прибавочной стоимости, поскольку первое понятие якобы выражает антропологическую неизменную природу человека, а второе — исторически преходящие общественные отношения.

Немецкие марксисты Д. Бергнер и В. Ян, разоблачая западногогерманского теолога Э. Тира, вырывающего пропасть между якобы антропологическим отчуждением труда и прибавочной стоимостью — явлением экономическим, справедливо указывают: «Теория отчуждения труда не является антропологической теорией и не находится в антагонистическом противо-

---

<sup>1</sup> Сб. «Der Mensch im kommunistischen Systeme». Tübingen. 1957, S. 7. Е. Метцке пытается доказать, будто бы марксово понимание отчуждения непосредственно направлено против материализма: «Во взгляде, что власть вещей, власть материального, а значит также и власть материализма имеет своим источником самого человека, марксова критика, являющаяся вместе с тем непосредственно критикой материализма, достигает своей наибольшей глубины» (см. там же, S. 10). Само собой разумеется, что Маркс выводил «власть вещей» (вернее, господство продукта над производителем) не из природы человека, как это делает «философская антропология», а из общественных отношений, которые, как подчеркивал Маркс, носят исторически преходящий характер. Маркс считал идеализм отчужденной формой общественного сознания. Метцке же приписывает ему противоположный взгляд, нелепо отождествляя господство вещей над человеком с материалистическим мировоззрением.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 568.

речи с теорией стоимости. В теории отчуждения труда Маркс лишь приближается к познанию объективных законов общественного развития, тогда как в теории стоимости и теории прибавочной стоимости эти законы нашли свое адекватное научное выражение»<sup>1</sup>.

Реакционные романтики середины XIX века, подвергая критике капиталистическую индустриализацию, воспевали природу в ее девственной чистоте, противопоставляя природу цивилизации и утверждая, что всякое изменение человеком природы есть отчуждение человека от природы и отчуждение природы от человека<sup>2</sup>. Маркс, который уже в 1837—1841 гг. выступал против феодально-романтической идеологии, естественно, был непримиримо враждебен этой обскурантистской концепции. Поэтому совершенно ясна неосновательность утверждения американского антикоммуниста А. Мейера, будто бы марксова концепция отчуждения «была непосредственно взята из словаря немецкого романтизма»<sup>3</sup>. В действительности Маркс, критически перерабатывая учения Гегеля и Фейербаха, изучая политическую экономию и историю, приходит к открытию исторически преходящей формы трудовой деятельности человека (и производства вообще), которая рассматривается им как основа отчуждения во всех его формах — политической, социальной, идеологической. Вот почему Маркс подчеркивает, что «понятие *самоотчужденного труда (самоотчужденной жизни)* мы получили, исходя из политической экономии, как результат *движения частной собственности*»<sup>4</sup>. В дальнейшем мы специально остановимся на важнейшем для «Экономическо-философских рукописей 1844 года» вопросе об отношении отчужденного труда и частной собственности. Пока же попытаемся выяснить основные особенности этого социального явления, которое Маркс называл отчужденным трудом.

#### **Отчужденный труд и его основные формы**

Отчужденный труд есть, прежде всего, отношение трудящегося к продукту своего труда, который в условиях частнособственнического общественного строя противостоит труду как некое чуждое существо, как сила, не завися-

<sup>1</sup> Д. Бергнер и В. Ян. Крестовый поход евангелических академий против марксизма. М., Госполитиздат, 1961, стр. 34.

<sup>2</sup> Современные буржуазные идеологи возрождают эту реакционно-романтическую концепцию отчуждения. Так, С. Ламбрехт в своей «Социологии» утверждает, что преобразование природы «в значительной мере есть отчуждение природы» (S. Lambrecht. Soziologie. Stuttgart. 1958, S. 71). Нетрудно понять, что в современных условиях такого рода концепции отражают не столько антагонистические противоречия капитализма, сколько буржуазный страх перед прогрессом, перед развитием производительных сил, властно требующих уничтожения капиталистических производственных отношений.

<sup>3</sup> A. Meyer, Marxism. The Unity of Theory and Practice. Cambridge, 1954, p. 58.

<sup>4</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 569.



шая от производителя<sup>1</sup>. Рабочий вкладывает в предмет свою жизнь, и эта жизнь теперь принадлежит не ему, а предмету. Рабочий создает и умножает общественное богатство, оборотной стороной которого является его собственная нищета. Труд, говорит Маркс, «производит чудесные вещи для богатей, но он же производит унижение рабочего. Он создает дворцы, но также и трущобы для рабочих. Он творит красоту, но также и уродует рабочего»<sup>2</sup>. В этом положении Маркса, по существу, уже содержится формулировка закона капиталистического накопления, согласно которому в условиях капитализма производство богатства и порождение нищеты есть в сущности один и тот же процесс. Прудон, как известно, не понимал взаимообусловленности этих противоположных процессов: констатируя наличествующее здесь противоречие, он предлагал уничтожить «дурную» его сторону (нищету) и сохранить «хорошую» (производство богатства). Маркс в «Нищете философии» разоблачил эту псевдодialeктическую реформистскую постановку вопроса, показал, что богатство в его капиталистической форме означает нищету для пролетариата и что, следовательно, разрешение этого антагонистического противоречия может заключаться лишь в революционном уничтожении капиталистической формы общественного богатства.

Однако отчуждение труда коренится отнюдь не в распределении производимого трудящимися богатства, отчуждение продукта труда есть неизбежный результат отчуждения самого труда (самоотчуждение) в процессе производства. «Мог ли бы рабочий,— спрашивает Маркс,— противостоять продукту своей деятельности как чему-то чуждому, если бы он не самоотчуждался от себя в самом акте производства?»<sup>3</sup>. В чем же заключается отчуждение самого труда, трудовой деятельности человека? Прежде всего, конечно, в том, что труд выступает для рабочего лишь как средство к жизни, следовательно, как нечто внешнее, вынуждаемое внешними обстоятельствами, не принадлежащее к его сущности. В процессе труда рабочий не разворачивает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет себя, чувствует себя несчастным. Труд не является в таком случае самодеятельностью, внутренней потребностью, это не средство для удовлетворения потребности в труде, а средство для удовлетворения иных потребностей. Эта вторая ступень отчужденного труда представляет собой, таким образом, «отношение рабочего к его собственной деятельности, как к чему-то чуждому, ему не принадлежащему. Деятельность выступает здесь как страдание, сила — как немощь, оплодотворение — как оскопление, *собственная* физическая и духовная

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 561—565.

<sup>2</sup> Там же, стр. 562.

<sup>3</sup> Там же, стр. 563.

энергия рабочего, его личная жизнь (ибо что такое жизнь, если она не есть деятельность?) — как повернутая против него самого, от него не зависящая, ему не принадлежащая деятельность. Это есть *самоотчуждение*, тогда как выше речь шла об отчуждении *вещи*»<sup>1</sup>.

В «Капитале» Маркс всесторонне раскрывает и иллюстрирует это положение об отчужденной форме трудовой деятельности. Он указывает, в частности, что при капиталистической системе «все средства для развития производства превращаются в средства подчинения и эксплуатации производителя, они уродуют рабочего, делая из него неполного человека (einen Teilmenschen), принижают его до роли придатка машины, превращая его труд в муки, лишают этот труд содержательности, отчуждают от рабочего духовные силы процесса труда в той мере, в какой наука входит в процесс труда как самостоятельная сила; делают отвратительными условия, при которых рабочий работает, подчиняют его во время процесса труда самому мелочному, отвратительному деспотизму, все время его жизни превращают в рабочее время, бросают его жену и детей под Джаггернаутову колесницу капитала»<sup>2</sup>.

Необходимым следствием этих обеих форм отчуждения труда является отчуждение родовой (общественной) жизни человека, которое Маркс называет третьим определением отчужденного труда. Это — отчуждение природы и отчуждение человека от человека, или, говоря иными словами, *отчужденные общественные отношения*. Отчуждение природы заключается в том, что все многообразные (в том числе и эстетические) отношения человека к внешнему миру вытесняются одним-единственным отношением к нему как к средству и предмету труда. Все богатство и многообразие природы исчезает для отчужденного человека. «Даже потребность в свежем воздухе,— говорит Маркс,— перестает быть у рабочего потребностью. Человек поселяется снова в пещерах, которые, однако, ныне отравлены удушливым чумным дыханием цивилизации... Светлое жилище, называемое Прометеем у Эсхила одним из тех великих даров, посредством которых он превратил дикаря в человека, перестает существовать для рабочего. Свет, воздух и т. д., простейшая, присущая даже *животным* чистоплотность перестают быть потребностью человека»<sup>3</sup>.

Что представляют собой отчужденные общественные отношения? В своих замечаниях к выпискам из работ экономистов, замечаниях, непосредственно предшествующих «Экономическо-философским рукописям 1844 года», Маркс характеризует этим понятием капиталистические отношения, указывая, что

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 564.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 660.

<sup>3</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 600—601.

«отчужденная форма социального общения фиксируется политической экономией как основная, первоначальная, соответствующая предназначению человека»<sup>1</sup>.

В противовес буржуазной политической экономии Маркс подчеркивает, что отчужденный труд — отчужденные общественные отношения — извращает действительные отношения человека к человеку. Так, например, деньги в условиях буржуазного общества являются главным мерилom ценности человека для человека. То, чего человек не может достигнуть благодаря своим способностям, знаниям, трудолюбию, он получает за деньги, если, конечно, располагает ими. Деньги превращают верность в измену, любовь — в ненависть, ненависть — в любовь, добродетель — в порок, порок — в добродетель и т. д., поскольку все становится товаром, все измеряется деньгами, покупается на деньги. Эта власть денег — господство отчужденных общественных отношений над людьми. Маркс говорит: «Извращение и смешение всех человеческих и природных качеств, братание невозможностей, эта божественная сила денег кроется в их *сущности*, как отчужденной, отчуждающей и отчуждающей *родовой сущности* человека. Они — отчужденная *мощь человечества*»<sup>2</sup>.

В будущем обществе, разъясняет Маркс, вместе с уничтожением отчуждения труда, исчезнет и порожаемое им извращение человеческих отношений. В этом обществе отношение индивида к индивиду будет определяться реальными качествами, достоинствами людей: «...ты сможешь любовь обменивать только на любовь, доверие только на доверие и т. д. Если ты хочешь наслаждаться искусством, то ты должен быть художественно образованным человеком. Если ты хочешь оказывать влияние на других людей, то ты должен быть человеком, действительно стимулирующим идвигающим вперед других людей»<sup>3</sup>.

Анализ трех основных форм отчужденного труда приводит Маркса к ряду выводов, важнейшими из которых являются следующие: 1) Отчуждение труда, т. е. антагонистические экономические отношения представляют собой материальную основу всего буржуазного и всякого частнособственнического общества вообще. Именно на этой, экономической основе возникают и развиваются все другие формы отчуждения: социальные, политические, идеологические и в том числе также религиозное отчуждение. Это, по существу, представляет собой формулировку основного положения материалистического понимания истории. 2) Отчуждение труда обуславливает бедственное положение трудящихся в мире частной собственности.

---

<sup>1</sup> MEGA. Bd. 3. Abt. 1. S. 536—537. Berlin. 1932.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 619.

<sup>3</sup> Там же, стр. 620.

Мелкобуржуазные, так называемые «истинные социалисты», пытавшиеся использовать гегелевскую и в особенности фейербаховскую концепцию отчуждения для обоснования своих утопических воззрений, рассуждали об отчуждении человека вообще. Им представлялось, что все члены общества в одинаковой мере подвергаются отчуждению, страдают от него. «Истинные социалисты» не видели отчуждения в процессе производства, не замечали отчужденного труда, не выделяли пролетариата среди других классов общества, не верили в его историческую роль и всячески стремились примирить классовые противоположности. В корне противоположную позицию занимают Маркс и Энгельс. Уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» разъясняется, что отчуждение продукта труда и самой трудовой деятельности есть общественное, экономическое отношение, в котором имеется, с одной стороны, эксплуатируемая, угнетаемая, а с другой — эксплуатирующая, господствующая сторона.

В «Святом семействе» Маркс и Энгельс классически формулируют это революционно-пролетарское понимание отчуждения, полностью учитывающее коренную противоположность основных классов капиталистического общества: «Имущий класс и класс пролетариата представляют одно и то же человеческое самоотчуждение. Но первый класс чувствует себя в этом самоотчуждении удовлетворенным и утвержденным, воспринимает отчуждение как свидетельство *своего собственного могущества* и обладает в нем *видимостью* человеческого существования. Второй же класс чувствует себя в этом отчуждении уничтоженным, видит в нем свое бессилие и действительность нечеловеческого существования. Класс этот, употребляя выражение Гегеля, есть в рамках отверженности *возмущение* против этой отверженности, возмущение, которое в этом классе необходимо вызывается противоречием между его человеческой *природой* и его жизненным положением...»<sup>1</sup>.

