

# ПОНЯТИЕ ЭКЗИСТЕНЦИИ В ФИЛОСОФИИ КАРЛА МАРКСА

© 2016

*П.Н. Кондрашов*

В последние годы в зарубежной и отечественной общественной мысли резко возрос интерес к казалось бы уже давно похороненному вместе с системой “реального социализма” теоретическому наследию К. Маркса. Вместе с тем, по нашему мнению, в рамках этого своеобразного ренессанса Маркс предстает по-преимуществу как философ, оперировавший безличными генерализованными категориями классов, общественных формаций, способов производства, базиса и надстройки, в творчестве которого отсутствует экзистенциальная проблематика [5]. Наличие последней признают только в ранних работах мыслителя, связывая ее с понятиями “отчуждение” и “сущность человека”. Некоторые радикально сциентистски настроенные марксисты (Л. Альтюссер, Э. Балибар, И. Эльстер, Дж. Коэн) объявили пережитками в ранней философии Маркса, обусловленные его увлечением романтизмом (А. Шлегель), Фихте, Гегелем и Фейербахом, а аутентичной философией Маркса были признаны воззрения, сформулированные в работах, начиная с “Нищеты философии” (1847) и заканчивая “Капиталом” (1867).

При такой общей оценке философия Маркса выглядит совершенно сухой, безжизненной, больше похожей на структурно-функциональный и логико-методологический конструкт, чем на революционное мировоззрение, которое всегда должно “быть с сердцем”, должно фундироваться в экзистенциальных, жизненных идеалах и ценностях, вне которых никакая подлинно революционная мысль просто-напросто невозможна (А. Каллиникос).

Между тем философия Маркса, бесспорно, является экзистенциально ориентированной теорией. Хотя собственно экзистенциальные моменты в текстах мыслителя носят несистематический, зачастую спонтанный и даже латентный характер. До сих пор они, к сожалению, остаются незамеченными, подобно тому, как в свое время у Маркса “не замечали” философскую антропологию, теорию повседневности, философию



**ФИЛОСОФСКАЯ  
АНТРОПОЛОГИЯ**



**Кондрашов  
Петр  
Николаевич** —  
кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН (Екатеринбург). В журнале “Человек” публикуется впервые. E-mail: [stif.lo@rambler.ru](mailto:stif.lo@rambler.ru).



истории; для историко-философской экспликации этих сюжетов потребовались годы. Более того, именно экзистенциальные стороны человеческого бытия выходят сегодня на первый план в марксистских исследованиях. Например, это можно видеть в последних программных работах современных неомарксистов Франкфуртской школы (А. Хоннет, Д. Келлнер) и неомарксистов постмодернистского толка (Ф. Джеймисон).

Попытаемся эксплицировать основные характеристики феномена экзистенции в рамках философии Карла Маркса.

## **Понятие экзистенции и экзистенциальной философии**

Прежде всего, следует прояснить семантику таких понятий как “экзистенция” и “экзистенциальная философия”, и указать на то, как они содержательно соотносятся с существом философии Маркса. Под экзистенцией мы понимаем интимно-внутреннее существование человека, а именно диалектическое единство симпатического восприятия человеком мира, переживаний своего бытия в мире и эмоциональных отношений человека к миру, возникающих на основе этих восприятий и переживаний.

Под экзистенциальной философией мы понимаем такой тип философствования, в рамках которого ставятся и решаются экзистенциальные проблемы (человека, смысла жизни, эмоционального переживания опыта бытия-в-мире, отношения к миру, смерти, любви, подлинного и неподлинного существования). И в этом смысле экзистенциальная философия противоположна типу мышления, представители которого либо вообще не ставят подобные вопросы (аналитическая философия, структурализм), либо объявляют их бессмысленными и даже вредными (неопозитивизм). Собственно говоря, центральной проблемой любой экзистенциально ориентированной философии является целостный *человек* в его отношениях с миром, то есть человек-в-мире, а не какой-либо модус его бытия (сознание, бессознательное, язык, “текст”) или мира (как это имеет место, например, в космизме). Для Маркса *человек и его мир* [7, с. 414] — это, действительно, *исходная предпосылка* философствования [11, с. 17; 12, с. 18] и его цель в форме освобождения от отчуждения [13, с. 36, 211, 280, 437].

