

## ДИМИТЪР ЗАШЕВ РАННИЯТ КАРЛ МАРКС – ЕСТЕТИК?<sup>1</sup>

*„Богатият човек е същевременно човек, който се нуждае от тоталността на изявата на човешкия живот. Той е човекът, у когото неговото собствено осъществяване съществува като вътрешна необходимост, като нужда...*

*Господството на предметното същество в мен, сетивният изблик на активността на моето същество е страстта, която по такъв начин се превръща в активност на моето същество.“*

Карл Маркс

Ранният Маркс – естетик? Наистина през есента на 1841 година Маркс, както се знае, е замислял да напише студия *„За религията и изкуството и по-специално за християнското изкуство“*, ала този му замисъл е останал така или иначе недоведен докрай.

През 1843 г. Маркс е имал намерение (за което съдим по предговора към *„Икономико-философски ръкописи“*) да публикува няколко „самостоятелни брошури, съдържащи критика на правото, морала и политиката, и други“. Дали обаче това „и други“ е могло да включва в себе си и нещо като критика на изкуството, например, ние не бихме могли да знаем.

Ранният Маркс – естетик? С поставянето на този въпрос ние сякаш навлизаме в гранична зона, за която твърде малко ни е известно и сме Заставени да се задоволим с догадки, предположения и добри намерения. А за да стъпим на „твърда почва“, няма ли да бъде по-уместно да не отиваме по-далече от „неестетическите“, но пък налични и доведени до завършен вид ранни Марксови произведения? Може би. И все пак доколко тези възприемани от нас като чужди на естетическата тематика произведения са ѝ действително чужди? И би ли било истинско насилие над тяхното вътрешно естество да подхождаме към тях със заинтересоваността на историци на естетическата мисъл? Нека опитаме един такъв подход.

В периода между 1841 и 1843 г. динамиката на „смяната“ на обектите на критика при Маркс е изключително ускорена: от религията той преминава непосредствено към утвърждаване на философията като критическа форма на самосъзнанието. По-нататък, от критиката на философията той прехожда към утвърждаването на радикалната политическа промяна. И накрая, от критиката на политиката Маркс достига до задачата за целокупна обществена промяна – за установяването на „завършен хуманизъм“. Към зигзагите на духовния критически интерес на Маркс следва да може да се подходи и от естетико-исторически изследователски позиции. И този подход надали би бил безрезултатен.

Ала изследователската добросъвестност в случая не би трябвало да се задоволява с чисто описателния подход, при който обикновено се тръгва от „поетическите опити“ на ранния Маркс, привличат се по-нататък неговите младежки размисли при избора му на професия, както и единственото запазено от ранния Маркс *Писмо до баща му* (от 10. XI. 1837 г.), след което се прави изследовател-

<sup>1</sup> Публикувана в сп. „Проблеми на културата“, 1988, с. 12–20 (включена и като глава в книгата „Естетически отклонения“).

ски „скок“ и се преминава непосредствено към „Икономико-философски ръкописи“ от 1844 г., като пространно се обсъжда изявлението на Маркс за творчество „по законите на красотата“. Естетическите търсения при подобен историко-естетически подход са по правило тематично ориентирани. Присъствието на естетически релевантното измерение в идейното наследство на ранния Маркс се преценява в случая по чисто тематичен критерий – на основата на негови непосредствени изявления във връзка с художествено-критически, художествено-исторически или непосредствено естетико-теоретически въпроси.

Естетико-исторически заинтересованият прочит на творчеството на ранния Маркс ще има за задача не толкова да потърси да изяви отделни естетически теми и съдържания в него, колкото да открие един *цялостен естетически не неутрален мисловен хоризонт* (и то особено в основните му ранни произведения).