Сторонники современной буржуазной, так называемой философской антропологии (идеалистического учения, в корне отличающегося от материалистического антропологизма Л. Фейербаха) рассматривают отчуждение как чисто антропологическое явление, обусловливаемое человеческой жизнедеятельностью безотносительно к каким бы то ни было историческим условиям. Это возвращение к философским концепциям, несостоятельность которых была вскрыта основоположниками марксизма еще в 40-х годах прошлого века, является одним из наиболее очевидных показателей глубокого кризиса идеологии современного капитализма.

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 39.

Выше уже ставился вопрос об отношении отчужденного труда к частной собственности; решение этого вопроса как бы увенчивает все проведен-

ные Марксом исследования проблемы отчуждения. Маркс отмечает, что в буржуазном обществе отчужденный труд неотделим от частной собственности и постоянно воспроизводится на этой экономической основе. Но значит ли это, что возникновение частной собственности предшествовало возникновению отчужденного труда? Нет. Частная собственность сама есть продукт труда, но не труда вообще (в таком случае она была бы непреходящим условием человеческой жизни), а исторически определенного, исторически преходящего и именно отчужденного труда. Вот почему Маркс говорит: «...*частная собственность* есть продукт, результат, необходимое следствие *отчужденного труда*, внешнего отношения рабочего к природе и к самому себе»<sup>1</sup>.

Таким образом, научный анализ отчужденного труда необходим Марксу для исследования происхождения частной собственности. Буржуазные экономисты, указывает Маркс, принимают существование частной собственности чисто догматически, как нечто само собой разумеющееся, не требующее исследования своих предпосылок, генезиса, условий существования. Проблема возникновения частной собственности (и тем самым доказательства ее исторически преходящего характера) является центральной в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Из того, что частная собственность является наиболее развитой, всеобъемлющей в условиях буржуазного общества формой отчужденного труда, создается представление, что она-то и является его причиной. В действительности картина оказывается совершенно иной.

Ставя вопрос о происхождении частной собственности из отчужденного труда, Маркс ставит вместе с тем также вопрос о происхождении отчужденного труда. Оба эти вопроса самым тесным образом связаны друг с другом. «Спрашивается теперь,— пишет Маркс,— как дошел человек до *отчуждения своего труда*?.. Для разрешения этой задачи многое нами уже получено, поскольку вопрос о *происхождении частной собственности* сведен нами к вопросу об отношении *отчужденного*

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 569. Маркс подчеркивает, что понятие отчужденного труда было получено им в результате исследования движения частной собственности. Однако, говорит Маркс, «анализ этого понятия показывает, что, хотя частная собственность и выступает как основа и причина самоотчужденного труда, в действительности она, наоборот, оказывается его следствием, подобно тому как боги первоначально являются не причиной, а следствием заблуждения человеческого рассудка. Позднее это отношение превращается в отношение взаимодействия» (там же).

*труда к ходу развития человечества. Ведь когда говорят о частной собственности, то думают, что имеют дело с некоей вещью вне человека. А когда говорят о труде, то имеют дело непосредственно с самим человеком. Эта новая постановка вопроса уже включает в себя его разрешение»<sup>1</sup>.*

Мысль Маркса, следовательно, сводится к тому, что возникновение отчужденного труда (так же как и частной собственности) должно быть объяснено из развития человека, человеческого общества. Среди многообразных сущностных сил, способностей индивида труд представляет собой самую важную, определяющую социальную силу. Это не только средство для удовлетворения многообразных человеческих потребностей, но и важнейшее содержание жизнедеятельности человека. Маркс говорит, что история человечества есть история формирования, развития самого человека посредством труда, производства. Но труд в своей неразвитой примитивной форме, труд, поглощающий все силы человека, ограничивающий все другие проявления его жизнедеятельности, не может быть свободной деятельностью, внутренней потребностью человеческого индивида. Этот неразвитый, примитивный труд неизбежно принимает в определенных исторических условиях, форму отчужденного труда, т. е. труда, создающего частную собственность, которая, в свою очередь, обуславливает отчуждение труда.

Раздел «Экономическо-философских рукописей 1844 года», в котором рассматривается вопрос о происхождении и развитии отчужденного труда и частной собственности, остался незаконченным. Однако и то, что в нем сказано Марксом, позволяет сделать вывод, что Маркс видит причины возникновения отчужденного труда и частной собственности в неразвитости производительных («сущностных») сил общества, человека. Маркс отмечает также и то, что в рамках все более развертывающегося, расширяющегося отчуждения труда непрерывно совершается прогресс производительных сил, умножение общественного богатства, развертывание способностей индивидов. В противовес социалистам-утопистам, Маркс утверждает, что для определенной исторической эпохи частная собственность составляет основу социального прогресса; на этой основе развивающееся общество развивает и самого человека, человеческую личность, «производит *богатого и всестороннего, глубокого во всех его чувствах и восприятиях* человека»<sup>2</sup>. Однако этот процесс совершается в отчужденной, т. е. извращенной, форме, поскольку частная собственность вместе с тем калечит человека, обедняет его чувства и потребности, порождает противоположность между трудом и наслаждением, меж-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 571.

<sup>2</sup> Там же, стр. 594.

ду человеком и человеком. Поэтому в частнособственническом обществе «вместе с ростом массы предметов растет царство чуждых сущностей, под игом которых находится человек, и каждый новый продукт представляет собой новую *возможность* взаимного обмана и взаимного ограбления»<sup>1</sup>.

Развитие противоречий, порожаемых отчужденным трудом и частной собственностью, порождает революционное движение, направленное на уничтожение того и другого. Коммунистическое преобразование становится объективной необходимостью.

Лишь по мере того, говорит Маркс, «как предметная действительность повсюду в обществе становится для человека действительностью человеческих сущностных сил, человеческой действительностью и, следовательно, действительностью его *собственных* сущностных сил, все *предметы* становятся для него *опредмечиванием* самого себя, утверждением и осуществлением его индивидуальности, его предметами, а это значит, что предмет становится *им самим*»<sup>2</sup>. Только благодаря этому «предметно развернутому богатству человеческого существа», которое само является результатом развития производства, образующего, согласно терминологии молодого Маркса, родовую жизнь человека, труд может превратиться в свободную жизнедеятельность человека, т. е. перестать быть отчужденным трудом. Важнейшим условием этого является «положительное зпразднение частной собственности», которое становится возможным, необходимым, прогрессивным лишь на сравнительно высокой ступени развития производительных сил, т. е. не зависит от произвола людей, от одного лишь желания ликвидировать поработощающую их частную собственность.

Некоторые буржуазные критики марксизма и их ревизионистские единомышленники, ссылаясь на то разграничение, которое проводит Маркс между частной собственностью и отчужденным трудом, пытаются изобразить дело так, будто, согласно Марксу, отчужденный труд и отчуждение вообще существуют независимо от частной собственности на средства производства. Такого рода утверждения являются грубейшим извращением точки зрения Маркса, который уже в ранних своих произведениях, в отличие от всякого рода утопистов, глубоко понимал, что возникновение частной собственности не есть случайное происшествие в истории человечества, плод чьей-то злонамеренности, заблуждения и т. д. И уничтожение частной собственности — Маркс вполне осознавал это уже в первой половине 40-х годов XIX века — должно быть подготовлено всем предшествующим развитием, прогрессом «сущ-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, стр. 599,

<sup>2</sup> Там же, стр. 593.

ностных», производительных сил человека, должно стать объективной необходимостью. Лишь благодаря этой объективной необходимости «все революционное движение находит себе как эмпирическую, так и теоретическую основу в движении *частной собственности*, в экономике»<sup>1</sup>. И именно поэтому «положительное упразднение *частной собственности*, как присвоение *человеческой* жизни, есть положительное упразднение всякого отчуждения»<sup>2</sup>.

Маркс не случайно, конечно, употребляет выражение «положительное упразднение частной собственности», имея в виду (в отличие от всякого рода утопистов, анархистов, считавших возможным упразднение частной собственности в любое время) *историческую* необходимость ее уничтожения. Это положительное понимание проблемы непосредственно вытекает из той глубокой критики примитивного уравнилельного утопического коммунизма, которая дана в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Маркс показывает, что этот «коммунизм» предлагает, в сущности, лишь перераспределение, лишь уравнилельный раздел частной собственности, между тем как задача состоит в том, чтобы, опираясь на историческое развитие, прогресс производства, уничтожить частную собственность как потерявшую заключающуюся в ней объективную необходимость и ставшую препятствием на пути дальнейшего развития человечества. Только при этом условии «упразднение частной собственности означает полную *эмансипацию* всех человеческих чувств и свойств»<sup>3</sup>.

Следует, конечно, иметь в виду, что в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс еще не проводит различия между двумя — низшей и высшей — стадиями коммунизма, не ставит конкретно вопроса о путях социалистического и коммунистического преобразования общественных отношений, о строительстве нового, бесклассового общества, поскольку непосредственный переход к нему, конечно, невозможен. Поэтому и ответ Маркса на вопрос о материальных предпосылках уничтожения всякого отчуждения носит пока еще общий характер. Маркс исходит из того, что частная собственность «является материальным, чувственным выражением *отчужденной человеческой жизни*»<sup>4</sup>. Поэтому-то «положительное упразднение» частной собственности означает, с точки зрения Маркса, уничтожение всякого отчуждения. Однако совершенно очевидно, что этот процесс «положительного упразднения» частной собственности представляется Марксу отнюдь не кратковременным революционным актом, а определенной исторической

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 588.

<sup>2</sup> Там же, стр. 589.

<sup>3</sup> Там же, стр. 592.

<sup>4</sup> Там же, стр. 588—589.



эпохой общественного развития, основное содержание которой было раскрыто Марксом и Энгельсом в их последующих произведениях.

Таким образом, для Маркса существование отчуждения в его развитой форме (не только отчужденного труда, но и любого другого, например, в сфере сознания) неотделимо от частной собственности и теряет свою объективную, материальную основу и необходимость после ее уничтожения. Поэтому и то разграничение, которое Маркс проводит между отчужденным трудом и частной собственностью, отнюдь не означает их противопоставления друг другу, как будто бы они представляют собой разные, независимо друг от друга существующие сущности. Отчужденный труд и частная собственность — две стороны одного и того же процесса, обусловленного недостаточным развитием «сущностных», производительных сил. И отчужденный труд, и частная собственность представляют собой, согласно Марксу, необходимые для определенных исторических эпох предпосылки общественного прогресса. Они исторически готовят коммунистическое преобразование общественных отношений, которое Маркс характеризует в рукописях 1844 года, как «подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека», а поэтому также «полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства достигнутого развития, возвращение человека к самому себе как человеку *общественному*, т. е. человеческому»<sup>1</sup>.

Итак, рассмотрение «Экономическо-философских рукописей 1844 года» приводит нас к выводу, что Маркс принципиально отличается от Гегеля (а также и от Фейербаха) в своей постановке проблемы отчуждения. Прежде всего, Маркс отвергает гегелевское идеалистическое толкование отчуждения, согласно которому природа есть отчужденное бытие «абсолютной идеи». Далее, Маркс подвергает критике гегелевское понимание отчуждения как раздвоения и объективизации самосознания. Отчуждение, по мысли Маркса, коренится не в сознании, а в бытии, в развитии материального производства, ввиду чего его основной, определяющей формой является отчужденный труд. В силу этого отчуждение представляет собой, с точки зрения Маркса, характеристику исторически определенной человеческой деятельности.

Маркс, следовательно, отказывается от социологической (и антропологической) универсализации понятия отчуждения, согласно которой отчуждение является следствием всякой человеческой деятельности и поэтому, по существу, неустра-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 588.

нимо. Наполняя понятие отчуждения конкретным, историческим, материалистическим (в первую очередь, экономическим) содержанием, Маркс радикально переработал это понятие и придал ему вполне определенный, ограниченный смысл. Но еще более важно то, что Маркс непосредственно связал проблему отчуждения с вопросом о возникновении частной собственности, с анализом капиталистического производства, отношений основных классов буржуазного общества. И, наконец, это, пожалуй, самое важное: Маркс ставит вопрос о происхождении отчуждения, рассматривая последнее не только как исторически преходящее, но и как нечто вторичное, коренящееся в неразвитости общественного производства.