Думается, что К. Маркс был мыслителем, в философии которого в той или иной мере затрагиваются все базовые вопросы экзистенциальной философии, ибо в своих трудах он исследовал такие сугубо экзистенциальные проблемы, как сущность и существование человека, переживание человеком своего бытия в различных исторических и классовых условиях, человеческое страдание и наслаждение, подлинность и неподлинность человеческого бытия, отчуждение, механизмы обесчеловечивания в условиях капиталистического способа производства, историчность и свобода.

Проблемное поле философии Маркса выходит за рамки тематического репертуара экзистенциальной философии. Претендуя на *научный* характер, он также включает экспликацию закономерностей в системе отношений “человек — мир”. Поэтому еще предстоит понять произведения Маркса, а не только его ранние работы, как подлинно экзистенциальные, даже как экзистенциально-трагические произведения. Величие и гениальность Маркса состоит в том, что ему, например в “Капитале”, удалось диалектико-пластически соединить практически несовместимое — объективно-научный анализ и субъективно-экзистенциальный драматизм.

## Понятие человека у Маркса

Поскольку понятие экзистенции непосредственно связано с проблемой человеческого бытия в мире, то понять его можно только в свете раскрытия философско-антропологических идей Маркса. Способ, каким живое существо удовлетворяет свои потребности, представляет способ бытия этого живого существа в мире. В отличие от микроорганизмов, растений и животных, человек не только адаптируется к природе, но и преобразует ее в своих целях. Такой специфически человеческий способ удовлетворения потребностей посредством преобразования природы и созидания в результате этого преобразования нового, искусственного, ранее не существовавшего в природе называется сознательной деятельностью или праксисом (praxis). Под праксисом в самом общем смысле Маркс понимает целесообразную, сознательную, предметно-орудийную преобразующую активность субъекта, направленную на такое изменение материального или идеального объекта, которое позволило бы удовлетворить ту или иную конкретную потребность субъекта. В результате развертывания праксиса возникает собственно человеческий мир искусственной предметности, то есть мир материальной и духовной культуры, а также конституируются intersubjectивность, социальность и историчность человеческого бытия-в-мире. Поэтому праксис выступает и родовой сущностью человека [8, с. 195; 12, с. 565–566], и способом человеческого существования в мире, и субстанцией социального бытия.

В понятии праксиса следует выделить два важных аспекта. Во-первых, Маркс никогда не разрывал *физические* и *психические* моменты, ибо в реальной *человеческой деятельности* они *всегда оказываются* диалектическими моментами тотальности. Во-вторых, праксис, по Марксу, всегда субъект-объектное отношение и взаимодействие. Оно изначально включает в себя и *субъекта* с его преобразующей активностью (*внутреннее*, то есть людей, взятых в своей целостности как физических, психофизиологических и духовных существ со всеми их потребностями, целеполаганиями, установками, мотивами, страстями, умениями, навыками, знаниями, фантазиями, предрассудками



и т.д.), и *объектный* мир, “втянутый” в эту активность (*внешнее*, то есть мир природы, предметный мир, созданный предшествующими поколениями, структуру сложившихся общественных отношений, совокупность объективированных регулятивов этих отношений — права, морали, социальных институтов и т.д.).

Поэтому для Маркса деятельность, *праксис* — это вся тотальная совокупность необходимых субъектных и объектных условий и структурных элементов этой активности в их диалектическом взаимодействии. Используя терминологию Б. Спинозы, можно сказать, что *праксис* выступает в качестве *субстанции* социального бытия, его атрибутами оказываются физическая и духовная преобразующие активности, а все остальное — ее модусами (результаты, условия, состояния деятельности): “чувственный мир”, — пишет Маркс, — это “совокупная, живая, чувственная деятельность составляющих его индивидов” [13, с. 44]. Любое социально-историческое явление представляет собой либо саму деятельность, либо какой-то ее модус, какое-то ее состояние, какой-то ее результат, ибо “как показал Маркс, становится непосредственно очевидным тот факт, <...> что все формы культуры суть только формы деятельности самого человека” [6, с. 184].