В общ философски план един такъв цялостен мисловен хоризонт ни се представя преди всичко чрез отношението на категориите „иманентност“ и „трансценденция“. Отличителна особеност на ранната философска еволюция, както и на цялото духовно развитие на Маркс е решителното критическо отхвърляне на всяка „инстанция“ на отвъдното, неприемането на каквато и да било разновидност на философствуване „в модуса на вечността“. Преодоляването на западно-европейската традиция на трансцендентно-философското и изобщо на трансцендентно-духовното (религиозно, политологическо, нравствено и художествено) усвояване на действителността е крайно мащабно по обхват духовно-критическо начинание. Своеобразно за ранния Маркс е, че той се включва в това критическо начинание първоначално с категориалния арсенал на една *критически коригирана* Хегелова философия – и то главно на „Философията на самосъзнанието“ на Бруно Бауер. Между впрочем още Фойербах с критиките си на християнството вече беше пренасочил философския интерес на последователите на Хегел от абсолютния дух към субективния, от божествената същност към същността на човека. „Духът на изкуството, на религията, на философията е Абсолютният дух“, пише в „Кратки тези за реформиране на философията“ Фойербах; „ала абсолютният дух не бива да бъде откъсван от субективния дух или от човешкото същество“<sup>2</sup>. Свеждането на абсолютния дух до човешкото самосъзнание се осъществява още по-радикално от Бруно Бауер, като при това при Бауер то е освободено и от антропологическите конотации, които то има у Фойербах, за да бъде вече абстрактно и радикално „историзирано“. „Човекът, в качеството си на човек, не е природен продукт, а е дело на собствената си свобода“<sup>3</sup>, на собствената си история. В „Тръбният глас на Страшния съд над Хегел – атеиста и антихриста“ (1842 г.) – един памфлет, за който се допуска, че е бил написан не само от Бруно Бауер, но и от Маркс<sup>4</sup> – особено характерно е предадена интелектуалната атмосфера, в която са творили младите хегелианци и във форма на отделни параграфи иронично са охарактеризирани собствените им основни философски и светогледни пристрастия: „богоненавистничество“, „омраза към съществуващото“, „възхищение от французите и презрение към немците“,

<sup>2</sup> Feuerbach, L. Gesammelte Werke. Berlin, 1967 u. a., Bd. 9, S. 246.

<sup>3</sup> Bauer, Bruno. Das entdeckte Christentum, hg. v. E. Barnikol. Jena, 1927, S. 138.

<sup>4</sup> Срв. Малинин, В. А., В. И. Шинкарук. Левое Гегельянство. Киев, 1873, с. 137 и сл.

„разрушаване на религията”, „ненавист към еврейството”, „любов към гърците”, „омраза към църквата”, „презрение към Светото писание”, „омраза против прекомерната ученост и към писането на латински език”<sup>5</sup>.

Без да си поставяме за задача да установяваме своеобразието на заеманата от ранния Маркс философска позиция в рамките на младохегелианството, ще изтъкнем, че за разлика от Бруно Бауер той е хранил жив философски интерес към философията на природата. За това свидетелствува и самият избор на темата на философската му дисертация (1839 – 1841 г.) *„Разликата между натурфилософията на Демокрит и натурфилософията на Епикур”*. Тази собствено историко-философска работа на Маркс е в пълен унисон с „философията на самосъзнанието” на Бруно Бауер. Тя взема за обект на критическо разглеждане философските системи на епикурейството, стоицизма и скептицизма тъкмо в качеството им на vyplътени във философската материя „моменти на самосъзнанието”, образуващи съвместно „цялостната конструкция на самосъзнанието” (т. 40, с. 162). Изискването за свеждането на абсолютния дух до субективния дух и съответно до живия човешки индивид, предявено още от Фойербах и Бруно Бауер, се следва стриктно и от Маркс. В тази връзка той анализира философските системи в Гърция преди и след Аристотел тъкмо откъм връзката на тези системи с „духовния им носител” – мъдреца, софоса. Различията в теоретическата дейност на отделните гръцки философи са схванати само израз на съответни различия в практическата им дейност: „В общото отношение, което философът установява между света и мисълта, той само обективира за самия себе си отношението на своето особено съзнание към реалния свят” (пак там, с. 169). Именно от гледна точка на връзката на обективизираната философска система с нейния емпирически носител (гледната точка на самосъзнанието) атомистичната философия на Епикур се явява за Маркс образцова. Към нея най-последователно спада понятието за мъдрец (срв. с. 55). Разтълкуването на тази ръководна теза е от принципно значение и за разбирането на някои естетически релевантни измерения в Марксовото ранно философстване. Хегелианският предразсъдък, от който то се ръководи в случая, е, че моментът на самосъзнанието, на „идеалността като самосъзнание” следва да бъде философски установен в цялостния ход на философската еволюция вътре в (самата конструкция на) природното цяло, благодарение на което самосъзнанието ще престане да бъде просто абстрактен субективен принцип, откъснат от субстанцията на природното и на общественото. Така то ще се превърне в конкретно всеобщо и ще може да приеме като свой собствен (вътрешно овладян) момент самоотрицанието си – природността в нейната автономност. Моментът на самосъзнанието следва да бъде открит и изявен и на полюса на природността (в атома). Така самосъзнанието ще бъде издигнато до абсолютен, до принцип. У Епикур „атомистиката е осъществена” – и тук именно е тайната на ранния Марксов подход! – „като природознание на самосъзнанието, което под формата на абстрактна единичност е за себе си абсолютен принцип” (с. 202). Ала с това, разбира се, е сложен краят на самата атомистика и изобщо на връзката на гръцката философия със „субстанциалния дух” и с естествознанието. Маркс изрично третира

