

# Рубинштейн С.Л.

## Человек и мир

### Часть 1

#### От автора

Наша книга «Бытие и сознание»<sup>1</sup> поставила и, затронув попутно целый ряд вопросов, в какой-то мере, надеюсь, разрешила или продвинула разрешение одной основной проблемы — о природе психического и его месте во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. Проблема бытия и сознания, обозначенная в заглавии книги, в целом не была там охвачена.

Мало того: основной результат нашего исследования проблемы психического в «Бытии и сознании» показал, что самая постановка вопроса, заключенная в заглавии нашей книги, не может быть окончательной. В самом деле, наш важнейший тезис заключается в том, что идея, образ, а значит, и вообще сознание, мышление не могут быть приняты в качестве самостоятельного члена основного гносеологического отношения. За отношением идеи, образа и вещи, сознания или познания и бытия стоит другое отношение — человека, в познавательной деятельности которого только и возникает образ, идея, и бытия, которое он познает.

Основная, центральная проблема философии обычно встает перед человеком как проблема бытия и сознания, бытия и мышления в широком смысле слова, т. е. бытия и познания. Это в известном смысле закономерно и в определенном отношении необходимо. Но эта проблема бытия и сознания — при правильной ее постановке — все же необходимо преобразуется в другую, за ней стоящую. Само сознание существует лишь как процесс и результат осознания мира человеком. За проблемой бытия и сознания раскрывается проблема бытия, сущего и человека, его познающего и осознающего<sup>\*\*</sup>. Таким образом, центральная проблема, которая перед нами встает, — это проблема бытия, сущего и места в нем человека.

Но человек есть человек лишь в своем взаимоотношении к другому человеку: человек — это люди в их взаимоотношениях друг к другу. Человек как абсолют, как «вещь в себе», как нечто обособленное и замкнутое в себе — это не человек, не человеческое существо и, более того, это вообще не существо, это нечто несуществующее — ничто. Не только в жизни и в общественных делах человек живет и действует общественным образом: это же относится и к процессу познания. Обычное представление о субъекте познания как чисто индивидуальном, только единичном существе — фикция. Реально мы всегда имеем два взаимосвязанных отношения — человек и бытие, человек и другой человек (другие люди). Эти два отношения взаимосвязаны и взаимообусловлены. И именно в этой их взаимосвязи и взаимообусловленности мы и будем их рассматривать: только беря их в этой взаимосвязи, можно правильно подойти к пониманию и гносеологического отношения человека к бытию и морального его отношения к другому человеку. Этим не упраздняется, не снимается вопрос об отношении образа, идеи к вещи, а значит, и проблема сознания (вообще психического) и бытия, но за этой первой проблемой закономерно, необходимо встает другая, как исходная и более фундаментальная — о месте уже не психического, не сознания только как такового во взаимосвязи явлений материального мира, а о месте человека в мире, в жизни<sup>\*</sup>. Этой проблеме всех проблем и посвящена настоящая книга.

*Рубинштейн С. Л.* Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. - М.: Изд-во АН СССР, 1957.

# Введение

Основной порок идеалистического решения проблемы бытия заключается в сведении бытия к производной от сознания, к корреляту сознания. Этот способ решения проблемы бытия и сознания приводит к двум роковым последствиям: с одной стороны, сведение бытия к корреляту сознания приводит к тому, что этот коррелят — бытие — в конце концов снимается и остается одно сознание, бытие превращается в «кажимость», в продукт моего представления; с другой стороны, сознание занимает место реального человека, узурпирует права реального человека. Философия, кончающаяся превращением бытия в «кажимость», жизни в суету сует (подрывающая всякое утверждение жизни в его основе), начинает свое дело с того, что на место человека подставляет его сознание. Таков путь субъективного идеализма, скептицизма, солипсизма.

В основе субъективно идеалистической концепции лежит тот факт, что наша мысль осознает, познает бытие, что бытие выступает в качестве осознаваемого мыслью человека. Но ошибочен не сам этот факт, а его субъективно идеалистическая интерпретация, которая исходит из субъективистического понимания сознания. Субъективистическое понимание сознания подменяет положение, что мысль относится к осознаваемому, познаваемому бытию, другим — что мысль порождается сознанием, а не бытием. Как основной аргумент при этом выдвигается то соображение, что сознание, мысль не могут «перепрыгнуть» в бытие, потому что они не в состоянии «выскочить» из себя. Этот аргумент явно выдает скрытую предпосылку всего этого рассуждения: дуалистическое противопоставление мысли и бытия. Сознание, мысль действительно не могут «выскочить» из себя, из сферы мысленного, осознаваемого, но, чтобы «проникнуть» в бытие, этого и не требуется. Потому что мыслимое никак не означает — сводящееся к мысли, к сознанию, поскольку в качестве осознаваемого выступает реальный объект, никак в содержании мысли неразрывимый.

Сущее, бытие, существующее независимо от мысли, — это бытие, сущее, которое может существовать и не будучи мыслимым, но и будучи мыслимым, осознаваемым, оно не перестает существовать независимо от сознания. Мыслимое бытие — это тоже бытие, а не мысль, и это — бытие не только в качестве мыслимого: осознаваемое бытие — это также бытие, а не только сознание.

Однако дело заключается не только в этой субъективно идеалистической трактовке соотношения бытия и сознания, основанной на их разрыве и противопоставлении. Само это соотношение является не исходным, а вторичным. Исходным является соотношение человека и бытия. Отправной пункт открытия бытия, реального существования мира человеком — в его чувственности, практике, а не в мышлении. (Мышление производно, и оперирует оно с сущностями, а не с существованием как таковым.) Первоначальное открытие бытия человеком — это прерогатива чувственного. Она обусловлена тем, что чувственность непосредственно вплетена во взаимодействие человека с окружающим миром. Исходно отношение не мысли к ее объекту, а действия человека и объекта, изначален этот контакт двух реальностей. Конкретнее, исходным всегда является взаимодействие человека с действительностью как «сопротивляющейся» действиям человека.

«Я» и для самого себя, и объективно выступает первично не как абстрактный субъект познания, а как конкретная реальность человека. А эта его конкретная реальность всегда первично дана заодно с объектами и партнерами его деятельности. Эти последние даны мне также первично, как и я сам. Чистое сознание, идеи, чистый субъект познания — это очень производная конструкция софистицированной обработки исходных данных, а никак не исходная непосредственная данность. Исходно существуют не объекты созерцания, познания, а объекты потребностей и действий человека, взаимодействие сил, противодействие природы, напряжение. Отсюда и роль практики, техники, производительного труда в процессе познания.

Отправной пункт познания мира — фактическая непосредственная данность бытия, а не фиктивная непосредственная данность сознания, которому (согласно идеалистическому взгляду) ничего не дано, помимо него самого и его собственных образов. (Затем и существование предметов, образами которых они являются, отбрасывается или ставится под вопрос.) Процесс жизни человека, его деятельности, встречающей сопротивление природы, объекта, а не образы пассивных предметов — вот что выступает в чувственности, от чего отправляется мысль, абстракция мысли. Чистая созерцательность, оторванная от действительности, от жизни и труда — вот пособник идеалистического нигилизма по отношению ко всему сущему; познание вырывается, обособляется от жизни и труда — таков принцип идеалистической софистики.

Таким образом, уже в гносеолого-онтологическом плане встает проблема человека как философская проблема о способе существования человека в соотношении его с бытием, сущим вообще. Решение этой проблемы направлено против отчуждения как человека от бытия, так и бытия от человека. Содержание этого отчуждения заключается в идеалистическом вынесении сознания за пределы бытия, сущего, в отрыве чистого сознания от реального человека как субъекта познания — деонтологизации человека, с одной стороны, и в сведении всего сущего, бытия только к вещиности — с другой.

Идущая от Декарта точка зрения также рассматривает бытие только как вещи, как объекты познания, как «объективную реальность». Категория бытия сводится только к материальности. Вместе с этим происходит выключение из бытия «субъектов» — людей, а заодно с ними и всех тех функциональных свойств вещей, которые свойственны «человеческим предметам», включенным в человеческие отношения как орудия и продукты практики. В мире, «конституирующем», определяющем эти системы категорий, существуют только вещи и не существует людей, отношения между которыми осуществляются через вещи; даже в качестве «орудий» они функционируют якобы помимо людей. Из учения о категориях, в том числе даже из учения о действительности, бытии, выпадает человек. Он, очевидно, идет только по ведомству исторического материализма — как носитель общественных отношений; как человек он — нигде, разве что в качестве субъекта он есть тот, для которого все есть объект и только объект; сам для себя он как будто бы не может стать объектом мысли и философского исследования. Бытием в полном смысле оказывается только природа, сводящаяся к объекту физики. Вышележащие виды бытия (сущего) — бытие человека, способ его общественного бытия, история — деонтологизируются, выключаются из бытия в силу равенства: бытие = природа = материя.

Человек как субъект должен быть введен внутрь, в состав сущего, в состав бытия, и, соответственно, определен круг философских категорий. Человек выступает при этом как сознательное существо и субъект действия, прежде всего как реальное, материальное, практическое существо. Однако здесь сохраняет свою силу общий тезис, выдвинутый нами еще в «Бытии и сознании», что с появлением новых уровней бытия в новом качестве выступают и все его нижележащие уровни. Иными словами, человеческое бытие — это не частность, допускающая лишь антропологическое и психологическое исследование, не затрагивающая философский план общих, категориальных черт бытия. Поскольку с появлением человеческого бытия коренным образом преобразуется весь онтологический план, необходимо видоизменение категорий, определений бытия с учетом бытия человека. Значит, стоит вопрос не только о человеке во взаимоотношении с миром, но и о мире в соотношении с человеком как *объективном* отношении. Только таким образом реально и может быть преодолено отчуждение бытия от человека.

Как уже говорилось, внутренней подоплекой идеалистической постановки вопроса о существовании реального внешнего мира является подстановка на место человека его сознания. На вопрос — внешнее по отношению к чему? — дается ответ: к сознанию, к идеальному. Исходной предпосылкой такого суждения является обособление сознания от человека как части реального мира. Между тем проблема познаваемости бытия, соотношения познающего и бытия как объективной реальности

встает после введения человека в состав сущего, бытия; познание совершается *внутри* него. Самое познание как открытие бытия — это не акт сознания, не только деятельность сознания человека, а в силу участия в нем практики — способ, модус существования человека по отношению к бытию. Таким образом, проблема бытия и его познания связана с проблемой человека как субъекта действия и познания, и в свою очередь проблема человека неразрывно связана с общей проблемой бытия, сущего.

Проблема же отношения человека к бытию в целом включает в себя отношение к человеку, к людям, поскольку бытие включает в себя не только вещи, неодушевленную природу, но и субъектов, личностей, людей, отношение к природе опосредствовано отношениями между людьми. Таким образом преодолевается метафизический разрыв бытия на три несвязанных сферы — природу, общество и мышление. Он преодолевается постановкой философского вопроса об особом способе существования человека как субъекта познания и действия.

Одно из основных положений диалектического материализма заключается в том, что каждому специфическому виду материи отвечает строго специфическая форма движения, выступающая как способ существования именно данного, а не какого-либо другого вида материи. Специфичность каждой формы движения обусловлена особенностями того материального объекта, того вида материи (вещества, света и т. д.), который испытывает изменения, «движение». Уже в пределах природы рассмотрение всякого изменения как движения материи включает в себе (в общем правомерное еще) расширение понятия движения на качественные (например, химические) изменения. Идя дальше — к жизни человека, человеческого общества, целесообразно отделить от понятия движения самое понятие способа существования и выделить различные *способы существования*, отличающиеся в зависимости от *особенностей их субъекта*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ключ к пониманию каждой формы движения надо искать в особенностях их материального носителя. Это положение развивается и в работах Б. М. Кедрова.

Выделяя различные способы существования различных типов сущего, мы приходим к анализу философского вопроса о способе существования человека как субъекта сознания и действия.

В самом общем виде это означает, что соотношение субъекта и объекта, их взаимодействие берется не только идеально — в сознании, но и в процессе труда, реально, материально. Действие, труд, творящий, производящий человек должны быть включены в онтологию — онтологию человеческого бытия — как необходимое и существенное звено. Человек выступает при этом как существо, реализующее свою сущность в порождаемых им объектах и через них само ее осознающее. Таким образом, специфика человеческого способа существования заключается в мере соотношения *самоопределения* и *определения другим* (условиями, обстоятельствами), в характере самоопределения в связи с наличием у человека сознания и действия.

Метод изучения человека, специфики человеческого способа существования заключается в том, чтобы раскрыть человека во всех для него существенных связях и отношениях, в каждом из которых он выступает в новом качестве\*. Если вопрос о месте психического, сознания в мире решался на основе принципа соотнесения разных качеств в разных системах отношений<sup>1</sup>, то теперь так же решается вопрос о месте человека в мире. Отношение человека к миру, к бытию и отношение человека к человеку рассматривается в их взаимозависимости и взаимообусловленности.

Отношение человека к человеку составляет собственно специальную сферу этики. Однако большая подлинная этика — это не морализирование извне, а подлинное бытие (жизнь) людей, поэтому этика выступает как часть онтологии, как онтология человеческого бытия. Построение такой этики также связано с преодолением отчуждения\*\*, но уже не бытия от человека, а человека от человека в результате отчуждения от человека его общественной функции, на основе противопоставления человеку этой его общественной функции (или «маски», по выражению К Маркса)\*\*\* Преодоление этого отчуждения связано с раскрытием всей полноты природного и общественного бытия человека. Основная проблема этики связана с проблемой человека как субъекта сознания и действия: это вопрос о месте другого человека в человеческой деятельности (другой человек только как средство, орудие или как цель моей деятельности), вопрос о возможности осознания непосредственных результатов

и косвенных последствий любого человеческого действия, поступка, вопрос о существовании другого человека как условия моего существования, вопрос о мотивации, детерминации человеческого поведения, системе значимостей или ценностей и т. д.

# Философское понятие бытия

Данное нам, с которым мы сталкиваемся как познающие и действующие существа, — это и есть сущее; его обнаружение восприятием — свидетельство бытия. Познание, наука, исследование должно выявить, какова его сущность, есть ли оно *это* или только кажется таковым. Но утверждение, что это, или то, или еще нечто другое *есть*, требует раскрытия понятия бытия. Мышление раскрывает значение, содержание понятия бытия, но само бытие есть исходное данное нашего чувственного бытия. Бытие как таковое, как сущее — это исходное, первично данное необходимо предполагая: мое познание, т. е. человека, существование сущего и познающего\*. Попытка идеализма снять эту исходную данность бытия как сущего, существующего и подставить на его место кажущееся, субъективное (представление, сознание) — это софистика, фиктивность которой легко может быть раскрыта, изобличена.