А коль скоро субъект-субъектная и субъект-объектная связи конституируют человеческую субъективность, то это означает, что каждый конкретный человек представляет собой тотальность своих предметно-практических взаимоотношений со всеми объектами окружающего мира (в том числе и с самим собой как объектом), которые оказываются втянутыми в его деятельность. Поэтому “сущность человека... есть совокупность [ensemble] всех общественных отношений” [10, с. 3].

Итак, человек, как и любое иное живое существо, имея потребности, стремится их удовлетворить с помощью чувственных предметов внешнего мира, от которых, стало быть, он витально зависит. Но “быть чувственным, — пишет Маркс, — значит быть страдающим [Sinnlich sein ist *leidend* sein]. Поэтому человек как предметное, чувственное существо есть *страдающее* существо [*leidenschaftliches Wesen*]; а так как это существо ощущает свое страдание, то оно есть существо, обладающее страстью. Страсть [Die Leidenschaft, die Passion] — это энергично стремящаяся к своему предмету сущностная сила человека” [12, с. 631–632]. Страдание (Leiden, Qual), как переживание потребности, заставляет живое существо выходить в мир, трансцендировать себя. Сугубо человеческим способом такого трансцендирования, как было сказано выше, является *праксис*, в процессе реализации которого внутреннее человека (проекты, идеи, эмоции, знания, в целом — его душа) переходит во внешнюю объективную вещь (Маркс этот момент *праксиса* выражает термином *Äußerung* — освоение, проявление себя в мире) и застывает в ней, то есть происходит опредмечивание (*Vergegenständlichung*) внутреннего. Обратный переход воплощенного в предмете идеального снова

к человеку осуществляется в процессе распредмечивания (*Aneignung*, *Genuß*, усвоение, делание-предмета-своим, присвоение предмета себе), когда “покоящееся свойство” (*ruhende Eigenschaft*) из предмета обратно переходит в форму деятельности (*Unruhe*) [8, с. 191–192], то есть когда другие люди, используя предметность (пользуясь вещью, читая текст, слушая речь или музыку, воспринимая и интерпретируя жесты, выражение лица), в своих действиях воспроизводят заложенное в ней идеальное содержание.

В силу того, что в процессах *Äußerung* человек вкладывает свою душу в предметность [11, с. 450], а в процессах *Aneignung* вбирает душу другого в себя, человек начинает не только как-то относиться к миру [13, с. 29], но и эмоционально переживать свое отношение, ибо “предметное бытие”, согласно Марксу, является “раскрытой книгой человеческих сущностных сил, чувственно представшей перед нами человеческой психологией” [12, с. 594], и вне этого мира конкретных связей с предметами человека нет. Человек в данном случае понимается Марксом как тотальность “внешнего” и “внутреннего”, “как тотальность человеческого проявления жизни [*Totalität menschlicher Lebensäußerung*]” [там же, с. 591]. Более того, «каждое из... человеческих отношений к миру, — пишет Маркс, — является в своем предметном отношении, или в своем отношении к предмету, присвоением последнего, присвоением человеческой действительности [*Die Aneignung der menschlichen Wirklichkeit*]. Их отношение к предмету есть осуществление на деле человеческой действительности; это — человеческая действительность и человеческое страдание, потому что страдание, понимаемое в человеческом смысле, есть один из способов, каким человек воспринимает свое “я” [*Selbstgenuß*]» [там же, с. 591–592].

Осознанное или неосознанное переживание этой зависимости-от-мира и нахождение себя в этом внешнем мире обнаруживается в форме равнодушного отношения-к-миру, эмоционально-экзистенциальной захваченности человека миром и мира человеком. «Существовать (быть в смысле *existentia*), — пишет С.Л. Рубинштейн, — это страдать... Существовать — значит быть детерминированным, но не только в понятии, а в действительности. Существование — пребывание, “деление”, участие, но не в идее, а в процессе жизни Вселенной, существовать — действовать и “страдать”» [14, с. 303].



