

24. Потанин В. Мы уже глобальная компания. Информ. агентство 1-Line. URL: <http://1line.info/ekonomika-intervyu/item/50178-potaniin> (дата обращения: 28.03.2016).

25. Кунде Й. Корпоративная религия. СПб.: Стокгольм. шк. экономики, 2002. 267 с.

26. Религия и бизнес становятся побратимами. URL: <http://www.golos-ameriki.ru/content/a-33-2007-07-25-voa2/657885.html> (дата обращения: 28.03.2016).

27. Короткий С. В. Корпоративная религия // Науч. вестн. оборонно-промышл. комплекса России. 2012. № 1. С. 62–70.

S. V. Korotkii

National mineral resources university (Mining University)

THE CORPORATE CULTURE OF GLOBAL COMPANIES

The article analyzes the essence of corporate culture of global corporations, which is revealed on the basis of the analysis of the development of the concept of organizational behavior, causes of corporations appearance and development of corporate governance, the essence of globalization, signs of global corporations, sources of human values underlying the modern world incorporation process.

Organizational culture, corporation, globalization, global corporation, corporate culture

УДК 117, 130.2

И. В. Кузин

Санкт-Петербургский государственный университет

СТАТУС И РОЛЬ ТЕЛЕСНОСТИ У «РАННЕГО» К. МАРКСА И В ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ

Представляется интерпретация и развитие феноменологического подхода Э. Гуссерля к проблеме телесности с целью определения возможностей сравнения этого подхода с положениями К. Маркса в работе «Экономическо-философские рукописи 1844 года». Показывается, что у Маркса также присутствует тема телесности (предметности), как значимая в раскрытии природы человека. В процессе анализа выясняется, что между философскими позициями этих разных мыслителей существует ряд не прямых (смысловых) совпадений, выявление которых делает более понятной актуальность проблемы телесности.

Маркс, Гуссерль, телесность, тело, мысль, «я», предмет, мир, человек, родовая сущность

В исследовательской литературе уже давно исполнена периодизация творчества К. Маркса, и в этой периодизации в целом неизменным остается указание на младогегельянский период, так называемый «ранний» Маркс, когда осуществлялось переосмысление гегелевской философии, вершиной которого по праву стали «Экономическо-философские рукописи 1844 года». Именно эти рукописи привлекали в наибольшей степени западных экзистенциалистов, в то время как другие мыслители (в частности, наиболее известные из «Франкфуртской школы»), как и подавляющее большинство советских марксистов, обращались к наследию более позднего периода, условно берущего свое начало с «Манифеста коммунистической партии».

В данной статье через обращение к нескольким фрагментам рукописи 1844 г. попытаемся продемонстрировать существующий в них крайне интересный и в чем-то неочевидный

для современного философского дискурса поворот, позволяющий выявить проблематику телесности у Маркса и соотнести ее с феноменологическим подходом Э. Гуссерля. Для раскрытия сформулированной таким образом темы, где идеи «раннего» Маркса неявно оказываются созвучными феноменологии, во-первых, обозначим тот контекст, а именно феноменологический, во многом благодаря которому телесность постепенно становится одной из центральных тем философии XX–XXI вв., а во-вторых, впоследствии покажем, как сформулированные трансцендентальные характеристики могут быть подкреплены и усилены марксистским анализом, представленным в «Экономическо-философских рукописях 1844 года».

1. Понимание телесности как «мойности» через интерпретацию феноменологии Э. Гуссерля. Попытки представить автономными разум и тело терпят неудачу, потому что мысль оказывается бесплодной без фиксации себя на теле. Но в чем мы находим подтверждения этому? Почему бы, действительно, идее (мысли) не оставаться замкнутой на себе? Почему ее самозамкнутость оборачивается устранением ее самой в виде фикции, невозможности удостоверения себя как чего-то состоявшегося и свершившегося? Почему осуществленность проявляется воплощенностью, связью с телом?

Человеческое тело можно представить в качестве метки моего «я», как то, что выявляет мысль, выражающуюся посредством местоимения «я». Возможность последнего (выражение «я») является не результатом чистой саморефлексии, а следствием выступления «я» в телесном соприкосновении и общении. Подобное понимание «я» как привязанного к своему телу будет отличаться от картезианского утверждения самотождественности «я» в результате снятия сомнительности телесного бытия.

В феноменологическом дискурсе Э. Гуссерля, по существу, была предпринята попытка показать, что в тавтологическом утверждении «Я есть Я», порожденном сомневающимся и саморефлексирующим субъектом, не содержится мысль в полном объеме, так как мысль не равна просто «я», заявляющему себя так же и как тело. Значит, если последнее подлежит редукции, то она же должна быть распространена и на «я». Гуссерль полагал, что поэтапно проведенные им редукционистские процедуры позволяют окончательно избавиться от психологизма, еще затаившегося в картезианском «я», и, наконец, выйти к совершенно чистому сознанию. Отчасти он справедливо указал на изъян картезианской редукции к трансцендентальному полю сознания. Однако позднейшие работы немецкого философа, начиная с «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии», вносят корректировку в понимание нетождественности «я» и сознания, в результате чего «я» в союзе с телом отвоевывает себе бытийный статус наравне с мыслью. Совсем непросто обнаружить непротиворечивую взаимодополнительность этих двух подходов. Такое затруднение вызвало разногласия среди последователей Гуссерля, часть из которых (в частности, Хайдеггер и Сартр), признав его аналитику бытийной сферы, заданной «Логическими исследованиями», отказалась соглашаться с реабилитацией трансцендентального субъекта «я» в более поздних разработках основателя феноменологии. Поэтому очевидно, что поиск совместимости отмеченных подходов требует интерпретации, развивающей дух феноменологической философии.