<sup>5</sup> Цитирано по Die Hegelsche Linke, hg. v. Heinz § Ingrid Pepperle. Leipzig, 1985, SS. 955 – 956.

натурфилософа Епикур като неемпирик и „догматик”, за разлика от опирация се на опита и скептичен Демокрит (срв. с. 172 – 173). Ала в атомистиката именно на Епикур достига до своята зрелост и един надхвърлящ емпирическата наука за природата принцип, който в развит вид по-късно ще революционизира цялата философия – принципът на *абсолютността на самосъзнанието*. „Приеме ли се абстрактно-единичното самосъзнание като абсолютен принцип, наистина се сменя всяка...действителна наука...Но руши се и всичко, което е *трансцендентно на човешкото съзнание* (с. 202). По същество тук ни се представя в зародиш принципът на един нов историзъм, по-различен, от Хегеловия, макар и все така „идеалистически“ – на един историзъм, който се стреми да не скъса връзките с емпирическите индивиди и с практическата действена страна на духовните прояви на конкретния човек. Интелектуализацията на философския процес в древна Гърция по посока към обособяването на самосъзнанието в абсолютен принцип по същество е равностепенна и на откъсването на този процес от неговата „природна“, естествена срасналост с емпирическите му носители и води до лишаването му от естетическа пластичност. Питагорейците и елеатите, тоест тъкмо онези философи, при които идеалността „все още се явява само във формата на субстанцията”, са портретирани от ранния Марк във Винкелманови краски. Той ги представя като „живи художествени произведения, които народът вижда да възникват от самия него в пластическо величие” (с. 58). Съразмерното и уравновесено съчетаване на „идеалност“ и „природност“ в случая е за Марк определящият критерий за художественост. Но каква? Може би класическа? Пиететът към гръцкото у Марк несъмнено е свързан с преклонението му пред гръцката художествена класичност и пред така характерния за нея баланс на обективното и субективното в рамките на „природната субстанциалност”, в рамките на представата. И когато това естетическо равновесие се наруши, възниква необходимост от „алегоризиране“. Класически символичното (естетически тематизирано още от Шилер и Хегел) прехожда в „алегорично“.

Марк обсъжда философията на Платон тъкмо като пример на невзаимопроникнатост и откъснатост на субективното и обективното в рамките на представното. Той я разглежда като пример за непозволено разтваряне на единичното емпирично явление в абстрактното всеобщо, в абстрактната идеалност (а такава е за Марк всяка идеалност, която не е снела диалектически в себе си автономността на природното, на емпирично индивидуалното). „Където на едната страна стои абсолютното, на другата – разграничената положителна действителност, а положителното (т. е. емпиричното – Д. З.) все пак трябва да бъде запазено, там то става медиум и... разкрива нещо друго, а не себе си... Това положително тълкуване на абсолютното и *митично-алегоричното* одяние на тълкуването са изворът и стихията на *философията на трансцендентността*, трансцендентност, която има съществено отношение към иманентността и... разполовява последната. Тук се разкрива сродството на Платоновата философия както с всяка положителна религия, така и предимно с християнската, която е съвършената философия на трансцендентността” (с. 120). „Алегоризацията” на съществуващото е характерен признак и за романтическото възприемане на света в рамките на съвременната на Марк култура. Така че изтъкнатото дотук вече ни позволява да обобщим, че разгърнатите в Докторската дисертация собствено философс-

