"История и классовое сознание" Д. Лукача: теория "овеществления" и романтический антикапитализм

С.П. ПОЦЕЛУЕВ

Вряд ли будет преувеличением сказать, что в мировую историю философии имя Лукача вошло прежде всего благодаря его книге "История и классовое сознание" (1923). По словам известного французского философа М. Мерло-Понти, эта книга «долгое время била библией того, что можно назвать "западным марксизмом"».[1] Между тем в нашей историко-философской литературе этому произведению Лукача, как и всему его раннему творчеству, уделялось недостаточное внимание. В предлагаемой статье речь пойдет непосредственно о теории "овеществления", составляющей философский стержень всей "Истории и классового сознания". Именно эта теория стала впоследствии одним из важнейших источников для многих современных вариантов "культурной критики" капитализма (или "антикапитализма"); обращение же ныне к такого рода проблематике, помимо законного исторического интереса, оправдано также необходимостью в непредвзятом понимании тех антикапиталистичекских идей, которые неизбежно будут возникать в условиях возможной "вестернизации" традиционных реалий "русского коммунизма".

Рассмотрение теории овеществления мы начнем с краткой экспозиции откликов на нее в современной философской мысли. Причем речь пойдет именно об оценках теории Лукача, а не об анализе ее объективного влияния на последующую философскую традицию (а влияние это было весьма значительным и к тому же не всегда осознанным).

Теория "овеществления" Лукача в оценках ее современников

Среди первой волны рецензий и откликов на "Историю...", возникшей сразу же после выхода книги в свет в 1923 г., следует выделить отзывы друзей и единомышленников Лукача (Й. Реваи, К. Корш, Э. Блох и др.), для которых философская концепция "Истории..." была свидетельством возрождения в марксизме гегелевской диалектической традиции. Венгерский философ Й. Реваи называет книгу Лукача "первой систематической попыткой философски осознать в марксизме его гегелевское начало – диалектику".[2]

Хотя теория овеществления и была позитивно воспринята

---

[1] *Merleau-Ponty M*. Die Abenteuer der Dialektik. Frankfurt/Main, 1974. S. 11.

[2] *Revai J*. Georg Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein // Filozófiai figyelö évkönyve / A «Történelem és osztálytudat» a 20-as évek vitáiban/ – Budapest: Lukács archivum és könyvtár, 1981 – I k. S. 36.

философскими соратниками Лукача, она не проблематизировалась ими в качестве философского ядра всех теоретических построений "Истории..". Еще меньшую роль теории овеществления отводили ортодоксально-марксистские критики Лукача. Эту теорию, к примеру, полностью проигнорировал в своем критическом разборе советский марксист Л.М. Деборин, охарактеризовавший взгляды Лукача как "пеструю смесь из идей гегельянства, сдобренного идеями Ласка, Бергсона, Вебера, Риккерта и... Маркса и Ленина".[3] Другой известный ортодоксальный критик Лукача. Ладислав Рудаш, признавая теорию овеществления средоточием всей философской концепции "Истории…", тем не менее не усматривал в этой теории ничего, кроме "осиного гнезда философских вывертов" и "богдановщины".[4]

Существенно иначе обстояло дело в академически научных отзывах на книгу Лукача (З.Марк, В.Зомбарт, Г.Майер и др.). Здесь мы выделим ряд интересных статей Зигфрида Марка, социал-демократа неокантианской ориентации, в которых (помимо прочего) дан глубокий анализ философской теории "Истории и классового сознания". З.Марк усматривает своеобразие диалектики Лукача (в отличие от версии диалектики у "критических" марксистов М. Адлера и Л. Кранольда) в том, что диалектика является для венгерскою мыслителя не столько проблемой метода в социологии и политэкономии, сколько вопросом о кризисе современной культуры. Этот кризис, отмечает Марк, обнаруживается для автора "Истории..." как раз в виде овеществления всей культурной жизни, как господство вещей над людьми.[5] З.Марк обращает внимание на оригинальность синтеза в теории овеществления Лукача идей молодого Гегеля и молодого Маркса, традиций немецкого романтизма, бергсоновского понимания пространства и времени, веберовской теории "идеальных типов".

Весьма высокую оценку теории овеществления Лукача высказывали почти все видные представители Франкфуртской школы, которые в своем философском становлении в значительной мере опирались на идеи раннего Лукача. Прежде всего это относится к Т.В.Адорно, который главную заслугу ранних сочинений Лукача видел в том, что их автор "как диалектический материалист впервые применил категорию овеществления к философской проблематике».[6]

Вторая волна рецензий на "Историю и классовое сознание" приходится па 60-70-с годы, т.е. на период ренессанса марксизма и левой идеологии в целом. Леворадикальное движение конца 60-х — начала 70-х голов открыло в критике Лукачем овеществленного буржуазного мира живой

---

[3] *Деборин А.М.* Г.Лукач и его критика марксизма // Filozófiai figyelö évkönyve …, I k. S. 161.
[4] *Рудаш Л.* Преодоление капиталистического овеществления или диалектическая диалектика т. Лукача // Filozófiai figyelö évkönyve …, II k. S. 164, 184.
[5] *Mark S.* Dialektisches Denken in der Philosophie der Gegenwart // Filozófiai figyelö évkönyve …, II k. S. 288.
[6] *Adorno Th.* W. Erpresste Versöhnung // Lukács-recepcio Nyugat-Europaban (1956-1963). – MTA. – Filozófiai Intézet. – Lukács Archivum. – Budapest, 1964. – S. 23.

гуманистический пафос "философии практики" 20-х годов, отделив его от мрачного наследия сталинистской и неосталинистской марксистской ортодоксии. Об "Истории..." в эти годы публикуется большое количество рецензий и исследований, книга Лукача переводится на многие языки, однако проблема овеществления не является средоточием и этой волны дискуссий о Лукаче. Впрочем, это не исключает того, что немало важных аспектов теории овеществления все же исследуются в данный период. Из известных нам работ назовем книгу коллектива авторов "Овеществление и классовое сознание" (1975), где проводится исторически строгий анализ соотношения понятий "отчуждения", "овеществления", "товарного фетишизма" и других из ""Истории и классового сознания" с аналогичными категориями К. Маркса.[7]

В 50-е — 60-е годы выходит в свет ряд интересных статей известного французского философа Л. Гольдмана, в которых проблематика отчуждения и овеществления в творчестве молодого Лукача исследуется в контексте вопросов экзистенциалистской философии. В частности, Л. Гольдман выдвигает тезис о тон, что "Бытие и время" М. Хайдеггера является — возможно даже бессознательно — полемикой с "Историей и классовым сознанием" Д. Лукача (сам Хайдеггер отрицал свое знакомство с "Историей..." до публикации "Бытия и времени"). В качестве одного из главных аргументов в пользу этого утверждения Гольдман приводит встречающиеся в начале и конце "Бытия и времени" выражения "овеществление (Verdinglichung) сознания" и "овеществить (verdinglichcn) сознание".[8] По мнению французского философа, присутствие этих выражений в хайдеггеровском тексте 1927 г., когда термин "овеществление" был уже достаточно широко известен как центральное понятие "Истории...", без сомнения, свидетельствует о неявной полемике Хайдеггера с Лукачем.[9]

Публикация в 1971 г. английского перевода "Истории и классового сознания" вызвала целую волну англоязычных рецензий, для которых характерным было то, что теория овеществления рассматривалась не только в историко-философской перспективе — как возрождение Лукачем диалектики Гегеля и гуманистической философии раннего Маркса, но и в контексте актуальных проблем современной философии. Так, в рецензии М. Харрингтона (США) выделяются в качестве актуальных такие положения теории овеществления Лукача, как прогрессирующая рационализация всех сфер общественной жизни; отсутствие общей осмысленности в развитии общественного целого; "одичание" метафизики в тотально рационализованном мире; противоречие между рациональностью в деталях и иррациональностью в целом, проявляющееся ныне в угрозе экологических катастроф".[10]

---

[7] Verdinglichung und Klassenbewußtsein. Berlin (West), 1975. S. 98.
[8] *Heidegger M*. Sein und Zeit. Tübingen, 1979. S. 46, 437.
[9] *Goldmann L*. Lukács und Heidegger. Nachgelassene Fragmente. Darmstadt und Neuwied, 1975, S. 98.
[10] *Harrington M*. G.Lukács. History and Class Consciousness // The Nation. 1971. vol. 213, N 22. p. 694-695.