Для Гегеля, младогегельянцев, «истинных социалистов», а частью и для Л. Фейербаха понятие отчуждения играло роль рычага в создании умозрительной конструкции общественно-исторического процесса. Для Маркса это понятие имело позитивное значение в процессе формирования его взглядов, поскольку оно подводило к пониманию антагонистических общественных отношений.

**Понятие отчуждения  
в последующих произведениях  
К. Маркса и Ф. Энгельса**

Когда же Маркс непосредственно занялся историческим и экономическим исследованием этих отношений, понятие отчуждения потеряло для него прежние значение: оно уже не рассматривается как исходное. Теперь Маркс видит в отчуждении вполне определенное, исторически обусловленное социальное явление, которое само требует объяснения, выведения из экономического развития общества. Вот почему в «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс употребляют термин «отчуждение» с вполне определенной оговоркой. Так, например, основоположники марксизма пишут: «Это *«отчуждение»*, говоря понятным для философа языком, может быть уничтожено, конечно, только при наличии двух *практических* предпосылок». Первая предпосылка — углубление и обострение антагонистических противоречий буржуазного общества: «...не-

---

<sup>1</sup> Между тем именно это чуждое марксизму воззрение приписывает К. Марксу Л. Кофлер в своей статье «Понимание общества историческим материализмом», где говорится: «Объективация превращается в ходе истории в «отчуждение», когда субъективные цели вступают в противоречие с объективными обстоятельствами» (см. Ziegenfuss. Handbuch der Soziologie. Stuttgart. 1956, S. 515).

Противоречие между сознательной деятельностью людей и объективными условиями может иметь место безотносительно к существованию частной собственности, противоположных классов и т. п., как и противоречие между сознанием и бытием, субъектом и объектом. Отчуждение же, по Марксу, связано с исторически определенными эпохами общественного развития, антагонистическими общественными формациями. Таким образом, Л. Кофлер приписывает историческому материализму то понимание отчуждения, которое свойственно буржуазным социологам.

обходимо, чтобы это отчуждение превратило большинство человечества в совершенно «лишенных собственности» людей, противостоящих в то же время существующему миру богатства и образования»... Второй практической предпосылкой, необходимой для уничтожения отчуждения, Маркс и Энгельс считают «огромный рост производительной силы, высокую степень ее развития». При этом они подчеркивают, что этот огромный рост производительных сил «является абсолютно необходимой практической предпосылкой», так как «лишь с этим универсальным развитием производительных сил устанавливается *универсальное общение людей*»<sup>1</sup>.

В этих формулировках, научно излагающих материалистическое понимание предпосылок коммунизма, понятие «отчуждение» уже не играет прежней роли. Поэтому-то, употребляя этот термин, Маркс и Энгельс оговариваются: «...говоря понятным для философа языком», и заключают в кавычки само слово «отчуждение». По существу же речь идет лишь о том, что частная собственность и соответствующие ей формы общественного разделения труда представляют собой неизбежное следствие недостаточного развития производительных сил общества.

Таким образом, формирование марксизма свидетельствует о том, что Маркс и Энгельс широко применяли понятие «отчуждение» до тех пор, пока у них не было еще конкретно-исторического, основанного на теоретическом обобщении экономической и политической истории общества понимания истории капитализма, его отношения к предшествующим формациям, роли производительных сил и производственных отношений в развитии общества. Весьма характерно, что буржуазные критики, сводящие учение марксизма к теории отчуждения, не считают необходимым проанализировать борьбу Маркса и Энгельса с немецким мелкобуржуазным «истинным» социализмом. Ведь именно в этой борьбе основоположники марксизма решительно осудили попытки свести коммунистическое учение, органически связанное с освободительным движением пролетариата, к абстрактной, умозрительной концепции отчуждения. Это игнорирование действительной истории марксизма, его борьбы против так называемого «философского коммунизма» наглядно говорит о том, что подобного рода критики марксизма весьма далеки от серьезного научного разбора вопроса об отчуждении.

Некоторые из критиков марксизма пытаются доказать, что в «Капитале» Маркса понятие отчуждения является отправным теоретическим пунктом и руководящей нитью в исследовании. Выше мы уже ссылались на Ж. Ипполита. Укажем теперь на английского «критика» Г. Лама, который утверждает,

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 33.

что понятие товара, с которого начинается «Капитал» Маркса, представляет собой лишь новое наименование все того же понятия «отчуждение»<sup>1</sup>. Легкомысленный критик марксизма совершенно не жалеет считаться с тем, что товар представляет собой не просто понятие, а эмпирический факт. Заслуга Маркса в данном случае заключается в том, что он увидел неизбежность превращения товарного производства в товарно-капиталистическое. Это было гениальным научным обобщением уже совершившегося в ряде стран общественно-исторического процесса возникновения и утверждения капитализма. Маркс показал, что товарно-денежные отношения в условиях капитализма становятся всеобщими: все превращается в товар и прежде всего сама рабочая сила. Не удивительно поэтому, что Маркс рассматривает товар как «экономическую клеточку» капитализма и начинает свой «Капитал» с исследования товара, его потребительной и меновой стоимости, конкретного и абстрактного труда и т. д. Именован этот исходный пункт исследования просто отчуждением — значит, подменять вполне определенные факты, экономические явления и соответствующие им категории абстрактным и к тому же крайне многозначным понятием и тем самым перечеркивать ту громадную исследовательскую работу, благодаря которой Маркс пришел к выводу, что именно товарное производство образует основу капитализма и исходный исторический пункт его возникновения и развития.

Конечно, характеризуя товар, Маркс говорит об отчуждении производителями продуктов своего труда, благодаря чему, собственно, они и становятся товарами. В теории товарного фетишизма Маркс также употребляет термин «отчуждение», поскольку исходным пунктом фетишизма товарно-денежных отношений является все тот же факт отчуждения продуктов производителем в форме товаров. Отчуждение здесь заключается в том, что отношения между людьми, общественные отношения, проявляются как отношения вещей. Продукт труда в условиях капиталистического общества превращается, как указывает К. Маркс, в чувственно-сверхчувственную вещь. «Величины стоимостей,— пишет Маркс,— непрерывно изменяются, независимо от желания, предвидения и деятельности лиц, обменивающихся продуктами. В глазах последних их собственное общественное движение принимает форму движения вещей, под контролем которого они находятся, вместо того чтобы его контролировать»<sup>2</sup>. Однако Маркс весьма далек от того, чтобы объяснять мистификацию товарно-денежных отношений и господство продуктов труда над производителем из понятия отчуждения. Совсем наоборот. Маркс прямо указы-

<sup>1</sup> См. *Revue internationale de philosophie*. Bruxelles, 1958, an. 12, fasc. 3—4, п. 45—46, p. 241.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 85.

вает, что такого рода господство продукта труда над производителем (или, говоря иными словами, отчуждение) обусловлено капиталистическим способом производства: «...весь мистицизм товарного мира, все чудеса и привидения, окутывающие туманом продукты труда при господстве товарного производства, — все это немедленно исчезает, как только мы переходим к другим формам производства»<sup>1</sup>. Маркс, следовательно, употребляет понятие «отчуждение» в том сравнительно узком и ограниченном значении, в котором оно, несомненно, может и должно применяться и в настоящее время. Неизбежность социализма Маркс доказывал не общими философскими рассуждениями, а специальным экономическим исследованием объективных законов возникновения и развития капиталистического способа производства. Эту-то бесспорную истину, подтверждаемую всем общественно-историческим опытом, и пытаются опровергнуть буржуазные «критики» и их подголоски из реформистского и ревизионистского лагеря. Эти люди превращают социализм в абстрактное этическое понятие, лишённое конкретного экономического и политического содержания.

Таково место понятия отчуждения в ранних работах К. Маркса. Не умаляя значения этого понятия в процессе формирования марксизма, мы не можем не видеть того, что оно представляло собой не столько содержание, предмет исследований молодого Маркса, сколько форму, подход к научной социалистической критике капиталистического общества. Что же касается того обстоятельства, что Маркс сохраняет понятие отчуждения, придавая ему более ограниченное и определенное содержание, в своих последующих произведениях, то это показывает, что имеющееся в нем вполне реальное содержание, о котором говорилось выше, сохраняется марксизмом и применяется в критике буржуазного общества и его идеологии.

## Философия марксизма

### и экзистенциалистское учение

#### об отчуждении

Всемирно-исторические победы социализма в СССР и в других странах социалистического лагеря, выдающиеся успехи освободительного движения рабочего класса капиталистических стран, успехи национально-освободительной борьбы в бывших колониальных и зависимых странах — все это вынуж-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 86.

дает современных буржуазных идеологов так или иначе обсуждать насущные социальные проблемы, поставленные на повестку дня общественно-историческим развитием: игнорировать, замалчивать эти вопросы ныне уже невозможно. И вот буржуазные идеологи, еще не так давно третиовавшие марксизм как беспочвенную утопию, ныне начинают все чаще и чаще заявлять о том, что пришло время решать социальные проблемы, поставленные марксизмом. При этом утверждается, что эти проблемы отнюдь не решены марксизмом-ленинизмом, не решаются социалистическим обществом, что решить их может одно только капиталистическое общество и, конечно, отнюдь не революционными методами.

Современная буржуазная идеология не может уже противопоставить социализму никаких положительных идеалов. Удивительно ли, что она пытается убедить массы в способности капитализма решить проблемы, поставленные научной социалистической идеологией? «Вот уже свыше ста лет,— заявляет, например, западногерманский публицист В. Шенке,— марксизм является тем голосом совести, который мешает западнокапиталистическому миру всецело погрязнуть в болоте безбрежного и оскорбительного для человека эгоизма. Марксизм — это та сила, наступление которой разбудило совесть и не дает ей уснуть»<sup>1</sup>. Итак, как не может не признать В. Шенке, марксизм является голосом совести, а отнюдь не беспочвенной утопией, как это еще не так давно утверждали буржуазные идеологи. Капиталистический мир — это также вынужден признать В. Шенке — погряз в болоте эгоизма. Надо бы сказать: в болоте частной собственности, капиталистической наживы. Но Шенке вовсе не противник частной собственности и капитализма, он выступает лишь против некоего абстрактного эгоизма, который он собирается укротить с помощью религиозного елеса. Путь решения социальных проблем, осуществляемый марксизмом-ленинизмом, конечно, абсолютно неприемлем для В. Шенке, который заявляет, что марксизм выдвигает все тот же эгоистический, буржуазный идеал, поскольку он исходит из реальных, материальных, экономических интересов трудящихся. И вслед за реверансами в сторону марксизма В. Шенке беспардонно заявляет, что К. Маркс «дал человеку в принципе порочный, буржуазный классовый идеал»<sup>2</sup>.

Мы видим, что буржуазная демагогия не знает каких-либо пределов. С одной стороны, она называет марксизм «голосом совести», с другой же стороны, третирует его как «буржуазный идеал», пытаясь противопоставить ему религиозную, якобы надклассовую позицию, представители которой, как заяв-

---

<sup>1</sup> W. Schenke. Der Anti-Schlanm oder wie begegnet man dem Kommunismus. Hamburg. 1959, S. 50.

<sup>2</sup> Ibid., S. 67.

ляет Шенке, «не заражены бациллой золотого тельца и в борьбе против эгоизма черпают свои силы в духовной основе бытия», т. е., попросту говоря, в боге.

В. Шенке, конечно, не одинок в своих попытках выдать современную буржуазную и, в частности, религиозную идеологию за единственное средство решения проблем, поставленных пролетарским освободительным движением. Французский клерикал П. Бюржелен в статье «Встреча христианина с марксизмом» категорически заявляет: «Мы должны поставить эти ужасные проблемы, так как именно в этом состоит вызов, который бросают нам социально-экономические теории, техника и в первую очередь марксизм»<sup>1</sup>. Что же предлагает католический паптер? Активизировать христианскую пропаганду, клерикализм. Марксисты, утверждает П. Бюржелен, воспользовавшись равнодушием христианских учреждений по отношению к трудящимся, захватили место, которое принадлежит религии, вытесняют ее из общественной жизни. Марксисты, негодует клерикал, «извратили великие христианские темы, и мы не знаем, куда увлекут они человечество. Между тем они сумели захватить то место, которое наша неверность оставила пустым»<sup>2</sup>.