Для устранения этой мистификации должен быть осуществлен перенос исходной точки зрения извне вовнутрь. Познаваемое бытие, его квалификацию в качестве такового надо брать в соотношении с познающим человеком. Но сам познающий человек располагается *не перед* бытием, сущим и, значит, не располагает его *перед собой*, превращая все бытие в предмет, в объективную наличность для созерцания, превращая все только в объект для субъекта, а находится внутри его. Познающий субъект — это человек, сущее, наделенное сознанием, расположенное внутри сущего\*\*. Таким образом, исходным является онтологическое отношение различных сущих, сущих с различным способом существования, а познание — это осуществляющееся *внутри* оптического отношения различных сущих. В этом смысле обнаруживается некоторая двусмысленность при сведении всего сущего к «объективной реальности». Двусмысленность заключается в признании за исходное познавательного отношения, а не объективного отношения и места человека в бытии. Поэтому и характеристика самого бытия оказывается гносеологической — только как внеположность сознанию, только как объекта познания, в отношении к познанию. Человек находится *внутри* бытия, а не только бытие внешне его сознанию. В этом смысле бытие обступает нас со всех сторон, и нам из него никуда «не уйти». Мир бытия, в котором мы находимся, — это его непосредственная данность, неотступность, очевидность, его неустранимость, со всех сторон нас объемлющая, его неотменяемость.

Подлинный смысл дальнейшего анализа, приводящего к расщеплению бытия, сущего и явления, заключается в том, что спорят, по существу, о том, что бытием является не это, а то, что бытие не такое, а этакое. Словом, это спор не о существовании, бытии бытия (он бессмыслен), но о том, что коли оно есть, то *каково оно*. Здесь происходит переплетение и смешение этих двух ходов мысли: данное сущее

(т. е. нечто, что *есть*) есть не *это* (чем оно кажется), а есть нечто *другое*; и — это не *есть* сущее (оно лишено бытия), а только *кажущееся*. Второе суждение правомерно лишь постольку, поскольку оно является лишь другим способом выражения предыдущей мысли: таким оно только кажется, на самом деле сущее *другое*, — но неправомерна абсолютизация кажимости как сомнение в том, что нечто *есть*, существует. (Сущее — субъект, не предикат, предикат — явление, сущность\*.)

Эта неправомерная подстановка есть исходное заблуждение философии, которая приходит затем к отрицанию бытия, внешнего мира, объективной реальности. Вопрос о том, что оно есть, состоящий в различении (выявлении. — *К. А.*) того, *что* оно есть на самом деле, в сущности есть, и того, каким оно является или кажется познанию, подменяется признанием только кажимости, приводит к сомнению в существовании бытия\*\*. Но не только ложно, но и бессмысленно положение: кажимость, а не сущее; ни это, ни то и ничто не есть сущее, т. е. все только кажимость\*\*\*. Идея небытия, как идея кажимости, связана только с «явлением» бытия, с его познанием человеком, с явлением познающему человеку. Небытие всегда есть небытие чего-то особенного, единичного, конечного. Идея его небытия предполагает все сущее, совокупность сущего. Небытие как кажимость имплицитно полагает, точнее предполагает, бытие.

Таким образом может быть осуществлено выявление скрытых предпосылок субъективизма, феноменализма, опровержение субъективного идеализма путем анализа хода мысли, который к нему приводит исходный вопрос, встающий в процессе познания, *что* оно (сущее) есть, какова его сущность, затем встает как иначе повернутый вопрос — данное, как-то определенное, *есть* ли оно, сущее ли оно? Весь процесс «развеивания» бытия осуществляется посредством перехода, перевода одного вопроса в другой.

В этой подмене вопроса о качественной определенности бытия сомнением в его существовании исходной является другая подстановка: отношение сознания, духа к бытию подставляется на место отношения человека к бытию.

Как уже говорилось, отправной пункт открытия бытия, реального существования — в чувственности, а не в мышлении (мышление производно и оперирует оно с сущностями, а не с существованием как таковым). Открытие бытия — прерогатива чувственности. Первично даны не объекты созерцания, а объекты потребностей и *действия* человека.

Но решение вопроса о том, *что* есть бытие (в смысле, *каковым* является сущее), связано и с решением вопроса, что значит *быть*. В связи с этим и встает философская задача анализа бытия, сущего, его существования, бытия и становления, «быть», «не быть», становиться. Не само бытие в процессе становления превращается в ничто, а то или иное конкретное сущее переходит из состояния бытия в состояние небытия, и наоборот. Раскрытие бытия в становлении — это вопрос о неизменности, сохранности сущности сущего в его изменении (о субстанциальности изменяющегося), о его пребывании, о его сущности, о субстанции\*\*\*\*.

При этом необходимо определение понятия «мир». Мир — это общающаяся друг с другом совокупность людей и вещей, точнее, совокупность вещей и явлений, соотносенных с людьми. Иными словами, мир есть организованная иерархия различных способов существования, точнее, сущих с различным способом существования. В этой характеристике определяющим является человеческий *общественный способ существования*. (Причем здесь опять-таки существенно, что воз-

можны два значения понятия «способ существования»: как «сущность», характеристика, относящаяся к *качественной* определенности сущего, и как онтологическая характеристика, определяющая не столько сущее, сколько *бытие* этого сущего.)

\* \* \*

Таким образом, проблема, что есть бытие, проблема определения состава бытия посредством различного рода категорий, встает только на основе утверждения положения об исходности самого бытия. Между тем вся история идеалистической философии выступает как попытка подорвать тем или иным путем этот тезис.

Общая проблема о сущем, о бытии как бы расчленяется на ряд исторически сложившихся разветвлений, каждое из которых необходимо проследить, чтобы вычленив объективное отношение, которое абсолютизируется или искажается каждым направлением.

У Платона бытие выступает по преимуществу как предикат, а не субъект. Та-и-ким образом, утрачивается основное положение, согласно которому бытие, су-» шее — это исходное. Согласно Платону, фиксированная в понятии устойчивая сущность вещей (идея как ο'ωνα)<sup>1</sup> — это истинное бытие. Содержание здесь еще не фиксируется; фиксируется, что подлинное бытие существует лишь в форме понятия (идея), его основная характеристика — устойчивость; бытие, пребывание и становление берутся как внеположное\* (в отношении бытие — становление делается противопоставление, в соотношении бытие — мышление — отождествление).<sup>1</sup> Согласно Платону, бытие — предикат как чувственных вещей, так и идей. Понятие, категория, мысль (идея) выступают как определение бытия того объекта, некоторые свойства которого даны чувствам. С этим связан целый комплекс, узел проблем. Здесь происходит отделение понятийных определений от чувственных, откалывание сущности от явления, превращающегося в кажимость, и сущности от существования как способа бытия того, что становится, изменяется, действует. С открытием понятия, понятийных определений (идейной сущности) возникает двойная логика (гносеология) проблемы. Здесь происходит превращение сущности, отколотой от существования, от чувственно данных вещей, в идею, сведение объекта понятия к понятию, которое и превращается в идеальную вещь. Сначала в мышлении, в понятии, а не в чувственном находится истинное определение сущего, а отсюда делается неправомысленный вывод, что понятие, идея — это и есть истинно сущее. Таким образом, открывается путь от Платона к Гегелю. Здесь и возникает в корне неверное представление о бытии как прибавке (довеске) к чему-то первоначально данному (идее). Идея выступает как первичное, как субъект, бытие — как предикат идеи (идеализм). В платонизме имеет место загнипнотизирующая философская мысль открытием себя самой, открытием понятий, мысли, ответом на вопрос: что есть данная вещь. В результате мысль выступает как истинное бытие, как на самом деле сущее.

Тогда против признания идей, т. е. общего, субстанции, существующей в себе, восстает Аристотель. Согласно Аристотелю, сущее, субъект всех предикатов — это индивидуум, а не общее. Общее — это всегда атрибут чего-то другого; только индивид не может служить атрибутом: он — субстанция. Таким образом, субстанция отделяется от сущности, поскольку она не общее понятие, а индивид — инди-  
ο'υαία — сущность, суть.



вид как существующий, а не его сущность. Идеи, общие понятия, в противовес Платону, исключены, таким образом, из οὐααх'; они — лишь предикаты сущего, а не оно само.

Основной признак или проявление субстанции — это действие, изменения, которые она порождает, производит. Субстанция, согласно Аристотелю, — это причина действий, которые она производит. Способность действовать, производить действие, однако, — это ее внешнее проявление. Эта способность действовать имеет свое внутреннее основание. Оно заключается в том, что сама субстанция есть ενεργεα<sup>2</sup>. Существовать для Аристотеля — значит быть в качестве причины, т. е. действовать. Первое условие для того, чтобы действовать (*agere*<sup>3</sup>), заключается в том, чтобы самим быть действием, актом, т. е. быть актуально существующим<sup>4</sup>. Для аристотелевского «реализма» бытие, таким образом, есть ни к чему не сводимая первичная данность. Платоновские идеи критикуются и отвергаются на том решающем основании, что они не могут быть причинами изменения и движения чувственных вещей.

Так намечается многослойность сущего: на поверхности акциденции и предикаты<sup>5</sup>, в глубине индивидуальные субстанции. Поэтому, в конечном счете, бытие отождествляется с субстанциальностью.

Аристотель, остается, таким образом, на позиции признания сущности и субстанции, так же как и Платон и вообще его предшественники. От субстанции путь ведет к материи, но материя не существует сама по себе, она предполагает форму, ее определяющую, индивидуализирующую, и лишь заодно с этой последней она входит в состав субстанции и образует ее. В силу своей неопределенности материя неиндивидуальна и, значит сама по себе не сущее. С другой стороны, материя у Аристотеля тоже первопричина, одна из них; она выступает как конечная данность, не сводимая к другим (к богу, перводвигателю). Здесь намечается противоречие в понятии материи. Неопределенность материи выводила ее за пределы понятия, противопоставляла ему материю как «другое». Но эта же ее неопределенность лишала ее самостоятельного в себе бытия и требовала другого — формы, сущности — как необходимого дополнения.

Аристотель утверждает в качестве сущего индивидуальную конкретность или конкретную индивидуальность, в противовес Платону, утверждающему общее в качестве οὐαα^ον<sup>6</sup>. Однако, начав с утверждения конкретно индивидуального в качестве сущего, Аристотель в конце концов приходит к признанию сущности (или формы) как основы бытия. Это происходит в силу связи сущности с ее определением у Аристотеля: субстанция выступает как определенная сущность и выражаемая определением, дефиницией этой вещи. Здесь Аристотель, капитулируя перед Платоном, сворачивает на путь своего предшественника, вопреки собственной исходной тенденции. Сущее для него — сначала индивид, затем все же сущность — Τί εσθ<sup>7</sup>. Коренная двойственность онтологии Аристотеля заключается

οὐαα — сущность, суть.

<sup>2</sup> ενεργεα — энергия.

<sup>3</sup> agere — действовать.

<sup>4</sup> См.: Аристотель. Метафизика, А9, 990а, 8-11.

<sup>5</sup> Акциденции, согласно Аристотелю, — красный, большой и т. д.; предикаты, общие идеи, — человек, лошадь, слон и т. д.

οι)ααα,ον — бытие сущности. <sup>7</sup> Τί

εαγί — сущность, чтойность

в том, что он лавирует между требованием конкретно-индивидуального и общей сущностью. Признав сначала, что сущим является первое, он затем редуцирует<sup>^</sup> сводит его к минимуму, превращая лишь в субъекта — носителя универсалий, отсюда — превращение сущего-субстанции в пустое место, в «крючок», на который навешиваются предикаты, образующие сущность. Происходит сведение субстанции к пустому и бессодержательному универсальному носителю предикатов в силу того, что сущим признано индивидуальное, а все его содержание отнесено к универсальным сущностям. Индивидуальное лишь представляет опустошенное существование, на самом деле есть лишь универсальные сущности (они есть бытие). Только индивидуальное существует, но в индивидуальном лишь общее составляет его сущность; поэтому, признав индивидуальное существование, философия (онтология) имеет дело не с ним, а только с общим, с сущностью, для нее есть, собственно, только она. Отождествление бытия и субстанции, сущности (ontia'), в свою очередь, снимает возможность различать сущность и существование. Так возникает тождество бытия и субстанции у Аристотеля.

Таким образом, попытка отхода Аристотеля от Платона заканчивается возвращением к нему. Попытку отхода от Аристотеля, в свою очередь, совершает Фома Аквинский. Он проводит фундаментальное различие между планом субстанции, в котором бытие выступает в качестве сущего, и планом, в котором сущее выступает в качестве причины. План причины — это план существования. Таким образом, у него два плана: бытие-субстанция и бытие-существование. Бытие выступает как состоящее из двух компонентов: существование выделяется как особый момент, но исходным, как у Аристотеля, оказывается все же сущность, субстанция.

Авиценна утверждает сущность в интеллекте, универсалии же (общее) — в единичных вещах. К человечности как сущности прибавляется существование, чтобы конструировать человека. Существование внешне по отношению к сущности — в этом смысл его акциденции. У Авиценны существование присоединяется извне к сущности, но все же Авиценна исходит из сущности как отправного пункта.

Дунс Скот выступает против реального различия сущности и существования, второе у него вытекает из первого. Линия Авиценны продолжается у Суареса, который выделяет два значения *ens*: как *participle present* и как имя<sup>2</sup>. Первое значение *ens* — актуально существующее, второе значение *ens* — «имя», обозначающее всякую сущность, которая может существовать. Таким образом, решительное отрицание существования, отличного от сущности, означает полную эссенциализацию сущего, связанную с его концептуализацией («эссенциализация» означает сведение к сущности и концептуализацию сущего). Этим определяется позиция схоластической философии. *Ens* для схоластической философии — нечто (вещь), имеющее сущность.

Декарт выступает против реального различия сущности и существования. Но все же в конечных, сотворенных вещах существование отлично от сущности, поскольку причина существования вещи не в ее сущности, а вне ее (в Боге). Причина существования конечной вещи вне ее сущности. То же самое имеет место и у Спинозы. На этой именно основе получил всеобщее признание успех аргумента Ансельма, который Кант назвал онтологическим\*. Это доказательство бытия *бога* приняли Декарт, Мальбранш, Спиноза, Лейбниц.

*ens* — существующее, сущность.