В 1971, 1972 гг., в связи со смертью Д. Лукача, ряд западных журналов левой ориентации посвятили специальные выпуски проблемам философии выдающегося венгерского мыслителя. В опубликованной в одном из таких выпусков (в американском журнале "Telos") статье А. Арато (США), посвященной теории овеществления Лукача, отмечается в качестве курьезного тот факт, что "враждебно настроенные критики Лукача — как сталинистской, так и буржуазной ориентации — не обращали внимания на его теорию овеществления, хотя последняя в действительности стоит в центре той традиции марксизма, которая была всегда критически настроена как по отношению к сталинистскому, так и по отношению к буржуазному овеществлению".[11]

Идеологически окрашенной высокой оценке теории овеществления у "новых левых" противостояло столь же идеологически заостренное неприятие этой теории у консервативно настроенных авторов. В качестве примера здесь можно назвать книгу американского философа В. Цитты "Марксизм Лукача: отчуждение, диалектика и революция" (1964). По мнению Цитты, "История и классовое сознание" Лукача показывает, что "марксизм в целом состоит из серии концептуально выраженных явлений отчуждения, что он построен из вариаций на тему отчуждения".[12] Понятия отчуждения (alienation) и овеществления (reification) человеческого бытия, как они представлены в "Истории...", да и вообще в марксизме, Цитта отвергает из-за их тесной связи с "террором" и "мистикой".

Кризис левого радикализма, ясно обозначившийся к середине 70-х годов, повлек за собой охлаждение интереса к марксизму и к его проблематике отчуждения. Парадоксально, но это не сказалось существенно на интересе исследователей к теории овеществления Лукача, но даже усилило внимание к некоторым новым ее аспектам. Если в рецензиях 20-х и 60-х годов главным в анализе теории овеществления были, во-первых, ее социально-политические аспекты, а во-вторых, степень ее марксистской ортодоксальности, прежде всего по отношению к гегелевской диалектике, то теперь акцент переносится на выяснение новейших философских мотивов теории отчуждения и овеществления.

Из числа современных, немарксистски ориентированных исследований "Истории..." назовем книгу Ю. Хабермаса "Теория коммуникативного действия" (1981). В разделе с характерным названием "От Лукача к Адорно: рационализация как овеществление" Хабермас дает обстоятельный анализ теории Лукача как связующего звена между веберовской концепцией рационализации и понятием овеществления в "западном марксизме" Т.В. Адорно и М. Хоркхаймера. По мнению Хабермаса, Лукач использовал категорию "овеществления" прежде всего для того, чтобы "вывести веберовский анализ общественной рационализации за рамки теории действий и связать его с анонимно протекающими процессами в системе экономики". В своем представлении рационализации и овеществления как

---

[11] *Arato A.* Lukács's Theory of Reification // The Philosophical Forum. 1972, vol. III, N 3-4. P. 31.
[12] *Zita V.* Georg Lukács's Marxism: Alienation, Dialectics, Revolution. Hague, 1964. P. 129.

двух аспектов единого процесса Лукач, по утверждению Хабермаса, опирается именно на веберовский тезис о распадении метафизически-осмысленного единства Разума на самостоятельные ценностные сферы. При этом Лукач подвергает существенной ревизии марксову оценку современной науки, квалифицируя позитивистски-узкое ее понимание как типичное проявление всеобщей тенденции овеществления.[13]

Резкую критику проблематики отчуждения и овеществления предпринял в 70-е годы автор структуралистской версии марксизма Л. Альтюсер. Он считал, что проблематика отчуждения составляет специфическое отличие только так называемого гуманистического марксизма, возникшего из протеста против оппортунизма II Интернационала, а также из полного неприятия войны и капитализма. В этой атмосфере, пишет Альтюсер, у молодого Лукача был провозглашен радикальный поворот к Гегелю, к его теории отчуждения. Альтюсер, исходивший из того, что способ мышления Маркса в принципе чужд гегелевскому, рассматривал проблематику отчуждения "гуманистического" марксизма лишь как один из способов "придать теоретическую основательность политическим сантиментам".[14]

Несколько иной подход к теории отчуждения и овеществления молодого Лукача развивают ныне его ученики и последователи. Примером такого подхода может служить интересная, на наш взгляд, монография немецкого философа Р. Даннемана "Принцип овеществления" (1987), где впервые дается специальный историко-философский анализ теории овеществления из "Истории..." Лукача. Даннеман заостряет внимание на оригинальном синтезе в этой теории тематики "отчуждения" у Гегеля и Маркса с основополагающими идеями зиммелевской и веберовской социологии культуры. "Удивительно, — пишет Даннеман, — что до сих пор не было предпринято серьезной попытки очертить границы гегельянства Лукача" и конкретно исследовать "решающее" влияние в его концепции идей М. Вебера и Г. Зиммеля.[15]

Хотя вопрос о соотношении "Истории и классового сознания" с идеями веберовской и зиммелевской философии не является совсем уж новым в исследовательской литературе о Лукаче, ныне этому вопросу уделяется значительное внимание. Так, в сборнике статей "Георг Лукач: Культура — Политика — Онтология" (1987) теме "Вебер и Лукач" посвящен целый раздел.[16] Этой же тематики касается и немецкий философ К. Байерсдерфер в своей книге "Макс Вебер и Георг Лукач. Об отношениях между понимающей социологией и западным марксизмом" (1985).[17]

В советской историко-философской литературе содержательный анализ

---

[13] *Habermas Ju*. Theorie des kommunikativen Handelns. 1 u 2 Bänden. Frankfurt/Main, 1987. S. 55, 116.
[14] *Althusser L., Balibar E*. Reading Capital. London, 1977. P. 57, 140-141.
[15] *Dannemenn R*. Das Prinzip Verdinglichung. Frankfurt/Main, 1987. S. 55, 116.
[16] *Lukács G*. Kultur – Politik – Ontologia. Opladen, 1987. S. 97 ff.
[17] *Beiersdörfer K*. Max Weber und Georg Lukács. Über die Beziehungen von verstehender Soziologie und westlichem Marxismus. Frankfurt/Main, 1985.

концепции овеществления Лукача был впервые предпринят в книге М.А. Хевеши "Из истории критики философских догм II Интернационала" (1977). В этой работе содержится констатация того, что «книга "История и классовое сознание" вошла в историю философии 20-х годов как работа, трактующая революционную критику капитализма как проблему снятия отчуждения. Анализ овеществления, отчуждения... занимает центральное место в объяснении Лукачем марксизма». В монографии М.А. Хевеши исследуются и гегельянско-марксистские мотивы теории овеществления Лукача, и влияние идей М. Вебера, отмечается в связи с этим, что в "Истории и классовом сознании" веберовское понятие капиталистической рационализации, соединенное с трактовкой товарного фетишизма Маркса, стало основой критики капиталистического общества".[18]

В книге Б.Н. Бессонова и И.С. Нарского (1989)) указывается на то, что Лукам был первым, кто "привлек внимание исследователей к постановке и решению проблемы отчуждении с позиций марксизма".[19] Вместе с тем авторы книги подчеркивают марксистскую неортодоксальность теории овеществления Лукача, "непреодоленное" влияние в ней идей Зиммеля и М. Вебера.

По мнению Ю.Н. Давыдова, в центре философской концепции "Истории и классового сознания" стоит историцистское понимание категории "тотальность". Эта категория у Лукача замыкается не на онтологическое единство универсума, а на социальность. "Вот почему, — делает отсюда вывод Ю.Н. Давыдов, — предметность предстает в книге "История и классовое сознание" как результат взаимодействия людей, более того, как "застывание", "овеществление", "отчуждение" итого взаимодействия...". Ю.Н. Давыдов рассматривает конкретные понятия теории овеществления как "дедуцированные" из "тотальной" в "Истории..." категории "товара"; последнюю же Ю.Н. Давыдов характеризует как социологическую версию гегелевского панлогизма.[20]

Из нашего краткого и беглого обзора исследовательской литературы по проблеме овеществления и отчуждения в книге Лукача мы делаем вывод, что наиболее проблематизируемыми здесь являются два момента: во-первых, несоответствие в теории овеществления классических (гегельянско-марксистских) интенций ее автора с их реализацией в духе неклассической, новейшей философии; и во-вторых, оригинальность выраженного в теории овеществления синтеза идей классической и неклассической философий.

Овеществление вещей: тотальность экономического овеществления

В ортодоксально марксистском духе Лукач начинает свой анализ феномена овеществления с его корней в современной капиталистической экономике. Однако сам по себе феномен экономического овеществления не стал бы

---

[18] *Хевеши М.А.* Из истории критики философских догм II Интернационала. М., 1977. С. 98; 179-180.
[19] *Бессонов Б.Н., Нарский И.С.* Дьердь Лукач. М., 1989. С. 12.
[20] Критика немарксистских концепций диалектики 20 века. М., 1988. С. 296-297.