В рамках первого подхода, если выбирается феноменологическая ориентация на мысль-еще-без-«я», последней оказывается присуща способность одновременно охватывать «производимое» (представимое) ею в интенциональном акте (в том числе и «я», встраивающегося и/или собирающегося в мысль и тело из своего ничто) и находиться с ним же в активном отношении. В таком случае негласно введенное отождествление «я» с несомненностью мысли было действительно поспешностью со стороны Р. Декарта.

К этому же заключению нас подводят как самые обычные вопросы, которыми мы порою задаемся – «кто я?», «мыслию ли я?», так и случающиеся шизофренические состояния человека, теряющего идентичность своего «я».

В спонтанном акте мысли высвечивается, конституируется и деятельно узнается все сущее (в том числе и «я»), пребывающее до этого акта в недифференцированном потоке существования. Акт сомнения позволяет возвратиться к несомненности существования самой мысли, но вовсе не моего «я». Когда мысль испытывает сомнение, то сомневается она не в себе, а в ее носителе, в «я», не отлученном от *моего* тела как *моего* я. «Я» сомнительно, так как и оно, и нечто другое, являющееся предметом мысли, означает мыслью в полагающем акте высвечивания мира. Но так как мир предметен, материально (по Канту, в ощущениях) и чувственно-телесно очерчен, то и «я» может быть также проигнорировано или сведено на нет мыслью.

Тем не менее «я», биографически последовательно и изнутри эмпирической фактичности вырастающее к мысли, склонно проявить нечувствительность к имеющемуся формальному различию между мыслью и собой («я»), ее несущим. Эту развилку Декарт упустил из виду, что обернулось приравниванием этих двух оснований, но *скрыто* сохраняющихся различенными в формуле удвоения «я», в свидетельствовании своей идентификации тавтологическим суждением «я есть я». В результате, «я» оказывается выведенным из-под сомнения, шанса избежать которого лишается телесность (но следует заметить, что она не вполне тождественна предметности тела). Трансцендентально скрытая внутренняя нерасторжимость мысли и телесности, которые различимы лишь в рефлексии, в фактичности эмпирического существования, подменяются связью «я» с мыслью, а само тело становится лишним, отвергается как обуза. Справедливости ради надо заметить, что у Декарта все же есть прямое указание на это единство, которое, например, М. К. Мамардашвили обозначает как третью субстанцию [1, с. 303–304], хотя, если быть более точным, у Декарта оно названо третьим родом понятий [2, с. 492–495]. Но без такой оговорки, если мысль получает себя в виде выделенного чистого «я» и памяти о теле, с которым исходно у «я» связь является более осязаемой, то при абстрактном отождествлении себя с мыслью «я» отчуждает тело. Однако при таком обороте тело в полной мере не редуцируется, в него как бы впечатывается сомнение «мысли-я», и через никуда не исчезнувшую близость «я» с телом последнее в свою очередь осваивается в пространстве мысли, внедряя в него процесс распада и тления, как знака сомнения. Онтологически незаконная апроприация мысли, осуществленная «я», закладывает аберрацию в фактичность существования, задает ему иную размерность, раскалывающую бытие.

Таким образом, в своем первом феноменологическом проекте Гуссерль стремился методологически предотвратить несправедливую претензию со стороны «я» экспроприировать у тела «его» мысль, чему и способствовало очищение мысли от «я». В рамках второго подхода, т. е. на этапе, последовавшем за написанием «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии», решается иная задача. По существу, он восстанавливает в правах телесность, онтологическая законность которой выявляется в описании единства «я» и мысли. С помощью «я» («я» как посредник) телесности возвращается полноправный онтологический статус.

Совмещение двух подходов подводит к пониманию согласованной целостности. Телесность (не тело, которое является конкретной и персональной выделенностью-средоточенностью телесности) предстает как стихийность, равноценная мысли; точнее ее можно было бы обозначить как весомую силу проявления мысли, субстратную форму ее выявления. Различен-

ность мысли и телесности принципиальна лишь в абстракции, в рефлексии, без которой можно говорить о единой автономной и анонимной силе интенсивности, существующей *вообще*, а не как *что-то*. Вместе с тем, эта «ничейная» сила открывается *всегда и только* в конкретной «персональности» («я» является знаком собранности, взявшей на себя нечто и связавшей его с собой; правда, уже сама мысль в своем единстве с телесностью, трансцендентально осмысленная, является собранностью, под которой древние греки имели в виду космос). Она объявляется только в персональном акте ответственности, очерчиваясь парой открытость-приятие, обращенность-ответ. В своем условном неперсональном существовании мысль и телесность совпадают, бытуют как поле, как рассредоточенная повсюду интенсивная сила, не теряющая своего единства (что очень удачно и точно было выражено К. Свасьяном [3, с. 41]), наподобие существования частицы в квантовой механике.