Таким образом, если у Суареса происходит завершение линии на сущность с выключением существования, то в XVIII в. происходит заострение той же линии в онтологии немецкого философа Христиана Вольфа. Термин «онтология» ведет свое начало с XVII в. Здесь происходит оформление онтологии. Онтология — это учение о бытии, отделенное от теологии (с которой оно связано в схоластической философии). У Вольфа онтология — учение о бытии, целиком деэкзистенциализированное за счет введения примата возможного. Возможное у Вольфа первично по отношению к существующему. Существование — лишь дополнение к сущности как возможности. Далее, Вольф вводит принцип противоречия для сущности и бытия. Первое условие существования, согласно Вольфу, — отсутствие внутренних противоречий. Свобода от противоречий сущности должна быть основанием всех ее определений. Сущность является основанием для всего из нее проистекающего. Таким образом, вводится принцип достаточного основания для существования и конечной вещи: существование оказывается лишь одним из предикатов сущности. Таким образом, онтология Вольфа сводит бытие к сущности (сущность — это возможность), вопрос о существовании для него выпадает, следствием чего является полная деэкзистенциализация бытия. В результате существование сводится к атрибуту сущности, существование оказывается лишь одним из предикатов сущности, вместо того чтобы сущность была существенным предикатом существующего.

Если Юм выступает как защитник «опыта», как поборник прав существования, то позиция Канта есть продолжение линии, утверждающей существование как модус сущности, полагающий ее со всеми ее определениями. «Бытие, очевидно, не есть реальный предикат, — пишет Кант, — иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы присоединяться к понятию вещи»<sup>1</sup>. Итак, бытие вообще не реальный предикат: он ничего не прибавляет к содержанию вещей, не является детерминацией. Предпосылка этих суждений все та же — бытие как предикат.

Кантовская концепция существования (критика онтологического аргумента) связана как с признанием прав опыта, так и с понятием о вещи в себе. В кантовской критике онтологического аргумента выступает вся система Канта, как сильные, так и слабые ее стороны. Основной тезис Канта, что существование прибавляет только положение предмета по отношению к мысли и не затрагивает содержания, солидарен с понятием вещи в себе как характеристики сущего\*.

Кант различает понятие и предмет как возможное и действительное: «...они должны иметь совершенно одинаковое содержание», «...в действительном содержится не больше, чем только в возможном». «Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров»<sup>2</sup>, — пишет Кант. В понятии ста действительных талеров заключено не больше, чем в понятии ста возможных талеров, но в действительных талерах заключено больше в смысле различных определений и связей, чем в их понятии. В основе этого суждения Канта лежат две ложные предпосылки:

- 1) в суждении *A* есть *B*, предикат *B* относится к *понятию* *L*, а не к *объекту* (в качестве объекта выступает понятие). Существование не есть для Канта предикат, дополнительное содержание (а лишь понятийное, прибавляемое к понятию *L*);
- 2) понятие есть дубликат предмета, т. е. все содержание последнего входит в первое.

<sup>1</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. - М.: Мысль, 1964. - Т. 3. - С. 521. <sup>2</sup> Там же.

«...Посредством понятия предмет мыслится только как согласный с общими условиями возможного эмпирического знания вообще, а посредством существования он мыслится как содержащийся в контексте совокупности опыта»<sup>1</sup>, — пишет Кант.

Положение Канта о совпадении содержания реальных и мыслимых талеров верно только в том смысле, что они совпадают только в своих понятийных, эксплицитно выраженных в мысли определениях, предикатах, но не во всех своих свойствах. Иными словами, то, что о реально существующих талерах положено (определено) в мысли, совпадает с тем, что в мысли полагается о мыслимых талерах, но это никак не означает, что реально существующие талеры совпадают с мыслимыми во всей полноте своего содержания, как это утверждает Кант.

Мыслимые талеры есть на самом деле производная категория от реально существующих талеров. Далее, мыслимые и реально существующие талеры именно в качестве таковых отличаются тем, что первые могут непосредственно влиять на ход моей мысли, а вторые — на мое материальное существование, на мое благосостояние. Реальные талеры входят в реальный контекст моей жизни, а мыслимые — плод абстракции (частная сфера, абстрагированная от конкретной жизни). Действительные талеры обогащают, а мыслимые — нет. У них в лучшем случае совпадают атрибуты (свойства), но не отношение, не действие. И совпадение предикатов относительно: когда в свойствах существующего объекта и в предикатах этого объекта (в соответствующих понятиях) выражено то же самое свойство, то в понятиях оно лишь дано в абстрактно обобщенной форме, а в действительности — в конкретной целостности (единичности). Мыслимые сто талеров — это не дублиеты ста действительно существующих талеров, а мысль о ста талерах, и предикаты к ней, как мысли, совсем отличны от предикатов, относящихся к действительным талерам, тогда как у Канта предикаты мысленных талеров — это мысленные предикаты реальных талеров (не удивительно поэтому, что они у него совпадают). Здесь обнаруживается полная двусмысленность тезиса Канта, согласно которому мысль возможного объекта и объект существующий совпадают по содержанию (по понятию предиката); это означает, что вещь сводится к своей понятийной сущности в плане содержания. В то время как мыслимый или возможный объект совпадает с реально существующим объектом только по своим мыслимым, понятийным определениям, но они никак не совпадают по своему реальному содержанию: реально существующий объект конкретен, мысль об объекте абстрактна.

Далее, Кант не учитывает, что мыслимые талеры — это вообще не талеры, а мысли о талерах. Они существуют, лишь когда я или кто-нибудь их мыслит, но существование мыслей о талерах не есть существование талеров. А основное — что все мысленные предикаты талеров предполагают существование талеров\*. Существование же талеров предполагает *где* (пространство), *когда* (время), *у кого*. Сто реальных талеров существуют или не существуют тогда-то у того-то. Утверждение о ста талерах есть утверждение о богатстве, о средствах того-то (лица). А утверждение, что у того-то есть сто талеров, и то, что у него есть мысль о ста талерах, — это разные суждения с разными атрибутами.

Кант считает, что вопрос о существовании ста мыслимых талеров — это на самом деле вопрос о существовании у меня или у кого-то мысли о ста талерах. И если к ста

<sup>1</sup> Кант И. Указ. соч. - С 523.

мыслимым талерам, т. е. к мысли о ста талерах, «прибавить» существование, то это будет существование у меня или у кого-то мысли о ста талерах.

Таким образом, понятия возможности и действительности объективно совпадают, но — вопреки пониманию Канта — предикаты действительного существования объекта имеют содержание, не исчерпываемое понятием, предикатом. У Канта же происходит непосредственное проецирование категории, мысли в бытие, фактически происходит подстановка понятия, т. е. мысли, на место бытия, сведение бытия к мысли. Здесь имеет место искажение подлинной природы понятия, рассматриваемого без отношения к чему-то, что вне его, к предмету, объекту этого понятия, без чего понятие перестает быть самим собой.

На самом деле существующий объект должен быть рассмотрен как конкретное бесконечное множество определений — необходимая предпосылка, импликация всякой мысли. Здесь встает большая проблема трансцендентности и имманентности бытия (объекта) по отношению к мысли, проблема соотношения имплицитного и эксплицитного в познании\*. Определение бытия как трансцендентности, при понимании трансцендентности как имплицитности, дает возможность определить содержание объекта мысли как бесконечно выходящее за пределы эксплицитного содержания мысли об объекте.

Различение Кантом понятий «вещи в себе» и явления, чувственного опыта означало, по существу, исследование «правомочности» самого процесса познания, что составляло основное требование кантовского критицизма в отношении онтологического аргумента. Однако кантовский подход, по существу, оставался «модальным» подходом (кантовское понимание модальности как действительности). Кантовская попытка отнесения той или иной категории к сфере субъективного без анализа их содержания составляла сущность кантовского метода как метода внешней рефлексивности\*\*. Сущность такого «модального» подхода к анализу познания заключается в том, что он отвлекается вовсе от содержания определений — относятся они к сфере объективного или субъективного. Принцип методологии внешней рефлексивности или модальности имеет свои основания в стремлении выявить все определения вещей, исходя из самих вещей в их собственных свойствах (*die Sache Selbst*).

Принципиальное отличие гегелевского метода от метода Канта и состояло в преодолении метода внешних рассуждений, приписывающих вещам предикаты извне, метода внешней рефлексивности как универсального и как исходного метода познания.

Гегель в противовес внешней рефлексивности выдвигает принцип опосредованное™ как принцип раскрытия все более глубокого внутреннего содержания. Гегелевский ход мысли, по существу, был попыткой раскрыть, как в «феномене» (явлении) опосредствованно раскрывается все более глубокое содержание, его сущность, и как эта сущность затем включается в феномен и выступает в нем в форме непосредственно данного.

У Гегеля имеет место абсолютное преодоление рефлексивности, которое предполагает тождество бытия и мышления, т. е. подстановку мысли на место сущего. Гегель рассматривает субстанцию как субъект, осуществляя снятие всякой рефлексии, всякого отнесения предикатов к субъекту. Он отрицает познающего субъекта, внешнего субъекта, освобождает субъекта от субъективного. Он отстаивает чистую объективность — самодвижение познаваемой мысли, т. е. превращение ее

самое в субъект (для него субъект — то, что познается, то, к чему относится содержание познаваемого, а не тот, который познает). В связи с этим предикат превращается в субстанцию, а эта последняя — в субъекта\*. Первый этап — превращение предиката (его содержания) в субстанцию — это, собственно, и есть начальный, ход идеализма у Платона: идея выступает как сущность; таким образом, содержание мысли, мысль подставляется на место объекта этой мысли, истинным бытием объявляется мысль, содержание мышления. Превращение содержания предиката в субъект — это логическое выражение в форме суждения подстановки мысли на место бытия. Происходит превращение сущности, отколотой от существования от чувственных явлений, в идею, сведение объекта понятия к понятию, которое превращается в идеальную вещь. Сначала утверждается, что в мышлении, в понятии, а не в чувственном лежит истинное определение сущего, затем делается неправомерный вывод о том, что понятия, идеи — это и есть истинно сущее, — таков путь от Платона к Гегелю.

Гегель ошибочно отождествляет познание, мышление и его объект или, точнее, объект познания сводит к познанию, к мышлению. Отсюда его диалектика перестает быть взаимодействием познающего субъекта с познаваемым объектом, с бытием. Мысль, понятие, идея как субъект порождаются из себя (полагание объекта — это исключение реального взаимодействия). Таким образом, диалектика у Гегеля выступает как имманентное саморазвитие понятия, вне взаимодействия, вне соотношения субъекта с объектом.

Гегелевская критика кантовского критицизма (во введении в «Феноменологию»)<sup>2</sup> развертывается как феноменология — анализ «являющегося» знания. Соотношение «Феноменологии» и «Логики» Гегеля таково, что то, что в первой показано как развитие движения являющегося знания, представлено во второй как самодвижение предмета этого знания. Преодоление кантовской внешней рефлексивности и то же стремление к вещи самой по себе (*zu den Sachen Selbst*) проявляются в гегелевской феноменологии в виде восстановления интуиции, созерцания вещи как данного. Интуиция применительно к феноменологии — это всегда созерцание, в том числе интеллектуальное, имеющее дело с данным. Бытие (*Sein*), наличное бытие (*Da-Sein*), действительность у Гегеля — все это существующее в форме непосредственной данности. В каждой из этих форм выступает одно и то же сущее. Они отличаются друг от друга по тому, как много опосредствованно выявленного сущностью содержания выражено, включено в форму непосредственной данности. В них сущее выступает в новом качестве в зависимости от того, сколько опосредствованного сущностью содержания дано в том, что выступает как непосредственно данное. Гегелевская «Феноменология» является, таким образом, онтологией, в которой доказывается тождество мышления и бытия, основанное на сведении второго к первому.

В этом плане отчетливо выступает преемственность последующей современной феноменологии, всех ее современных разновидностей с гегелевской феноменологией. Например, в логическом анализе познания у Рассела имеет место то же, что и у Гегеля, — отождествление познания и бытия в качестве «опыта», *выражающегося*, в частности, в неразличении объекта и того, как он представлен в опыте.

<sup>1</sup> См. Гегель. Сочинения. - М., 1959. - Т. IV. - С. 47-49. <sup>2</sup> См.: Там же. — С. 41-50; см. также т. V, с. 26 и далее.

С точки зрения «онтологического аргумента» определенность (*Wasbestimmtheit*) оказывается вне всякой онтологической характеристики (разрыв двух аспектов — сущего и существования). Рассел признает существующей одну совокупность данных наук. Они сами по себе не имеют предметного знания бытия. Постулаты положений тоже лишаются сами по себе какой бы то ни было достоверности, но стоит их принять, как положения науки приобретают предметное значение. У Рассела, таким образом, происходит выведение онтологической значимости одной совокупности данных из содержания другой (независимо от ее собственного содержания), — собственно, скорее замена онтологического содержания феноменальным\*.

Проанализировав соотношение «вещи в себе» и «явления» в кантовском их понимании, мы вскрыли закономерности этой мистификации, показав путь, который ведет к расщеплению первоначально единого и в результате которого уже нельзя их соединить, соотнести.

На самом деле «вещь в себе» тоже находится во взаимосвязи вещей. Суть дела, значит, как уже говорилось, состоит в том, что из этой взаимосвязи исключается человек, которому она «является», что на его место подставляется дух, сознание, которое витает над ним. Аргумент, который приводился нами уже в «Бытии и сознании» в отношении вторичных качеств, должен быть распространен на все качества вещей и на них самих\*. «Вторичные качества», признание их реальности — это в принципе уже прорыв картезианского отождествления бытия с движущейся материей, с «природой» физики, поскольку вторичные качества, грубо говоря, не входят в уравнения физики. Прорыв картезианского отождествления бытия с движущейся материей осуществляется марксизмом посредством включения в бытие общественного бытия человека.

Правда, вопрос о включении в мир специфического способа существования человека ставится в определенной мере и экзистенциализмом. Правда экзистенциализма по вопросу о сущности и существовании заключается в защите первоначального права существования применительно к человеку. Неудовлетворительность решения проблемы человека заключается в разрыве сущности и существования — во-первых; в противопоставлении их соотношения как применительно к человеку, так и по отношению ко всему сущему — во-вторых; в абсолютизации существования в противопоставлении его сущности человека — в-третьих. Человек как исходное оказывается не только началом, но и концом, в силу чего нет возможности выйти в сферу бытия в целом. Мир, в котором живет человек, — это только шатер, который он сам над собой сооружает. Именно поэтому экзистенциалист М. Хайдеггер, создав онтологию человеческого бытия, не может создать второй том онтологии — онтологии бытия как такового\*\*.

Таким образом, краткий анализ истории учения о бытии подводит нас к возможности определения бытия.

Существуют два подхода к понятию бытия. Первый — определяющий бытие как самое абстрактное, то, что общо всему сущему, без раскрытия содержания того, что оно есть, что означает\*\*\*. Это есть имплицитное определение через абстракцию того, что является *общим* для всего существующего. Второй подход воз-

\* См.: Рассел Б. Человеческое познание. - М.: Изд-во иностранной литературы, 1957.