Карл Маркс



Сугубо человеческим способом реализации неравнодушной связи-с-миром является отношение-к-другому: человек как человек может быть только через свое эмоционально-экзистенциальное неравнодушное (со-страдательное) отношение, общение (Verkehr) [13, с. 19, 24–25, 33, 34–35, 37, 44, 166]. Поэтому сугубо человеческой формой страдания оказывается эмоционально переживаемая общительная неравнодушность, фундированная в деятельно-предметной диалектике *Äußerung — Aneignung*.

Суммируя вышесказанное, можно сказать, что человек, по Марксу, есть живое уникально-родовое материально-духовное существо, способом существования которого является общественная сознательная преобразующая деятельность (праксис), которое сущностно представляет собой конкретно-историческое единство субъектно-внутреннего (тело и психика) и объектно-внешнего (природа, культура, общество, мир символов) бытия, и которое обнаруживает себя в интерсубъективности общественных отношений и переживает эти отношения в форме экзистенциальной неравнодушности.

### **Экспликация понятия экзистенции у Маркса**

В процессе реализации праксиса человек вступает в отношения с природным миром (*die Welt*), практически преобразует его и созидает предметный мир (*Umwelt*). Но праксис всегда осуществляется совместно с Другими (*zusammenwirken*), отношения с которыми формируют интерсубъективный мир людей (*Mitwelt*). Внутренние психические характеристики находятся в неразрывной диалектико-конститутивной связи с практическим, деятельностным взаимоотношением человека с внешним миром, соответственно, любые внутренние переживания человека представляют собой результат взаимодействия субъекта и объекта, но никак не пресловутое одностороннее “отражение”. Речь идет о том, что отношения, складывающиеся в структурах *Welt*, *Umwelt* и *Mitwelt*, посредством диалектики *Äußerung — Aneignung* интериоризируются в психике индивида и образуют его собственный внутренний мир (*Eigenwelt*), эмоционально-динамическую сторону которого мы именуем *экзистенцией*. А коль скоро этот мир конституируется из совместной деятельности людей, то *Eigenwelt* действительно оказывается не чем иным, как интериоризированным (осознанным или неосознанным) общественным бытием [13, с. 25].

Итак, экзистенция — это мое эмоционально-личностное переживание моего собственного бытия в мире, выраженное в отношении к миру. Но всякое “мое” есть результат активно интериоризированного социального, которое, преломляясь сквозь призму личного опыта, наполняется индивидуальными коннотациями. Соответственно, в зависимости от того, в структуре каких социальных отношений оказывается бытийствующий индивид, таковыми же, как правило, оказываются

и его экзистенциальные переживания, встроенные в коннотативный механизм его апперцепции (седиментированного прошлого опыта). Поэтому, когда речь заходит об экзистенциальном плане человеческого бытия, то всегда следует ориентироваться на это диалектическое и тотализирующее понимание человека Марксом как единства субъектного и объектного.

Стало быть, внутренние, эмоциональные переживания, сколь глубокими и интимными они бы не были, представляют собой результат бытийного практического взаимодействия субъекта и объекта, человека и мира, которое обнаруживает себя в целостности бытия-человека-в-мире. Так, например, относительно любви Маркс говорит, что в отношениях мужчины и женщины человек, с одной стороны, проявляет “свое индивидуальнейшее бытие”, а с другой — выступает “вместе с тем общественным существом” [12, с. 587].

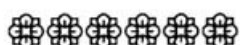
Таким образом, в рамках марксовой философии можно выделить два модуса экзистенции:

- внутренний модус — уникальное личное эмоциональное отношение к различным аспектам собственного бытия-в-мире;
- внешний модус — совокупность идентичных структур экзистенциальных отношений у индивидов, живущих в идентичных социальных условиях, в которых и посредством которых реализуется глубинная сторона экзистенции.