Эти вынужденные признания идеологов современной буржуазии наглядно говорят о глубоком идеологическом кризисе, который потрясает капиталистический строй. Социализм поставил во весь рост проблему коренных социальных преобразований. Социализм практически решает эту всемирно-историческую проблему, осуществляя вековые чаяния народов.

**Марксизм  
и буржуазная концепция  
человека**

Как же относятся к этой проблеме современные буржуазные идеологи? Они рассуждают о человеке, о проблеме человека, как будто в современном буржуазном обществе не существует уже социального неравенства, классов, эксплуатации человека человеком. Человек, утверждают они, находится в затруднительном положении, человек сам для себя стал проблемой. Таким образом, проблема человека противопоставляется проблеме общественных отношений, как будто бы сущность человеческого индивида образует какой-то неведомый абстракт, а не реальная исторически определенная совокупность социальных отношений. Мы подчеркиваем: *сущность человека*, т. е. общее, определяющее, относящееся ко всем людям, ибо марксистский анализ социальной сущности индивидуального ни в малейшей мере не отрицает значения человеческой личности, индивидуальности, как это пытаются приписывать марксизму его буржуазные критики. Марксисты, вопреки утверждениям бур-

<sup>1</sup> P. Bургелin. Rencontre du chretien avec le marxisme. «Christianisme social» N 10—11. 1959, p. 557.

<sup>2</sup> Jbid., p. 558.

жуазных фальсификаторов, вовсе не считают, что человеческий индивидуум — не мужчина, не женщина, а совокупность общественных отношений, т. е. нечто безличное. Существо марксистско-ленинского, научного подхода к вопросу о личности, индивиде заключается лишь в анализе социальной природы личного, его общественной обусловленности, его связи с общественным. Это и есть конкретный, исторический, материалистический подход к проблеме личности, учитывающий ее реальное положение в современном обществе — капиталистическом или социалистическом, ее отношение к средствам производства, ее роль в общественной организации труда, ее долю в национальном доходе, ее реальные возможности, как материальные, так и духовные, связанные с условиями ее жизни, социальным устройством и т. д. Буржуазных идеологов не устраивает такая конкретная материалистическая постановка вопроса. Они предпочитают разглагольствовать о человеке вообще. В. И. Ленин в свое время отмечал бессодержательность философских и социологических рассуждений об обществе вообще. Это указание применимо и к вопросу о личности.

Само собой разумеется, что между людьми, принадлежащими к различным классам, даже между эксплуататором и эксплуатируемым есть нечто общее, поскольку они являются представителями одного и того же вида живых существ (антропологическое единство), принадлежат к одной и той же социальной эпохе или общественной формации (историческая общность) и т. д. В середине XIX века Л. Фейербах, в противовес претензиям феодальных аристократов на «природное» превосходство над простыми людьми, неустанно подчеркивал антропологическое единство человеческого рода: все человеческие индивиды обладают сердцем, головой, чувствами, разумом, рождаются, живут, стремятся к счастью, любят, страдают, наконец, умирают. Это подчеркивание общечеловеческого накануне буржуазно-демократической революции в Германии, несомненно, было в определенном смысле проявлением революционности буржуазной демократии, провозглашавшей требование равенства гражданских прав для всех. Однако и в то время, как подчеркивал Энгельс, антропологическая концепция Фейербаха заключала в себе также консервативную тенденцию смазывания реальных классовых противоположностей, которые Л. Фейербах надеялся преодолеть с помощью любви, альтруизма. Не приходится доказывать, что в современную эпоху острейших антагонизмов между трудом и капиталом, между социализмом и капитализмом это выдвижение на первый план в качестве решающего фактора антропологической или даже исторической общности людей при отрицании определяющей роли экономических, классовых различий между ними является одной из наиболее утонченных форм апологии капиталистического строя.



Современный буржуазный идеолог разглагольствует о положении личности в обществе, игнорируя различие между капиталистом и рабочим, между буржуазным и социалистическим строем, которые объединяются под общим наименованием «индустриального общества». Он пытается создать впечатление, что у всех людей современной исторической эпохи, независимо от социального строя и социального положения, одни и те же человеческие проблемы, проистекающие из одной и той же антропологической сущности человека. Одни из этих проблем являются вечными, коренящимися в самом факте человеческого существования, в частности, в факте смертности человека, другие порождены прогрессом науки, техники — развитием общества. Некоторые буржуазные идеологи делают ударение на этих последних проблемах, другие сосредотачивают внимание на «извечных» проблемах человеческого бытия.

**Социальный пессимизм  
как разновидность современной  
буржуазной идеологии**

В опубликованном в Западной Германии сборнике «Где же мы находимся?» авторы — известные публицисты, философы, социологи, естествоиспытатели — в общем единодуш-

но утверждают, что научно-технический прогресс фатальным образом привел к отчуждению человеческой сущности, к порабощению человека продуктами, последствиями его собственной деятельности. «Возник,— пишет М. Пикард,— чудовищный потенциал вследствие массы людей, машин, товаров, научных достижений, вследствие ежеминутно создаваемых известий, слов, слухов. Этот потенциал ныне заполняет все пространство»<sup>1</sup>.

М. Пикард игнорирует господство капиталистических отношений над людьми, эксплуатацию подавляющей массы населения капиталистических стран кучкой монополистов, нищету, необеспеченность значительной части трудящегося населения. Он имеет в виду главным образом лишь слишком ускорившийся темп жизни, чрезмерное скопление людей, товаров, шум, суетолюк городской жизни, засоренность воздуха, вод и т. д. Все это, конечно, факты, которые не следует игнорировать. Они связаны с современным уровнем развития производительных сил, все еще недостаточным для устранения некоторых отрицательных последствий технического прогресса. Но в особенности эти факты связаны с тем однобоким развитием производительных сил, которое характерно для капитализма. Они связаны с капиталистическими общественными отношениями, которые лишь в той мере допускают научно-технический прогресс, в какой это способствует выколачиванию прибавочной стоимости. Обо всем этом умалчивают авторы упомянутого сборника. Они разглагольствуют о том, что человек «стал объ-

---

<sup>1</sup> Wo stehen wir heute? Gütersloh. 1960. S. 97.

ектом для своего объекта» (Ф. Тисс)<sup>1</sup>, не пытаясь приоткрыть завесу над этим «таинственным» явлением. Человек-де, говорят они, потерялся среди созданных им вещей, потерял почву под ногами, не способен управлять ни самим собой, ни природой, ни ходом общественной жизни. «Сегодня,— пишет Э. Юнгер,— человек уже не может быть понят ни как стоящее, сидящее или властвующее существо, ни как сердцевина и вершина творения, как это зачастую представлялось раньше в искусстве и теории. Он находится в движении и притом в движении, которое совершается не только посредством него самого, но также и вопреки ему и против него»<sup>2</sup>. Объективная обусловленность, объективная закономерность общественной жизни все больше выявляется с развитием производительных сил. Но в условиях капитализма эта объективная закономерность неизбежно носит антагонистический характер. И буржуазному идеологу этот несомненный факт представляется так, как будто все стало вверх ногами. Древние римляне говорили: я человек, и ничто человеческое мне не чуждо. Ныне, утверждают буржуазные идеологи, все человеческое становится чуждым человеку, отчуждается от него. Где же мы находимся? Куда мы идем?— вопрошают с тревогой авторы сборника, явно не желающие учесть тот ответ, который дает на этот вопрос марксизм-ленинизм и общественно-историческая практика социализма.

К. Ясперс утверждает, что для ответа на данный конкретный вопрос необходимо решить все философские проблемы: «Вопросу, где мы сегодня находимся, следовало бы предпослать ответ на вопрос: где находится человек по отношению к своему происхождению? Что такое человеческая ситуация? Каково место человека во Вселенной? Какова задача человека?»<sup>3</sup>. Но все эти вопросы, по мнению К. Ясперса, неразрешимы. Истина таится во мраке, ее невозможно извлечь на свет. Да и нужно ли это? «То, что на вопрос не может быть дано ответа,— замечает Г. Шельский, по существу, продолжая мысль К. Ясперса,— не означает, что он лишен смысла... Итак, где же мы находимся теперь? Ответы, которые должны быть даны на эти вопросы, в сущности не имеют значения. Нужно продолжать думать»<sup>4</sup>.

Когда-то Э. Бернштейн утверждал: движение — все, цель — ничто. Теперь эта фраза стала любимым изречением апологетов капитализма, которых страшит конечная цель освободительного движения трудящихся. Поэтому они громогласно провозглашают: *Ignorabimus!* (никогда не будем знать!). Они

<sup>1</sup> Wo stehen wir heute? S. 136.

<sup>2</sup> Jbid., S. 163.

<sup>3</sup> Jbid., S. 38.

<sup>4</sup> Jbid., S. 194, 196.

делают вид, что не знают, куда идет человечество, к чему оно уже пришло, каковы его дальнейшие перспективы.

Само собой разумеется, что это умонастроение характерно не для одних только идеологов западногерманского империализма. В этом же духе философствуют и социологируют современные буржуазные идеологи в США, Франции, Англии и других капиталистических странах. В наше время нельзя уже прямо отрицать антагонистический характер капиталистических общественных отношений. Но буржуазный идеолог не может открыто признать этот факт: он рассуждает о неразрешимости противоречий человеческой жизни, о непреодолимом трагизме человеческого существования, фатальной угрозе человечеству, якобы порожденной научно-техническим прогрессом.

Теоретической основой всех этих буржуазных иеремиад является философский иррационализм — одна из наиболее влиятельных форм современного идеализма, который третирует разум, прогресс, объявляет предрассудком принцип причинности, проповедует воинствующий агностицизм, рассматривающий познание как источник всяческой пагубы, истолковывает действительность как иррациональный поток, хаос, перед которым бессильны наука и техника со всеми своими якобы выдуманными законами природы, техническими изобретениями, социальными учреждениями и т. д.

Социальная основа этого философского иррационализма и неразрывно связанного с ним в настоящее время социального пессимизма также совершенно очевидна: это отражение в общественном сознании современной буржуазии общего кризиса капиталистической системы, непрерывно нарастающего, воистину, вопиющего противоречия между прогрессом производительных сил и буржуазными производственными отношениями. Производительные силы восстают против сковывающих их производственных отношений, и буржуазные идеологи выступают против прогресса, науки, техники, разума. Но так как буржуазия не может отказаться от научно-технического прогресса (к которому ее принуждают не только законы капитализма, но и экономическое соревнование с социализмом), то буржуазный протест против разума и прогресса, буржуазная технофобия принимают форму причитания, форму «несчастного сознания», оплакивающего свое бессилие, тщетность борьбы с неизбежным. Однако это сознание бессилия не ведет к капитуляции, напротив, оно обычно приводит ко все более яростным нападениям на социализм, к требованиям повернуть историю вспять, развязать атомный пожар, короче говоря, — к антикоммунизму.

Наиболее ярким отражением агонии капиталистического общества (агонии тем более непонятной буржуазному сознанию, что она совершается на фоне современной научно-технической

революции и даже усиливается благодаря ей) является экзистенциализм. Не случайно поэтому, что именно в «философии существования» проблема отчуждения занимает центральное место.

**Экзистенциалистский тезис  
о нераздельности  
существования и отчуждения**

С точки зрения экзистенциализма, отчуждение является атрибутом существования, которое, как известно, истолковывается экзистенциалистской философией, как «человеческое существование». Существование, утверждают экзистенциалисты, есть самое себя переживающее, осознающее бытие, следовательно, человеческое бытие, или экзистенция. Такое толкование бытия, хотя оно и сопровождается агностическими оговорками, носит, конечно, субъективно-идеалистический характер.

Экзистенциализм пытается оправдать субъективно-идеалистический исходный пункт своей философии указанием на то, что бытие вообще может быть понято лишь в том случае, если исходить из бытия человека, которое в отличие от всякого иного возможного бытия является самосознающим, само себя переживающим, в какой-то мере открытым. Бытие, которое не есть человек, представляет собой, согласно Ж. П. Сартру, «бытие в себе», в то время как человеческое бытие есть «бытие для себя». Поэтому необходимо-де начать с того, что существует, для себя и благодаря этому является собственным объектом, знанием о себе.

М. Хайдеггер занимается скрупулезным анализом выражений «это есть», «это существует» и в конечном счете приходит к выводу, что «смысл бытия» в человеческом существовании, в «бытии, которое сознает себя бытием». Бытие оказывается невысказанным без сознания, а «вопрос о смысле бытия», с которого, по мнению М. Хайдеггера, должна начинаться подлинная философия, приводит к выводу, что бытие сущего есть человеческое бытие; все остальное, создаваемое как нечеловеческое, есть объективация человеческих переживаний.