можен как содержательное раскрытие понятия бытия через соотнесение понятий: быть и являться, быть и казаться, быть (пребывать) и изменяться, становиться, развиваться и исчезать, быть и только мыслиться, представляться. В связи с необходимостью расчлнять понятия «сущность» и «существование» следовало бы для всего сущего, а не только для человека определить сущность как способ существования. Неправомерно обособлять друг от друга существование и сущность. Нужно для всего сущего признать приоритет аспекта бытия над аспектом сущности. Исходя сначала из сущности, отделенной от бытия, затем никакими ухищрениями (онтологическими аргументами) не прийти к доказательству бытия, существования. Из него надо исходить как из первичного. Не бытие есть свойстве (предикат) какого-нибудь качества, качественной определенности (сущности), а та или иная качественная определенность есть свойство или предикат чего-то сущего, какого-то бытия. Все вопросы познания, вся его проблематика уже относятся к определенному свойству бытия, его качеству. Дальнейший вопрос — это выделение сущности, сущего в более специальном значении\*.

Вся основная проблематика взаимоотношений человека с миром заключена, заложена уже в исходном соотношении, в котором утверждается бытие сущего.

Исходное утверждение бытия — это не абстрактный акт суждения «сущее есть», исходное утверждение бытия — это испытание и принятие бытия человеческим существом как объекта его потребностей и действий. Это — взаимоотношение человека с тем, что ему противостоит, во что он «упирается», с чем он сталкивается как с препятствием, что он находит как материал и т. д.

Бытие в возможной абстракции от «сущности», от тех или иных качественных определений того, что оно есть, — это факт существования человека и бытия, как факт «встречи» одного сущего с другим. Эти два различных вида сущего могут быть определены через различные «способы существования». *Как основная задача философии (онтологии) выступает задача раскрытия субъектов различных форм, способов существования, различных форм движения.* Это есть задача раскрытия многоплановости бытия в зависимости от конкретной системы внутренних связей и отношений, в которых оно выступает в каждом конкретном случае. Появление новых пластов бытия в процессе развития приводит к тому, что и предыдущие выступают в новом качестве. Особенно распространяется это положение на человеческое бытие. Характеристика человеческого бытия предполагает, что должна быть дана и *новая характеристика всего бытия* с того момента, как появляется человеческое бытие. Существует бытие, независимое от человека и существующее до него, но *наука о бытии невозможна без человека.* Философия как наука о бытии является поэтому свидетельством и о бытии и о человеке, его познающем (и об объекте и о субъекте). Специфическим способом существования человека является наличие у человека сознания и действия. Поэтому отношение субъекта к «объективной реальности» — это не только идеальное познавательное отношение, но и практическое действие: словом, отношение сущего к сущему. Значит, не возникает вопроса, как попасть в сферу сущего, — мы всегда в ней. Непрерывно совершается «общение», взаимодействие сущих, их взаимопроникновение и сопротивление друг другу. В чем состоит это «общение»? Общение с Другими сущими, взаимодействие с ними осуществляется посредством действий человека и его сознания, в регуляции этих действий посредством сознания, взаимодействие выступает как «опережение», детерминация и т. д. Таким образом,



в составе бытия человек, как сущее, осознающее все сущее и изменяющее его, не выносится за пределы бытия, он сам — сущее, включенное в состав сущего.

Онтологическая характеристика, относящаяся к бытию вообще, тем самым распространяется и на жизнь человека. Интеллектуализация и идеализация человека, субъекта, рассмотрение его только как субъекта сознания, мышления есть исходная предпосылка для неонтизации, снятия, изничтожения бытия; с идеализацией субъекта связана дематериализация сущего. Дематериализация бытия выражается в обособлении сущности от существования, превращении их в идеи, в образы, в представления, которые затем обращаются против бытия как бытия сущего. Бытие сущего с обособлением от него его сущности превращается в весьма проблематичное голое существование. Снятие бытия — это в самой своей глубокой основе уход, мысленное отрицание, снятие существования объективной реальности как коррелята жизни, ее потребностей, влечений, действия и в связи с этим процесс превращения «сущности» в «образы». (Это путь Будды к нирване — в глубокой форме и в поверхностной — декларационный путь Шопенгауэра.)

Первым своим ходом идеализм утверждает примат сущности над существованием и абстрагируется от существования, связанного с жизнью, с действием, с потребностью, влечением, материальностью; своим вторым ходом он снимает существование и превращает сущности в образы, в идеи. Идеализм находит выражение в религиозно-этическом стремлении уйти из этого мира существования материальных вещей — вне нас находящихся объектов наших потребностей, наших влечений, из этой юдоли печали, где человек обречен на страдания, на то, чтобы быть страдающим, страдательным, страждущим существом. Мир существования рассматривается как мир человеческого страдания не только в смысле ощущения боли (это как производное), но и более широко, как мир, в котором человек является страдательным существом, а его влечения, вожделения и т. д., привязывающие его к объектам этих вожделений, выступают как внутренние предпосылки реальности для него внешнего мира\*.

Вопрос о существовании в истории философии, в первую очередь, встает как вопрос о материальном существовании. А материальное существование выступает как вопрос о внутренних взаимоотношениях двух сущих — человека и объекта. «Эквивалент» существования для человека, равный существованию материального мира, — это его «страдательный» характер (как всякого единичного конечного существа), страдательный в смысле «аффицированный». Этот момент страдательности, зависимости, «аффицированности» абсолютизируется в первоначальном материализме.

Марксизм, напротив, противопоставляет действию материи на человека его преобразующее воздействие на материальный мир и превращает эти преобразующие воздействия человека на мир в главную силу. Таким образом, признание существования как материального существования не только внешнего мира, но и самого человека означает одновременно необходимость раскрытия его внутренних предпосылок в субъекте как материальном существе, в человеке как субъекте влечения и действия.

Эти-то внутренние взаимоотношения внутри существующего, взаимоотношения между человеком и его объектом Кант и пытался в качестве онтологического предиката превратить в «модальную», внешне рефлексивную квалификацию сущностей как витающих в сфере ума или перед умом идей.

С этих же позиций могут быть поняты устремления буддизма раскрыть в понятии нирваны внутреннюю деятельность, которая направлена на преодоление, снятие внутренних предпосылок существования внешнего мира для человека. В буддизме имплицитно содержится утверждение страдательности человеческого существа как его зависимости от внешнего мира. Это утверждение может быть повернуто, превращено из негативного в позитивное утверждение бытия в его действительной, а не религиозно-этической сфере. Обращение деятельности изнутри вовне, изменение ее направленности с самого себя (как нирваны, как снятие страдательности, как снятие, погашение страдательности внутренней активностью) на внешний мир снимает сам страдательный характер деятельности человека. В концепции буддизма активность человека направлена на преодоление, снятие внутренних предпосылок существования внешнего мира с тем, чтобы таким образом выключиться из такового, из сцепления причин и следствий, отдающих человека во власть страдания, делающих его страдательным существом. Противоположная ей марксистская концепция рассматривает человека как изменяющего мир своей деятельностью и одновременно создающего в ходе этой деятельности соответствующие внутренние предпосылки, внутренние установки человека, его внутреннее отношение к миру.\*

Таким образом, онтологическая характеристика, относящаяся к бытию вообще, тем самым распространяется и на жизнь человека; отсюда — ее человеческий смысл и значение для понимания жизни.

Если при рассмотрении состава сущего происходит сведение сущего к «объективной реальности», в бытии остаются только вещи и только объекты; категория бытия как субстанции сводится к материальности, бытие — к материи. При таком сведении происходит выключение из бытия «субъектов» — людей и всех тех функциональных свойств вещей, которые свойственны «человеческим предметам», включенным в человеческие отношения как орудия и продукты практики. Бытие выступает при этом только как физическая природа, как движущаяся материя («мир» Декарта). В диалектическом материализме в бытие включается не только материя как «сумма» механических, физических, химических процессов, но и как сумма всех производных форм «движения материи». Однако общественное бытие людей отражается только в соответствующих специальных категориях исторического материализма. Встает вопрос о формах применения общих онтологических философских категорий к историческому бытию людей. Выпадение этих категорий и сведение общих категорий к специальной категории физической природы (материи как объективной реальности) — две стороны, два проявления одного и того же недостатка. Проблема общественной жизни (и коммунизма) должна быть рассмотрена как философская проблема, поскольку это вопрос о способе существования человека. Исторические формации (капитализм, коммунизм) выступают при этом как специфические способы существования человека (людей). Таким образом, в системе общефилософских категорий должно быть осуществлено соотношение с Марксовой трактовкой капитализма и коммунизма как разных конкретно-исторических способов существования человека. Так появляются философские категории человеческого бытия, обобщающие специфические категории исторического материализма. Человек должен быть включен в состав бытия (и соответственно в категориальную систему философии) не только

в качестве объективной данности, как объект познания наряду с другими, но и в своем *специфическом качестве общественного человека*.

Соответственно со становлением человека как высшей формы (уровня) бытия в новых качествах выступают и все нижележащие уровни или слои. Тем самым встает вопрос о человеческих *предметах* как особых модусах бытия. «Мир» предполагает в качестве своего ядра «мир» *соотносительный с человеком*, поэтому должна быть раскрыта *историчность* этого мира\*.

Признание же этой мысли означает, далее, вообще новый подход к категориям. Признание в составе сущего разных уровней бытия равносильно признанию, что самые общие категории выступают специфически в различных формах на разных уровнях бытия. Таким образом, наряду с вопросом, который был поставлен в книге «Бытие и сознание», о законах более общих и более специальных и о формах проявления более общих законов элементарных (фундаментальных) уровней в высших, более специальных, надстраивающихся сферах, встает аналогичный вопрос о соотношении категорий разных уровней\*\*. Например, в принципе оправданным становится представление о качественно различных структурах времени в зависимости не только от качественных (и структурных) особенностей процессов в неорганической природе, но и в природе органической, в жизни, и, далее у человека, в частности в процессе истории. Разным уровням бытия (особенно человеческого бытия) соответствуют категории разных уровней: пространство выступает как пространство физико-химических процессов, пространство организмов (В. И. Вернадский) и «пространство» человеческой жизни. Точно так же время существует как время природы, физики, движения материи, жизни и как время человеческой истории (А. Бергсон, В. Гейзенберг). Точно так же как продолжение общей концепции о разных уровнях бытия и их законах и собственных категориях, выступает проблема общего способа существования человека и специфических способов существования человека в разных общественно-исторических формациях (как частные исторические «онтологии»).

От рассмотрения сущего как бытия и краткой характеристики его состава мы переходим к основным определениям сущего, которые оно получает в основных связях и отношениях, а именно: бытие сущего как существующего; бытие и познание и, наконец, бытие в его становлении, развитии.

## ГЛАВА 2

# Бытие, существование: становление

## Существование и сущность

Существование выступает как состояние и как акт, как процесс и как действие — самопричинение\*, как восстановление и сохранение себя в статусе существования. При этом обнаруживается единство, с одной стороны, существования как акта, процесса, действия и, с другой — причинения как восстановления, сохранения своего существования. Отсюда существовать — это действовать и подвергаться воздействиям, взаимодействовать, быть действительным, т. е. действенным, участвовать в бесконечном процессе взаимодействия как процессе самоопределения сущих, взаимного определения одного сущего другим. Это бесконечный процесс, совершающийся, как всякий процесс, в пространстве и времени как форме существования (сосуществования и последовательного существования) разных сущих.

Существование, таким образом, неразрывно связано с процессом детерминации, не в смысле определения понятием, а в смысле объективного определения свойств одного сущего в его взаимодействии с другими\*\*. Таким образом, осуществляется введение детерминации (взаимо- и самоопределения) не только как определенного соотношения, но и как *процесса* в самое понятие существования.

При таком подходе необходимо *выделяются различные сферы взаимодействия и разные способы существования*. В этом смысле существовать — значит жить на том уровне, который отвечает данному уровню существующего, данному способу существования. Например, движение выступает как способ существования материи, движущаяся материя есть существующая.

Сущее выступает как всеобщность, нужно найти единичность в ней. Тогда существование выступит как «жизнь» сущих — как процесс взаимодействия единичных сущих (существ). Здесь встает проблема единичного и всеобщего. Сущее, существующее может быть рассмотрено как конкретная единичность, включающая бесконечность определений (единство бесконечной множественности). Самое их определение совершается в действительности как реальный процесс, в отличие от определения, в понятии. Причем бесконечность реальных определений заключается в процессе взаимодействия различных сущих. Структура этого взаимодействия и структура сущего заключаются в *определении другим и в самоопределении*.

Специфика человеческого существования заключается в мере самоопределения и определения другим. (В специфическом характере самоопределения в связи с наличием у человека сознания.) Это последнее положение противоположно идее М. Хайдеггера о существовании вне себя, выходе за свои пределы («в мир») как специфическом способе существования *человека*, который он противопоставляет способу существования всего остального сущего. На самом деле вводимая М. Хайдеггером характеристика специфики человеческого существования не выражает этой специфики. Существовать — значит переходить в другое, включать в себя другое (противоречивость сущего, не только хайдеггеровское), быть не только вне себя, но и перед собой. Данность сущего в другом (представленность, отраженность) и другого в этом — это характеристика существования не только человека, это общая характеристика всего сущего\*.

Таким образом, существовать (быть в смысле *existentia*) — это страдать и действовать, воздействовать и подвергаться воздействиям, участвовать в бесконечном процессе взаимодействия как процессе самоопределения сущего, взаимного определения одного сущего другим. Существовать — значит быть детерминированным, но не только в понятии, а в действительности. Существование — пребывание, «деление», участие, но не в идее, а в процессе жизни Вселенной, существовать — действовать и «страдать».

В мысли, в гносеологии выступает как соотношение то, что в действительности существует как процесс (*Sein — das Seiende*). Бытие, сущее — всегда субъект, никогда не предикат. Но это каждое сущее имеет ту или иную сущность (*was Bistimmtheit*), собственно не сущность, а качества. Сущее — всеобщность, единичность — в ней. Сосуществование многих сущих — пространство. Сущее, существующее — конкретная единичность, включающая бесконечность определений (единство бесконечной множественности). Самое их определение в действительности есть реальный процесс (в отличие от определения в понятии, которое фиксирует пребывающее). А соотношение абстрактного и конкретного есть логический эквивалент соотношения мышления и бытия. Абстрактное мышление есть мысленное извлечение из бесконечности конкретного (действительного) взаимодействия, отсюда — отход, абстракция мышления от бытия. Существование выступает, таким образом, как бесконечный процесс, совершающийся, как всякий процесс, в пространстве и времени как форме существования (сосуществования и последовательного существования) разных сущих. Существование, таким образом, неразрывно связано с детерминацией как процессом — не определенного понятия, а определения свойств одного сущего в его взаимодействии с другими. Таким образом, детерминация вводится как процесс в самое существование (как процесс или состояние в процессе). Поэтому здесь нужно не внешнее противопоставление человеческого способа существования всем остальным способам существования, а конкретное исследование всей иерархии этих отношений. При этом должна быть учтена и взаимная, обратная сторона каждого из этих отношений, например в отношении организм и среда учесть «вхождение» среды в определение организма.