## **Историчность экзистенции**

Центральной темой всей философской системы Маркса является проблема историчности человеческого бытия, ибо “мы знаем только одну единственную науку, науку истории” [13, с. 16]. Более того, коль скоро праксис (как родовая сущность человека) есть деятельность преобразующая *par excellence*, то и она сама оказывается историчной: “... вся история, — говорит мыслитель, — есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы” [9, с. 162; ср.: 9, с. 623]. Экзистенция (понимаемая как индивидуальное эмоциональное отношение) также включается в поток этой тотальной историчности.

Каким же образом экзистенция оказывается историчной? Для того чтобы ответить на этот вопрос в рамках марксовой философии, надо учесть два важных обстоятельства. Во-первых, коль скоро целостный жизненный мир человека (*Lebenswelt*) представляет собой практическое единство окружающей природы (*Welt*), искусственной предметной среды (*Umwelt*), совместного бытия с Другими (*Mitwelt*) и собственного внутреннего мира (*Eigenwelt*, *Existenz*), то изменения во “внешних” (материально-предметных и социальных) структурах с необходимостью передаются и в сферу экзистенции. Поэтому “внутренние” переживания (наши отношения к миру и самим себе) также оказываются историчными. Феноменологически это разворачивается следующим образом:



- сначала способ производства через структуры производства и воспроизводства непосредственного бытия задает общую модель, “парадигму” взаимоотношений, интеракций, которая господствует в данном типе социальности в форме социального характера;

- затем этот господствующий тип отношений реализуется в отношениях с вещами;

- отношение-к-вещам, непосредственно фундированное в механизмах способа производства, постепенно “распространяется” на отношения между людьми;

- наконец, на фундаменте всего предыдущего формируется определенный тип отношения-к-самому-себе.

Если мы попробуем на основе эксплицированного представления об экзистенции детально проанализировать зависимость эмоциональных структур отношения человека к природе, вещам, другим людям и самому себе от структур производства, то увидим, что в разные исторические эпохи имеет место не только “внешнее” проявление историчности социального бытия, выраженное в изменениях базисных и надстроечных структур, но и “внутреннее” проявление историчности, которое обнаруживает себя в изменениях того, как люди переживают эти “внешние” исторические изменения и как они к ним эмоционально относятся. Так, например, если в современных условиях товары производятся конвейерным способом, то в них нет души, поэтому я равнодушен к ним, они для меня — всего лишь предметы для использования. Из такого отношения к вещам конституируется и отношение к Другому: Другой — это вещь, которую я использую, поэтому между нами могут быть только утилитарные или деловые отношения, вне которых я к нему равнодушен. Отсюда же черпает свое содержание и отношение к себе как к товару (“человеку-товару”, как выражался Маркс [12, с. 574]). В связи с этим Э. Фромм справедливо подчеркивает: “Способ, каким человек воспринимает других, не имеет серьезных различий с чувством самовосприятия. Как и самого себя, человек воспринимает других в качестве товара” [15, с. 461–462].

Во-вторых, в отличие от экзистенциалистской установки на непознаваемость экзистенции, марксистский анализ позволяет поставить ее исследование на научные рельсы. Ведь если экзистенция — это глубина человеческого индивидуального бытия, то в процессах преобразующей творческой деятельности именно она, по выражению Гегеля, “вкладывает свою сущность в произведенное” [4, с. 170]. Поэтому совершенно верно пишет Б.Г. Афанасьев: “Думается, что именно в явлениях экстерииоризации внутреннего мира человека, его объективации в процессах практической деятельности можно найти возможности объективного исследования человеческой индивидуальности” [1, с. 275].

Именно по вопросу об историчности экзистенции проходит линия разграничения между марксистской и экзистенциалист-



ской версиями экзистенциальной философии. С одной стороны, экзистенциалисты признают внешнюю событийную историю, прошлое, в которое заброшено Dasein и с которым должна считаться экзистенция в своей решимости, ибо в действительности нет никакого радикально свободного выбора. Мы всегда в рамках нашей заброшенности определены прошлым. Хайдеггер говорит, что поступающий из мира-заданного-прошлым материал для решимости есть наследие (das Erbe). О. Больнов пишет: “Стало быть, в плане историчности заброшенность человеческого бытия определяется тем, что продвигающееся в будущее совокупное поведение человека никогда не может начинаться с нулевой точки, что, стало быть, свои цель и содержание оно не может свободно выбирать или же произвольно вырабатывать из себя самой, но должна разворачивать свои достижения лишь в напряженном взаимодействии с заданным наследием” [3, с. 151]. В силу этого историчность выходит за рамки Sonderdasein, то есть “историчность неизбежно предполагает неразрывность с сообществом, в котором живет отдельный человек, в особенности с решающим, исторически самостоятельным жизненным единством — народом” [там же].