ки противопоставяния – на идеалност и субстанциалност, трансценденция и иманентност, имат както свои естетико-теоретически корелати: алегоричното и символичното, така и съответстващи им типове култура: гръцката класика и християнството. На тези противоположности съответствуват и определени, типични форми на връзка между индивид и общество, философия и народ, гражданин и държава. Дори в рамките на самото християнство противоположността между протестантство и католицизъм съвсем не е незасегната от посочените взаимоотношения: Маркс доразвива философски духа на Реформацията.

В случай, че посочената от нас категориална опозиция има така широк диапазон на значимост, се разбира от само себе си, че тя ще просъществува (естествено дообогатена и доразвита) и в по-късните младежки съчинения на Маркс. И това действително е така. Несамостоятелни и ненаатрапващи се, естетико-теоретическите разчленения продължават да присъствуват и в Марксовите текстове от правно-философско и политико-икономическо естество. Прочитът на дисертационния труд на Маркс ни разкрива такива естетически немаловажни тематически мотиви като взаимоотношването на красотата и полезността, формалната всеобщност и пластичната индивидуалност на поетико-митологичното и „позитивно“-религиозното. Получават ли те доразвитие и във фазата на критическо „разчистване на сметките“ с Хегеловия идеализъм? Отговорът би трябвало да бъде утвърдителен. Или пък въпросът може да бъде поставен и така: „чисто“ правно-философска ли е например проблематиката в Марксовите „Кройцнахски тетрадки“? По време на написването им Маркс вече е под непосредственото материалистическо въздействие на философията на Фойербах. И все пак приемственост в общите проблемни постановки на „класицистко – артистичната“ Докторска дисертация и сухо конспективната „Към критиката на Хегеловата философия на правото“ (1843 г.) на Маркс несъмнено съществува и заслужава съответно да бъде специално обосновавана (една изследователска задача, пред която, доколкото ни е известно, цялата история на марксистката естетика все още не се е изправяла. (Безукорният изследовател на Марксовата ранна естетика Михаил Лившиц например се е задоволил мимоходом да изтъкне в книгата си за Маркс „алегоричната трактовка на социално-политическите въпроси на епохата“<sup>6</sup>, но той всъщност не си е поставил за задача да разкрие как в непосредствено социално-политическата тематика на „Към критиката на Хегеловата философия на правото“ се съдържа и критика на механизма на „алегоризацията“ на крайното у Хегел).

Насоките на критическата интелектуална работа на Маркс в „Кройцнахски тетрадки“ са три основни. В тях той подлага на критика „позитивността“ на Хегеловата философия на правото – тя работела с взети наготово абстрактни, емпирични предикати и ги опосредувала само привидно, а в действителност ги оставяла такива, каквито са – в тяхната случайна емпирическа определеност, като характеристики на държавното устройство например. От друга страна, Маркс критикува автономизирането на разума в правната философия на Хегел, която превръща „идеята в субект, а същинския, действителния субект – в предикат“. И на последно място, обект на специална критика от страна на Маркс е „мистерията... на философията на Хегел“ (т. 1, с. 200), приписваща псевдогенезис на емпиричес-

<sup>6</sup> Лившиц, М. Карл Маркс об изкуството. Москва, 1970, с. 127.

ките политически определености. „Възприела емпиричната действителност такава, каквато тя е”, т. е. позитивно, Хегеловата философия на правото спекулативно я изразява и като разумна. Но тя, уточнява Маркс, „не е разумна заради нейния собствен разум, а е такава, защото емпиричният факт в емпиричното си пребиваване има значение по-друго, отколкото от само себе си. Изхожда се от един факт, схванат не като такъв, а като мистичен резултат.” (т. 1, с. 218). Или, казано друго-яче, изхожда се от една *емпирия*, схваната като *алегорична реалност*.