Однако определение существования как страдания и действия является в известном смысле экспликацией глагола «быть», «существовать». Но остается вопрос, что является существованием, каковы отличительные черты субъекта существования, каким условиям нечто должно удовлетворять, чтобы быть существующим. Существовать — это значит длиться и преходить, изменяться и пребывать.

Так встает вопрос о *субъекте изменений определенного рода*. Например, как уже говорилось, движение как способ существования материи: существуют различные формы движения как способы существования различных материальных образований (атомы, молекулы и т. д.). Качественным различиям «движений», изменений отвечают качественные различия субъектов этих движений\*.

«Жизнь» — это уходящая вглубь, в бесконечность способность находиться в процессе изменения, становления, длениа — пребывания в изменении\*\*.

У Платона истинное сущее, бытие равняется идее (как сущности). Основным критерий — это пребывание, которое противопоставляется становлению и выносится за его пределы в особый мир. Мир же становления, изменения, т. е. существования, для него — небытие. В противоположность этому само *пребывание* должно быть рассмотрено *внутри изменения*, они составляют единство. Значит, и существование, внутри которого находится и пребывающее, есть также бытие. Таким образом, в противоположность Платону, необходимо проследить пребывание как процесс *сохранения тождества внутри изменения*. При этом выделяется не столько неизменность, сохранность, как бы противоположная изменению, а восстановление, воспроизведение общего внутри изменяющегося, — только так может быть раскрыта реальная диалектика этого процесса.

Итак, существование — это участие в процессе «жизни». Жить — значит изменяться и пребывать, действовать и страдать, сохраняться и изменяться. Сущее — это живущее и движущееся, становящееся и преходящее, изменение и пребывание в процессе изменения. И в этом едином диалектическом процессе выделяются две стороны его: *существование* как процесс *изменения, становления, действия*, взаимодействия и существование как способ бытия вещей, явлений, процессов и их *пребывания*. Встает вопрос о динамике этого единого процесса, о его закономерностях. Здесь на существование распространяется общее положение о природе всякого реального процесса\*\*\*. Речь идет об основной зависимости, соотношении, которое складывается в ходе самого процесса, — зависимости его результатов от хода самого процесса.

Процесс определения есть процесс реальных изменений сущего в бесконечном взаимодействии различных сущих друг с другом\*\*\*\*. Сущность выступает как *внутренняя основа изменений*, как основа определений единичного существующего, из которой при соотнесении с изменением условий могут быть выведены все изменения вещи, явления. Непосредственная чувственность бытия — это факт, данность существования с едва лишь наметившейся качественной определенностью, с еще не раскрытой сущностью. Сущность вещи, явления, закономерно обуславливающая ее изменение, — это то определение явления, вещи, тела, из отношения которого к изменяющимся условиям выводимы или в котором обоснованы все ее закономерные изменения.

Здесь становится необходимым определение сущности через понятие *субстанции*: субстанция понимается как устойчивое в явлениях. В таком случае субстанция определяется как сущность, проявляющаяся в явлениях, выступающая в них в форме осложненной несущественными, привходящими обстоятельствами, иногда маскирующими сущность, существенное в явлении. По этой линии идет и критика всего кантовского хода мысли: согласно Канту, все нам доступные определения не затрагивают сущего, вещи в себе. В этом смысле сущность, субстанция, вещь в себе — за явлениями. На самом деле сущность не только за «поверхностью» явлений, но сущность в явлениях, существенное в *них*, а не за ними (или *под* ними). Иными словами, так же как и существование, сущность должна быть определена в аспекте *детерминации*. При таком понимании сущность выступает как то устойчивое в явлениях, исходя из чего определяются все изменения вещей, явлений при различных на них воздействиях. Сущность — это специфическое преобразование внешних воздействий, их преломление определенным образом. Сущность — это определение субстанции в аспекте детерминации: соотношение структурных и причинных связей, причинные связи, действующие через структурные связи, внутренние связи, определяющие структуру явления. Этим снимается, прежде всего, неправомерное механистическое противопоставление соотношения существования и сущности. На самом деле имеет место единство сущности и существования потому, что сущность — это всегда сущность чего-то существующего действительно или в потенции.

Характеристика существования в мире, в котором есть человек, заключается в том, чтобы «являться» человеку, быть данным в ощущении. Бытие (существование) сущего заключается в том, чтобы являться человеку, выступать в чувственной данности. Так определяется значение существующего (по отношению к человеку) как

непосредственно данное в чувственном восприятии. Отсюда восприятие, неразрывно связанное с действием, есть встреча и взаимодействие двух реальностей, форма познания, служащая непосредственным свидетельством существования. В восприятии и действии происходит непосредственное соприкосновение с «поверхностью» сущего (существующего). Поверхность идет по *линии взаимодействия субъекта и объекта*, за ней — бесконечный процесс взаимодействия в сфере сущего, объекта. На поверхности выступает лишь суммарный итог различного рода взаимодействия\*, который непосредственно дан восприятию и от которого отправляется мышление человека. Переход от восприятия к мышлению есть переход от существующего к бытию сущности.

Мышление — тоже компонент жизни, но здесь процесс взаимодействия с реальностью гораздо более опосредованный и осложненный множеством отходов от непосредственного контакта с реальностью, от взаимодействия с ней — уход в идеальное. Здесь обнаруживается прерогатива чувственного познания как *непосредственного* процесса *реального* взаимодействия двух материальных реальностей. Воспринять — значит, по существу, онтологизироваться, включиться в процесс взаимодействия с существующей реальностью, стать причастным ей.

Каков же ход мысли, приводящий к отрицанию существования сущности, превращению ее в кажимость? Первоначально в греческой философии, по-видимому, ουσία\* означает и бытие и сущность, т. е. ουσία — это существующее, имеющее известную определенность. Затем качественная определенность (один компонент ουσία) превращается в сущность; качественная определенность сущности (сущего) сама превращается в сущность ἰδέα<sup>2</sup>. Затем, с другой стороны, сущность, отделенная от сущего (существования), превращается в исходное и возникает вопрос: присуще ли ей бытие? Этот последний вопрос означает — бытие ли это или только кажимость? Как уже говорилось, в истории философии абсолютизация Платоном понятия привела к тому, что в качестве сущности выступила качественная ουσία-сущность. 2fsfsd- идея (в платоновском смысле).

деленность ('п вот!<sup>1</sup>) в понятии. Согласно Платону, сущность (существенное) — У это идея. Идея, общее признается сущностью в смысле существующего, в смысле субстанции (см. общее как прерывающее у Платона, и отсюда связь идеи с субстанцией). У Аристотеля субстанция отделяется от сущности (поскольку, как уже говорилось, субстанция для Аристотеля — это не общее понятие, а индивид, причем как существующий, а не его сущность). Аристотель понимает сущность •п еагі как качественную определенность (*quidditas*). Иными словами, у Аристотеля выступает связь сущности с определением. Она же как (риок;<sup>2</sup>. *Essentia*<sup>3</sup> — латинский перевод оиаіа. Перевод был одновременно отделением одного аспекта оиаіа от другого.

Как уже говорилось, разрыв в соотношении сущности и существования пытается преодолеть экзистенциализм в объяснении бытия человека. Эта линия на преодоление разрыва сущности и существования — позитивное в экзистенциализме. Объединение сущности и существования совершается на основе существования. (Однако это справедливо не только для бытия человека.) Говоря иными словами, соотношение сущности и существования таково, что сущность всегда «предикат» существования.

Соотношение сущности и существования может быть рассмотрено в другом аспекте — в аспекте процесса становления, развития. При этом сущность выступает как итог прошлого развития. Сущность, как она сложилась в итоге предшествующего развития, выступает как возможность дальнейшего развития. Здесь сущность выступает как опосредствующее звено между существующим на *разных этапах процесса становления*.

Итак, мы выделили различные аспекты проблемы сущности и существования: это, прежде всего, сущность как основание всех изменений вещи, явления в процессе ее *взаимодействия с другими* (на основе принципа детерминизма); затем, сущность как устойчивое в вещах в процессе их *изменения* (субстанция), сущность во времени и, наконец, сущность в аспекте возможности и действительности — сущность чего-то действительного как возможность другого, сущность одного сущего как возможность другого. При этом бытие, сущее, существующее всегда является субъектом, но никогда не предикатом.

## Диалектико-материалистический принцип детерминизма и понятие субстанции

Известное ленинское положение гласит: «С одной стороны, надо углубить познание материи до познания (до понятия) субстанции, чтобы найти причины явлений. С другой стороны, действительное познание причины есть углубление познания от внешности явлений к субстанции»<sup>4</sup>.

Чтобы глубже осмыслить бытие как пребывающее и становящееся, иными словами, проследить диалектику сохранения и тождества в процессе изменения и развития, нужно проанализировать понятие субстанции.

Ті есі — сущность, чтойность - лат. *quidditas*.

<fwsv, — природа.

Ленин В. И. Поля. собр. соч. - Т. 29. - С. 142-143.



В истории философии материя — это первоначально не противоположность сознанию, духовному, это субстанция. Субстанция при этом означает вещество, из которого сделаны вещи и явления, материальная субстанция (сначала она имеет качественную определенность — вода (Фалес) и т. д.). В современном диалектико-материалистическом определении субстанции и сущности происходит переход к процессу, к изменению и превращению. Здесь субстанция означает, собственно, сущность. Субстанция выступает как пребывающая сущность и ее проявление. Выше речь шла о соотношении сущности и существования применительно к проблеме бытия как сущего\*, теперь мы переходим к аспекту бытия — становление, т. е. мы рассматриваем существование и сущность применительно к «отдельности», иными словами, переходим от недифференцированного, слитного целого к *дискретностям* и *организованному* целому. Этим, в свою очередь, как мы увидим, определяется и «место» детерминации, отражения взаимодействия в «гнезде» онтологических категорий, которое мы рассматриваем. Оно соотносительно с понятием сущности как выражением специфики определенного класса явлений. Понятие сущности, соотнесенное с понятием субстанции, взятой в аспекте изменения, детерминации, означает не только определенную устойчивость в процессе развития и изменения, но и *общность изменений в процессе взаимодействия*.

Существуют два направления, два основных пути в истории философии. Первый путь Демокрита: поиски и определение собственной сущности телесного, чувственного мира вещей, явлений. На этом пути обнаруживается недостаточность механистического материализма для решения задачи, которая была поставлена верно. Отсюда — последующий путь диалектического материализма (К. Маркс). Вторым путем — Платона, который противопоставил чувственно данные вещи и явления сущности в виде идей, противопоставил идеи вещам по их модальности, безотносительно к содержанию. На этом пути происходит переход от субстанции к субъекту и появление субъекта в качестве субстанции у Гегеля.

Диалектический материализм определяет субстанцию как сущее, причина существования которого в нем самом, существующее как причина самого себя (*causa sui*), в отличие от такого возможного сущего, причины которого лежат не в нем самом, а вне его (Спиноза). Это есть детерминация процесса развития (или в процессе развития), поскольку субстанция при этом выступает как сохраняющееся в процессе изменений и превращений. Субстанция выступает как внутренняя основа закономерного изменения вещей (например, стоимость у К. Маркса как основа внешних меновых отношений).

Категория субстанции в таком ее определении, в свою очередь, переходит в проблему вещи и отношения, вещи и процесса, которая также находит свое решение с позиций принципа детерминизма путем выявления диалектики внешних и внутренних отношений.

Вопрос о субстанции связан с вопросом о методе философского исследования. Основная задача, возникающая здесь, состоит в том, что надо преодолеть тот тип рассуждений, который сводится к «безразличному» (по отношению к содержательному раскрытию тех или иных объектов — вещей, процессов и т. д.) отнесению их к той или иной сфере, без фундирования их в существе, без определения содержания того, что относится к той или иной области. Таким был, как уже говорилось, кантовский метод модальных характеристик, метод внешнего «рефлек-

тивного» мышления. Против такой концепции только внешних отношений (Рассел) направлен и весь атрибутивно-субстанциальный строй мысли «Капитала» К. Маркса. Необходим переход от категории отношения к категории сущности и субстанции и от внешних отношений к внутренним, субстанциальным отношениям. Внутренние отношения являются основой, сущностью и субстанцией внешних отношений. Здесь осуществляется возврат к категории предметности в виде «рефлектированной предметности», иными словами, категории вещи и отношения связываются в один узел. «Сначала это (атрибутивно-субстанциальное. — *С. Р.*) направление выразилось в том, чтобы исследовать не отношение между вещами, а вещи, находящиеся в отношении, свойства этих вещей. Впоследствии же после раскрытия сущности (субстанции) вещей, когда в центре исследования снова становится само отношение между вещами, между членами отношения, оказывается, что и здесь действует принцип атрибутивности с его формулой:

*S* есть *P*, так как один из членов отношения выступает в роли субъекта, определяемого, а другой — в роли атрибута (предиката), определяющего, эквивалента»<sup>1</sup>.

Этим определяется и наше движение исследования от «бытия» вообще (в целом) к отдельному существу, вещам и т. д., к дискретности сущего: сначала рассматривается недифференцированное целое, затем организованное целое («мир»). Это связано с необходимостью выявления причинных и многообразия других внутренних — «структурных» — и прочих связей.

Известно, что различаются законы причинные и законы структурные; таким образом, причинные связи не единственные обобщенные в законе. Структурные связи дают возможность членения совершающегося, выделения отдельных цепей событий. Структурные связи и образуют внутренние условия, через которые преломляются действия внешних причин. Например, у И. П. Павлова эффект действия раздражителя (вплоть до превращения его в тормоз) зависит от того, в какую систему связей, сложившуюся у данного индивида в результате его прошлого опыта, его истории, он попадает. Это и есть «структурные» связи (их роль) в специфическом для данного случая выражении. Отсюда — общеметодологическое требование учета конкретных изменений, связанных с каждой новой ситуацией, с включением в новую систему связей, отношений, взаимодействий, направленное против абстрактного тождества и против фактической неконкретности подхода, учитывающего только различия и упускающего сохраняющееся общее.