В свое время Л. Фейербах рассматривал религиозные образы, господствующие над человеком, как отчуждение человеческих переживаний. Однако эти переживания отнюдь не представлялись Л. Фейербаху априорными, ничем не обусловленными извне. Напротив, немецкий материалист видел в них отражение воздействия природы на человека, выражение материальной природной сущности человека и, в известной мере, также следствие неудовлетворительных общественных отношений, учреждений и т. д. В корне противоположную позицию занимает М. Хайдеггер. Во-первых, он пытается вывести из человеческих переживаний не продукты человеческой фантазии, а чувственно воспринимаемую объективную действительность. И, во-вторых, сами переживания, отчуждением которых изоб-

ражается внешний мир, берутся им как нечто первичное, самодовлеющее, априорное.

Одним из средств для такого рода «опредмечивания» переживаний человека служит разработанное Э. Гуссерлем учение об интенции. Переживания, из которых складывается «человеческая реальность», согласно экзистенциализму, интенциональны, т. е. они не просто предполагают предмет, с которым они связаны, но и обуславливают его, хотя, с другой стороны, также им обусловлены. Говоря иными словами, содержание переживания является его собственным содержанием, оно не существует до него, вне переживания. Таким образом, принцип интенциональности оказывается новым, более утонченным вариантом «принципиальной координации» Р. Авенариуса, разоблаченной В. И. Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме». Р. Авенариус, пытавшийся усовершенствовать субъективно-идеалистическую концепцию Д. Беркли, утверждал, что не только субъект определяет объект, но и объект определяет субъект, причем тот и другой находятся в коррелятивном отношении, т. е. неотделимы друг от друга. Нет субъекта без объекта, нет объекта без субъекта. Таким путем создавалась видимость «преодоления» субъективного идеализма, но, конечно, не более, чем видимость.

Экзистенциалистское философствование движется, по сути дела, по этой уже проторенной дорожке. Человеческое существование, рассуждает экзистенциалист, всегда погружено в нечто другое, что не есть оно. Человеческое Я, по выражению М. Хайдеггера, всегда «заброшено» куда-то, находится в том, что не есть Я. Но эта «заброшенность» не есть следствие каких-то внешних независимых от человеческого индивида условий: она вытекает из природы самого «существования», дана, так сказать, а priori, представляет собой нечто внутренне присущее существованию, его «экзистенциал». Человек всегда находится в какой-то «ситуации», говорят экзистенциалисты: это значит, что он пребывает не у себя самого, он «вовлечен» в нечто другое. Эта «вовлеченность» есть следствие свойственной человеческому существованию основной «расположенности», поскольку существование постоянно «трансцендирует», т. е. выходит за пределы самого себя, теряется в другом, непрерывно пытаясь вместе с тем вернуться к себе, обрести свою «самость». Но что же представляет собой это другое, охватывающее человеческое существование? Внешний мир, объективная реальность? Экзистенциалисты, вслед за Э. Гуссерлем, утверждают, что философия должна заключить внешний мир в скобки, т. е. попросту снять этот вопрос, как якобы не относящийся к философии.

Экзистенциализм рассуждает следующим образом: поскольку существую я сам, постольку постановка вопроса о независимом от меня существовании мира лишена для меня вся-

кого смысла. Сама эта независимость внешнего мира есть факт сознания. То, что для человека есть внешний мир, утверждает экзистенциалист, не существует безотносительно к человеческому существованию. С этой точки зрения, внешний мир есть не что иное, как отчужденное бытие моих переживаний, среди которых экзистенциалист выделяет такие негативные эмоции, как страх, отчаяние, тошнота, озабоченность и т. д.

Радость, наслаждение жизнью, нравственное удовлетворение, увлечение любимым делом, счастье, любовь — все это, с точки зрения экзистенциалиста, не относится к основным, конституирующим «существование» переживаниям; все это — различные формы ухода от самого себя, погружения в другое, забвения, говоря иными словами, отчуждения.

Таким образом, экзистенциализм выступает как онтология (или что для экзистенциалиста одно и то же: феноменология) человеческих переживаний, вернее, человеческих страданий; все предстоящее перед человеком в качестве внешнего мира есть объективация этих страданий, а отнюдь не их причина. Это значит, что объективная реальность должна быть истолкована как факт сознания. Так, например, временность (*Zeitlichkeit*), согласно Хайдеггеру, есть не форма бытия объективной реальности, а опять-таки «расположенность» существования, которое «экзистирует» между рождением и смертью, короче говоря, сознает свою смертность, поскольку жить, значит, умирать.

Нельзя не признать, что вся эта экзистенциалистская концепция переживаний сугубо пессимистична, причем этот пессимизм имеет вполне определенный социальный подтекст: поскольку страдание провозглашается фундаментальной реальностью, постольку никакие социальные (в том числе и социалистические) преобразования не могут, с точки зрения экзистенциализма, изменить эту основную определенность существования, обусловленную его антропологической ограниченностью и прежде всего смертностью человека.

В свете всего сказанного выше становится понятным, что экзистенцией в экзистенциалистской философии называется отнюдь не все многообразие человеческих эмоций, а некие особые, якобы первоначальные и основные переживания. Чтобы получить представление об экзистенции, надо, по мнению экзистенциалистов, абстрагироваться от внешнего мира и представить себе человеческое Я наедине с самим собой. Однако и это изолированное от внешнего мира Я не есть еще подлинная экзистенция, поскольку в процессе своего общения с другими людьми человеческое Я впитало в себя определенные знания, верования, привычки, обычаи, представления и т. д. Необходимо, следовательно, решительно абстрагироваться и от этого привнесенного извне «внутреннего» опыта, который-де не является первоначальным («экзистенциальным»). В таком слу-

чае мы придем к чистому Я, к голой, незамутненной субъективности: это и есть экзистенция, которая, следовательно, характеризуется абсолютной единичностью, неповторимостью, бесконечной ценностью для себя самой, априорной озабоченностью, перманентным страхом, сознанием своей смертности и фатальной соотносительности с чем-то другим, чужим.

Само собой разумеется, что ни один человек не может полностью отвлечься от мира, в котором он живет, от приобретенных им в мире знаний, привычек. Большинство людей к тому же, как полагает экзистенциалист, боятся этого, бегут от самих себя: это — обыкновенные люди. Мера человеческой силы и таланта определяется степенью развития этой способности отвлечения (которое не следует, конечно, понимать как логический процесс), способности ухода, погружения в самое себя. Как это ни парадоксально (это вынуждены, впрочем, признать и сами экзистенциалисты), в наибольшей мере этой способностью «уйти» из внешнего мира, отказаться от своего жизненного опыта обладают... сумасшедшие.

**Экзистенциалистская попытка  
увекочить конфликт  
между индивидом и обществом**

Но, увы, никому не дано стать сумасшедшим по призванию или по свободному выбору! Все мы, с точки зрения экзистенциализма, постоянно пребываем в том, что не есть мы сами и что все же неотделимо от нас. Это и есть «ситуация», отчуждение, или, что то же самое, — бытие в мире. На языке Хайдеггера это бытие в мире, которое рассматривается главным образом как пребывание индивида в обществе, называется бытием в *das Man* (в безличном) и представляет собой основную форму «распадения» экзистенции. Общественное бытие индивида — это, следовательно, и есть отчуждение, социальное, значит, отчужденное.

Этот сугубо буржуазный взгляд на роль социального общения в жизни человеческого индивида выражается М. Хайдеггером в филистерской форме: «Это сосуществование, — говорит М. Хайдеггер, — совершенно растворяет собственное существование в способе бытия «Других» и притом таким образом, что свойственная «Другим» отличительность и определенность все более и более исчезает. В этой неразличимости и неопределяемости развертывает *man* свою собственную диктатуру. Мы наслаждаемся и развлекаемся, как наслаждаются другие; мы читаем, смотрим, судим об искусстве и литературе, как смотрят, как судят другие; но мы сторонимся также «толпы» как сторонятся ее другие, мы возмущаемся, как возмущаются другие»<sup>1</sup>.

К. Маркс и Ф. Энгельс писали в «Немецкой идеологии» о суррогатах коллективности, присущих антагонистическому об-

<sup>1</sup> M. Heidegger. Sein und Zeit. S. 126—127.

шеству. С точки зрения Хайдеггера, всякий коллектив есть неподлинное общение. Общество, говорил Маркс, есть продукт взаимодействия людей. Для Хайдеггера же общество — это лишь взаимное подражание индивида индивиду, господство «приличия», в котором пропадает индивидуальность.

Общество развивает материальное производство, многообразные человеческие потребности, как духовные, так и материальные, образовывает человека, формирует личность. Однако Хайдеггер видит в обществе одно лишь господство стандарта. Каждый человек, с этой точки зрения, не живет в обществе, а играет какую-то роль, например роль хорошего семьянина или добросовестного служащего, доброго парня, целомудренной девушки и т. д. Экзистенциалист рассуждает об обществе вообще, а не об исторически-определенном, прежде всего буржуазном обществе. Он отмечает внешние выражения присущих буржуазному обществу антагонизмов, не касаясь его внутренних антагонистических противоречий и выдавая буржуазное общество за общество вообще.

Конфликт между личностью и обществом, действительно присущий капиталистической системе, увековечивается, трактуется как нормальное, из самой экзистенции вытекающее явление. При этом умалчивается о том, что реальное богатство духовной жизни индивида даже в капиталистическом, действительно обезличивающем человека обществе, есть общественный продукт, результат взаимодействия людей. Этот экзистенциалистский индивидуализм есть лишь по-новому истолкованный старый-престарый буржуазный индивидуализм, сущность которого свыше ста лет назад весьма красноречиво сформулировал М. Штирнер, писавший: «...что мне до общего блага? Общее благо, как таковое, не мое благо, оно лишь крайняя точка самоотречения»<sup>1</sup>. И раньше: «Ты, как единственный, не имеешь ничего общего с другим...»<sup>2</sup>.

Буржуа в силу своего социального положения не занимается производительной, творческой деятельностью. Буржуазный индивид действительно занят главным образом самим собой, погружен в свою «экзистенцию». Буржуа с ужасом взирает на классовую борьбу, которая ведет к уничтожению его привилегированного существования. Рост организованности и сознательности трудящихся масс наполняет его страхом. Он пытается уйти от ужасающей его социальной действительности в свою личную жизнь. Но это личное, оторванное от общественного, не связанное с производительным трудом, с творчеством, оказывается пустотой, бессодержательностью существования, скукой, погоней за развлечениями, разочарованием. И бур-

---

<sup>1</sup> М. Штирнер. Единственный и его собственность. СПб, 1909, стр. 71—72.

<sup>2</sup> Там же, стр. 66,



жуазный идеолог приписывает эту пустоту, вернее, опустошенность своего собственного существования общественной жизни людей. «Сосуществование в тап,— пишет М. Хайдеггер,— вовсе не является замкнутым, равнодушным бытием друг возле друга, а напряженной подозрительной слежкой друг за другом, тайным взаимным подслушиванием. Под маской друг для друга скрывается друг против друга»<sup>1</sup>.

И здесь М. Хайдеггер не говорит нового слова, а лишь выражает на свой лад зады буржуазного индивидуализма. Еще Т. Гоббс утверждал, что в «естественном состоянии» человек человеку волк. Однако государство, полагал Т. Гоббс, в определенной мере преодолевает эту «естественную» враждебность между людьми. У Хайдеггера, однако, не может быть иллюзий, свойственных ранним буржуазным идеологам: он непосредственно выводит враждебность человека человеку из человеческой субъективности, экзистенции, которая воспринимает существование других людей как нечто чуждое себе.

Само собой разумеется, что буржуазное государство ни в малейшей мере не преодолевает конфликта между личностью и обществом, между социальными группами: оно, это государство, является исторически неизбежной формой этого конфликта. Но М. Хайдеггер обходит молчанием основной конфликт буржуазного общества — противоположность между пролетариатом и буржуазией, между неимущими и имущим, эксплуатируемыми и эксплуатирующими, сводя диктатуру буржуазии к диктатуре безличного, а классовые конфликты — к различиям, противоречиям между отдельными индивидами. Таким образом, критика обезличивающего влияния капиталистических (но Хайдеггер, конечно, говорит о человеческих) отношений на индивида превращается в апологию капитализма.