предметом специального философского анализа, не приобрети он "решающего значения" как для общества в целом, так и для отдельного человека. А суть дела в том, что в современном обществе речь идет не просто о превалирующей роли товарообмена по отношению к традиционным внерыночным способам человеческого общения, но о достижении капитализмом такого момента своего развития, когда товарная форма превращается в "действительно господствующую форму всего общества", в "универсальную категорию всего общественного бытия".[21] В тотальном господстве товарной формы Лукач видит отличительный признак новейшего капитализма, который он рассматривает не как модификацию описанного Марксом буржуазного общества, но лишь как достижение последним своей подлинной зрелости, делающей очевидной его сущность.

Если причина овеществления кроется в товарной форме буржуазной экономики, то в чем тогда состоит суть этой товарной формы? В том, пишет Лукач, что «отношения между людьми принимают характер вещности (Dinghaftigkeit) и получают, таким образом, форму "призрачной предметности", которая в своей строгой, с виду вполне замкнутой и рациональной, внутренней закономерности скрывает всякий след ее истинной сущности, след отношений между людьми».[22] Если иметь в виду сказанное выше и внимательно приглядеться к этому определению сущности товарной формы, то можно заметить своеобразный круг в определениях, возникающий здесь между понятиями "овеществления" и "товарной формы". В самом деле, с одной стороны, основу овеществления составляет, по Лукачу, товарная форма; с другой же стороны, сущность последней определяется именно через "овеществление". Третьим элементом этого круга выступает в "Истории..." понятие "призрачной предметности", или "товарного фетишизма". Последний понимается, наряду и в тождестве с "овеществлением", как "сущность" самой товарной формы; товар как "форма предметности" капиталистического общества есть именно форма "призрачной предметности", а товарный фетишизм выступает для автора "Истории..." специфической проблемой нашей эпохи, эпохи новейшего капитализма.[23]

Указанный круг определений не стоит, однако, спешить объявлять "порочным"; для Лукача он выражает известную в гегелевско-марксистской традиции ситуацию диалектического взаимообращения предпосылок и результатов развития, когда, к примеру, товарная форма выступает одновременно и предпосылкой, и результатом прогрессирующего овеществления общественных отношений. Но другое дело, что указанные категории вовсе не совпадают по своему содержанию в "Капитале" К. Маркса, на который автор "Истории..." ссылается как на безусловный теоретический авторитет. Овеществление рассматривается Марксом лишь как проявление сущности товара, а не как сама его сущность, воплощающая

---

[21] *Lukács G.* Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik // Lukács G. Frühschriften II. Berlin und Neuwied. 1968. S. 259-260.
[22] Ibid. S. 257.
[23] Ibid. S. 258.

двойственный (абстрактный и конкретный) характер капиталистического труда. Другими словами, хотя овеществление и является для Маркса существенным фактом извращенности общественных отношений при капитализме, это еще не значит, что последний сводится к такому извращению. Последнее на уровне простого товарообмена состоит, по Марксу, в том, что вещь заменяет и подменяет собой общественное отношение и тем самым скрывает его сущность. Однако замена эта мыслится Марксом не в виде "эрзаца", а скорее как мимолетный акт, опосредующий развитие товарообмена, а в конечном счете и процесс общественной жизни в целом.

Дальнейшую конкретизацию понятия овеществления Лукач производит при помощи категории абстрактного, т.е. формально-равного, труда. Последний тоже образует своеобразный круг определений с понятием товарной формы, универсальность которой, с одной стороны, обусловливает абстракцию человеческого труда, опредмечивающегося в товарах, а с другой — сама оказывается следствием формально-равного труда. Но все же ведущим, базисным понятием здесь выступает "труд", а не "товар", и прежде всего с исторической эволюцией содержания труда, а именно: с ростом его специфической абстрактности связывает Лукач прогресс товарных капиталистических отношений: "Абстрактный, равный, сравнимый... труд, выступающий одновременно как продукт и как предпосылка капиталистического производства, возникает только в ходе развития последнего, и, таким образом, только в процессе этого развития он становится общественной категорией, которая оказывает решающее влияние на форму предметности как объектов, так и субъектов таким образом возникающего общества...".[24]

Из самого по себе положения "Истории..." о том, что товар выступает прообразом всех форм предметности и универсальной категорией современного общественного бытия, еще нельзя дедуцировать оригинальный смысл, заложенный Лукачем в категорию "овеществление". Невозможно, во-первых, из-за круга в определениях между понятиями "товара" и "овеществления", когда последнее определяется не как частное следствие из общего принципа товарной формы, но тоже как "*всеобщий*, структивный, основополагающий феномен *всего* буржуазного общества".[25] Во-вторых, невозможно в самой тотальности овеществления увидеть его специфическую сущность; последняя открывается читателю "Истории..." только в связи с "абстрактностью" капиталистического труда, лежащего в основе товара и присущего ему овеществления.

"Абстрактный труд" является, по Лукачу, не только теоретической абстракцией для объяснения факта товарообмена и "не только тем общим знаменателем, к которому приводятся различные предметы в отношении между товарами, но он становится также реальным принципом фактического процесса производства товаров".[26] Этот принцип равенства товарного

---

[24] Ibid. S. 262.
[25] Ibid. S. 274.
[26] Ibid. S. 261.

производства Лукач связывает с превращением труда в частичный, специализированный труд, лишенный индивидуальных, качественных характеристик, и с возникающей на этой основе капиталистической рационализацией труда. "Рационализация в смысле точного расчета всех намечаемых результатов достижима только посредством точнейшего разложения всякого комплекса на его элементы и посредством исследования специальных частичных законов их производства... Единый продукт как предмет трудового процесса при этом исчезает. Процесс становится объективным собранием рационализированных частичных систем, единство которых определяется чисто калькуляторски и которые, таким образом, должны оказываться *случайными* по отношению друг к другу...".[27]

Самым важным в этом процессе рационализации Лукач считает его настроенность на калькуляцию и калькулируемость всех органически-иррациональных, природных характеристик предметов общественного производства. Эта редукция "качества" к "количеству" и делает, по мысли Лукача, продукт труда товаром, и автор "Истории..." не случайно называет такую редукцию "овеществлением": превращение всех без исключения потребительных стоимостей в товары, пишет Лукач, придает потребительной стоимости "новую объективность, новую вещественность (Dinghaftigkeit), которой не было в эпоху неразвитого обмена и которая уничтожает собственную вещественность потребительных стоимостей".[28] Происходит, таким образом, "овеществление вещей", и эта их "новая вещественность" есть стертая (унифицированная и калькулированная), природная материя продуктов труда, рационализация их "иррационального, всегда качественно обусловленного единства".[29]

В результате нивелирующего воздействия абстрактного труда капиталистическая экономика приобретает, согласно Лукачу, вид "второй природы", которая, с одной стороны, отличается от первой созданием "новой вещественности", но, с другой стороны, в стихийности и бессознательности своих "общественных природных законов" полностью тождественна по способу бытия первой природе. Указанные "общественные природные законы" не просто независимы от людей, но они покоряют и угнетают общество. «Эти "природные законы" общества, которые (даже если их рациональность познана — ив этом случае даже более всего) покоряют в качестве "слепых" сил бытие людей, призванных выполнять функцию подчинения природы категориям обобществления и осуществляющих это подчинение в ходе истории».[30]

Оригинальность "второй природы" Лукача исключает полную марксистскую ортодоксальность этого понятия. В самом деле, картина извращения социальных отношений посредством их овеществления, как она рисуется Марксом в капиталистическом процессе производства, существенно отличается от "второй природы" Лукача. Хотя овеществление лиц

---

[27] Ibid. S. 263.
[28] Ibid. S. 267.
[29] Ibid. S. 262.
[30] Ibid. S. 408.

предполагает, по Марксу, их подмену вещами, отсюда еще не следует, что лица вообще стираются и живая субъективность исчезает из производственного процесса. Подчиненность труда капиталу не сводится у Маркса к полной замене живого труда мертвым, а отношения господства и подчинения не редуцируются к калькуляции и квантификации (эти категории вообще не играют у Маркса столь важной роли, как у Лукача).