Однако и аберрация в восприятии реальности никуда не исчезает, так как первый подход обрисовывает факт повседневно обнаруживающейся претензии и ее инерции, свойственной «я». Предобморочное состояние может послужить одним из примеров, указывающим на специфику переживаний тела, которое «я» изымает из бытия мира, и проистекающих из этого конститутивных актов. В самонаблюдающей регистрации стадий предобморочного состояния вскрывается работа механизма замыкания внутренней жизни посредством преобразования ее существования из временного в пространственный модус. Поток времени внутренней жизни останавливается в рядо- и соположенность его частей, конституируясь в пространство. Тело как пространство оказывается застывающим временем, способствующим закреплению идентификации «я». «Я» получает зримое основание самообнаружения и манифестирования своей собственной позиции в бытии, превознесение которой оборачивается еще большим отрицанием своей связности с телом. Первичное появление «я» в паре с телом закладывает фундамент и для последующего отделения и отличения «я» от тела. Но по-прежнему и именно через тело, пространство «живого» времени, удостоверение своего «я» констатируется обращенными ко мне внимающими взглядами, видящими и собирающимися на теле. Подобную же востребованность другого мы находим и в экономической онтологии Маркса, хотя на иных основаниях, о чем пойдет речь далее.

Таким образом, в отношении картезианского мыслящего «я» и кантовского трансцендентального «я» мы вполне могли бы сказать, что, несмотря на то, что *в жизни они сопряжены со временем, по своей природе все же существуют вне времени и пространства*, в идеале совпадая с внемирным существованием, обнаруживаясь в мире лишь привходящим образом. У Гуссерля же «я» определяется принципиальной связностью со временем (саморефлексирующие акты, включающие в свою орбиту тело, выстраиваются в темпоральное бытие этого «я»). Косвенно это оказывается мнемоническим маркером сохраняющейся его укорененности в телесно-воспринимаемом мире. Из этой позиции весьма проблематичными выглядят попытки в какой-то из моментов жизни выставить трансцендентальное «я» внемирным. Трансцендентальное «я» налаживает устройство и порядок мира, связывая чувствуемый материал со своим чувствованием. В этой организованности мира заявляет о себе своеобразная «тело»-сфера, которую мы, отличая от «я», но не порывая с ним окончательно, назовем – «мойность», или телесность.

С данным понятием будет связан парадокс, который в общем был уже обнаружен нами чуть ранее. Исследование генезиса трансцендентального «я» показывает, что эта сфера не принадлежит «я», отождествляющему себя с мыслью, более того, она предлежит

ему. Вроде бы, на этом шаге следовало бы склониться к трансцендентализму Декарта и Канта, а никак не к трансцендентальному эмпиризму Гуссерля, который он сам еще называет идеализмом. Бесхозная и безответственная мойность не причастна к актам синтеза, осуществляемым трансцендентальным «я».

В каком тогда смысле для этого феномена выбирается не совсем удачное и точное наименование «мойность», лексическое содержание которого, очевидно, отсылает к местоимению «я», предшествующего его притяжательной форме? Это делается для того, чтобы была понята априорная предрасположенность данной сферы к тому, чтобы быть присвоенной «я», т. е. «мойность» – это берущаяся (и заряженная на это из ее настроенности) на себя телесность, но в отношении которой (уже взятой и представшей в качестве тела) «я» допускает отступничество, ее «предательство», идентифицируясь лишь с мыслью.

Зададимся вопросом, что означает, когда мы говорим: «Это мое»? Понятно, что «это» присвоено неким «я». Однако в самой по себе фразе «это мое» парадоксальным образом не содержится указание на присваивающее «я», несмотря на то, что без него, как нам представляется, абсолютно невозможно образовать, в качестве осмысленной, семантическую конструкцию «это мое». Таким образом, использование здесь понятия «мойность» без отсылки к «я» с грамматической точки зрения выглядит совершенной нелепостью, так как оно должно подразумевать своего предшественника – «я». Тем не менее, местоимением «мое» мы очерчиваем уже сложившуюся, инерционно продолжающуюся ситуацию некогда осуществленного акта присвоения, совершенного «я». И в этой инерции что-то мне принадлежащее становится естественным и само собой разумеющимся, органичным продолжением меня самого, а «я» устраняется и переходит в регистр как бы не замечаемого. Но это продолжается до тех пор, пока кто-то так или иначе не проявит заинтересованность этой моей собственностью, пробуждая вновь активность участия «я». Тем самым, в понятии «мое» определяется утрата активного проявления «я», так как оно размывается, сводясь к уровню, предшествующему ему, к анонимному существованию, которое в какой-то момент было и может быть собрано и привязано к актуализирующемуся «я», самостоятельно и ответственно берущего на себя это существование.