В начале XIX века Ш. Фурье, разоблачая буржуазное общество, говорил, что в нем каждый индивид хочет вреда другому индивиду, чтобы поживиться на его счет: архитектор мечтает о пожаре, стекольщик хотел бы, чтобы град побил стекла в домах, врачу нужно, чтобы больше было больных и т. д. Фурье не дошел до понимания непримиримой противоположности основных классов буржуазного общества, но он, во всяком случае, понимал, что противоречия между индивидами присущи именно этому, буржуазному обществу, что они обусловлены существованием частной собственности. М. Хайдеггер в своей «критике» капитализма бесконечно ниже Ш. Фурье: он, собственно, и капитализма-то не желает видеть; что же касается частной собственности, то она, конечно, с его точки зрения, не имеет никакого отношения к отчуждению человеческой личности.

---

<sup>1</sup> М. Heidegger, Sein und Zeit. S.174—175.

Таким образом, отчуждение в экзистенциалистской философии выступает в двух основных аспектах. Первый аспект — антропологический:

экзистенция есть невыразимая субъективность, единичность, неповторимость, бесконечная ценность моего существования, которое, однако, постоянно уходит от самого себя, распадается и умирает. Смерть — это не только, выражаясь словами Хайдеггера, последняя возможность, возможность не быть: это — внутренняя ткань, основной фон человеческой жизни, в силу чего умирание совершается непрерывно и, следовательно, непрерывно отчуждается, теряется во времени экзистенция. Диалектика жизни и смерти, гениально раскрытая Ф. Энгельсом, мистифицируется экзистенциалистами. Жизнь, с их точки зрения, существует лишь для смерти, это — бытие для смерти. Страх перед смертью модифицируется в страх перед жизнью. Многообразное содержание личной жизни человека сводится на нет, так как оно, это содержание, не может быть сохранено для индивида навечно. Выходит, согласно экзистенциалистской философии, что жизнь — это абсурд, бессмыслица. «Абсурдно, — пишет Ж. П. Сартр, — то, что мы были рождены, абсурдно, что мы умрем; вместе с тем эта абсурдность выступает как непрерывное отчуждение моего бытия-возможности, которое не есть более моя возможность, но возможность других. Это, следовательно, внешняя и фактическая граница моей субъективности»<sup>1</sup>.

Тема смерти далеко не нова для философии: эту тему обстоятельно разрабатывали еще античные философы, в особенности стоики. В христианской теологии эта тема занимает центральное место. Было бы неразумно отрицать существенное значение этого вопроса. Однако и в этом вопросе возможна и необходима научная точка зрения, с которой не имеют ничего общего экзистенциалистские причитания. Тот факт, что определенные индивиды переживают как отчуждение свое старение, болезни, приближение смерти, это, по нашему мнению, также имеет свои социальные корни. Даже страх смерти не может быть сведен к физиологическому, биологическому чувству, хотя, конечно, его не было бы, если бы человек не был смертным существом. В различные исторические эпохи люди по-разному воспринимали человеческую смертность; этот факт по-разному осознается представителями различных классов. Даже буржуазные идеологи на различных ступенях развития своего класса самым различным образом истолковывали антропологическую ограниченность человеческого индивида. Просветители XVIII века, подчеркивая, что человек смертен, обосновывали необходимость разумного переустройства обще-

<sup>1</sup> J. P. Sartre. *L'Être et le néant*, p. 632.

ственной жизни, дабы каждый член общества, не рассчитывая на загробное блаженство, здесь, в этой быстротечной жизни мог пользоваться плодами культуры и свободно развивать свои способности. Что же касается идеологов современной, реакционной буржуазии, то они утверждают, что смертность человека обесценивает человеческую жизнь. Стоит ли жить, не лучше ли покончить самоубийством?— в этом заключается, по мнению французского экзистенциалиста А. Камю, основной вопрос философии.

Марксизм-ленинизм, конечно, не отрицает антропологической ограниченности человека, но считает эту ограниченность отнюдь не абсолютной, а относительной и в известных пределах преодолимой. Энгельс говорил, что физиологическая ограниченность органов чувств не является абсолютной границей для познания. То же можно сказать и об антропологической ограниченности человека вообще. Так, например, существующая в настоящее время продолжительность человеческой жизни имеет своей причиной не естественную природу человека вообще, а исторически сложившиеся условия его жизни, уровень развития науки, культуры, техники и т. д. И. И. Мечников считал вполне достижимой задачей обеспечение продолжительности человеческой жизни в 150 лет. И это, конечно, далеко не предел. Научные открытия, социальные преобразования, достижения медицины допускают возможность еще более значительно увеличить продолжительность человеческой жизни. Конечно, все это может быть осуществлено лишь в условиях бесклассового общества, на основе всестороннего социального прогресса.

Идеолог современной буржуазии понимает, что будущее развитие общества создает многообразные возможности для победы над болезнями, физического развития личности и т. д. Но этот идеолог рассуждает примерно так: какое дело данному, отдельному, в настоящее время живущему человеческому индивиду до того, чего достигнет человечество, когда его уже не будет на свете? Будущие победы науки и техники, способствующие антропологическому совершенствованию личности, внушают современному буржуазному индивидуалистическому сознанию лишь чувство горечи. Это и есть позиция крайнего субъективизма и индивидуализма, которую экзистенциалист стремится реабилитировать, выдать за некое нормальное, подлинное самосознание личности, освободившееся от ложной скромности, сознание, которое раньше якобы прикрывалось всевозможными фальшивыми альтруистическими, гуманистическими фразами.

Экзистенциалистская «философская антропология» под флагом реабилитации неоспоримых претензий каждого отдельного единичного человека ополчается против прогрессивных традиций буржуазного просвещения и гуманизма, что, в свою

очередь, служит одним из главных возражений против марксизма, который изображается чем-то вроде исторического анахронизма, возрождения наивных концепций давно обанкротившегося рационализма.

Марксизм-ленинизм не отрицает существования элемента трагического не только в искусстве, но и в жизни. Марксистско-ленинская наука стоит на позициях исторического оптимизма, согласно которому трагическое в человеческой жизни исторически преодолевается, хотя, конечно, не может быть полностью сведено на нет. Смерть индивида всегда останется трагическим событием, но, как правильно говорил Д. Свифт, люди не стали бы счастливыми, если бы их жизнь продолжалась вечно. И если физиологическая ограниченность нашего органа зрения является необходимым условием его функционирования (глаз, который воспринимал бы все лучи, не видел бы ничего), то и антропологическая ограниченность человека вообще должна быть понята также как нечто необходимое и в этом смысле положительное. С этой точки зрения становится понятным, что экзистенциалистские попытки превратить понятие смертности человека в основную философскую категорию отражают, вопреки их утверждениям, не новую, более высокую ступень познания человеческой сущности, а смертельный кризис капиталистического строя.

Экзистенциалисты разглагольствуют о смерти не просто потому, что человек смертен, а потому, что наступает смертный час для капитализма. Социальный аспект экзистенциалистской концепции отчуждения неразрывно связан с антропологическим, но не сводится полностью к последнему. Исходным и здесь является идеалистически-антропологическое представление о единичном человеческом существовании, которое, впрочем, экзистенциалист пытается дополнить «критическим» анализом современной исторической эпохи. Исходя из хайдеггеровского учения о *тап*, испанский экзистенциалист Х. Ортега-и-Гассет рассматривает отношения между личностью и обществом как отношение между человеческим и нечеловеческим.

«Человеческая жизнь,— писал Ортега-и-Гассет,— есть всегда жизнь каждого отдельного человека, она есть индивидуальная или личная жизнь... Человеческим в собственном и первоначальном смысле является лишь то, что я делаю из себя самого и в сознании своей собственной цели: иначе говоря, человеческое действие всегда есть личностное действие»<sup>1</sup>. Отсюда следует вывод, и Ортега-и-Гассет делает его без всяких колебаний: общество не есть человеческая жизнь, оно представляет собой нечто промежуточное, находящееся между человеческим и природным. Право, закон, государство, коллективность, интернациональность, авторитет, свобода, социаль-

---

<sup>1</sup> José Ortega y Gasset. *El hombre y la gente*. Madrid. 1957, p. 23.

ная справедливость — все это не человеческое, а социальное. «Общество или коллектив не есть нечто человеческое»<sup>1</sup>. Общество, правда, необходимо, без него невозможна человеческая история, прогресс, и все же, согласно испанскому философу, оно представляет собой неподлинную жизнь людей, поскольку человек здесь вступает в отношения не с определенными индивидами, которых он знает и любит, а с неизвестными, неопределенными лицами, с членами общества вообще. Общество — это «вне-себя-бытие», или сфера отчуждения; в нем человек теряет себя, все более удаляясь от своего внутреннего, проявляющегося лишь в одиночестве, в состоянии, которое Лейбниц охарактеризовал понятием монады. «Жизнь,— продолжает Ортега-и-Гассет,— означает, что я должен быть вне себя, в некоем абсолютном внешнем, которое называется условиями жизни или миром; жизнь означает, что я со всем, что этот мир в себе заключает, хорошо это или плохо, должен находиться в продолжительном столкновении: с минералами, растениями, животными, другими людьми. Ничего другого не остается»<sup>2</sup>.

Аристотель писал, что человек вне общества не может быть человеком. Идеолог реакционной буржуазии утверждает, что именно в обществе человек теряет свое человеческое лицо. В этом утверждении содержится, конечно, косвенное признание обесчеловечивающего влияния капиталистического общества на личность, но поскольку испанский экзистенциалист утверждает, что всякое общество обесчеловечивает, обезличивает, нивелирует личность, постольку он обеляет капитализм, пытаясь вместе с тем доказать, что никакое разумное переустройство общественной жизни невозможно и не нужно.

Естественно, возникает вопрос: остается ли неизменным это отчужденное состояние личности в обществе? Усиливается ли или же, напротив, ослабевает отчуждение в ходе истории человечества? На эти вопросы экзистенциалисты отвечают в духе социального пессимизма. Отчуждение человека в обществе — это его судьба. Оно непрерывно возрастает в ходе истории человечества.

М. Хайдеггер, как и многие другие идеологи современной буржуазии, идеализирует средневековые. Феодальный крестьянин, полагает он, был прочно связан с землей, со всем окружающим его ландшафтом; он не выделял себя из всего того, в чем он жил. Он никуда не спешил и не знал, что такое цейгнот. В это время отчуждение личности существовало, так сказать, лишь в его антропологической форме. Новое время оторвало человека от земли, от общины, бросило его в водоворот промышленного производства, сделало его беспочвенным, бессильным.

<sup>1</sup> José Ortega y Gasset. *El hombre y la gente*. Madrid. 1957, p. 27.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 71.

Таких же воззрений придерживаются К. Ясперс, Г. Марсель и некоторые другие экзистенциалисты. Они характеризуют современное общество как «массовое общество», в кото-

ром многообразное развитие различных форм общественных связей, коммуникаций все больше и больше лишает человеческий индивидуум его собственного лица. Ближайший анализ показывает, однако, что экзистенциалистский страх перед «массовым обществом» в основе своей представляет не что иное, как буржуазный страх перед освободительным движением трудящихся, т. е. реальной мощью трудящихся масс. То, что капитализм действительно усиливает отчуждение личности, поскольку возрастает господство стихийных сил общественного развития над людьми,— это, конечно, факт. Задолго до возникновения экзистенциализма этот факт был открыт и объяснен К. Марксом и Ф. Энгельсом. Но экзистенциалист не был бы экзистенциалистом, если бы он не мистифицировал факты. Не удивительно поэтому, что господство стихийных сил общественного развития над людьми при капитализме изображается экзистенциалистом как порабощение личности техникой и различными формами социального общения. Мир техники, утверждает К. Ясперс, стремится разрушить природу и человека. Современные средства информации и транспорта, кино, радио, туризм и т. п. «сделали возможным соприкосновение всех со всеми. Ничего далекого, таинственного, удивительного не остается»<sup>1</sup>.

К. Ясперс идеализирует докапиталистическое прошлое человечества, которое представляется ему почти идиллическим человеческим существованием, полным таинственной, удивительной глубины. Техника, утверждает он, угрожает существованию не только отдельных людей, но и целых народов. Каждый народ должен справиться с техникой или погибнуть от нее. Капиталистическая эксплуатация в изображении К. Ясперса оказывается эксплуатацией человека машиной. Он констатирует факты, которые были известны еще классикам английской политической экономии, но придает им мистический, «экзистенциалистский» вид. «Исполнитель рабочий,— говорит, например, К. Ясперс,— превратился в часть машины»<sup>2</sup>. Но К. Ясперс, конечно, ни слова не говорит о капиталистическом использовании техники, о возможности иной социальной организации современного общественного производства.