В этом и заключается конкретность диалектического подхода, учитывающего общее и различное. Объект, вещь — это «вихрь» внутренних процессов, уравновешенных на «поверхности» вещи процессами окружающей среды. Линия уравнивания образует как бы «контур» вещи.

При раскрытии динамического, нестатического характера причинной цепи сама причина выступает как акт или процесс. В этом случае субстанция как причина сама должна быть актом, энергией. Самое существование выступает как акт, процесс, действие; существование выступает как причинность по отношению к самому себе. Действие причины при этом выступает как ее действие. Это действие совершается не только вовне (в следствии), но и внутри причины, как «инерция» в широком смысле этого слова, как поддержание своего существо-

*Маньковский Л. А.* Категории «вещь» и «отношение» в «Капитале» К. Маркса // Вопросы философии. - 1956. - № 5. - С. 59.

вания (причина как причина самой себя), «рефлексия» причины в самой себе. Действование причины в самой себе — это внутреннее движение причины, направленное на сохранение причины как качественной определенности, устойчивости\*. Порождение следствия, отделенного от причины (его причинение), есть выход внутреннего движения причины за ее пределы. Например, возбуждение материального движения, направленного вовне, есть продолжение его за пределами материального объекта или явления, выступившего в качестве причины этого движения. Всякий объект исполнен внутреннего движения, которое является основой его качественно определенного устойчивого состояния. В этом внутреннем движении объект как бы вновь и вновь воспроизводит самого себя (изменяясь при этом так-то).

Таким образом, причинность неразрывно связана с самим существованием и его сохранением, самое существование есть не только состояние, но и акт, процесс.

Например, понятие «самодействие» в физике означает действие объектов на самих себя, благодаря которому они и выступают как качественно определенные тела (с помощью «самодействия» объясняется, например, наличие у электронов собственной массы). «Самодействие» реализуется посредством «виртуальных фотонов». Они являются тем, посредством чего материальный объект соотносится сам с собой, действует сам на себя, является причиной самого себя. «Они («виртуальные фотоны». — С. Р.) даны только с ним (со своим источником. — С. Р.) в органическом, неразделимом единстве, только внутри системы его связей, и сами осуществляют эти внутренние связи, постоянно возобновляя их, благодаря чему электрон и существует со своими определенными свойствами»<sup>2</sup>.

Внутренний процесс, движение причины в самой себе и процесс причинения отделяющегося, обособляющегося от нее следствия есть как бы членение одного процесса на его внутреннюю и внешнюю по отношению к причине часть. При этом должна быть учтена как совокупность внешних условий действия причины, так и мера изоляции, реальной обособленности системы, в которой происходит причинение.

Законы сохранения выступают как основа цепей причинения, как субстанциальность и устойчивость в процессе причинных изменений. Само причинение выступает как передача действия по цепи причинения. Значит, сохранение субстанциальности внутри причины есть ее основа (таковы законы сохранения и причинности в физике).

Таким образом, причина выступает как процесс, а не только как вещь. Причина действует сначала в процессе *внутри* вещи (*поддерживая, развивая его*, как некая *инерция* процесса), затем происходит порождение следствия как выход процесса, движения, выступающего сначала внутри причины, вовне ее в отделяющееся, обособляющееся от нее следствие. В какой-то мере это есть, по существу, внутренний закономерный ход единого процесса. Некоторый отрезок этого процесса выступает вещно как причина, и затем следующий оформляется вещно в виде относительно законченных этапов, звеньев единого процесса, отделяется от причины как ее следствие. Причинность выступает, таким образом, как во времени про-

\* Атомное ядро существует благодаря неустанному внутреннему движению, беспрестанно совершающемуся процессу превращения составляющих его протонов и нейтронов друг в друга. <sup>2</sup> Коллективная монография «Проблема причинности в современной физике». — М.: Изд-во АН СССР, 1960. - С. 12 (глава I написана И. В. Кузнецовым).

текающий процесс со своей внутренней закономерностью. Выделение причины и следствия необходимо связано с вещным предметным характером окружающего. Например, понятие твердого тела (в механике, физике) и понятие числа, понятие тождества (тождественного себе предмета) и понятие субстанции.

Здесь обнаруживается связь интеллекта (разума, рассудка, вообще мышления) и материи как дискретной вещи, связь определенности и ее определений, дискретности бытия и дискурсивности мышления, взаимная имплицитованность бытия и мышления. Членение и связывание — процессы анализа и синтеза — суть те мыслительные процессы, посредством которых открывается детерминация сущего. Эта концепция противоположна механистической концепции логического атомизма. Проблема всякого эксплицитного формулирования имеет в своей основе имплицитные предпосылки, выявление детерминации, идущей вглубь; каждая детерминация, выступающая в мышлении, еще движется по поверхности, за которой находится ее глубинный слой («послойный» принцип уровней детерминации). Отсюда возникает и та проблема соотношения детерминации и кажимости, о которой выше шла речь. Кажущееся — это данное (видимое восприятия или мышления), не соотнесенное с теми условиями или соотнесенное не с теми условиями, которые его на самом деле детерминируют. Переход от кажущегося к тому, что на самом деле есть, — это выявление тех условий, которые на самом деле детерминируют явление, и соотнесение его с ними.

Здесь и встает кардинальнейшая проблема причины и условий ее действия, различения внешних и внутренних условий. Здесь возникает необходимость раскрыть внутреннюю природу, внутренние связи и зависимости, в их отличии от внешних. Общий принцип решения проблемы внешнего и внутреннего, сформулированный мною еще в «Бытии и сознании», заключается в соотношении самоопределения и зависимости от другого: внешние условия не прямо и непосредственно определяют конечный результат, а преломляясь через действие внутренних условий, собственную природу данного тела или явления. С этим, собственно, и связано понятие сущности или субстанции, развитое в «Бытии и сознании». При этом, строго говоря, внутренние условия выступают как причины (проблема саморазвития, самодвижения, движущие силы развития, источники развития находятся в самом процессе развития как его внутренние причины), а внешние причины выступают как условия, как обстоятельства. Действие причины зависит от природы объекта, на который оказывается воздействие, от его состояния. Поэтому следует различать действие причины, порождающее эффект опосредованно через внутренние условия (состояние объекта), и действие причины, выражающееся в форме внутренних условий (свойств и состояний) субъекта. Отсюда, например, зависимость действия причины от истории объекта, на который она действует. Отсюда также может быть понято положение, что общее следствие совместно действующих причин не равно сумме действия каждой из них («нелинейность» причинных связей = неаддитивности, несуммативности их). Общий тотальный эффект не равен сумме эффектов порознь действующих причин.

Отсюда, из этого различения, следуют также некоторые закономерности обратных причинно-следственных отношений. Если рассмотреть действие следствия на причину, то можно различить по крайней мере два случая:

- действие следствия на причину заключается в том, что изменяется сама причина;
- обратные связи изменяют чаще не саму причину, а лишь условия ее действия.

Собственно, причина и следствие принадлежат к одной и той же системе, общее состояние которой изменяется следствием и тем самым обуславливает новое действие исходной причины. В системе с обратной связью действие следствия на причину (на условие) изменяется с изменением следствия, которое, в свою очередь, изменяется с изменением причины или условий ее действия, этими следствиями вызываемыми. Механизм обратной связи может также обеспечить постоянное восстановление постоянного состояния в результате действия следствия на причину (условия). (Например, сохранение в организме постоянной температуры, состава сахара и т. д.)

Та же система обратных связей имеет место в деятельности органов чувств, в принципе их регуляции. То же самое в принципе представляют собой самонастраивающиеся системы, в которых действие следствия обеспечивает сохранение следствия адекватно условиям.

Связь причины и следствия как таковая всегда предполагает вычленение из многообразных связей условия, причины, действия, следствия. Из всеобщей связи всех явлений как бы «вырываются» причина и следствие и связь между ними. Однако при этом, как уже говорилось, существуют разные уровни детерминации (более общие и более специфические закономерности в соотношении детерминации разных уровней). Основной принцип детерминации, как определение другим и самоопределение, выступает по-разному в процессе развития от уровня к уровню — на уровне физического тела, на

уровне организма, наконец, на уровне человека как сознательного существа.

В нашей книге «Бытие и сознание» мы проанализировали место психического (сознания) в детерминации явлений и новый тип детерминации на уровне сознательного существования человека. Мы установили, что психические явления выступают и как обусловленные условиями жизни людей, и как обуславливающие их поведение, их деятельность. С этих позиций открывается путь к решению проблемы свободы и необходимости в общественной жизни человека. Внешние условия выступают как условия общественной жизни (общественный строй, политическая организация и т. д.), которые действуют через внутренние моральные установки человека, личности. Детерминация через мотивацию — это детерминация через значимость явлений для человека. Отсюда диалектика детерминации со стороны «влечения» и «долга» (внешней нормы). Отсюда также возможный подход к проблеме «ценностей», их шкале и динамике в зависимости от уровня бытия, жизни личности. Вопрос о «пользе» («утилитаризм»), о «счастье» (удовольствие, наслаждение, радость) и т. д. решается не абстрактно, а в зависимости от того, о человеке какого уровня жизни идет речь. Эти вопросы будут рассмотрены ниже.

В связи с принципом детерминизма открывается путь и к определению категории действительности, о которой выше шла речь. Действительность — это прежде всего то, что действует на другое, что проявляется вовне, участвует во взаимодействии. Действительность есть ставшее непосредственно единство сущности и существования, внутреннего и внешнего. Действительность есть проявление самого себя, а не другого (поэтому единство внешнего и внутреннего). Действительное явление — это то, в котором реализована его сущность (в отличие от одного лишь явления, взятого обособленно от его сущности). Действительность — это не только данное имплицитно в другом (как возможное), но и эксплицитно (вовне), непосредственно действующее на что-то другое. В отличие от этого, возможное — это лишь имплицитно заключенная в одном действительном возможность другого.

При установлении причинных связей, зависимостей речь идет обычно об обобщенных зависимостях, о связях или зависимостях между членами (причинами и следствиями), охарактеризованными обобщенно в понятиях. Отсюда вытекает утверждение, что причинные зависимости относятся к сфере возможного, а не действительного.

Концепция, выводящая все обобщенное, неединичное, неконкретное за пределы действительного, основывается на неразличении реальной причинной связи — единичного и действительности, на неразличении происходящего случая и обобщения как выражения в понятии этого единичного случая.

Таков логический эмпиризм, подчеркивающий преимущественные права единичного, определяющий индивидуумов как единственно существующих. Он вырабатывает и соответствующий логический аппарат, нацеленный на то, чтобы утвердить в логике права действительности, ограничивающие сферу общих терминов как переменных в пользу единичных. Все положения с общими терминами (переменными) есть пропозициональные функции, говорить об истинности которых бессмысленно: истины имеют дело якобы лишь с определенными значениями, общие термины фигурируют в них только как предикаты определенных единичностей (индивидов). Однако всякий факт, утверждающий, что это так есть в действительности, на самом деле предполагает ответ на вопрос, что есть на самом деле. Ответ на него предполагает какое-то теоретическое содержание, которое должно быть выявлено, раскрыто, предполагает раскрытие сущности данного явления, а потому переход в мышление через абстракцию и обобщение (генерализацию). Сущность же — это всегда сущность чего-то существующего действительно или в потенции. Даже в том случае, когда сущность одного явления (сущего) выступает как возможность другого (сущего), иными словами, когда связь, переход от одного явления к другому, от одного существующего к другому происходит через сущность первого, то и в этом случае сущность, представляющая собой возможность другого сущего, сама есть сущность чего-то действительного.

В этом плане могут быть сопоставлены действительность природы и факты науки (физики и т. д.), действительность общественной жизни и факты исторической науки, включающие определенную интерпретацию, выступающую в виде непосредственных данных. Причем результаты интерпретации в качестве фактов действительности сами выступают в форме непосредственности. Эта непосредственность, таким образом, относительная, непрерывно перемещающаяся, непрерывно вбирающая в себя все новые опосредствования.

Таким образом, действительность как непосредственная данность фактов — это богатое бесконечное внутреннее содержание, выявленное в какой-то мере опосредованным ходом познания действительности и выступающее в форме непосредственно

данного.

Другое соотношение возможности и действительности связано, собственно, со становлением, которое должно быть раскрыто во времени.

## **Природа и материя**

Абрис онтологии предполагает характеристику сущего в разных качествах (в разных системах отношений): как бытия, как сущности, как субстанции, как природы, как мира, как действительности и т. д. Многоплановость этой системы катего

рий связана с многоплановостью отношений внутри бытия. Эта многоплановость связана с появлением новых пластов в ходе развития, становления, изменения бытия. Появление новых пластов в ходе развития приводит к тому, что и все предыдущие выступают в новом качестве. Отсюда упоминавшееся положение о соотношении высших и низших, более общих и более специальных законов аналогично соотношению высших и низших категорий, соответствующих категориям разных уровней сущего. Таким образом, предметом анализа в этом разделе является категориальный анализ бытия, который отражает разные уровни, развитие, становление самого бытия.

От нерасчлененного понятия бытия, заключающего в себе утверждение его существования, мы переходим к его качественному определению, в связи с чем и намечается «гнездо» онтологических субстанциальных категорий.

Природа — (рйак; есть подлинно сущее. Способ существования природы выступает как то, что «имманентно», из себя существует, становится, входит в силу как сущее и развивается. Природа есть то, что естественно и закономерно вступает в бытие, что становится в силу собственной имманентной необходимости, не творимое, не фабрикуемое. Примером тому служит непрерывное зарождение новых звезд, новых галактик и т. д. Все природные процессы выступают как непрерывное становление. У досократиков\* природа, бытие понимается как имманентно, органически растущее, развивающееся, обладающее внутренней диалектикой (независимость от бога). (Искажение этого первоначального понятия природы происходит в христианстве, которое рассматривает природу как творящую и сотворящую [природа — бог].) Затем природа выступает как движущаяся материя, бытие выступает как объект физики, бытие сводится к его физическим определениям. Однако бытие существует не только как объект физики, но и как природа в ее философском, историческом и эстетическом понимании. Сведение бытия к природе в физическом ее понимании, которое происходит в картезианстве, приводит в конечном итоге к тому, что общественная жизнь и история человека выпадают из бытия. Между тем общественная жизнь выступает как способ существования человека; который в то же самое время выступает и как природное существо.

Для преодоления этого разрыва между природой, сведенной только к природе как субъекту физических процессов, и общественно историческим способом существования человека и должно быть введено уже упоминавшееся понятие способа существования, и должен быть определен каждый раз, на каждом новом уровне субъект этого способа существования\*\*.