Имея в виду этот нюанс, преобразуем грамматическое различие между «я» и мое» («мойность») в более существенное терминологическое различие. При таком различении лексема «мойность» будет знаком открытой предположенности индивидуального, специфически предстающей как свершенная несвершенность. Такой тип существующей ориентации без «я» является почвой для воплощения индивидуальности, и в этом контексте «я» становится вторичной инстанцией, констатирующей и утверждающей свое право на «это», хотя до того оно *уже* было «моим», т. е. «я» осуществляет постфактум присвоение *уже имеющегося*, что вместе с тем не исключает возможности этого не делать. Приведем другую иллюстрацию, приближающую к сути дела.

«Я», в отличие от «мойности», очевидно, присуща активность, даже если по поводу этого «я» мы утверждаем страдательность его положения, как это происходит в случае словесного обозначения претерпевания боли. До некоторых пор «я» *берет и несет* на себе боль, сохраняя адекватность себе и выделенность из болевого существования, когда мы можем сказать «я испытываю боль» (или «мне больно», но лишь в том самом смысле, в каком говорится и «это мое», когда «я» возвращается для защиты ставшей привычной и кажущейся неотъемлемой от меня своей собственности; понимание этого может дать анализ витгенштейновского различения двух типов использования местоимения «я») [4, с. 72–74], и в

этом высказывании регистрируется наше активное принятие своего страдательного состояния. Но в какой-то момент боль становится невыносимой, тогда «я» все больше смещается в саму боль, стирается и, в конечном итоге, растворяется в ней. Здесь мы получаем расширение всего меня в боль, что равнозначно моей поглощенности болью, за которой прекращается всякая речь и остается лишь стон. Переживание невыносимой боли снимает осуществление синтетических процедур, наличие которых позволяет вводить и использовать местоимение «я». Мое «я» в этом случае угасает или уходит на второй план, в то время как мною целиком овладевает боль, захватывающая меня настолько, что я в ней полностью теряюсь без возможности зафиксировать ее с помощью «я». Однако, что существенно, остается осознание, что эта растворяющая «я» боль – моя. «Я» возвращается в анонимность того существования, из которого оно в свое время собралось в единство, взяв на себя существование. Есть только боль, сплошная, всепоглощающая. Можно сказать больше: и меня нет, если под этим «меня» иметь в виду то, что обязательно отсылает к «я», берущему на себя нечто со всей ответственностью за сделанное. Здесь же (в опыте боли) нет никакого ответственного акта присвоения, здесь застигнутость и растерянность.

Рождение и выявление «я» представляет собой решимость возвыситься и взять переживаемое «мое», рассеянное в «поле» множества таких же мойностей (также тотально поглощенных болью), мнимо считающихся анонимными, ничейными, до поры до времени раздавленных, не способных подать голоса и лишенных сил вырваться к рождению в выделяющемся акте «я».

Мойность оказывается неким «полем», заполненным интенсивными существованиями «здесь и теперь», не представляющими собой субъектов, берущих на себя конституирующие функции. Такое состояние поля «здесь и теперь» является специфическим состоянием тела – телесностью, живой трансцендентальной длительностью, в нарастающем потоке которой накапливается и «прорастает» трансцендентальный субъект, в прогрессирующих и повторяющихся актах саморефлексии конституирующий временной модификат существования «я» – ретенциальную глубину «я» и предвосхищающую его бытие («я») протенциальность. Временные модусы метаются на «полевой» материи, словно зарубки, сгущая ее в отличительные профили тела, которое и присваивается крепнущим трансцендентальным «я». Однако для самого «поля» характерна интенсивность *единства* «здесь и теперь», без какого бы то ни было сознательно ориентированного субъекта в нем. В таком контексте «мойность» как интенсивность «поля», скорее всего, может быть соотнесена с наиболее четко разработанным в средневековой философии понятием *плоти*, а проросший как временной конституэнт трансцендентальный субъект – со средневековым понятием *тела*.

В основании трансцендентального «я» лежит это некое не идентифицируемое, не тождественное себе *как бы* «я» – *мойность*, субстратирующая самоидентичность всякого сознательного «я». «Действительно, ничто не позволяет исключить возможность, что сознательные представления каузально зависимы от прямых идей (картезианское понятие «прямые идеи» в нашем контексте, с оговорками можно соотнести с вводимым нами понятием «мойности», или телесности. – *И. К.*), даже если последние и не доходят до сознательного представления. Тогда и само *cogito* может оказаться результатом доличностных процессов («прямых идей»)» [4, с. 84].

Растождествления, наблюдаемые в различного рода психических девиациях, показывают, что трансцендентальное «я» не вездесуще, оно может ослабевать и начинать терять контроль, однако при этом полного распада человека не происходит, хотя и говорят, что он

лично деградирует и утрачивает способность к ответственности. Метафорически это можно сравнить с разматывающимся клубком, в результате чего нить беспорядочно раскладывается во множество разрозненных сетей и спутанных поверхностей, но продолжая содержать в себе то единство, которое присуще нити как одной. Такое же сохраняющееся признание как человека получает и деградирующий человек. Причина этого лежит не в простом срабатывании психологической инерции прошлых признаний, а в действии некоего *синтезирующего начала* («третьей субстанции»), *иного*, нежели доминирующее на поверхности субъекта трансцендентальное «я».