С другой стороны, эта неразрывность требует взаимосвязи Dasein с внешним миром истории и миром других, то есть общим миром. А такое взаимодействие может быть только интериоризацией внешнего “мира” в структуры Dasein, то есть того, что Маркс называет Aneignung. О. Больнов как раз это и фиксирует: “Подобно тому, как человеческое бытие сущностно является бытием-в-мире и, в частности, совместным бытием с другими, наследие, которое человек обнаруживает ему переданным, неизбежно является общим наследием, и он, будучи связан со своими ближними посредством общей истории, оказывается внутри него” [там же]. А далее следует самое важное: переход наследия определяется в экзистенциализме как переятие, усвоение (das Aneignung) отдельным человеком содержания этого самого наследия. “Речь идет, — пишет О. Больнов, — о задаче, в которую человек поставлен посредством своей историчности: настолько вникнуть в данный прежде как нечто внешнее материал истории, настолько внутренне сделать его личным, что он стал бы восприниматься в качестве самой внутренней жизни” [там же, с. 151–152].

Но это “переятие” и “усвоение” не предполагают творческого усовершенствования переятого наследия, как это имеет место, скажем, в философии жизни (в рамках “духа” как вживания и понимания, Ein-leben и Verstehen) и марксизме (в рамках не только понимания мира, но и его практического переустройства). В этом смысле и философия жизни, и марксизм человеческую жизнь наделяют смыслом, исходя не только из ее внутреннего (Innerlichkeit), но и «из того, что в противоположность чистому существованию, все-таки является “миром”» [там же, с. 153]. «В экзистенциальной же философии, — пишет О. Боль-



нов, — акцент полностью перемещается с “что” перенятого или самосотворенного содержания на “как” самого усвоения. Независимо от всегда все же лишь относительного содержания, исключая его, здесь говорится о процессе самого усвоения, в котором личное бытие обретает предельную решимость в безусловном схватывании передающей возможности» [там же].

Таким образом, наследие, общее всем совместно живущим индивидам, данное Dasein в виде заброшенности, усваивается этим самым Dasein, и даже содержательно определяет его решимость. В конце концов, с точки зрения экзистенциализма, важным оказывается не этот “мир” (так презрительно заключаемый экзистенциалистами в скобки), не историческое наследие и заброшенность (собственно говоря, мистические синонимы общественного бытия и общественного сознания), а чистая решимость-как безо всякого учета конституирующего влияния наследия. Такова антиисторичная позиция экзистенциализма.

Марксистская позиция здесь может быть выражена следующим образом. Мы попадаем в мир априорной для-нас фактичности, определенный деятельностью всех предшествующих поколений, вживаемся в этот исторический мир посредством совместной с другими деятельности, усваиваем его наследие, делая последнее моментом своей внутренней жизни (язык, социальные нормы, формы и образцы поведения, ценности). Но при этом мы (в силу творческого свойства праксиса), с одной стороны, преобразуем усвоенное (даже на уровне простой интерпретации), а с другой — мы решаемся быть всегда в рамках той или иной конкретно-исторической ситуации. Ясно, что содержание этого выбора зависит от наличного сложившегося окружающего исторического мира (я могу решиться быть только тем, кем могу стать в условиях наличного и возможного горизонта: учителем, слесарем, дворником, философом, крестьянином, поэтом, но никак не первобытным людоедом или средневековым крестьянином).

“История, — пишет Маркс, — есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями; в силу этого данное поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, а с другой — видоизменяет старые условия посредством совершенно измененной деятельности” [13, с. 44–45].