Однако самым неортодоксальным моментом представленного в "Истории..." марксизма и гегельянства является отвержение логического принципа "рефлексии". У Гегеля, как известно, именно этот принцип положен в основу объективной диалектики "действительности"; принцип же рефлексии использует и Маркс в обосновании понятия о двойственном характере труда, воплощенного в товаре. Для Маркса сущность товарообмена составляет не сам но себе абстрактный труд, а рефлексивное единство воплощенного в нем абстрактного и конкретного труда, что предполагает равную необходимость сохранения и развития как абстрактных, так и конкретных характеристик товарной формы.[31] Нетрудно видеть, что феномен "овеществления вещей" основывается в "Истории..." как раз на распадении, а не ил рефлексивном единстве стоимости и потребительной стоимости. Это распадение предполагает далекую от диалектического взаимодействия "агрессивность" стоимости по отношению к природному субстрату (телу) товара. Потребительная стоимость в условиях овеществления лишь слепо подводится под стоимость, заслоняется и замещается ею, что превращает первую в нечто обратное ее понятию, в "иррациональную форму" — если воспользоваться марксовым термином, — т.е. в разновидность стоимости, в одно из воплощений тотально господствующего абстрактного труда.[32]

Было бы некорректным видеть в неортодоксальном использовании Лукачем марксовых категорий лишь произвольное искажение их содержания. Ведь Лукач уже замечал наступление специфически нового феномена капитализма: массового производства и потребления, предполагающего, с одной стороны, невиданную доселе стандартизацию существующих потребностей, а с другой — навязывание новых, искусственно созданных потребностей, существенно видоизменяющих структуру традиционного производства и потребления, и действительно создающих "новую вещественность". Характеризуя позднее этот феномен в "Диалектике просвещения", ТВ. Адорно и М. Хоркхаймер отмечали, что в условиях "позднего" капитализма "вещь (Ding) уже по самой своей сущности овеществлена (verdinglicht) как ходовая вещь".[33] Фиксируя же в "Истории..." наступление "новой вещественности", Лукач непосредственно отталкивался от идей своих философских учителей, М. Вебера и Г. Зиммеля.

В частности, Лукач развивает в своей книге положение зиммелевской "Философии денег" (1900) о сведении качества к количеству и стертости

---

[31] *Marx K*. Das Kapital. Bd. I. 1-e Auflage // Marx – Engels Studienausgabe. Bd. II. Frankfurt/Main, 1966. S. 229.
[32] *Lukács G*. Geschichte und Klassenbewußtsein …. S. 266.
[33] *Adorno Th.W., Horkheimer M*. Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/Main, 1969. S. 137.

индивидуальных, особенных различий как положение о существенных характеристиках современной денежной экономики.[34] Еще более очевидно влияние в теории овеществления Лукача веберовского понятия капиталистической рационализации.[35] Правда, веберовская теория рационализации не включает в себя базисных категорий марксовой политэкономии: "стоимости" и "товарного фетишизма". Добавляя эти категории к веберовской теории, Лукач находит в своем понятии овеществления то оригинальное взаимодополнение идей Маркса и Вебера, которое стало впоследствии классическим принципом многих направлений западного марксизма.

Не является лишь субъективным непониманием Гегеля и Маркса и отрицание в "Истории..." логического принципа рефлексии. За этим стоит исключительно важная роль логики субсумции и квантификации, которая приходит, но Лукачу, вместе с овеществлением вещей и в буквальном смысле заслоняет в общественном бытии те органически-рефлексивные взаимосвязи, которые составляют содержательное ядро диалектического метода Гегеля и Маркса. Овеществленная капиталистическая реальность предстает в "Истории..." как ничем не опосредуемая данность стандартизованной, квантифицированной вещественности, маскирующей внутреннюю бессмысленность и бессвязность своих "фактов" под видом их формальной системности, законообразности и рациональности. Овеществленные вещи скрывают всякий след своего происхождения и всякий намек на развитие; последнее замещается бессмысленным воспроизводством одного и того же, прогрессом дурной бесконечности.

Однако сам факт "овеществления вещей", даже если он определяется как "отчуждение от вещей их индивидуальности",[36] еще ничего не говорит о трагической для сущности человека коллизии, составляющей смысл философской проблемы отчуждения. Что, собственно, может волновать философский разум в чисто экономическом явлении овеществления? По Лукачу, то, что "овеществление вещей" создаст угрозу самому бытию человека. Угроза эта проистекает из специфической тотальности экономического овеществления, из того факта, что "природные законы" капиталистического производства охватили все жизненные проявления общества, что впервые в истории все общество — по крайней мере, в тенденции — подчинено единому экономическому процессу".[37] А это означает, что присущее капиталу овеществление вещей втягивает в себя всего человека, становится его "судьбой". При этом овеществление, во-первых, опасно для человека тем, что, навязывая во все возрастающих масштабах "новую вещественность" природному субстрату предметов общественного производства, оно способно вызвать в них непредсказуемые по своим последствиям для физического существования человеческого

---

[34] *Simmel G*. Philosophie des Geldes. 4-e Auflage. München und Leipzig, 1922. S. 482 ff.
[35] *Lukács G*. Geschichte und Klassenbewußtsein …. S. 271.
[36] Ibid. S. 267.
[37] Ibid. S. 266.

рода катаклизмы; во-вторых, овеществление вещей, посредством втягивания всего человеческого бытия в рационализованную систему капиталистического производства, грозит сделать "ходовой вещью" не только производственные потенции человека, но и самые интимные проявления его духовной и душевной жизни.

Экономический аспект овеществления — в силу тотального господства в обществе экономических законов — становится, строго говоря, единственным аспектом овеществления, так что субъективно-человеческая сторона последнего, вся, так сказать, трагика духа, выступает необходимым, даже естественным, моментом буржуазной экономики. Не случайно поэтому экономический аспект овеществления постоянно рассматривается в "Истории..." в единстве с овеществленным сознанием и, взятый сам по себе, он выступает не только предметом экономического анализа капитализма, но и вселенским кладбищем "погребенного человека",[38] призывающего дух философии, чтобы собрать воедино и оживить свои "разрозненные члены".

Овеществление людей: экзистенциально-личностный аспект овеществления

Итак, специфическая тотальность экономического овеществления вводит проблематику овеществленного человека, традиционно составлявшую заботу романтической метафизики, в прозаическую сферу политэкономии и социологии капитализма. Рационализация и механизация современного труда не только делают чуждыми для рабочего содержание и результаты его собственной деятельности, но, как подчеркивает Лукач, «при помощи современного, "психологического" разложения трудового процесса (система Тейлора) рациональное механизирование проникает в саму "душу" рабочего: даже свойства его психологии отрываются от его личности в целом, противостоят ей как нечто объективное, — чтобы иметь возможность включиться в рациональную специальную систему и привестись к калькуляторскому понятию».[39]

Лукач фиксирует в качестве бесспорного факта захват овеществлением всей личности человека, причем это касается не только личности пролетария, но всех людей капиталистического общества, поскольку все они так или иначе выступают в качестве агентов или функционеров буржуазной экономики. В этом пункте Лукач конкретизирует Маркса за счет веберовского анализа бюрократии, подчеркивая, что в "личности" бюрократа овеществление распространяется уже на этическую область, подобно тому, как в системе

[38] Ibid. S. 322.
[39] Ibid. S. 263.

Тейлора — на психическую.[40]

Полная включенность рабочего в рационализированный процесс производства приводит к тому, что человек в труде не выступает более как его "носитель", т.е. как субъект, от имени и в целях которого этот труд разворачивается. Человек лишь «встраивается в качестве механической части в механическую систему", он "совершенно безвольно присоединяется к ее законам". Эта безвольность рабочего в процессе труда придает деятельности специфический вид "созерцательного поведения", когда "личность становится безучастным зрителем того, что происходит с ее собственным бытием в качестве изолированной, включенной в чуждую ей систему, частичкой".[41]

Поясняя свой парадоксальный термин "созерцательное поведение", Лукач приводит слова Маркса из "Нищеты философии" о том, что в процессе капиталистического труда "время становится всем, а человек больше ничем", т.е. простым "воплощением времени", когда "уже нет речи о качестве, но все решает количество".[42] Характерно, однако, как интерпретирует Лукач смысл этих марксовых положений: если в "Нищете философии" пространство личностных (качественных) различий труда сводится к абстрактному ритму (количеству) времени, то у Лукача, наоборот, время "низводится до уровня пространства", "теряет свой качественный, изменчивый, текучий характер и застывает в виде точно определенного, количественно измеримого... континуума: в виде пространства".[43] Если, таким образом, у Маркса "время" — это физическая категория в социологической характеристике труда, то у Лукача оно приобретает особый экзистенциально-психологический оттенок, отчасти сходный с бергсоновскими представлениями о сознании.