Схематично, трансцендентальность экзистенции можно представить триадой – мысль, телесность, «я». Мысль есть интенсивность порядка, в то время как телесность – интенсивность хаоса. Их единство и есть то, что древние греки видели в органичной связи космоса с хаосом, обозначенной Ж. Делезом словом-бумажником «хаосмос». В телесности *мысль* достигает выразительность, а *телесность* в мысли обретает зрячесть и осмысленность. «Я» же (сколь бы незрелым оно было) как носитель единства и посредствующее звено наделяет их индивидуальностью, в которой открыто рождение личности.

Субстанциальную характеристику мойности можно соотнести с качественным определением лейбнизианской монады как восприятия. Каждая монада имеет восприятие, т. е. оно обще всем монадам, но это ее не унифицирует, так как монада всегда протоиндивидуальна, неповторима из-за своего иного положения по отношению к положению других монад. С такой *протоиндивидуальной восприимчивостью* сопрягается (возможно, что и через становление мойности к своей осознанности) и индивидуальное «я». В этой связи все попытки вывести принцип индивидуации из какого-то одного начала (тела или мыслящей души) в конечном итоге не достигают цели. Каждое из них является индивидуальным, и принцип индивидуации выводим из состоявшегося их единства, образующего полноценную индивидуальность – воплощенную и осознаваемую. В результате, человеческое тело предстает вышедшей из состояния немоты мыслью. Это означает, что наше тело таково, потому что оно является сознанием, «уплотненным» сознанием, застывшим символом сомневающейся мысли. Единство тела и сознания оказывается отличительным признаком человека, о чем свидетельствуют самые разные памятники человеческого духа.

Тем самым мы приходим к положению о том, что существует единый целостно-двусторонний феномен, представляющий в своем внутреннем различии через мысль как одна стихия, и телесность как другая стихия. В такой целостности случается «я», пробиваясь и кристаллизуясь в столкновениях различных интенсивностей – из неформленности стихии интенсивностей (телесность) к своей оформленно-актуальной стихии интенсивностей (мысль). «Я» как зарождающаяся и выделившаяся интенсивность нацелено на объединение двух сторон, через что они и обретают свою зрелищно-воплощенную данность как целостность. Однако «я», соблазняясь условно-мнимой предпочтительностью формирующего начала мысли, вносит раскол, отталкивает от себя телесность и выпадает из синтетическо-очерчивающего ритма.

2. Неорганическое тело и мир как солидарность множества. Вся эта непростая, почти приключенческая история в трансцендентальной области со сложными и запутанными в ней отношениями, представленная в феноменологии Э. Гуссерля, по существу, на более доступном уровне воспроизводится социально-экономическим языком К. Маркса. Если исходить из духа феноменологических медитаций Гуссерля до его «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии», то, обобщая, здесь мысль показывается как

пребывающая в некоем перпендикуляре по отношению к «я», пронизывая его своеобразной несамотождественной стихией, которая очерчивает себя лишь через свое рассредоточение в телесные облачения. Такое предметное обнаружение «я» и мысли, описываемое Гуссерлем, в ином контексте репрезентировано Марксом, осмысляющим такое обнаружение в качестве обязательного условия обретения человеком самого себя в своей сущности, именуемой родовой. Прояснение этого непрозрачного сближения трансценденталиста с материалистом можно делать либо через введение в марксистский дискурс лексики феноменологии и ее общего тематического настроения, либо сделав все наоборот. Феноменологическая транскрипция идей Маркса позволяет более пристально всмотреться в существующие точки соприкосновения трансцендентального эмпиризма (введением тела в качестве ядра жизненного мира) Э. Гуссерля и эмпирического трансцендентализма (в обращении к родовой сущности) К. Маркса.

В этой части затронем некоторые стороны глубоких и пронизательных размышлений Маркса в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», посвященных анализу природы и становления капиталистического общества, на основании которого был предложен целый ряд определений человека в его соотносительности к миру. Мир предстал здесь не только как посредник человеческих взаимодействий, и не только в ракурсе отчуждающего начала, но и как то начало, благодаря которому возможна гармонизация человеческой жизни. Эти характеристики сохраняют свою значимость и актуальность, несмотря на то, что мы живем уже в иной, посткапиталистической эпохе, даже если она признается принципиально отличной от той эпохи, которую описывал Маркс.

В рукописях 1844 г. красной нитью проходит указание на то, что человек является существом, осознающим свою вовлеченность в родовую жизнь, т. е. человек живет собственной жизнью исключительно в том случае, когда он живет жизнью общественной. Утверждение же себя как родового существа впервые, действительно и действенно, происходит в переработке предметного мира, позволяющей человеку выделиться как самостоятельной единице этого мира: «Практическое созидание *предметного мира*, переработка неорганической природы есть самоутверждение человека как сознательного родового существа, т. е. такого существа, которое относится к роду как к своей собственной сущности, или к самому себе как к родовому существу» [5, с. 233].