Позитивизъм, спекулативност и мистицизъм – такива са основните критически упреци, отправени от Маркс против Хегеловата философия на правото. Особено важно е да уточним, че Хегеловият мистицизъм на крайното е по същество равнозначен с „романтизирането” на крайното. Критиката на Хегеловата правна философия имплицира една езотерична критика на романтиката. У читателя на тази философия се „създава дълбоко мистично впечатление, че вижда едно особено битие като положено от Идеята” и че „собствено се касае само за една алегория, само за това, на емпирическото съществуване да се припише значението на реализиралата се идея... Единичното никъде не стига до своята истинска всеобщност” (с. 256). Както и обратното, когато не е „действителна същност на действително крайното” (с. 237), всеобщността остава било реална, било мисловна, „илюзорна всеобщност”. Откъснат от всеобщата си действителна същност, човекът, подобно на животното, „непосредствено съвпада със своята определеност” (с. 302). Лишен от действителна всеобщност, индивидът на гражданското общество може да притежава единствено „зоологическа”, чисто природна действителност. В полемиката си по еврейския въпрос (от 1843 г.) с Бруно Бауер Маркс вече се обявява против „безкритичното смесване на политическата еманципация с общочовешката” (с. 372); той вече възприема „теологията” на политическата държава само като един от аспектите на „отделянето на човека от неговата всеобща природа”.

Марковата радикална програма от 1843 – 1844 г. за общочовешка еманципация се насочва към възстановяването на единството на сетивния индивидуален човек с неговата обществена, а не просто политическа, същностна природа. „Всяка еманципация е свеждане на човешкия свят, на отношенията към самия човек” (с. 391). Индивидът се еманципира едва когато „възвърне в себе си абстрактния гражданин на държавата и като индивидуален (а не „алегоричен”) човек стане родово същество в своя емпирически живот, индивидуален труд, индивидуални отношения, когато организира своите „собствени сили” като обществени сили и не отделя от себе си обществената сила във вид на политическа сила” (с. 391).

Радикалната еманципаторска програма на Маркс има дълбинни естетико-теоретически измерения. Вместо да отстоява идеала за едно „утвърдително красиво изкуство”, Маркс по-скоро внася потенциала на естетическото в самия световно-исторически процес. Стилистичен похват ли е Марксовото описание на този процес в естетически термини? Единствено световно-историческият ход е този, който определя вида на противопоставянето на отсамността и отвъдността, самоопределението и предустановеността и ги превръща в свои собствени моменти. Ала този ход на световната история е и индивидуално човешки или същностно човешки значим. Той не е неутрален към света на действителния единичен човек, към съпадението (или към противопоставянето) на

същностното и конкретното у човека. Единствено вътрешната обвързаност на историческия процес с измеренията на индивидуално-човешкото позволява той да бъде и метафорично представен, да бъде историко-художествено изобразен: „Последната фаза на една световно-историческа форма е нейната комедия” (с. 408). (В „18 брюмер на Луи Бонапарт” Маркс също така описва ритмиката на световно-историческите събития като трагедия и фарс (т. 8, с. 117). В Докторската дисертация периодизацията на историко-философския процес и представянето на неговите основни моменти също така бе дадено в термините на трагичното и фарса, титаничното и карнавално-шутовското (т. 40, 110).

Както обаче световно-историческият ход е индивидуално-човешки значим и поради това драматичен (трагичен и фарсов) в своите обективни възплъщения, така и самият човешки индивид от най-новата фаза на модерната история е вече „световноисторически” (т. 3, с. 35 – 36). Ето защо социалната революция в такъв случай ще може да застане на гледището на световно-историческата цялост тъкмо като протестира срещу обезчовечения човек и като изхожда съзнателно от становището на „единичния действителен индивид”. Та нали общата същност, срещу чието откъсване от него индивидът реагира, е „истинската обща същност на човека, човешката същност” (т. 1, с. 431). Именно диалектиката на същностното и личностното съществуване е в „*Кройцнахски тетрадки*” ключът към разкриването на тайната на „*алегоричното*” *инобитие* на буржоазната политическа личност, както и към разкриване тайната на отсамната, „зоологическа действителност” на бюргера.