Л. Бергсон различает в "Творческой эволюции" сознание как "интеллект" и сознание, обращенное к "творческой эволюции". Интеллект Бергсон называет "способностью фабриковать искусственные предметы". "Фабричной" природе интеллекта соответствует, по Бергсону, "пространственная" организация материи, где все неподвижно и представляет собой как бы схему возможного действия на вещи.[44] Сознание же, обращенное к "длительности" (durée) или специфической временности "жизненной эволюции" составляет, согласно Бергсону, полную противоположность пространственно-вещной деятельности интеллекта; оно непосредственно включено в непрерывное развитие прошлого, вбирающего в себя будущее.

Хотя в "Истории..." Лукач далек от бергсоновской метафизики "жизненного порыва", он, тем не менее, как бы находит в современной организации капиталистического труда реальную основу критики Бергсоном вещной природы интеллекта. Но если в "Творческой эволюции" эта критика

---

[40] Ibid. S. 274-275.
[41] Ibid. S. 265.
[42] Ibid. S. 264.
[43] Ibid.
[44] *Бергсон А.* Творческая эволюция. М., СПб., 1914. С. 124, 148.

ведется с точки зрения "длительности", в которой растворяется человеческая субъективность, то у Лукача категория "времени" выражает, напротив, творческую природу субъективно-личностного самосознания. В этом смысле в "Истории..." отмечается, что "субъекты тоже должны рационально разложиться в этом абстрактном, точно измеримом, дошедшем до физического пространства, времени".[45]

Однако тотальное овеществление человеческой субъективности имеет место не только в процессе капиталистического труда, но становится вообще "второй натурой" человека капиталистического общества, его "новой вещественностью". "Качества и способности человека, — пишет Лукач, — уже не связываются более с органическим единством личности, а выступают как "вещи", которыми человек "владеет" и которые он "отчуждает" наподобие различных предметов внешнего мира".[46] Удивительно то, что Лукач, сам того не зная, почти дословно повторяет здесь глубокое положение Парижских рукописей Маркса о том, что "чувство обладания" выступает при капитализме отчужденным способом бытия всех человеческих чувств.[47]

Выступая в качестве объектов действия капиталистического механизма, все человеческие отношения приобретают, по мысли Лукача, "форму предметности" абстрактно-квантифицированного субстрата природных законов, так что человек — как субъект общественных процессов — все в большей мере принимает позу их "чистого наблюдателя', он без сопротивления отдается во власть законов "второй природы", а его собственная активность может заключаться лишь в использовании некоторых закономерностей для реализации своих эгоистических целей. Однако и в последнем случае, считает Лукач, деятельность человека остается объектом, а не субъектом происходящего.

Все формы бытия современной личности, включая ее ближайшее жизненное окружение, оказываются тотально овеществленными: они полностью просматриваются и просчитываются, не оставляя свободного пространства для уникального, нерационализованного самопроявления человека. Личность реально становится такой же "вещью в себе", как и скрывающийся за фактами социальной эмпирии природный субстрат продуктов капиталистического труда. Другими словами, возникает ситуация, при которой «нет ни одной формы взаимоотношения между людьми, никакой возможности для человека проявить свои физические и психические "качества" без того, чтобы они во все большей мере не подчинялись этой (овеществленной. — *СП.)* форме предметности».[48]

Ситуация тотального овеществления личности делает парадоксальной ее свободу. В самом деле: капиталистическая рационализация, атомизировав традиционное "органическое" общество, впервые создала тем самым предпосылки для осуществления индивидуальной свободы каждого. Однако

---

[45] *Lukács G*. Geschichte und Klassenbewußtsein …. S. 264.
[46] Ibid. S. 275-276.
[47] *Маркс К*. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // *Маркс К., Энгельс Ф*. Соч. Т. 42. С. 109.
[48] *Lukács G*. Geschichte und Klassenbewußtsein …. S. 276.

вместе с разложением традиционных социальных связей капитализм породил изоляцию и атомизирование самих индивидов. Таким образом капиталистическая рационализация портит именно ту личность, которой она впервые дарит возможность индивидуальной свободы. В условиях абсолютного господства рационализации эта свобода тоже оказывается формальной и формализованной: все ее проявления изначально и независимо от желания самой личности жестко детерминируются анонимным механизмом всеобщей калькуляции. Формализм личной свободы выражает здесь не степень ее "неполноты", но характер ее абсурдности, когда под вывеской "личного" осуществляется нечто прямо ему противоположное: абсолютный диктат "общественных природных законов".

Итак, в условиях современного капитализма, делает вывод Лукач, судьбою всякой объективации личности становится ее овеществление, "о-товаривание (Zur-Ware-Werden) функции человека, обесчеловеченный и обесчеловечиваюший характер товарного отношения".[49]

Овеществление идея: структура овеществления как рациональности

Тема овеществленного сознания составляет самый непосредственный и наиболее волнительный объект философского интереса Д. Лукача. В общем виде овеществленность современного мышления сосредоточена, по Лукачу, в стремлении подвергнуть точной калькуляции все богатство материальных различий мира, в стремлении "рационализировать бытие" — как природное, так и социальное. "Основой этой универсальной калькуляции, — пишет Лукач, — может быть, с одной стороны, не что иное, как уверенность в том, что опутанной такими понятиями действительностью мы и в самом деле можем овладеть. С другой стороны, обнаруживается, что если даже предполагается полное проведение этой универсальной математики, такое "овладение" действительностью может быть не чем иным, как объективно правильным созерцанием того, что получается — с необходимостью и без нашего содействия — из абстрактной комбинаторики этих отношений и пропорций".[50] Таким образом, универсальная математизация (калькуляция) как инструмент господства над действительностью и иллюзорность этого "господства", выражающаяся в созерцательной самоустраненности человека от объекта его "порабощения", — вот основные черты характеризуемого Лукачем овеществленного типа мышления.

В наиболее чистом виде, считает Лукач, этот тип мышления выражен в современной науке. В этом моменте автор "Истории..." весьма существенно корректирует марксову оценку роли естествознания в развитии общества. Хотя Маркс и рассматривал науку в качестве отчужденной от живого труда силы, состоящей на службе у капитала, он никогда не был

---

[49] Ibid. S. 267.
[50] Ibid. S. 308.

антисциентистом в современном смысле слова. Напротив, именно с прогрессом науки Маркс, помимо других условий, связывал перспективы освобождения труда и наступления "царства свободы". Лукач же определенно стоит на антисциентистской позиции (что, как известно, еще не означает проповеди обскурантизма и варварства). Наука, прежде всего, естествознание, выступает в "Истории..." не столько жертвой овеществляющего воздействия товарного производства, сколько важной, если не основной, причиной овеществления. Ведь именно научные принципы, воплощаясь в капиталистической технике, делают овеществление подлинно тотальным феноменом.

Основным принципом современной науки также является принцип калькулируемости (рационализации) действительности. «Совершенно отвлеченное, формальное понятие предмета познания, понятие математической связи, естественно-закономерная необходимость как познавательный идеал, — все это превращает познание все в большей мере в методически сознательное созерцание тех чистых формальных связей, тех "законов", которые проявляются в объективной действительности без всякого содействия со стороны субъекта. При этом, однако, обнаруживается попытка исключить все иррационально-содержательное, причем не только из объекта, но все в большей мере из самого субъекта».[51]

Это крайне важное положение "Истории..." об исключенности в науке естественно-иррационального содержания из объекта и субъекта познания весьма созвучно веберовским понятиям "интеллектуализации" и "обезбоживания" мира,[52] хотя Лукач существенно радикализирует веберовский диагноз отчужденной науки. В "Истории..." речь идет уже не столько об экзистенциальном кризисе науки, сколько о катастрофическом изменении самой ее сущности с прогрессом капиталистического овеществления. Лукач не просто констатирует ранее отмечавшийся факт утраты наукой человеческого смысла ее деятельности; но он стремится вскрыть конечную основу этого "обессмысливания" науки. А искомая основа заключается отнюдь не в самой объективности (дезантропоморфности) научного знания, — ведь именно в достижении *объективной* истины великие мужи прошлого усматривали глубоко *личный* смысл своих ученых занятий. Не является конечной причиной отчуждения науки от человека и математизация ее объекта и субъекта; более существенным выступает здесь цель, ради которой эта математизация развертывается: господство над природой.

Тот факт, что из современной науки, все более определяющей собою социальное бытие, исчезает личное человеческое стремление к познанию объективной истины предметов, их подлинного, а не рационализированного бытия — или, что то же самое, "самих предметов" — все это по сути означает для Лукача катастрофу всей современной культуры. И в этом моменте он бесконечно далек от марксистских теоретиков II Интернационала (прежде всего К. Каутского), которые продолжали усматривать в росте науки

---

[51] Ibid. S. 306.

[52] *Weber M.* Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik. Stuttgart, 1956. S. 315 ff.