Последовательное переключение на предметную область способствует не только реализации своей сущности, но постепенно формирует у человека привязанность именно к предметной области, с которой теперь начинает отождествляться реализация человеческой сущности. Рост присваиваемых материальных благ становится показателем становления и состоятельности личности, что уже идет в разрез с исходной мыслью К. Маркса о том, что «человек производит даже будучи свободен от физической потребности (чего нет у животного. – *И. К.*), и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее; животное производит только самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу» [5, с. 233]. Здесь обнаруживает себя универсальность человека именно потому, что в таком производстве происходит вся природа, а не только ее часть в лице самого себя. Для человека именно само производство, свободное общение, а не обогащение в результате него «есть его деятельная родовая жизнь» [5, с. 234], т. е. в труде человек нацелен именно на другого человека, того, кто обретается в ходе трудовой деятельности, посредством которой обнаруживается принадлежность к общей сущности: «Благодаря этому производству при-

рода оказывается *его* (человека) произведением и его действительностью. Предмет труда есть поэтому *опредмечивание родовой жизни человека*: человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно и через это созерцает самого себя в созданном им мире» [5, с. 234]. Поэтому отчужденный труд в марксистской логике становится тем злом, которое необходимо преодолеть, ибо он отнимает у человека предмет его производства, тем самым «отнимает у него его *родовую жизнь*, его действительную родовую предметность, ...его неорганическое тело, природу» [5, с. 234].

Здесь привлекает внимание использованное слово «тело». Известно, что в этот период Маркс сохраняет привязанность не только к гегелевской, но и к фейербаховской философии, для которой «реально меня никогда не было без тела. Тело полноценно, оно входит в мое Я. Больше того, оно есть у меня раньше, чем мое Я. Сознание определяется во мне тем, *какое тело говорит во мне “Я”*» [6, с. 35]. Какое же истолкование телу дается в последующих размышлениях Маркса, и как это связано с нашей чувственной организацией, которая имеет также определяющее значение для переживания как мира, так и самой нашей родовой сущности, чувствования другого как социума?

Как и в случае феноменологии Гуссерля, можно отметить, что отождествление «я» лишь с мыслью не является полноценным актом существования человека, который необходимо должен брать на себя свою предметно переживаемую телесность. Для Маркса единство мыслящего «я» и телесности проявляет себя в труде и присутствием в нем произведенного общения, потому что «человек не теряет себя в своем предмете лишь в том случае, если и этот предмет становится для него *человеческим* предметом или опредмеченным человеком» [5, с. 264]. Человеку на уровне чувств дается осознание, что вложенные им и в предмет силы и энергии и вхождение в меновые отношения относительно него формируют самосознание и окультуривание себя. Знаком обретения себя оказывается не столько потребление окультуренного предмета, сколько признание его таковым со стороны другого человека. Создаваемый предмет способствует достижению самосознания только при условии, что в его производство априорно как бы встроено сознание другого человека. Тем самым вскрывается социальная (множественная при единстве распределенность, что и будет общностью) природа не просто самосознания, но самого ума. Предмет становится человеческим лишь тогда, когда он является *общественным* предметом, а в этом случае и сам человек «становится для себя общественным существом, а общество становится для него сущностью в данном предмете» [5, с. 264] (сущностью этого предмета).

Предмет, вовлеченный в общественный обмен, по существу и есть сам человек, а производственные отношения, в результате которых рождается очеловеченный предмет, репрезентируют родовую сущность, открывающую человека как человека: «...По мере того, как предметная действительность повсюду в обществе становятся 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*» [5, с. 264] – человеком.

Также это объяснение возвращает нас к пониманию первой аристотелевской сущности, которая, понятая в качестве самостоятельной собственности себя, включала в состав этого «себя» не только внешне данное тело, но и все то, что приобреталось этим осознающим себя телом, осваивающимся в пространстве и продолжающимся в нем посредством приобре-

тенного. Все, что может собой продлить данное мне тело, может стать моей собственностью, собственностью тела, оказывающегося фундаментом существования отдельно взятого существа – человека, настаивающего на признании своего существования другими и выставляющегося со всей своей собственностью напоказ ради общественного признания (чем может быть объяснена и древняя традиция потлача): «...Определенность этого отношения (предмет–человек. – *И. К.*) создает особый, действительный способ утверждения» [5, с. 264].

Таким образом, у Маркса мы находим категориально иную, но схематически схожую с гуссерлевской триаду, описывающую осознание единства, – родовая сущность (мысль), человек («я»), предмет (телесность). В этой триаде драматургия выстраивается в большей мере вокруг предмета (телесности), что и подчеркивает Маркс – «не только в мышлении, но и всеми чувствами человек утверждает себя в предметном мире» [5, с. 265]. В отличие от Декарта, человек у Маркса подвержен соблазну склониться к сосредоточению и идентификации не с родовой сущностью, а, в конечном итоге, в ущерб самому себе с предметностью, которая представляется полнотой самореализации. Но предательство, забвение родовой сущности в процессе отчуждения себя в предмет приводит человека к экзистенциальному кризису, в скрытую потерю самого себя.