Любой добросовестный исследователь общественной жизни, констатируя такого рода факты, которые в наше время никак нельзя замолчать, попытался бы исследовать их социальные

<sup>1</sup> K. Jaspers. Die geistige Situation der Zeit. 1931, S. 38.

<sup>2</sup> Ibid, S. 29.

причины. Не требуется большого глубокомыслия, чтобы увидеть связь отмеченных выше фактов с капиталистической частной собственностью, капиталистической потогонной системой интенсификации труда. К. Ясперс, конечно, отказывается от такого рода анализа причин. Его романтический антикапитализм, в сущности, направлен лишь против социалистического общества, которое изображается им в виде гигантской «тотальной» фабрики, перемалывающей людей.

Впрочем, было бы неверно полагать, что экзистенциалисты ни в какой форме не ставят вопроса о причинах усиливающегося при капитализме отчуждения личности. Они ставят этот вопрос в извращенной форме. Так, например, Г. Марсель говорит о том, что в современном (читай: капиталистическом) обществе «собственная сущность человека все более и более становится чуждой человеку и притом в такой мере, что он ставит под вопрос само существование этой сущности»<sup>1</sup>, объясняя этот факт тем, что человек «убил» бога, т. е. стал неверующим. Экзистенциалист-атеист Ж. П. Сартр связывает усиливающееся отчуждение личности с сознанием ею своего одиночества, последнее же происходит из того, что бога нет и человек остался один, заброшенный, покинутый.

Не следует, конечно, смешивать атеиста Ж. П. Сартра с клерикалом Г. Марселем, который утверждает, что мир казался бы ему совершенно безлюдным, если бы не было умерших, живущих в потустороннем мире. Но оба они выводят отчуждение, «одиночество», «покинутость» из того, что человек потерял веру в бога. Однако Г. Марсель видит в этой иррелигиозности человека его падение, а Сартр — необходимое условие свободы.

Американский экзистенциалист В. Баррет следует по стопам своих немецких учителей. Он утверждает, что «современная эпоха» (с помощью этого понятия смазывается коренная противоположность между капитализмом и социализмом), сущность которой якобы составляет «технологическое завоевание природы», неизбежным политическим выражением чего является «бюрократизированное, безликое массовое общество», привела к тройному отчуждению человеческой личности. «Человек начал себя чувствовать странником даже в своем собственном человеческом обществе. Он трижды отчужден: он странник по отношению к богу, к природе и по отношению к гигантскому социальному механизму, который удовлетворяет его материальные потребности»<sup>2</sup>. И здесь, следовательно, капиталистическое отчуждение абсолютизируется, универсализируется, распространяется на всякое индустриализированное, высокоразвитое современное общество. Апологетический ха-

---

<sup>1</sup> G. Marcel. *Der Mensch als Problem*. Frankfurt am Main. 1956, S. 22.

<sup>2</sup> W. Barret. *Irrational man*, N. Y. 1958, p. 31.

рактер такой постановки вопроса совершенно очевиден: социальные катаклизмы, порождаемые капитализмом, выступают как фатальные последствия научно-технического прогресса, как якобы неизбежная при всех условиях обратная сторона медали.

Таков основной смысл экзистенциалистской концепции отчуждения. Она представляет собой один из наиболее утонченных новейших вариантов современной, косвенной буржуазной апологии капитализма. Современный буржуазный идеолог не может уже изображать капитализм в качестве лучшего из миров. И вот устами экзистенциалиста он говорит: оставь надежду на лучшее. Рай на земле невозможен, продолжают ту же мысль неотомисты; он-де существует лишь в потустороннем мире. Совершенно очевидно, что этот социальный пессимизм прямо и непосредственно направлен против коммунизма, которому приписывается нелепая претензия построить рай на земле.

Экзистенциалистская концепция отчуждения порождена капиталистическим отчуждением человека, которое она мифицирует и тем самым оправдывает. Эта концепция — убедительное свидетельство смертельного кризиса, переживаемого капиталистической системой.

## **Заключение**

Итак, значительная часть буржуазных критиков марксизма сводит марксистско-ленинскую науку к теории отчуждения, к пересказу на новый лад, в новых терминах гегелевского (идеалистического) и фейербаховского (антропологически-материалистического) учения об отчуждении. Эта фальсификация научной идеологии рабочего класса призвана обосновать следующие пропагандистские тезисы антикоммунизма: 1) никакой научной социалистической идеологии не существует вообще; 2) марксизм-ленинизм не является идеологией рабочего класса, т. е. отражением коренных интересов рабочих всех стран; 3) марксистская теория носит абстрактный, умозрительный характер; свое содержание она черпает из идеалистических и даже религиозных источников. Обобщение марксизмом-ленинизмом исторического опыта, учение об общественных формациях, классовой борьбе, социалистической революции, диктатуре пролетариата, строительстве коммунизма — все это изображается буржуазными критиками как подборка примеров для иллюстрации все той же теории отчуждения.

Некоторые критики марксизма-ленинизма идут еще дальше в своих фальсификациях. Они утверждают: если марксизм-ленинизм есть теория отчуждения, то социалистическое общество есть практически осуществленное отчуждение личности. Со-



циализм уничтожил порабощающие личность капиталистические общественные отношения, частную собственность на средства производства, эксплуататорские классы, сделал человека, народ хозяином своей судьбы. Это-то и ужасает врагов социализма, которые пытаются доказать, что социалистический коллективизм порабощает личность.

Социализм покончил с господством стихийных сил общественного развития над людьми; социалистическое общество овладело законами социального развития: оно является сознательным властелином природы и своих собственных общественных отношений. А буржуазные идеологи утверждают, что разумная, плановая организация общественной жизни ограничивает возможности индивидуума, лишает его инициативы, превращает его в обезличенного «функционера технического коллектива».

Единство личного и общественного представляется буржуазному идеологу ликвидацией личного, индивидуального, поскольку социализм уничтожает буржуазный, паразитический способ существования человека. При социализме, сетует буржуазный идеолог, слишком много коллективизма, который якобы не оставляет места для личной самостоятельности, означает потерю личного существования в некоем безличном, «коллективном существовании». Все это, конечно, антикоммунистическая клевета на социализм. Социалистическое общество предоставляет каждому человеку многообразные возможности для индивидуального развития, образования, совершенствования. «...Призвание, назначение, задача всякого человека—всесторонне развивать все свои способности...»<sup>1</sup>,—писали Маркс и Энгельс. Это призвание, назначение человека, конечно, не могло осуществляться в условиях капитализма. Оно ныне осуществляется в СССР и других социалистических странах и будет полностью осуществлено на высшей стадии коммунизма.

Духовное богатство индивида неотделимо от прогрессивного развития общественных отношений: оно не является, вопреки уверениям экзистенциалистов, простой реализацией личного «проекта». Как указывали Маркс и Энгельс, «действительное духовное богатство индивида всецело зависит от богатства его действительных отношений»<sup>2</sup>. Социализм и коммунизм создают, всесторонне развивают это богатство общественных отношений, многообразие форм общения между людьми, которое преодолевает все формы ранее существовавшего отчуждения.

Буржуазные критики марксизма, всячески упрощая марксистско-ленинскую постановку вопроса о путях упразднения отчуждения, заявляют, что марксизм-ленинизм сводит все и вся к одному лишь уничтожению частной собственности на

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 282.

<sup>2</sup> Там же, стр. 36.

средства производства, не принимая во внимание все остальные стороны современного общественного развития. Так, на XIII Всемирном философском конгрессе в Мехико неомист Г. Веттер заявил, что, согласно учению марксизма-ленинизма, «уничтожение отчуждения человека зависит исключительно от упразднения частной собственности и что история неуклонно идет к этой цели, которая будет осуществлена благодаря пролетарской революции»<sup>1</sup>.

Упразднение частной собственности на средства производства, несомненно, составляет исходный пункт социалистического преобразования общественного производства и, следовательно, основу для уничтожения всякого отчуждения личности. Но сводить все дело лишь к разрушению капиталистических производственных отношений — значит клеветать на социализм и марксистско-ленинскую теорию. В экономическом отношении социализм означает не только уничтожение частной собственности, но и всестороннее развитие общественной собственности, которая, как известно, не исключает личной собственности трудящихся, а, напротив, предполагает обеспечение социалистического труженика во все возрастающей степени всеми материальными средствами, необходимыми для свободного личного развития. Достаточно сопоставить экономический уровень развития Советского Союза, его национальное богатство, производство на душу населения с тем, что имела в этом отношении старая Россия, чтобы понять, что социалистическое преобразование отнюдь не сводится к разрушению старого: главное в нем — созидание нового, непрерывный рост общественного богатства.

Но социализм — это не только преобразование экономической структуры общества, это — преобразование всей общественной жизни — политической, идеологической, духовной. Рушится былая противоположность между физическим и умственным трудом, между городом и деревней, уничтожается характерное для капитализма порабощающее личность общественное разделение труда. В корне изменяется отношение гражданина к государству, которое перестает быть орудием классового господства. Социалистическая революция уничтожает бюрократическо-военный государственный аппарат капиталистического государства, создает новые государственные формы, обеспечивающие активное участие широких масс трудящихся в управлении обществом. Социализм, говорил В. И. Ленин, есть живое творчество масс, и это самым непосредственным образом относится к социалистическому государству, которое есть государство народа и для народа. Таким образом, преодоление отчуждения личности есть закономерный

---

<sup>1</sup> См. *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*. Mexico. 1963, vol. IV, p. 392.

результат всего социалистического строительства. В этом процессе преодоления отчуждения личности особо важную роль играет развитие социалистического коллективизма, коммунистическое воспитание, утверждение нового, коммунистического морального кодекса. Ж. Ипполит, о котором уже упоминалось выше, в статье «Отчуждение и объективация» упрекает К. Маркса в том, что он рассматривает коммунизм как окончательное преодоление отчуждения, якобы выступая тем самым против непрерывности диалектического развития и разделяя иллюзии утопического социализма. С точки зрения Ж. Ипполита, отчуждение порождается самой объективацией, опредмечиванием человеческой деятельности и, следовательно, неотделимо от человеческого существования. Эту экзистенциалистскую интерпретацию гегелевской концепции отчуждения Ж. Ипполит выражает следующим образом: «Объективация и отчуждение неотделимы друг от друга и их единство не может быть чем-либо иным, кроме как выражением диалектического напряжения (*tension*), наблюдаемого в движении истории»<sup>1</sup>.

Да, Маркс, конечно, не отождествлял, подобно Гегелю, отчуждение с объективацией человеческой деятельности: последнюю он рассматривал как постоянное условие человеческой жизни. Таким образом, Ж. Ипполит, приписывающий Марксу, с одной стороны, гегельянскую, с другой — экзистенциалистскую концепцию отчуждения, проявляет своеобразную последовательность, признавая, что основоположник научного коммунизма не разделял ни той, ни другой концепции.

Если бы Ж. Ипполит упрекал Маркса за то, что он не является его, проф. Ипполита, единомышленником, это было бы еще более последовательно. Но из того, что Маркс далек от экзистенциализма, почтенный профессор делает вывод, что он слишком оптимистически представляет себе будущее человечества. Где нет отчуждения, там, с точки зрения Ж. Ипполита, нет вообще социального развития, противоречий, борьбы. Таким образом, Ж. Ипполит вследствие крайне расширительного (и потому, в сущности, беспредметного) толкования отчуждения, смешивает различные понятия, приписывая Марксу совершенно не свойственное ему наивное представление о будущем человечества.

Маркс неоднократно указывал (и эти указания были впоследствии всесторонне развиты В. И. Лениным и его учениками), что коммунистическое преобразование общества ликвидирует классы, и, следовательно, противоречия между классами, эксплуатацию, угнетение и их экономические основы. Но вместе с тем Маркс постоянно подчеркивал, что и в будущем коммунистическом обществе человек будет продолжать борьбу со стихийными силами природы, что развитие этого общества бу-

---

<sup>1</sup> См. *Etudes germanique*, N 1, 1952, p. 42.

дет носить противоречивый (но, конечно, не антагонистический) характер.