и техники один из главных источников и гарантов человеческого прогресса. Для Лукача, напротив, научно-технический разум делает овеществление современного общества столь тотальным, что ни о какой эволюции или развитии этого общества не может быть и речи. Оно катастрофично по самому способу своего бытия, и логика его понимания не является поэтому диалектической логикой органического целого; она есть, напротив, логика "великого отказа" и "тотального кризиса", логика катастрофы и Апокалипсиса.

Стремление к покорению действительности посредством ее калькуляции выливается в науке в разнообразные созерцательные позиции, среди которых Лукач прежде всего называет эксперимент. Созерцательность научного познания не означает, по мысли Лукача, непременного отсутствия практической обработки предмета; напротив, наука активно преобразует свой предмет, но именно поэтому от нее скрывается предмет истинный, "сам предмет", — так как наука изменяет его, исходя из заранее определенных (калькулированных) предпосылок предметности. Поэтому, считает автор "Истории...", эксперимент, вопреки декларациям отцов современной науки, является чисто созерцательным способом действия. "Экспериментатор создает абстрактный, искусственный уровень, дабы иметь возможность беспрепятственно наблюдать самопроявление природных "законов". Он стремится редуцировать материальный субстрат своего наблюдения к чисто разумному "производному", к "интеллигибельной материи математики".[53]

К своей критике экспериментального метода науки Лукач органично адаптирует веберовское понятие "профессионализации" всех форм человеческой деятельности, причем в контексте теории овеществления эта профессионализация приобретает более драматичный вид, чем в социологии М. Вебера. С профессионализацией или специализацией современной науки автор "Истории..." связывает две принципиально важные "утраты" духа: доступ к истинной *тотальности* и подлинному *бытию* предметов.

Само по себе сужение целостного предмета познания до его части еще не означает, но Лукачу, овеществления научной мысли. Последнее проистекает из методического увековечивания этого сужения, когда абсолютно необходимый (даже в условиях специализации) взгляд на целостность предмета окончательно утрачивается наукой, превратившейся в формально замкнутую систему специальных законов. Правда, наука, замечает Лукач, может сконструировать рациональный "эрзац" целостности своего объекта, но такая конструкция остается внешней его истинной, нерациоиализируемой тотальности.

Если суррогат целого еще пользуется каким-то спросом в науке, то *бытие* ее предмета все в большей мере предается забвению. "Чем более развитой становится современная наука, — пишет Лукач, — чем больше она достигает методической ясности относительно себя самой, *тем более решительно отворачивается она от проблем бытия своей сферы* и тем решительнее должна она исключать их из области того, что уже постигла. Чем

---

[53] *Lukács G*. Geschichte und Klassenbewußtsein …. S. 312.

более развитой и научной становится наука, тем в большей степени... ее *собственный, конкретный субстрат действительности методически и принципиально превращается в непознаваемый..*».[54]

Отворачиваясь от тотальности и бытия своего предмета, современная наука полностью зацикливается на "фактах", которые выступают для нее всеобщим заменителем и эквивалентом истинного бытия, содержания и целостности предмета. Особую коварность "фактов" для науки Лукач усматривает в том, что в них, в отличие от "законов", исчезает даже намек на человеческую деятельность, что в них "кристаллизируется чуждая человеку, неподвижная, ставшая непроницаемой вещью, сущность капиталистического развития, — в форме, которая делает эту неподвижность и отчуждение самой собою разумеющейся, не вызывающей сомнений, основой действительности и познания мира".[55]

"Факты", которые уже самой капиталистической реальностью абстрагированы и отчуждены от подлинной тотальности бытия, окончательно становятся в овеществленном сознании непознаваемой "вещью в себе", случайным собранием неразложимых "атомов" или "монад" овеществленной мысли. Распадение единой "ткани" реальности на два вида "вещей в себе": на "ценности" и "факты", на "сущее" и "должное", сопровождается, но мысли Лукача, полным забвением того, что великая немецкая классика называла "развитием" и "становлением" духа. Поскольку современная "буржуазная" мысль, утверждает Лукач, исследует лишь "условия возможности" фактически данных форм, постольку она "закрывает себе путь к более ясной постановке вопроса, к вопросу о происхождении и развитии в действительном субстрате этих форм".[56]

Философским рефлексом капиталистического овеществления Лукач считает явление специфически современного (начиная с Декарта) рационализма, который он определяет как "формальную систему, направленную на рассудочно познаваемые. рассудком производимые и подчиняющиеся рассудку, исчислимые .стороны явлений".[57] Вопреки своему своеобразию (как формы духа), философия в совершенно неизменном виде носит в себе основной принцип капиталистической индустрии: принцип исчисления (калькуляции) предметно данного. Отсюда понятно, почему все современное философское развитие Лукач ставит в прямую связь с развитием точных наук, а прогресс последних — с постоянно рационализирующейся техникой и производством.

Принцип калькуляции выражается в современной философии в одной присущей ей установке, а именно: "предмет познания в такой мере и постольку может быть нами познан, в какой море и поскольку он производится нами самими".[58] Данное "производство" предмета

---

[54] Ibid. S. 280.
[55] Ibid. S. 370.
[56] Ibid. S. 286.
[57] Ibid. S. 290.
[58] Ibid. S. 288.

современный рационализм осуществляет как раз с использованием методов математики и математической физики, т.е. как "производство предмета, исходя из формальных предпосылок предметности вообще".[59] Производимость нами нашего же предмета познания открывает двери воистину тотальным претензиям познающего разума, и эта специфическая тотальность становится отличительной чертой современного рационализма, как он развивался от Декарта и Гоббса, далее через Спинозу и Лейбница — к немецкой классике. Современный рационализм, подчеркивает Лукач, стремится рационализировать (калькулировать) все феномены бытия, включая и те "последние" проблемы человеческого существования, перед которыми старый рационализм с почтением останавливался, предоставляя их сфере иррационального.

Именно тоталистские претензии нового рационализма привели его к формулировке неразрешимых проблем, которые он, конечно, считал проблемами самого бытия, тогда как на деле они были лишь плодом его собственных построений. Такова, по мнению Лукача, и природа происхождения кантовской "вещи в себе". Ее непознаваемость автор "Истории..." интерпретирует в духе неокантианца Э. Ласка — как вопрос о том, воспринимаются ли эмпирические факты в их фактичности как "данные" *или* эта их данность разрешается в рациональные формы и таким образом позволяет мыслить себя как произведенная "нашим" рассудком.[60]

И в первом, и во втором случае Лукач фиксирует принципиальную ограниченность современного рационализма, его неизбежное впадение в иррационализм. В первом варианте обнаруживается иррациональность (или рациональная неразрешимость) самого "данного" или "вот- и так-бытия (Da- und Sosein) "чувственного содержания по отношению к калькуляторским формам рассудка. Причем "новейший" (неокантианский) рационализм, утверждает Лукач, или вообще оставляет без внимания эту иррациональность, лежащую в основе материального субстрата "данного", или превращает ее в математическую конструкцию, в бесконечную "задачу", в иррациональность "интеллигибельной" материи.[61]

В случае же "производства" фактов их материя полностью растворяется в рациональной системе; однако это ведет к внутреннему разложению самого принципа системности, ибо система, по словам Лукача, означает подчинение ее различных частей тем "принципам", из которых она "производится", "предвидится", калькулируется. "Система" — это всегда система в смысле рационализма Нового времени, а "нерационалистическая система" — это нонсенс. Полное введение "данного" в "систему" превращает последнюю в простую регистрацию все тех же "фактов", связь которых не является больше рациональной и систематичной, даже если форма элементов такого рода "системы" остается изделием рассудка.[62] В данном пункте Лукач

---

[59] Ibid.
[60] Ibid. S. 293.
[61] Ibid. S. 296.
[62] Ibid. S. 295.

критикует "овеществленность" гуссерлевского феноменологического метода, что вместе с критикой всей неокантианской традиции представляет собой в "Истории..." сведении Лукачем счетов с его собственной философской юностью.