Чувство подвержено иллюзиям, одной из которых может быть уверенность в том, что питающим началом труда является потребление, необходимый рост трат. В таком случае капитал запускается в промышленное производство уже не в целях получения наслаждений его владельцем, а на производство наслаждений как таковых, сулящим прибыль и успокаивающим рабочего, который может извлечь из этого оборота капитала ему причитающуюся порцию наслаждений. На этом иллюзорном фундаменте достигается полная победа частной собственности, которая уже не персонифицирована, а в виде промышленного капитала устанавливает свое, вроде бы безупречное господство и над капиталистом, и над рабочим. Тем самым подобная форма частной собственности активизирует страсти таким образом, что они, хотя и усиливая отчуждение человека от родовой сущности, позволяют преумножать капитал. Можно допустить, что в этой логике продолжают существовать и современные экономические отношения, в которых капиталист разделяет владение собственностью между акционерами (которыми свободно могут быть и рабочие). Если это так, то данный факт распределения не указывает на начавшийся процесс реализации марксистской теории о добровольном отказе капиталиста от собственности на средства производства ради восстановления утраченного единства с родовой сущностью. В неспешном продвижении по этому пути, по мысли «доманифестного» Маркса, должен случиться переход к социализму (что, казалось бы, и демонстрирует нам сегодня, например, шведская модель капитализма). Но не исключено, что на современном этапе по-прежнему продолжается описанный Марксом процесс углубляющегося отчуждения, так как в модифицированной капиталистической системе пока и капиталист, и рабочий подчиняются безличной, анонимной и универсальной силе, получающей свое выражение в деньгах, с помощью которых эффективно производятся, возгоняются и спекулируются человеческие наслаждения. Однако в логике Маркса человеческое наслаждение, став экономическим наслаждением, не может эксплуатироваться до бесконечности в силу того, что ставка на это противоречит человеческой сущности, и ситуация, доведенная до предела, неизбежно качнет маятник в сторону возвращения к своему родовому началу. С этим и связывается идея преодоления капиталистической фазы развития

человечества и ее перерастания в коммунистическую, т. е. осуществление закона отрицания отрицания (отчуждения человеческой сущности) в живой, жизненно-значимой практике, а не только в акте осознания [5, с. 282–285].

С подобным мы сталкиваемся в повседневном общении, когда проявляем интерес не столько к своему собеседнику, сколько к самим себе, имея в виду под этим то, как мы посмотрим, какую выгоду можно получить из этого общения и т. п. В такой ситуации нас мало интересуют конкретные люди во всем их своеобразии. В лучшем случае мы можем увлечься составлением отвлеченного, идеального образа человека, комбинируемого из всего множества конкретностей, опуская то, что такой идеальный тип образован благодаря совокупности неповторимых индивидуальностей. У этого психологического феномена имеется и свое трансцендентальное основание: «Когда я представляю себя другим, я воображаю только себя, но не других» [7, с. 156–157]. Однако в экзистенциально-этическом отношении подобное желание прояснения себя через моделирование идеального типа человека приводит не то чтобы к удовлетворению, а наоборот, к недовольству другими, в которых этот тип никогда не находится. Рождающаяся здесь агрессия в отношении других становится очередным проявлением смущения от нас самих. Поступки ради своего самоутверждения, действия в угоду самим себя оказываются ваянием своих кривых зеркал в других, в которых ни с чем, кроме как с самими собой, невозможно встретиться. Тогда и для другого я становлюсь лишь средством, отталкивание которого было бы желательно увидеть как отталкивание самого себя, *своих* безобразных отражений в других. Чаще всего мы близоруки к этой порождаемой нами самими проблеме, и в простоте душевной на деле предпочитаем избавиться от этих других, ничего не решая. Но здесь есть и другая сторона дела, показывающая, что миг встречи отвергает застывание взглядов друг на друге, не связывает их насильно, а направляет к таинству новой встречи, к множеству других, которыми могут стать, например, наши будущие дети. В родившемся отклике есть продление далее, за пределы нашей ограниченности.

Сохраняющееся *чувствование* (а не понятийная рефлексия) родовой сущности постепенно выводит человека из влечения к обладанию как таковой предметностью, и направляет к существованию в гармонии со своей сущностью, т. е. в конечном итоге к полноценному общению и любви: «...Не только пять внешних чувств, но и так называемые духовные чувства, практические чувства (воля, любовь и т. д.), одним словом – *человеческое* чувство, человечность чувств – возникает лишь благодаря наличию *соответствующего* предмета, благодаря *очеловеченной* природе. ...Для изголодавшегося человека не существует человеческой формы пищи, а существует только ее абстрактное бытие как пищи» [5, с. 265]. Для человека же как не животного очеловеченная пища будет означать уже нечто большее ее самой, как и известное изречение Л. Фейербаха «человек есть то, что он ест» следует понимать в контексте исходной парацельсовской фразы, означавшей «поглощение человеческого тела божественной плотью причастия» [6, с. 37], точно также, как у Фейербаха «в провалах моего понимания невидимо присутствует другой (другая), в конечном счете – все человечество, не как идея, а как реальное множество мне подобных существ, какими я не стал» [6, с. 36].

В этой же связи стоит еще раз обратить внимание на любопытное заявление Маркса о том, что «*чувственность* должна быть основой всей науки» [5, с. 268]. Это положение не является простым подведением к необходимости признания приоритетности эмпирического

фактора. Этот эмпирический момент сам получает свое фундаментальное основание в экзистенциальном факте социокультурного признания на почве предметной деятельности, так как социальная «история является *действительной* частью *истории природы*, становления природы человеком» [5, с. 268]. Идея природы, становящейся человеком, вполне гегелевская, что лишний раз подчеркивает, в какой период творчества Марксом высказывались подобные соображения. Однако в отличие от гегелевской системы Маркс как бы останавливается на чувственности, делая ее, а не чистое понятие (рационализм), основанием обретения единства человеческой жизни как чувственно-одухотворенной сущности: «...Непосредственной *чувственной природой* для человека непосредственно является человеческая чувственность..., непосредственно как *другой* чувственно воспринимаемый им человек; ибо его собственная чувственность существует для него самого как человеческая чувственность только через *другого* человека. А *природа* есть непосредственный предмет *науки о человеке*» [5, с. 268].