Във „*Френски ръкописи*” от 1844 г. тази диалектика се доразвива от Маркс като диалектика на разкъсването на вещните и личностните връзки. Животът на общественото богатство е както обективен икономически, така и живот, иззет от неговите създатели, превърнат в мъртва, чисто вещна и враждебна на тях сила. С установяването на универсалното господство на капитала световноисторическият ход загубва всякаква „утвърдителна” съотнесеност към индивидуалното човешко съществуване. Той се лишава дори от привидността (която е характерна например за системата на майората) за интимно задушевна съдържателност и престава да може да бъде изобразяван в „драматически“ образи. Капиталът е краят на взаимопроникването на естествено-историческото и естетическото, антропологико-техническото и езиковото. Универсализирал между-човешките връзки, капиталът ги умножава и „удължава” до чисто вещни, рационални и икономически. Икономическото богатство се явява и в ползрението на собствените си буржоазни теоретици като „външна безсмислена предметност”. Затова и установяването на „субективната същност на богатството” от страна на Адам Смит може да се смята като политико-икономическо откритие (т. 42, с. 104). При анализа на тази субективна същност на богатството обаче Смит не достига до отчуждената човешка същност като основа на общественото богатство. Така че и за естетическите позиции, латентно отстоявани от Маркс във „*Френски ръкописи*”, е характерно неприемането на нищо отвъдно извън историко-природното (и същевременно природно-историческото) *самопораждане на човека*.

Мащабната концепция на „Икономико-философски ръкописи“ за човека като първосъщност съдържа моменти или навеи и импулси от схващането на човека като предметно-съзидателно същество в немския идеализъм (където, разбира се, става дума за дейност и активност на предметно творящото съзнание), отгласи от полемиките на Бауер и Фойербах с Хегел (човек е повече от теоретическия човек, той е „родово същество“), навеи от дискусиите на френските социалисти по проблемите около политическата и обществената природа на човека и други. Описанията на живия, предметно-действен човек в ръкописите протича на няколко основни равнища: човекът като сетивно-телесно (природно, жизнено, потребяващо) същество и човекът като трудово-практическо (определяващо се) същество. Човекът е битие в себе си, битие за другите и битие за себе си. Свообразието му като „родово същество“ (както го бе нарекъл Фойербах) е в това, че има своята „родовост“ за своя същност, тоест има я като свое битие в себе си, битие за други и битие за себе си в едно и също време и отношение. И практически, и теоретически „човекът прави свой предмет и собствения си род и рода на другите неща (и така) той е в отношение към себе си като към актуален жив род, като към универсално и затова свободно същество“ (т. 42, с. 87). Разгърнатото съдържание на понятието „род“ е „световната история“. Родовото отношение е отношението на самосъздаването – човек създава сам себе си, трудейки се, предметявайки се и с това „очовечава“ и природата, като превръща и нея, и себе си в „история“, в родовост, в човешка родовост.

Отсамността на човека, природата и историята е червената нишка във философските размисли на младия Маркс от Докторската му дисертация до „Френски ръкописи“. Тя ще продължи и в „Немска идеология“. Маркс търси решения в хода на анализите на различни видове „отвъдност“ – тоест на различни видове обособено от човека битие за себе си (било то от религиозно, философско-идеологическо, политическо или икономическо естество). „Родовата“ проблематика на „Икономико-философски ръкописи 1844“ е именно проблематиката за самоизграждането на човека като отсамно-съществен и в такъв смисъл – за човека като природно-историческо и историческо-природно същество. „Тъй като съществеността на човека и на природата – човекът за човека като битие на природата и природата за човека като битие на човека, са станали практически, сетивно-нагледни (т. е. отсамни – Д. 3.), то практически невъзможен е станал въпросът за някакво *чуждо* същество над природата и човека“ (с. 118). Отдаването на дан на същностното в природата – това „класицистично“ изискване от древния гръцки материализъм до Гюте и особено у Шилер – е възможно за Маркс от 1844 г. едва благодарение на довеждането на собствено човешкото (и в този смисъл не просто „природното“) – на предметно-практическата активност – до всеобщност и самостоятелност. В нея, в свободата и развитостта на същата, природата може да изяви своята същност и самостоятелност. Същностно-обществената цялостност на човека му позволява да аналогизира природата в нейното видово разнообразие и да може да произвежда според „мярата“ на всеки вид. Освободената човешка историчност е предусловие за свободното самоутвърждаване на природната същностност. Отнесено в естетически план, може да се конкретизира, че „едва в резултат от предметно (т. е. собствено, свободно исторически – Д. 3.) разгърнатото богатство на човешкото същество за *първ път*