Так, разделение природы на неорганическую и органическую, неживую и живую имеет в своей основе различный способ существования. Жизнь выступает как особый способ существования. Движение выступает как основной способ существования материи. Уже в пределах природы, как говорилось, рассмотрение всякого изменения как движения материи включает в себе, в общем, правомерное еще расширение понятия движения на качественные, например химические, изменения. Но, идя дальше, к изменениям организмов, к жизни человека, человеческого общества, целесообразно отделить от движения само понятие способа существования и выделить различные способы существования, различающиеся в зависимости от особенностей их субъекта.

При таком обобщении способа существования возникают два вопроса: что есть природа в аспекте сущности (протяженность, движение и т. д., ее *Wasbestimmtheit*,

quidditas') и что есть природа в аспекте бытия — это вопрос о способе существования природы. Если отождествлять сущность человека с его существованием, отождествлять сущность со способом существования, то тот же ход возможен в отношении природы. К тому же положение о бытии как бытии вне себя, выходе за свои пределы и нахождении «в другом» или «при другом» в той или иной мере присуще всему. Есть целая иерархия таких «выходов» за свои пределы в смысле и количества и качества, но по одному признаку выхода за свои пределы, нахождения вне себя (перед собой) нельзя отделить *Da- Sein* от всякого иного *Sein*\*.

Пространство и время есть «формы существования» сущего. Это значит, что они должны выражать структуры, формы, способы связи существующего и, значит, быть зависимыми от этого последнего. (В этом, в частности, заключается материалистическая тенденция теории относительности.) Но отсюда напрашивается, по крайней мере как правдоподобный, если не как необходимый, вывод, что, например, время истории и человеческой жизни не просто и непосредственно совпадают со временем движения материи. Встает, таким образом, задача дифференциации категорий пространства и времени применительно к разным сферам сущего, разным способам существования.

Выделяются категории времени и пространства на разных уровнях бытия:

1) пространство:

- физико-химических процессов,
- организмов,
- человеческой жизни;

2) время:

- природы, материи,
- истории.

, То же самое относится и к детерминации, которая имеет свою качественную специфику применительно к разным уровням бытия. Проблема соотношения внешнего и внутреннего, самоопределения и определения другим есть всеобщий методологический принцип науки. Проблема «конструирования» самостоятельной научной области, дисциплины связана с разными сферами детерминации (марксизм как социальное учение, геобиохимия В. И. Вернадского и т. д.).

Таким образом, вопрос о становлении бытия — это в основном вопрос о становлении новых уровней бытия, новых способов существования, каждый из которых характеризуется по-разному в пространстве, во времени и т. д. Одним из таких уровней и является *природа*\*\*.

Для того чтобы в полной мере выявить характеристику данного способа существования, нужно соотнести его с другими. Бытие выступает как «мир», если рассматривается «общающаяся» друг с другом совокупность, система людей и вещей, совокупность вещей и явлений, соотнесенных с людьми. Говоря иными словами, мир — это совокупность вещей и людей, в которую включается то, что относится к человеку и к чему он относится в силу своей сущности, что может быть для него значимо, на что он направлен. (Под направленностью, интенцией имеется в виду направленность не только сознания, но и всего бытия человека.)

*quidditas* - сущность, чуждость.



Определение природы и других способов существования (например, мира) может быть понято только через человека. Соотношение природы и другого статуса бытия — «фабрикуемого» предметного мира, создаваемого человеком из материала природы, — может быть понято только через способ существования человека.

Непосредственное единство человека с природой — точка зрения наивности, невинности. Раздвоение, противопоставление человека и природы, связанное с происхождением сознания, предполагает новое, опосредствованное, сознательное единение с ней<sup>1</sup>. Труд человека является результатом раздвоения и его преодолением<sup>2</sup>. Поскольку для марксизма основным способом существования человека является его существование как сознательного и деятельного существа, как субъекта сознания и деятельности, отсюда из соотношения с человеческим способом существования и могут быть поняты термины «мир», «природа» как определенные «онтологические» понятия.

Всякое понятие может быть раскрыто лишь в его взаимосвязях с другими. «Каждое понятие находится в известном **отношении**, в известной связи со *всеми* остальными»<sup>3</sup>. Это относится и к понятию материи, так же как и понятию бытия, сущности, субстанции и т. д. Взять понятие материи само по себе, вне этих отношений к другим понятиям — значит превратить его в метафизический абсолют, лишить его научности.

Понятие материи связано с природой, относится к ее сфере. Первоначально понятие материи — таким, каким оно было до Декарта, до развития естественных наук, науки нового времени<sup>4</sup>, — понятие материи как чувственно выступающей вещности, по существу, совпадало с сущим, с чувственно данными сущими, в качестве каковых и выступало первоначально сущее. Эти сущие у досократиков были вещными, материальными, хотя материальное здесь еще не выступало как таковое в своей противоположности идеальному. Наивный материализм был утверждением материального бытия вещей (материальное вещество, вещьность, вещественность) без выявления, определения материальности как таковой в ее отношении к идеальности (материального в отношении к идеальному). До открытия Сократом понятия как такового, т. е. идеального, не чем другим, как наивно взятым, неположенным материальное как таковое и быть не могло. Самое понятие материи при этом означало вещьность; материя — это у древних вещество, из которого сделаны вещи. Философия сначала (у досократиков) — это наивный материализм.

С открытием понятия, идеи как идеального возникает оформленная противоположность материального и идеального и вместе с тем материализма и идеализма. В системе понятий, которыми характеризуется сущее, это находит себе выражение в понятии сущность *ovoid*<sup>5</sup> (*essentia* — латинский перевод греческого οὐαία) и утверждении идеи в качестве οὐοία. Это, по существу, было расщеплением поня-

\* Ср. Гегель. Сочинения. - М.; Л.: Госиздат, 1929. - Т. 1. - С. 60-62.

<sup>2</sup> «Животное находит непосредственно в готовом виде то, что ему нужно для удовлетворения потребностей; человек же, напротив, относится к средствам удовлетворения своих потребностей как к чему-то порожденному и сформированному им. И в этих внешних предметах, таким образом, человек также находится в отношении с самим собой» (Гегель. Сочинения. Т. 1. — С. 61).

<sup>3</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. - Т. 29. - С. 179.

<sup>4</sup> См. о понятии материи у Бэкона: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. — Т. 2. — С. 142-143.

<sup>5</sup> Перевод греческих слов см. выше, с. 305-306.

тия, означавшего первоначально, по-видимому, нечто сущее, имеющее определенность (*quidditas*), объединяющее существование и сущность (1-е — как субъект, 2-е — как предикат), его расщепление на сущность (идея как *ousia*) в качестве субъекта и существование как ее предиката. С этого ведет свое начало идеализм и вместе с тем эволюция онтологических понятий, приводящая в тупик, в который уперлась затем метафизика. С этого начинается и оформляется противоположность материализма и идеализма.

Развитие науки нового времени о природе неразрывно связано с понятием материи в наивной форме. Итак, вначале материя — телесность, вещество, протяженность (Декарт). Затем возникают понятия силы (Лейбниц), движения, сопротивления, непроницаемости, которые означают все еще понятийную разработку вечности (материя как вещество). То же самое относится к понятиям: материя, движение, инертность материального движения как результат толчка извне и т. д.

В результате перенесения источника движений в самую материю — выраженного в системе физических понятий — материя выступает как движущаяся материя, имеющая в себе (а не вне себя!) источник движения, который состоит во взаимодействии движущихся, друг на друга воздействующих тел. Здесь и происходит слияние нового понятия материи в науке и понятия субстанции [субстанция = материи (Гоббс)]. Понятие субстанции как самопричины (*causa sui*), возникающее в философии, распространяется на новое понятие материи. Материя выступает в новом качестве, достоинстве субстанции, поскольку она имеет качественную определенность. Таким образом, субстанция выступает как философская категория для обозначения определенвшегося в физике содержания материи.

Здесь удастся проследить, как материализм посредством формулы бытие == материи через рационализм перекидывается на сторону идеализма: происходит выделение феноменальной сферы, остающейся вне субстанциальной сферы материального. Идеализация материи у Декарта (как, впрочем, и у Демокрита) превращает материю из реального в идеальное. Материя превращается в абстракцию, в гипостазированный общий принцип. По мере того как материя по своей содержательной характеристике превращается в абстракцию, она переходит из сферы существования, бытия в сферу идей.

Первичное понятие природы как того, что «естественно», имманентно из себя становится, развивается, — отождествляется с понятием материи. Природа выступает как движущаяся материя. Природа, означавшая первично вообще бытие, из себя утверждающееся и развивающееся, сводится этим отождествлением с материей к объекту физики; бытием в полном смысле оказывается только природа, охарактеризованная уже, как говорилось выше, не способом своего существования (+ «самочинностью» бытия), а определенными понятиями физики. Выше лежащие виды бытия, сущего — бытие человека, история — деонтологизируются, выключаются из бытия (в силу равенства бытие = природа = материя), относятся в сферу субъективного и идеального.

Дальнейшее развитие понятия материи связано с понятием вещества; материя определяется массой и энергией. Это значит, что материя еще в большей мере фиксируется как физическое понятие (образование)<sup>1</sup>. Механистический материализм

<sup>1</sup> Об этом свидетельствует попытка удержать равенство материя - масса (отождествление понятия материи с понятием массы есть реализация в понятиях физики первичного представления мате-

лизм еще в большей мере означает сведение всех форм бытия к физическому бытию неорганической материи, выведение за пределы бытия такого сущего, которое не есть только физическое (не определяется физическими предикатами)<sup>1</sup>. Сущность бытия сведена к физическому (или предикат сущего ограничивается тем, сущностью чего являются физические понятия). (Бытие " физическая реальность; все остальное в лучшем случае ее «явления» или даже субъективное, кажимость.)

Отсюда ясна суть механистического материализма как материализма «снизу» — идеализма «сверху».

Таким образом, открывается два принципиально различных пути. Первый путь — материализма: движение к раскрытию основных свойств сущего, способных объяснить мир явлений (Демокрит — Эпикур — К. Маркс). Значение и величие этого пути состоят в том, что это путь науки, путь познания мира. Это путь к тому, чтобы оставаться внутри сущего, в нем раскрыть устойчивое, постоянное и объяснить изменения, движение. Механистический материализм (путь от Бэкона к Гоббсу) неоднократно приводит к расколу мира надвое. Поскольку материя понимается как субъект механического движения, материальное тело — как совокупность его механических свойств, а материальный мир — как механическое взаимодействие тел, постольку происходит деление бытия на субстанцию и феноменальное. Субстанция охватывает сферу механических свойств, а феноменология утверждает феноменальность всех остальных свойств чувственного мира, например вторичных качеств и т. д. Феноменология выступает как необходимый коррелят механистического понятия материи. Материя хороша лишь до тех пор, пока она служит сохранению единства бытия. Здесь критическая точка материализма как концепции, превращающей понятие материи в конечное или исходное понятие.

Здесь открывается второй путь к идеализму как принципиальная линия на раздвоение мира, на обесценение чувственно данного, к превращению материи из материи, равной бытию, в материю, равную идее. Аристотелевская концепция выступает как надстройка над этим механистическим понятием материи. Чтобы ликвидировать этот прорыв, надо ликвидировать противопоставление изменчивого и находящегося вне его (!) устойчивого (субстанция за вещами, идеи над ними и т. д.), надо рассмотреть материю как предикат, материальный мир, материальное бытие в статусе бытия, существования. Отсюда — необходимость утверждения существования материи: материя как существующее, не как идея. Но тут и заключена основная проблема: что есть реальность, существование?

Поэтому вначале надо определить существование и затем выявить содержание материи, соответствует ли оно требованиям существования, каким условиям должна удовлетворять материя, чтобы существовать, чтобы быть реальностью.

рия = вещество). Тогда энергия выносится за пределы, оказывается вне материи (попытка энергетизма снять материализм).

<sup>1</sup> Ср., например, *В. Гейзенберг. Философские проблемы атомной физики* (М., 1953). В. Гейзенберг считает, что современная физика свела весь мир к одной основной субстанции. «Если давать этой субстанции наименование, то ее можно назвать не иначе как "энергия". Но эта субстанция — энергия — может существовать в различных формах... Из основных форм энергии три формы отличаются особенной устойчивостью: электроны, протоны и нейтроны. Материя в собственном смысле слова состоит из этих форм энергии, к чему всегда следует добавлять энергию движения... Многообразие явлений нашего мира создается... многообразием форм проявления энергии» (С. 98-99).

Отказываясь от сведения всего сущего к неорганической материи<sup>1</sup>, диалектический материализм сохраняет качественность материи, преодолевая ее гомогенизацию и безостаточное сведение к количественным определениям. Однако здесь нередко имеет место сохранение все же приоритета количества: выделение качества из накопления количественных различий, — наследие декартовского механицизма и гегелевского идеализма в диалектическом материализме, поскольку количество переходит в качество. В положении сущее (бытие) = материи бытие сводится к материи, уточняется, ограничиваясь: бытие в своем начале, в исходной своей форме есть материя. Остальные формы бытия выступают как продукт развития исходной формы. Однако самое развитие понимается как ряд количественных изменений. В результате пытаются, сводя высшие формы на низшие, сводя все сущее к физической материи (сущее = материи, такой, как ее определяет физика), признать материю субъектом, а все сущее предикатом развития материи.

Отсюда и получается, что материальные тела, вещи противостоят сознанию. Устойчивое, постоянное в них (сначала как общий материал) представляется необходимым вынести за их пределы в качестве особого образования (субстанции). В материи как первовеществе наиболее непосредственно выступает «механизм», посредством которого материя образует «другое» — сознание — и превращает материальность в материю, предикат в субъект. Этот ход должен быть отвергнут не только в отношении идеального, но и в отношении материального. Надо «обратно» «втянуть» материю во взаимосвязь и взаимодействие материальных вещей, тел, элементов (атомов и т. д.), в материальный мир, снять материю как субъект и превратить ее в предикат.

Остается уяснить себе, что в процессе этого развития бытие выступает в таких качественно новых формах, которые можно обозначить как материю в особом расширительном смысле, иными словами, называть материей все те качественно новые своеобразные сферы сущего, которые сложились на основе материи.

Категория материи по своему научно фиксируемому содержанию относится к сфере природы. Не случайно, формулируя основное положение исторического материализма, К. Маркс говорит уже не о материи, а об общественном бытии («общественное бытие определяет общественное сознание»). Применительно к общественному бытию можно говорить о материальных условиях жизни общества, но нельзя в вышеуказанном положении К. Маркса подставить на место понятия бытия понятие материи. Этого нельзя сделать, в частности, и потому, что бытие людей — это процесс их жизни, а в категории материи необходимо выражается аспект субстанции.