Когда Маркс пишет, что человек живет «целиком милостью другого, ...он – источник моей жизни; а моя жизнь непременно имеет такую причину вне себя, если она не есть мое собственное творение» [5, с. 269], то этот тезис следует понимать более широко, не сводя другого лишь к другому человеку. Ведь для Маркса чувственное сознание – *природа*, ставшая человеком, в чем ему видится убедительное свидетельство необходимости отказа от поиска первопричины порождения всего. Поэтому здесь заключен не столько буквальный смысл, побуждающий к отказу от всяких доводов относительно существования некоего первоначала, сколько более глубокая метафизическая подоплека, состоящая в том, что человек реально ответственен за свое бытие, за бытие как таковое, преобразуемое человеком в человеческое в силу такого существа природы. Человек выступает как решимость быть началом, не будучи при этом самим первоначалом. Вполне экзистенциалистский тезис о предшествовании существования сущности (понимаемую и как абстракцию и т. п.), сформулированный до появления самостоятельно оформившегося философского направления XX в., и обнаруживающий себя в иных социально-философских контекстах: «...*Всемирная история* есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом, становление природы для человека... Так как... человек наглядно стал для человека бытием природы, а природа наглядно стала для него бытием человека, то стал практически невозможным вопрос о каком-то *чуждом* существе, о существе, стоящем над природой и человеком – вопрос, заключающий в себе признание несущественности природы и человека» [5, с. 270–271]. Это положение лежит за пределами банального отрицания существования Бога, потому что данная речь касается другого порядка существования вещей, когда социализм преодолевает не только грубый коммунизм, но, что неожиданно в отношении привычно излагаемого марксизма, и атеизм. В этом контексте мы имеем дело с внеидеологической, неангажированной, подлинно философской позицией, вовсе не исключающей своего идеологического или религиозного следствия. Основу этой позиции создает положение о прирожденном, естественном нахождении мира в общительности, отсюда и человеческая потребность в общении как самоцели, когда для социалистических рабочих «курение, питье, еда и т. д. не служат... уже связующими средствами. Для них достаточно общения, объединения в союз, беседы, имеющей своей целью опять-таки общение» [5, с. 281].

Человек в предметном существовании предметно выявляет родовую сущность, в служении которой ею оказывается и сам предмет. Конечный смысл предметно существующего мира – это вскрытие его родовой сущности, т. е. его всецелое пребывание в единстве

общения и соотнесенности всего со всем. Отклонение и потеря телеологического значения мира, в частности, погружение человека («я») исключительно в его предметно-чувственно-телесную данность разрушает и разъедает (коррумпирует) возможности адекватного общения между сущим. У Маркса «предательство» родовой сущности ради преданности предметности (в отличие от Декарта, у которого «предательство» совершалось наоборот – телесность предавалась в пользу мышления) происходит в установлении эксплуататорских производственных отношений, нарушающих первоначально невинное состояние мира как родового общения, т. е. родовой множественности, объединенной диалогом. Тем самым Маркс перевел трансцендентализм в практическую плоскость, показал его сущность на примере конкретных социальных практик, однако, смысловая основа понимания бытия осталась действительно общей с феноменологией, будь то феноменология Гегеля или феноменология Гуссерля. Очеловеченный предмет и опредмеченный человек являются знаком всеобщей общительности, мира как родовой множественности, существующей в единстве через всемерную соучастность. Мир предстает как сообщество и коммунитарная диалогическая сообщаемость.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М.: Прогресс; Культура, 1993. 352 с.
2. Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. 633 с.
3. Свасьян К. А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. М.: Академ. проект, 2010. 206 с.
4. Шеффер К.-М. Конец человеческой исключительности. М.: НЛО, 2010. 392 с.
5. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Социология: сборник. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000. 432 с.
6. Бибахин В. В. История современной философии (единство философской мысли). СПб.: Наука, 2014. 398 с.
7. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 1998. 316 с.

I. V. Kuzin

Saint Petersburg State University

THE STATUS AND ROLE OF THE CORPORALITY AT «EARLY» C. MARX AND IN E. HUSSERL'S PHENOMENOLOGY

This article represents interpretation and development of phenomenological approach of E. Husserl to a corporality problem with the aim to determine opportunities of comparison of this approach with K. Marx's provisions in the work «Economic and philosophical manuscripts of 1844». It is shown in research that Marx also has a subject of corporality (concreteness) as significant in disclosure of human nature. During the made analysis it becomes clear that between philosophical positions of these different thinkers there is a number of indirect (meaning) coincidence which identification does more clear relevance of a corporality problem.

Marx, Husserl, corporality, body, thought, «I», subject, world, person, patrimonial essence