Именно в свете этой дефиниции и надо понимать место наследия в структуре социальной историчности, которая, таким образом, представляет собой единый темпоральный когерентный процесс, в ходе которого человек посредством праксиса преобразует наличный социально-предметный мир фактичности, создает нечто новое (настоящее), в котором сохраняются “следы” предшествующих ему состояний бытия (прошлого), и через практическое включение его в наличный мир порождает ранее

не существовавшие отношения, структуры, предметы, свойства, формы деятельности, мысли, потребности, ситуации (будущее).

Для классического экзистенциалиста это реальное содержание человеческого бытия, обусловленное наследием и полагающее вообще саму возможность решимости в качестве чего-то действительного, оказывается неважным, ибо важна только чистая решимость как акт, исходящий только из внутреннего (*Innerlichkeit*). Фактически это означает, что исторические изменения и их влияние можно вообще не учитывать в структурах *Dasein*; более того, можно полностью игнорировать конкретно-личностное содержание переживаний непосредственного опыта, которое, согласно экзистенциалистам, рождается во “внемирных” (*ausser-weltlichen*) глубинах внутреннего, а потому объявляется мистическим и непознаваемым. Когда экзистенциалисты говорят об “уникальности” экзистенции, то почему-то никак не могут указать на источник этой уникальности. А таким может быть только конкретно-историческая и конкретно-биографическая ситуация (а не только “опыт”, который является моментом этой ситуации) каждого конкретного человека. Если же экзистенция принципиально не может быть никаким образом объективирована, то значит, мы не можем утверждать, что она уникальна у каждого человека. Если мы вслед за экзистенциалистами считаем экзистенцию принципиально необъективируемой, всегда остающейся подлинной только в-себе и для-себя, то рассуждать о ее “уникальности” нельзя, ибо уникальность может быть высвечена только в сравнении с другим, а это необъективируемость экзистенции как раз и исключает. Поэтому относительно нее можно лишь с таинственным видом сказать: она есть. Но она есть только для-меня.

Таким образом, “экзистенциальное усвоение — это повторение усвоенного” [3, с. 154]. Интересно, что эта замысловатая фраза означает полную антиисторичность экзистенциалистского подхода к историчности. Коль скоро историчность есть внутреннее переживание истории как внешнего, то с точки зрения упомянутого тезиса, оказывается: внешняя история событий и их содержаний никак не влияет на их внутреннее переживание. Любовь, например, с точки зрения “повторения”, одинаково переживается и кроманьонцем, и человеком эпохи неолита, и рабом в Древнем Риме, и средневековым крестьянином во Франции времен св. Фомы Аквинского, и современным рабочим или маньяком.

С марксистской же точки зрения даже на уровне *Sonderdasein* (конкретного, особенного человеческого бытия) такого “повторения” нет и быть не может. Ибо человек в своем “онтогенезе” каждый раз переживает то или иное эмоциональное состояние не в его “чистом” (“трансцендентальном”, а значит — пустом и формальном) виде, а на основе всего предшествующего личного опыта подобных переживаний (апперцепции), связанного с интимными и т.п. коннотациями. Например, отношение-к-



смерти у ребенка, подростка и старика совершенно различны, ибо у каждого возраста имеется свое восприятие отсутствия в бытии. Более того, в каждом возрасте человек не начинает заново относиться к смерти, но формирует свое отношение на основе уже усвоенного и внутренне пережитого личного экзистенциального опыта. В этом смысле марксистская критика выводит нас к радикально индивидуальному и уникальному пониманию человеческого экзистенциального переживания, в отличие от радикального формализма и мистицизма экзистенциалистов.

Крестьянин относится к смерти иначе, чем городской рабочий или интеллигент. Просто потому что его (крестьянина) “мир” предполагает постоянное созерцание смерти, связанное с заботом животных, в то время как для рафинированного интеллигента смерть не маркирована такого рода повседневными реалиями и не имеет соответствующих “душевных” коннотаций (вспомним рассказ Л.Н. Толстого “Три смерти”).