В свете позднейшей философской традиции безусловной заслугой Лукача является то, что в "Истории и классовом сознании" он обращает самое пристальное внимание на кризисное состояние современной культуры; безусловно важно и то, *как* Лукач смотрит на этот кризис: катастрофа культуры — это, по мысли автора "Истории...", вовсе не обязательно "моря крови" и шумные набеги варваров; ныне эта катастрофа предстает как молчаливое саморазрушение духа, как парадоксально-трагическое "устаревание" Разума в тотально рационализованном мире, когда все более трудным, а главное, ненужным становится стремление увидеть "смысл" в "хаосе" общественной жизни.[63]

Для философской традиции "западного марксизма", особенно в его "франкфуртской" версии, значение проведенного Лукачем анализа овеществленных форм мысли переоценить трудно. Здесь потребовался бы особый и весьма продолжительный разговор, который, однако, выходит за рамки данной статьи. Заметим лишь, что диагноз современной культуры, даваемый в "Диалектике просвещения" Т.В. Адорно и М..Хоркхаймера — спустя два десятилетия после выхода в свет "Истории и классового сознания" — удивительно созвучен критике Лукачем овеществленного мышления. "Культура, — отмечается, в частности, в "Диалектике просвещения", — стала полностью товаром... Мышление становится астматическим, ограничивается схватыванием изолированных фактов. Мыслительные взаимосвязи отбрасываются как неудобные и бесполезные. Момент развития в мыслях, все генетическое и интенсивное в них, забывается и нивелируется до непосредственной современности, до экстенсивности. Жизненный порядок не оставляет ныне "Я" свободного пространства для духовных выводов".[64]

Весьма значительной оказывается также и близость к теории овеществления Лукача диагнозов культуры у таких влиятельнейших философов современности, как М. Хайдеггер и Э. Гуссерль. Любопытно, в частности, то, что в развернутой Хайдеггером, особенно в послевоенных сочинениях, оригинальной философии техники обнаруживается немало параллелей с анализом овеществленного мышления в "Истории и классовом сознании" Лукача. К примеру, сущность техники Хайдеггер усматривает в специфическом подходе Нового времени к миру, или в "поставе" (Gestell). Последний в той мере близок "овеществлению" Лукача, в какой означает "заслонение" как подлинной сущности человека (его доступа к Бытию), так и бытия самих предметов, которое оказывается вторичным по отношению к их "поставляемости" потребителям. Понятие "постава" — и здесь вновь обнаруживаются явные параллели с "Историей..." — символизирует у

---

[63] Ibid. S. 281.
[64] *Adorno Th.W., Horkheimer M.* Dialektik der Aufklärung…, S. 207.

Хайдеггера сущностную связь (если не тождество) современной техники с наукой и философией Нового времени, а конкретнее, с ее принципом, отмечаемым и автором "Истории...", — что предмет познается лишь в той мере, в какой он производится самим субъектом познания. Как и Лукач, Хайдеггер считает, что главным средством такого "производства" является "высчитывание" или "пересчитывание".[65] Существенны также аналогии между структурой овеществленного сознания в "Истории..." и описанием повседневной и метафизической "забытости Бытия" в "Бытии и времени". Л. Гольдман, сближая эти два философских произведения, отмечал, что "оба мыслителя отвергают философию как ложную онтологию, исходящую из противоположности субъекта и объекта, и предлагают теорию тотальности или бытия".[66]

Сравнительно давно отмечены также и параллели между теорией овеществленного сознания Лукача и критикой математической рационализации "жизненного мира" в "Кризисе европейских наук..." Э. Гуссерля.[67] Последнюю причину кризиса современной науки Гуссерль усматривает в "галилеевском математизировании природы", вследствие которого "сама реальность становится математическим разнообразием".[68] Мир, по словам Гуссерля, оказывается "рациональным", но в новом, математическим смысле рациональности, а философия как универсальная наука о мире строится в виде единой рациональной теории more geometrico.[69] Гуссерль довольно близко подходит к понятию "овеществления" Лукача, когда отмечает, что математизированная наука "абстрагируется от субъектов как лиц личной жизни, от всей и всяческой духовности, от любых культурных качеств, сращенных с вещами к ходе человеческой практики. Результатом этого абстрагирования являются чистые телесные вещи (körperliche Dinge) ...".[70]

В таком "овеществленном" мире Гуссерль, как и Лукач, усматривает явление культурного кризиса современности, потому что с овеществлением связано выключение первоначального, человеческого смысла технического способа действия, что приводит, по словам Гуссерля, к забвению "жизненного мира" как "смыслового фундамента" естествознания.[71] Экспансия формального рационализма в сферу всей человеческой культуры ведет, по убеждению Гуссерля, к дискредитации и забвению классического идеала Разума, — того Абсолютного Разума, из которого европейские люди черпали смысл своей жизни, своей истории и своей свободы.

Как видим, немарксистский диагноз эпохи, данный поздним Гуссерлем — спустя десятилетие после появления "исследований по марксистской

---

[65] *Heidegger M*. Die Zeit des Weltbildes // *Heidegger M*. Holzwege. Frankfurt/Main, 1977. S. 87.
[66] *Goldmann L*. Lukács und Heidegger…, S. 127.
[67] См.: Vajda M. Lukács and Husserl's Critique of Science // Telos. 1978-1979. N 38. P. 104-118.
[68] Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie // Husserliana. Haag, 1954. S. 20.
[69] Ibid. S. 62.
[70] Ibid. S. 60-61.
[71] Ibid. S. 46-48.

диалектике" Д. Лукача (как звучит подзаголовок "Истории и классового сознания") — столь же радикален и драматичен в своих выводах, как и теория овеществления Д. Лукача. И в этом, очевидно, следует усматривать одно из свидетельств глубины и профетичности проведенного венгерским философом анализа современной западной культуры.

Мистико-романтические аспекты антикапитализма Д. Лукача

Если овеществление является, согласно Лукачу, главной болезнью современной цивилизации, то каковым же тогда должно быть ее лечение? По убеждению автора "Истории...", первейшим лекарем овеществленного духа должна стать "практика в философско-диалектическом смысле". Эта практика, в отличие от ее ортодоксально марксистского понимания, оппозиционна в "Истории..." научной, промышленной и обыденной деятельности человека, она невыразима традиционными (овеществленно-рациональными) средствами, а потому может исполнить свою миссию только в прямом воздействии на предметы. Философско-диалектическая практика "должна врезаться в конкретный, материальный субстрат действия, чтобы благодаря такому вступлению в силу быть в состоянии воздействовать на данный субстрат".[72] Причем здесь важна не сама по себе материальность воздействия на предмет, но открывающийся доступ к его нерасчлененной рационализмом *тотальности.*

Именно категория тотальности выступает в "Истории..." синонимом не только "философичности" практики, но и ее "диалектичности". Тотальность есть результат диалектического снятия распавшейся на овеществленные обломки предметности. Исходным же пунктом этой диалектики является не рефлексивное тождество мысли и бытия, субъекта и объекта, но их катастрофичный разрыв. Овеществленный мир закончен в своем распаде и извращении; это мир "завершенной греховности", как назвал его Лукач в одной из своих ранних работ.[73] Соответственно, и диалектическое снятие овеществления — обретенная тотальность мира — есть нечто большее, чем только буднично-терпеливая работа рефлексии; скорее оно предстает как героическое Спасение культуры от "грехов" овеществления.

Диалектичность "практики" Лукача предполагает недостаточным, и отличие от диалектики Гегеля и Маркса, релятивизировать субъект и объект в форму их рефлексивной взаимообусловленности. В "Истории и классовом сознании" речь идет о практике как "радикальной процессуализации" всех вещей, т.е. о превращении "предметных ферм самих предметов" в "текучие процессы".[74] Происходит же это лишь тогда, когда практическое действие "ставит себе единственной целью до конца додумать, осознать и

---

[72] *Lukács G.* Geschichte und Klassenbewußtsein …. S. 304.
[73] *Lukács G.* Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik. Berlin, 1920. S. 167.
[74] *Lukács G.* Geschichte und Klassenbewußtsein …. S. 365.

наполнить сознанием движение, составляющее имманентную тенденцию этих форм".[75] Такого рода диалектическую практику Лукач называет еще "историзацией" или "радикальной гуманизацией" фактов и вещей.