биват отчасти развити, отчасти породени богатството на субективната (природно – Д. 3.) човешка същност, едно музикално ухо, едно око за красотата на формата...” (с. 114). Исторически цялостният човек, съгласно визията на човека в ранните ръкописи на Маркс, би могъл да множи разнообразието от самостоятелни съществувания, които, без да изгубват съотнесеността си с обществено-индивидуалната същност на човека, сами биха имали същностна и индивидуална природа. Битието на човека „за себе си” не би анулирало тяхното битие „само по себе си” и обратно. „Ето защо човек създава и по законите на красотата” (с. 89).

По такъв начин в ранните ръкописи биват набелязани основните моменти на една нова (материалистическа) теория на естетическото. Сетивността престава да има „джобния формат” на чисто познавателната сетивност и да бъде само орган на опитно-градивното познание, без оглед на земния си емпиричен носител. Естетическото престава да бъде във връзка единствено с живота на „познавателните” сили на човека и да дължи единството си на съотнесеността към един „свръхсетивен субстрат” (Кант). Марксовата ранна естетика служи изцяло на един философски „иманентизъм” и еманципаторски активизъм, ала със самото си съществуване тя сякаш неотменно ни препраща към общи духовни нагласи и културни традиции, които далече надхвърлят философската ситуация в Германия през 40-те години. Радикалността на Марксовата философско-историческа концепция от 1844 г. се оказва в изненадващо несъответствие със, строго погледнато, *традиционните му естетически предпочитания и пристрастия*. По същество всички те са насочени към *структурата на символното*. На свой ред тази структура оказва обратно въздействие върху типа философствование и съществено съопределя неизявения му общ хоризонт.

Историко-естетически заинтересованият прочит на Маркс обещава да се окаже плодотворен, за изненада и на самия пишещ тези редове, и за разкриване на някои съществени моменти от генезиса на Марксовото учение за идеологията. Дори изгънатите дотук съображения позволяват да се допусне, че това му учение е и своеобразно продължение на ранните Марксови критики на *механизма на „алегоризацията”*. *Учението за идеологията съдържа моменти на естетически произход!* Самите категории „идеологично” и „алегорично” са равнопорядкови, а в някои отношения и синоними. (Изследването на техните взаимоотношения е, разбира се, предмет на специален историко-философски анализ.) Силата на един подход обаче е в осъзнаването на границите на приложимостта му. Естетическият аспект в идейното наследство на ранния Маркс, колкото и той да е съществен и невидим на повърхността на явлението, е все пак само един аспект. С неговото историко-естетическо реконструиране се спомага да се открие богатството (а и ограничителната рамка) на Марксовата философска мисъл и да се разкрият нейни неподозирани хоризонти.

## ЛИТЕРАТУРА

Fuerbach, L. Gesammelte Werke, Berlin, 1967 u. a., Bd. 9, с. 246.

Bauer, Bruno. Das entdeckte Christentum, hg. v. E. Barnikol. Jena, 1927, с. 138.

Срв. Малинин, В. А., В. И. Шинкарук. Левое Гегелънство, Киев, 1873, с. 137- 8.

Цитирано по Die Hegelsche Linke, hg. v. Heinz & Ingrid Pepperle, Leipzig, 1985, с. 955 – 956.

Лившиц, М. Карл Маркс об изкустве, Москва, 1970, с. 127.