От классового восприятия и отношения можно перейти к собственно историческому: для людей доиндустриальной эпохи, живших в условиях постоянных войн, смерть была чем-то другим, нежели для нас. Средневековый человек не смог бы сказать то, что с ученым видом и пафосом бросил Ж. Бодрийяр: “Мир превратился в знаковую, виртуальную реальность. Это проявляется даже в таком серьезном деле, как война” [2, с. 20]. То же самое относится и к любви: первобытный человек, лишенный еще субъектности, не может переживать таких эмоциональных глубин, как человек современной культуры. Но и современный человек, наверное, лишен переживаний прелести первобытной любви. Однако если следовать мысли экзистенциалистов, то оказывается мы, как и наши первобытные предки, начинаем с того же самого. Формально — да, — мы “любим”, или “решаемся любить и быть любимыми”. Хотя второе можно отбросить, ибо оно связано с “внешним миром”, а нас, сказали бы экзистенциалисты, “в строго экзистенциальном смысле” это не интересует. “В строгом экзистенциальном смысле повторение не исключает изменения внешнего явления, оно лишь остается к нему равнодушным и не может выводить из него свой собственный смысл” [3, с. 156]. Но содержательно любовь каждого из нас определена всем ансамблем наших конкретных отношений и всем богатством ощущений (*Reichtum der Empfindung*) [9, с. 186]. Таким образом, действительно, конкретное содержание нашей экзистенции полагается конкретно-историческими условиями бытия человека в мире, ибо, как справедливо пишет Маркс, “человеческая действительность столь же многообразна, как многообразны определения человеческой сущности и человеческая деятельность” [12, с. 592].

Единственное в чем прав С. Кьеркегор и его последователи, так это в том, что каждый из нас действительно в своей индивидуальной жизни начинает с нуля. В том смысле, что каждый из нас когда-то впервые влюбляется, и для него это становится

экзистенциальным шоком (ибо у него до этого момента никогда не было подобных эмоциональных состояний, и он действительно не мог их “перенять”), каждый когда-то впервые испытывает страх перед смертью, впервые решается быть, впервые хотя бы на мгновение чувствует себя человеком...

Все это вовсе не исключает (а, напротив, с необходимостью предполагает), что индивидуальные переживания несут в себе следы (наследие, *das Erbe*) истории и той социальной реальности, в которой обретается *Sonderdasein*. И подлинно научный анализ должен попытаться эксплицировать эти “следы” и показать те механизмы, посредством которых они усвоились в структурах экзистенции.

\* \* \*

Можно сказать, что под экзистенцией в рамках философии Маркса надо понимать внутренне-интимное эмоциональное отношение человека к миру (природе, культуре, другим людям, самому себе), фундированное в атрибутивной способности человека как страдающего существа неравнодушно относиться к миру, и уникальная историчность которого обусловлена конкретно-историческими социальными и индивидуально-биографическими условиями существования индивида.

## Литература

1. *Ананьев Б.Г.* Человек как предмет познания. СПб.: Питер, 2002.
2. *Бодрийяр Ж.* Америка. СПб.: “Владимир Даль”, 2000.
3. *Большов О.Ф.* Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999.
4. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа // *Гегель Г.В.Ф.* Собр. соч. М.: Соцэкгиз, 1959. Т. 4.
5. *Гобозов И.А.* Луи Альтюсер — выдающийся философ-марксист XX века: Аутентичное прочтение Маркса. М.: ЛЕЛАНД, 2015.
6. *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1984.
7. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. М.: Политиздат, 1955. Т. 1. С. 414–429.
8. *Маркс К.* Капитал // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. М.: Политиздат, 1960. Т. 23. С. 5–786.
9. *Маркс К.* Святое семейство, или Критика критической критики // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. М.: Политиздат, 1955. Т. 2. С. 3–230.
10. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. М.: Политиздат, 1955. Т. 3.
11. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1859 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. М.: Политиздат. Т. 46. Ч. 1. С. 3–508.
12. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956. С. 517–642.
13. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. М.: Политиздат, 1955. Т. 3. С. 9–544.
14. *Рубинштейн С.Л.* Бытие и сознание. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1957.
15. *Фромм Э.* Бегство от свободы. Человек для себя. Минск: Попурри, 2000.