Отказывая науке и промышленности в возможности практического преодоления овеществления, Лукач, как видим, неизбежно эшелонирует эту возможность в сферу самосознания. Но откуда берется у сознания способность реально снять овеществление, если все объективации человеческого духа говорят лишь на овеществленном языке? Остается надеяться только на чудо, и, действительно, — как признается Лукач в предисловии 1967 г. к "Истории...", — "превращение калькулированного сознания в революционную практику казалось мне, объективно говоря, чистым чудом".[76] В самом деле, "практика" Лукача, выступая своеобразной "философией в действии", обладает чудесной, мистической способностью непосредственно материализовывать мысль и спиритуализовывать материю. Мистическая запредельность этого акта для человеческого разумения не означает, однако, его противоестественности: аналогичным образом в искусстве мы имеем, по словам Лукача, чудесный пример "выхода за рамки формального рационализма и представления мира... как законченной, конкретной..., достигшей в нас самосознания, системы".[77] Подражая искусству, философско-диалектическая практика упраздняет овеществление в масштабах всего общества, производя распавшееся бытие из "конкретно-тотального субъекта". Такой субъект, считает Лукач, сделал бы реальностью мечту классической философии об интуитивном рассудке, для которого предметность не "дана" или "задана", но производится им самим.[78]

Таким субъектом и выступает в "Истории..." классовое самосознание пролетариата. Однако прежде чем перейти к его характеристике, акцентируем в вышесказанном два момента: во-первых, то, что первейшим Мессией в "Истории..." выступает не пролетариат или его классовое самосознание, но "практика в философско-диалектическом смысле" — дух философии, возрождающий культуру из обломков овеществления; во-вторых, то, что мистицизм указанной практики в неоплатонистском духе понимается автором "Истории..." как мистический триумф Разума, а не как брезгливое отбрасывание духа на задворки биологических истин "жизни". В отличие от весьма многих современных философов, Лукач не делает иррационалистических выводов из своей критики бюргерского рационализма. Последний он противопоставляет глубоко рационалистической идее Д. Вико о Человеке как Творце своей собственной Истории.[79] В связи с этим и социально-философский идеал венгерского мыслителя располагается впереди, а не позади современного ему общества —в разумно устроенном человеческом общежитии, а не в иррациональной стихии "чести и крови", в эстетствующей мифологии

---

[75] Ibid. S. 362.
[76] *Lukács G.* Frühschriften II. Berlin und Neuwied, 1968. S. 21.
[77] Ibid. S. 319.
[78] Ibid.
[79] Ibid. S. 288.

новейшего контрпросвещения.

Итак, реальным историческим носителем "практики в философско-диалектическом смысле" (или "тождественным субъектом-объектом истории", ее "конкретно-тотальным субъектом") выступает у Лукача классовое самосознание пролетариата. Последнее призвано самой Историей покончить с гнетом капиталистического овеществления и открыть тем самым истинный путь к свободе. Таким образом, свою миссию пролетарское самосознание выполняет от имени и по поручительству объективной исторической Логики, очень напоминающей гегелевский Дух; однако, с другой стороны, в русле общего романтического антикапитализма своих ранних воззрении Лукач придает несколько авангардистский смысл роли пролетарского самосознания: последнее не столько "развивает логику" современного общества, сколько осуществляет "великий отказ" от нее.

Почему, однако, именно пролетариат, а точнее, его классовое самосознание, выступает для автора "Истории …" современным Мессией? Лукач исходит из того, что именно труд пролетариата являет в чистом виде абстрактность товарной формы, прикрытой и других частях капиталистической системы фасадом "духовного труда", "ответственности" и т.п. Пролетариат, пишет Лукач, "должен претерпеть свое превращение в 'товар, свою редукцию к чистому количеству как объекту процесса. Но именно поэтому он выйдет за непосредственность этого состояния".[80] В отличие от классиков марксизма, связывавших революционный потенциал пролетариата с тенденцией к его абсолютному материальному обнищанию, автор "Истории и классового сознания" выводит этот потенциал из тенденции к максимальному овеществлению пролетарского сознания, из угрозы его, так сказать, обнищания духовного.

Оригинальность мессианской идеи Лукача состоит также в том, что под именем "пролетария" у него выступает не только усредненно-безликий представитель рабочего класса, но и экзистенциально потерянный "человек", которому в самый отчаянный момент существования открывается глубокая истина абсолютного тождества мысли и бытия, и это откровение делает бессмысленным его страдание. Овеществление, по словам Лукача, становится для рабочего непосредственной проблемой "его бытия как субъекта, как человека",[81] напрямую приравненного к вещи, и это страдательно-абсурдное положение пролетариата вызывает его бунт против капитализма, но бунт — заметим — его самосознания, а не иррациональной воли.

Это спасительное самосознание обнажается в пролетарии благодаря особой брутальности его овеществления. Именно особая унизительность овеществления человеческого в пролетариате возвышает его до революционного порыва, освобождающего все человечество; именно духовная нищета пролетарского класса обнаруживает мессианские потенции его самосознания, как бы подтверждая тем самым евангельскую мудрость:

---

[80] Ibid. S. 350.
[81] Ibid. S. 351.

"Блаженны нищие духом, ибо их есть царствие небесное". Но располагает ли пролетарское самосознание реальной возможностью практически осуществить свою мессианскую роль? По Лукачу, безусловно, да. И не только потому, что это гарантировано Разумом истории; вспомним, что пролетариат является для Лукача носителем той самой "практики в философско-диалектическом смысле", в которой чудесным образом акт осознания предмета совпадает с актом его материального преобразования. Сообразно этому имеет место и "переходящее в действие сознание пролетариата".[82]

Помимо этой практической интенции пролетарского самосознания к материальному субстрату предмета Лукач постулирует особую направленность его к тотальному видению мира. Первым делом это выражается в том, что только тотальность классового самосознания, а не "точечность" отдельной человеческой души, способна обратиться к целостному видению исторического процесса и тем самым занять по отношению к нему практическую позицию. Лукач декларирует также особую классовую мораль пролетариата, которая отвергает этику субъекта, заменяя ее солидарной деятельностью общины.[83] В особой моральной силе видел Лукач и смысл существования коммунистической партии, которая должна, по его мнению, выступать первейшим воплощением царства свободы, осуществлением духа братства и солидарности, готовности и способности к самопожертвованию.

Развернутую в "Истории..." теорию класса и партии довольно многие исследователи квалифицировали как два рода мифов, обосновывающих кастовость общества и элитарность власти".[84] Безусловно, отвержение Лукачем обычной этики Долга и обычной парламентской демократии предполагает мифологичность и элитарность в толковании пролетариата и компартии. Однако следует иметь в виду, что "избранность" пролетарского класса понимается в "Истории..." не в ницшевском духе (т.е. "с точки зрения общественного здоровья"), но исключительно в том смысле, что пролетариат вынужден из-за своего рабского положения обрести свободное самосознание раньше других классов общества. Поскольку революционная практика пролетарского самосознания призвана спасти *все* общество от гнета овеществления, постольку пресловутый "классовый подход" не является самоцелью для автора "Истории и классового сознания".

Для исторически верного понимания смысла антикапиталистических воззрений молодого Лукача следует полностью отрешиться от современного содержания таких понятий, как "пролетариат", "компартия" и т.п. и одновременно уяснить тот парадоксальный факт, что свой коммунизм венгерский философ выводил не столько из "Коммунистического манифеста", сколько из "Братьев Карамазовых". Об этом недвусмысленно свидетельствуют наброски Лукача к задуманной, но так и не написанной им, книге о Достоевском (1915—1916 гг.) В этих набросках Лукач рассматривает русскую

---

[82] Ibid. S. 363.
[83] Ibid. S.516.
[84] См.: *Zita V.* Georg Lukács's Marxism …, P. 184.

"общину" в качестве носительницы так называемой "второй этики", которую он противопоставляет "первой", кантовской этике долга. "Вторая этика" отвергает "узость" моральной ответственности в рамках "бюргерской" этики Канта и утверждает абсолютную вину каждого человека за все зло, совершаемое на Земле. Критерием этического поведения "вторая" (она же "революционная") этика считает не следование формальному долгу, а способность к сопереживанию, жертве и состраданию.[85] В этой связи "вторая" этика оправдывает преступление, если оно совершено во имя великой цели, ради которой преступник жертвует своим душевным комфортом в лоне "первой" этики. Крайне важна для уяснения этического смысла антикапитализма раннего Лукача его мысль о том, что мораль "добрых людей" Достоевского (Алеши Карамазова, Сони, князя Мышкина), развитая сообразно ее собственным постулатам, должна с необходимостью приводить к революционной практике. В целом "вторая этика" предстает в записках о Достоевском в виде сложного переплетения этических воззрений Киркегора и Достоевского, "русской религиозности" и "русского терроризма". Очень многое из этих ранних представлений Лукача воспроизводится потом под именем коммунистической морали в "Истории и классовом сознании".

Сегодня, конечно, не составит особого труда увидеть слабые места антикапиталистических настроений молодого Д. Лукача. Однако следует помнить о том, что настроения эти были продиктованы отнюдь не абстрактной волей к разрушению, а прежде всего глубоким протестом интеллектуала против безыдейности и конформизма "культуры вещей". Антикапитализм Лукача, сколь бы ни была беспощадной по отношению к нему историческая ирония, несет в себе обаяние того духовного "прорыва в свободу", без которого потеряла бы смысл вся развернутая в "Истории..." концепция овеществленного человека.

---

[85] Lukács G. Dostojewski. Notizen und Entwürfe. Budapest, 1985. S. 161 ff.