В этой связи Маркс писал в третьем томе «Капитала»: «Как первобытный человек, чтобы удовлетворять свои потребности, чтобы сохранять и воспроизводить свою жизнь, должен бороться с природой, так должен бороться и цивилизованный человек, должен во всех общественных формах и при всех возможных способах производства... Свобода в этой области может заключаться лишь в том, что коллективный человек, ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой, ставят его под свой общий контроль, вместо того чтобы он господствовал над ними как слепая сила; совершают его с наименьшей затратой сил и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей. Но тем не менее это все же остается царством необходимости»<sup>1</sup>. Таким образом, Маркс был весьма далек от того сентиментального, слащавого представления о будущем человеческого общества, которое приписывают ему Ж. Ипполит и другие идеологи современной буржуазии. Маркс как бы предвидел критические выпады современных противников марксизма, когда он писал, что при коммунизме «каждый трудоспособный взрослый человек... должен подчиняться общему закону природы, а именно: чтобы есть, он должен работать, и работать не только головой, но и руками»<sup>2</sup>.

Энгельс в статье «Эмигрантская литература» приводит следующее характерное место из прокламации, составленной анархистом П. Ткачевым, который, изображая жизнь трудящихся после завершения социальной революции, писал: «И зажил бы мужичок припеваючи, зажил бы жизнью развеселую... не медными грошами, а червонцами золотыми мошна бы его была полна. Скотины всякой да птицы домашней у него и счету не было бы. За столом у него мяса всякие, да пироги имянинные, да вина сладкие от зари до зари не снимались бы. И ел бы и пил бы он — сколько в брюхо влезет, а работал бы столько, сколько сам захочет. И никто бы и ни в чем неволивать его не смел: хошь—ешь, хошь—на печи лежи...»<sup>3</sup>. Цитируя П. Ткачева, Энгельс беспощадно высмеивает анархические представления о будущем обществе, в котором якобы не будет никакой борьбы, никаких противоречий, забот или трудностей, и люди будут наслаждаться неизвестно кем произведенными благами. Все это убедительно показывает, что те воззрения на будущее человечества, которые современные буржуазные идеологи приписывают основоположникам научного коммунизма, представляют собой не только продукт невежества отно-

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 25, часть 2, стр. 387.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 16, стр. 197.

<sup>3</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс, т. 18, стр. 534.

сительно действительного содержания марксизма (чужеземства, обычного среди противников марксизма), но и явную антикоммунистическую клевету. Молочные реки в кисельных берегах — это не марксистский идеал, не идеал трудящихся, в этом духе может представлять себе будущее лишь тот, кто боится труда, кому труд представляется наказанием за мифический первородный грех.

Коммунизм качественно преобразует труд и превращает его в первую жизненную потребность, уничтожая тем самым отчуждение производительной деятельности человека, ликвидируя создаваемую капитализмом пропасть между трудом и наслаждением, между рабочим и свободным временем. Свободное время, как указывает Маркс, будет служить умножению общественного богатства подобно тому, как служит этому делу рабочее время: «Сбережение рабочего времени равносильно увеличению свободного времени, т. е. времени для того полного развития индивида, которое само, в свою очередь, как величайшая производительная сила, обратно воздействует на производительную силу труда»<sup>1</sup>. Именно поэтому, как указывает Маркс, «мерилом богатства будет уже не рабочее время, а свободное время»<sup>2</sup>.

За последние годы среди марксистов ряда социалистических стран развернулась оживленная полемика по вопросу об отчуждении. Эта полемика, в известной мере, способствовала более глубокому исследованию этого вопроса и, в частности, выяснению места и роли этого понятия как в ранних произведениях К. Маркса, так и в последующих трудах зрелого марксизма. Некоторые участники этой дискуссии, которые в прошлом явно недооценивали этого понятия, считали его чем-то вроде пережитка гегельянского идеализма и фейербаховского антропологизма в ранних сочинениях К. Маркса, в результате научного обсуждения вопроса заняли более правильную позицию. Нашлись, правда, и такие товарищи, которые ударились в другую крайность, стали отождествлять отчуждение с объективацией, овеществлением человеческой деятельности, с противоречием между субъектом и объектом, между сознательными целями и достигнутыми результатами.

Не приходится доказывать, что такое крайне расширительное толкование понятия отчуждения, универсализация этого понятия, а иной раз и просто чисто этимологическое его истолкование не только не проясняет вопроса, а крайне запутывает его. Отсюда возникает тенденция распространять понятие отчуждения на социалистическое общество, поскольку в нем еще сохранились классовые различия, существует государство

---

<sup>1</sup> См. Из неопубликованных рукописей К. Маркса. — Журнал «Большевик», 1939, № 11—12, стр. 65.

<sup>2</sup> Там же, стр. 64.

и т. д. К. Маркс указывал, что социалистическое общество как низшая фаза коммунизма несет на себе «родимые пятна» капитализма, т. е. капиталистические пережитки, которые преодолеваются в процессе социалистического строительства и постепенного перехода к коммунизму. В этом смысле можно, конечно, говорить о пережитках отчуждения, поскольку не исчезла еще полностью бывшая противоположность между городом и деревней, между умственным и физическим трудом и т. п. Среди социалистических тружеников имеются еще религиозные люди, следовательно, существует в каком-то виде также отчужденное сознание. Однако при социализме нет и не может быть того, что Маркс характеризовал как сущность, основное содержание отчуждения: господство продуктов труда над производителями, отчуждение производительной деятельности, отчужденные общественные отношения, порабощение личности стихийными силами общественного развития. Поэтому нельзя, конечно, согласиться с теми участниками дискуссии об отчуждении, которые пытаются найти в социалистическом обществе не остатки бывшего отчуждения, а какие-то особые, развитием социализма порожденные его формы или проявления.

Дискуссия о творчестве Франца Кафки, который как художник в образной форме изображал отчуждение личности в условиях капитализма, также показала не всегда правильное понимание проблемы и самого понятия отчуждения. Мы уже отмечали выше, что в наше время даже реакционеры признают факт отчуждения личности при капитализме, хотя и пытаются изображать его как независимый от капитализма, непреходящий, непреодолимый. В писаниях этих реакционеров теория отчуждения превращается в своеобразную косвенную псевдокритическую форму апологии капитализма, самым непосредственным образом связанную с антикоммунизмом.

Ф. Кафка не был реакционером. Изображаемая им, обычно с большой художественной силой, потерянности простого, маленького человека в капиталистических джунглях является, правда, не всегда в прямой форме, осуждением капиталистических порядков. Ф. Кафка показывает господство вещей над людьми, но он не видит в этой овеществленной форме человеческих отношений капиталистических исторически преходящих, антагонистических общественных отношений. Гуманистический протест Ф. Кафки против отчуждения неизбежно носит абстрактный характер и, более того, выливается в пессимистическую форму, поскольку писатель не видит реальных, материальных корней этого отчуждения и путей его преодоления. Это мелкобуржуазная критика капитализма, которая остается во власти того самого товарного фетишизма, который она косвенным образом разоблачает. Поэтому произведения Ф. Кафки с точки зрения марксиста, понимающего клас-

совую ограниченность этого художника, выступают как одно из несомненных художественных подтверждений марксистско-ленинской критики капитализма. И совершенно по-иному, конечно, воспринимает эти произведения буржуазный или мелкобуржуазный читатель, который видит в них просто правду жизни, а не художественное изображение исторически преходящих общественных отношений.

Дискуссия об отчуждении, по-видимому, будет еще продолжаться и приведет, как мы уверены, к более глубокому пониманию этой проблемы. Для этого необходимо, чтобы эта дискуссия разворачивалась в борьбе против буржуазной идеологии, против буржуазных и, в частности, экзистенциалистских концепций отчуждения. Всемирно-исторический опыт идеологической борьбы рабочего класса убедительно показал, что развитие марксистско-ленинской теории никогда не происходило и не происходит путем уступок буржуазной идеологии, путем компромисса с нею. Принцип партийности, идейной принципиальности, последовательности и здесь, как и везде, должен служить руководящей нитью.

Апологеты капитализма увековечивают отчуждение. Они объявляют отчуждение «естественным» элементом общественной жизни. Марксизм-ленинизм доказал, что отчуждение исторически преходяще. Жизнь подтвердила этот великий научный вывод. Коммунизм несет человечеству полное и окончательное освобождение от господства стихийных сил общественного развития над людьми. Коммунизм — это царство свободы, в котором человек становится сознательным властелином природы и своих собственных общественных отношений. Именно поэтому коммунизм кладет конец всякому отчуждению. Коммунизм, говорил Маркс, есть «*подлинное* разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 588.

## СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
Введение . . . . .	3
Что привлекает внимание к проблеме отчуждения?	4
Теория отчуждения на службе апологетов капита-	
лизма . . . . .	5
Проблема отчуждения и борьба против современ-	
ной буржуазной идеологии . . . . .	7
Проблема отчуждения и современный антимарксизм .	8
Попытка противопоставить Маркса Марксу . . .	9
Извращение действительного содержания ранних	
произведений К. Маркса . . . . .	13
Современные критики марксизма повторяют своих	
предшественников . . . . .	18
Проблема отчуждения в немецкой классической фи-	
лософии . . . . .	21
Проблема отчуждения в древнее и новое время .	21
Понятие отчуждения в философии И. Канта . . .	23
Субъективно-идеалистическое учение об отчуждении	
И. Г. Фихте . . . . .	24
Учение Гегеля об отчуждении . . . . .	26
Проблема отчуждения в материалистической фило-	
софии Л. Фейербаха . . . . .	32
Проблема отчуждения в ранних произведениях К. Маркса	35
Диалектико-материалистическое понимание отчуж-	
дения . . . . .	36
Буржуазное извращение марксистского понимания	
отчуждения . . . . .	37
Отчужденный труд и его основные формы . . .	39
Отчужденный труд и частная собственность . .	44
Понятие отчуждения в последующих произведениях	
К. Маркса и Ф. Энгельса . . . . .	49
Философия марксизма и экзистенциалистское учение	
об отчуждении . . . . .	52
Марксизм и буржуазная концепция человека . .	54
Социальный пессимизм как разновидность современ-	
ной буржуазной идеологии . . . . .	56
Экзистенциалистский тезис о нераздельности суще-	
ствования и отчуждения . . . . .	59
Экзистенциалистская попытка увековечить конфликт	
между индивидом и обществом . . . . .	62
Страх перед смертью и страх перед жизнью . .	65
Научно-технический прогресс и экзистенциалистская	
концепция отчуждения . . . . .	69
Заключение . . . . .	71



**Ойзерман Теодор Ильич**

Редактор Г. Н. Савватеева  
Худож. редактор Е. Е. Соколов  
Техн. редактор Л. А. Дороднова  
Корректор Р. В. Колокольчикова

---

Сдано в набор 19.VIII 1965 г. Подписано к печати 7. X 1965 г.  
Изд. № 95. Формат бум.  $60 \times 90^{1/16}$ . Бум. л. 2,5. Уч.-изд. л. 5,01.  
Печ. л. 5,0. А 01472. Тираж 30 400 экз. Цена 15 коп. Зак. 2807.  
Издательство «Знание». Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4.

---

Типография изд-ва «Знание». Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4.

## НАПОМИНАЕМ ПОДПИСЧИКАМ

В 1966 году издательство «Знание» продолжит выпуск подписных брошюр серии

## «НАРОДНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

по 7 факультетам:

естественнонаучному,  
технико-экономическому,  
сельскохозяйственному,  
литературы и искусства,  
правовых знаний,  
педагогическому,  
здоровья.

Это единственные в нашей стране издания, специально предназначенные для слушателей народных университетов и построенные строго по их программам. Брошюры написаны интересно и доступно, поэтому они являются ценным пособием не только для слушателей народных университетов, но и для всех, кто стремится пополнить свои знания и занимается самообразованием.

Среди авторов брошюр ведущие советские ученые: члены-корреспонденты АН СССР С. В. Вонсовский, В. И. Сифоров, действительный член АМН Д. А. Жданов, член-корреспондент АМН А. А. Покровский, доктора и кандидаты наук И. А. Бородин, В. И. Гуляев, М. Х. Карапетянц, Ф. С. Карзинкин, А. И. Китайгородский, А. Ф. Плате, Э. И. Федин и другие, а также писатели, журналисты, педагоги, общественные и политические деятели.

В 1966 году наряду с обычными брошюрами в 3—5 п. л. будут выходить книги объемом 10—15 п. л. Это пособия, написанные по программе определенного факультета и рассчитанные на то, чтобы дать читателю законченный цикл знаний. Общий объем по каждому факультету 60 печатных листов в год.

Подписаться можно — на каждый факультет отдельно или на несколько вместе — без всяких ограничений в отделениях связи, почтамтах, а также у общественных распространителей печати.

## Подписная цена на один факультет:

на 3 месяца	— 45 коп.
на 6 месяцев	— 90 коп.
на 12 месяцев	— 1 руб. 80 коп.