Можно, конечно, распространить формулу о движении как способе существования материи на все, в том числе и на человека, на его общественную жизнь, но в таком случае будет лишь подчеркнуто единство всего сущего (что, бесспорно, очень важно) и выражена та несомненно существенная мысль, что всякое бытие есть «движение», процесс, становление, но ничего, однако, не будет сказано о специфическом способе существования человека.

Сведение сущего к неорганической материи, к природе, определяемой лишь физическими категориями, делает неразрешимой проблему органической природы, жизни. Витализм выступает при этом как оборотная сторона и необходимое дополнение механистического материализма, как вывод из равенства сущее - материя в ее физическом качестве.

Таким образом, понятие материи не вытесняет и не может вытеснить понятие бытия (как оно не вытесняет, а необходимо предполагает категорию субстанции). При этом каждое из этих понятий — бытия, субстанции, материи — выражает другой аспект основной философской проблемы — проблемы сущего, бытия и сущности сущего. Поэтому вся эта система понятий, а не только одно какое-нибудь из них (хотя бы понятие материи), должна быть сохранена не только, скажем, для общественного бытия, но и для сущего в целом, включая и природу. Справедливость этого положения выступает с полной очевидностью по мере того, как проблема материи раскрывается во всех ее аспектах в целом<sup>1</sup>.

Выявление материальности бытия, т. е. определение материального бытия как такового требует, предполагает соотнесение материального с тем, что не есть материальное, — с идеальным. Мир в своей основе материален, идеальное не должно быть обособлено от материального и дуалистически противопоставлено ему, оно не должно быть выведено за пределы материального мира, того мира, который в своем начале, в своей отправной точке (стадии) своего развития материален; «при всем при том» — есть не только материальное, но и идеальное. В силу этого опять-таки равенство бытие = материя не может быть принято, оно не имеет места.

Существует не только материя, но и сознание: сознание не меньшая реальность, чем материя. Например, общественное бытие определяет общественное сознание — это исходная зависимость, но существует и обратная зависимость общественного бытия от общественного сознания. В частности, общественное бытие невозможно без общественного сознания. Сознание — не внешний придаток.

С наличием, с возникновением сознания в ходе развития материального мира связано и появление гносеологического отношения сознания (осознающего мир человека, субъекта познания) и объективной реальности. Объект, объективная реальность — это категория, характеризующая сущее: то, что оно есть, поскольку оно познается, — это его гносеологическая характеристика. Эта гносеологическая характеристика сущего, всего, что есть, распространяется и на материю. Однако на самом деле объективной реальностью бывает не только материя: и сознание одного человека является объективной реальностью для другого человека\* (правда, сознание, не обособленное от человека как материального существа, взаимодействующего специфическим образом с миром, его окружающим). Но материя, т. е. материя, лишенная сознания, бывает и может быть в процессе познания только объективной реальностью, только объектом (никак не субъектом). Как объективная реальность материя существует вне и независимо от сознания осознающего, познающего ее субъекта, человека. Объективная реальность выступает как *еще одна* категория, характеризующая сущее — качество объекта познания — в гносеологическом плане, отношении. В. И. Ленин специально выделил и подчеркнул этот гносеологический аспект проблемы. Это связано с постановкой вопроса об отношении мышления к бытию как основного вопроса философии. Сознание этим, однако, никак, конечно, не выносится за пределы сущего, не превращается в нечто несуществующее. Мышление и бытие, дух и природа часто берутся заодно, как единый основной вопрос философии. Но в вопросе о мышлении и бытии на

<sup>1</sup> С материей и бытием дело в какой-то мере (хотя и не совсем) обстоит аналогично тому, как с бытием и сущностью этого бытия: не материя есть субъект (если только под материей не разуметь материальное бытие, а под этим последним самое материальное сущее), а бытие ее предикат, а скорей наоборот, бытие, сущее есть субъект, а материальность его предикат.

передний план выступает гносеологическая проблема, в вопросе о духе и природе — онтологическая.

Отношение сознания и осознаваемого человеком материального бытия как объективной реальности — это отношение внутри сущего. Для того чтобы понять и правильно соотнести сознание (человека как субъекта познания) и материю в качестве объективной реальности, существующей «вне и независимо» от сознания, необходимо, значит, обратиться к категории бытия, сущего и, раскрыв его состав, включающий как материю, так и сознание человека, вскрыть их соотношение внутри бытия.

Категория материи при всем ее значении — не метафизический абсолют. Она раскрывается в своем истинном содержании и значении лишь в соотношении с целой системой философских категорий, характеризующих бытие и сущность сущего. В этом бытии, в сущем есть не только вещи, но и субъекты, личности.

Материя — это категория, характеризующая природу. Однако и природа в целом не сводится к одной лишь материи, не определяется исключительно материально\*. Природа — Музыка, Вселенная, круговорот стихии и их все более высокая гармония. Природа — как стихийное (*Urwuchsige, Ursprungliche*) — гроза, рокот моря, буря, мощь. Гармоничность — покой и *спокойствие*, упорядоченность и ясность *для человека*. *Другое* — стихийность, неожиданность, *опасность* — отсюда — необходимость *борьбы* с природой. И еще — совсем *другое* — *становление* в природе — обновление, появление, прекрасная неожиданность и связанная с ней — радость. Распускающиеся почки и клейкие листочки. Яркость, буйство, поразительность красок — весна, цветение, жизнь. И еще — опять *иное* — нежность и *тепло жизни* — иной *покой*, иная радость — любовь к ребенку, женщине, к своей семье, к своим близким — любовь к ближнему в ее непосредственных природных формах — природное в человеке.

Итак, разные ипостаси.

1. Человек и *Вселенная* — ее *бесконечность*, вечность. Величие и малость человека и исходящая из этого соотношения — масштабность жизни.
2. Человек и *Природа*. Прекрасное в природе — красота для человека. Эстетическое отношение к осознанному и осмысленному миру природы. Природа как стихия и красота, а не только мастерская и сырье для производства.
3. Человек и *Мир*. Круг природы и людей как замкнутое *конечное* целое. (Мир, мирской, мирянин, «свет» — мир — общество и его «высший» привилегированный круг. В нем — готовые шаблоны, общепринятые представления — «так принято», «все так думают».)
4. Человек и *Действительность* — то, как оно на самом деле есть. Это сфера фактичности и океан, бездна неведомого, неизведанного, таинственного, проблематичного отношения человека к действительности — к тому, как оно в действительности — на самом деле — есть. Отсюда — дух искания, исследования, стремление к истине, объективность (беспристрастность, нелицеприятность). Правдивость — это уже отношение не только к тому, как оно есть на самом деле, но и к другому человеку, к тому, чтобы его не обмануть. Что все эти добродетели и каждая из них в отдельности блюдет, отношение к какому аспекту сущего выражает?
5. *Жизнь человека* — в мире, в природе, в обществе, в человечестве, в других людях.

Сознание как продукт развития материального мира тоже включается одним своим аспектом в природу. Оно как бы «спускается» в природу, имея предпосылки своего возникновения в общественной жизни людей.

Сущее начинает выступать в качестве объекта, объективной реальности, когда в процессе развития природы возникает процесс познания и гносеологическое отношение субъекта и объекта.

Упор, сделанный В. И. Лениным на вопросе о материи как объективной реальности, существующей вне и независимо от сознания, означает, по существу, что центральным признается утверждение бытия, сущего в противовес всей софистической попытке снять бытие в субъективной кажимости. Однако следует отметить двусмысленность, многозначность формулы «материя — объективная реальность»\*.

Бытие и материя могут быть рассмотрены как субъект и как предикат. Соответственно, материя может выступать или как субъект, или как предикат материальности. Бытие как сущее надо брать в качестве субъекта, а не предиката. Материю же, наоборот, надо перевести из статуса субъекта в статус предиката. Таким путем утверждается существование вне и независимо от сознания «объективной реальности», т. е. бытия (сущего), открывающегося в познании человека.

Речь идет не об утверждении бытия, существующего обособленно от сознания (как это делали старая метафизика, старая онтология), а об утверждении независимого от сознания — самочинного в себе, самое себя утверждающего существования, бытия, которое раскрывается в познании человека.

Вместо попытки «выскочить» за пределы данного сознанию, «трансцендировать» его, чтобы посредством перескока через «трансцензус», через *hiatus*<sup>1</sup>, их отделяющий, оказаться, попасть в сферу сущего (бытия «в себе»), нужно раскрыть, выявить независимость бытия, сущего от сознания, отправляясь от бытия, данного сознанию, снять, таким образом, возможность обратного пути.

Вместо того чтобы противопоставлять неизвестно откуда взятому и неизвестно как обнаруженному бытию «в себе» явления сознания и растворять первое в кажимости второго, мы исходим из явлений, из непосредственно данного человеку мира, с которым у него действительный и познавательный контакт, и в нем, идя от него, обнаруживаем бытие сущего.

Именно это данное человеку бытие (сущее) берется как отправной пункт всех онтологических исследований, раскрывающих онтологические характеристики сущего в рамках различных онтологических категорий. Коррелятом материи является не сознание, а человек — существо страстное, страдательное и действующее.

Так учитываются требование кантовского критицизма (без его субъективизма) и устремления феноменологии (без ее интуитивистической произвольности).

Материя, в отличие от идеи (как выраженной в понятии сущности), заключает в себе представление, утверждение существования реальности, противостоящей идее, сознанию. Объективная реальность материи заключена в самом ее понятии; в ней в известном смысле представлено единство сущности и существования. Материя, материальный мир — «вещи», — как сопротивление и материал практической деятельности человека, имеют своим коррелятом не идеи, не сознание, а человека как деятельное существо. Таким образом, возможны два хода мысли, два плана: материя — сознание, материя — человек как субъект практической дея-

\* *hiatus* — зияние.

тельности; во втором — основа для правильного подхода к первому. Необходимо «расправить» сплющивание всех квалификаций бытия в единственную категорию материи (косность). «Онтологический аргумент», скорей всего, возможен в отношении материи, материального мира.

## **Становление бытия во времени и пространстве**

Действительность — это то, что уже стало и еще не перестало быть таковым в процессе становления. Действительность — это то, что на данном этапе, в данный момент существует. Здесь выступает связь действительности и с прошлым и с будущим.

В связи со становлением встает проблема времени: отношение прошлого, настоящего и будущего во времени.

В современной науке утверждается положение о том, что пространство и время суть формы существования движущейся материи. Конкретно это значит, что свойства, особенности пространства и времени зависят от движения материи и, значит, изменяются с этими последними. Следовательно, различные, качественно определенные ступени развития материи должны обладать различными пространственно-временными структурами и различными специфическими свойствами\*. Свойства этих структур не остаются неизменными, они изменяются в зависимости от изменения качественных состояний движущихся материй... Геометрические свойства пространственно-временного континуума, согласно теории относительности, зависят от скопления вещественных масс и порождаемого ими поля тяготения. В условиях больших скоростей и сильных гравитационных полей пространственно-временные характеристики существенно изменяются. Такие свойства времени, как неравномерность его течения, неоднородность, независимость от движения материи (и пространства), оказываются относительными (как и представления об однородности, изотропности, абсолютности протяженных масштабов); выступает неравномерность, различный «ритм» течения времени (так же как и неоднородность, структурность, кривизна пространства)<sup>2</sup>.

Но, придя к этим положениям на основании данных физики, философия не может на них остановиться и их не обобщить. Обобщение же это необходимо ведет к представлению о дальнейших качественных особенностях времени при переходе от движущейся материи в природе к «движению» бытия людей в процессе жизни, в процессе истории. Объективная логика той же мысли с внутренней необходимостью ведет к признанию качественных особенностей времени истории общества и времени жизни людей, зависящих от структурных особенностей этих процессов.

Таковы сдвиги во времени, разные восприятия временной длительности одного и того же интервала, например года, при переживании прошлого, настоящего и будущего, в юности и старости. Их чисто субъективистическое толкование как «кажимости» связано с тем, что заранее единственно реальным временем признавалось «абсолютное» время ньютоновской механики, отражающее особенности механического движения, а явление времени — такое, каким оно дано человеку, —

См. Урманцев Ю. А., Трусов Ю. П. О специфике пространственных форм и отношений в живой природе // Вопросы философии. - 1958 - № 6. - С. 42-54 В статье ставится вопрос, как с возникновением жизни возникает новое биологическое пространство См. Вопросы философии. - 1959. - № 3. - С. 141-144.



относилось к этому абсолютному времени ньютоновской механики как его субъективное переживание. В силу этого время человеческой жизни превращалось в субъективное искажение («кажимость») времени механически движущегося тела (материи, точки).

Таким образом, с падением представления о едином абсолютном времени механики возникает представление о качественно различных структурах времени, в зависимости не только от качественных (структурных) процессов неорганической природы (время, равное механическому движению — движению планет вокруг Солнца — Ньютон), но и природы органической — жизни, и далее, у человека — процесса истории. Таким образом, то, каким время «кажется» человеку, является в переживании, имеет вполне объективные основания. «Кажимость» — это и есть время, являющееся адекватной формой жизни человека, которое неправомерно принимается за время механических процессов в окружающем мире и химических процессов в собственном организме. Таким образом, кажущимся оно является только по отношению к общепринятому официальному времени, за которое принимается время природы, время механического движения материи. Субъективно переживаемое время — это не столько кажущееся, в переживании якобы неадекватно преломленное время движущейся материи, а относительное время жизни (поведения) данной системы — человека, вполне объективно отражающее план жизни данного человека. В концепции времени отражается теория детерминации процесса.

Против субъективности переживаемого человеком времени направлены опыты К. Левина об объективном воздействии организации времени на жизнь человека. Однако гештальтистская (в частности, левиновская) теория «причинности данного момента», концепция роли «момента», настоящего связана с общей концепцией процесса в гештальт-психологии\*. Если применительно к процессу гештальтистами признается только детерминация изнутри, внутренняя детерминация безотносительно к внешней, то применительно ко времени развивается теория детерминации настоящим безотносительно к тому, что вне его — за пределами его, в прошлом и будущем. Однако должна быть учтена, проанализирована и теория К. Левина о «временной перспективе», о совмещении, соотносении прошлого и будущего в настоящем у человека (в психическом плане) и их участия в настоящий момент в детерминации поведения. Здесь отражается реальная роль временной перспективы, ее влияние на поведение человека.

По-видимому, должна быть выделена категория «ритма времени», которая должна анализироваться на разных уровнях. На уровне животных удается выделить повторяющиеся циклы во времени, циклические процессы, связанные с изменениями во времени. В связи с характером этих циклов может быть установлена относительная обратимость времени, аспект обратимости во времени.

Применительно к жизни человека время связано с характеристикой такого процесса, закономерный ход которого ведет к его самоотрицанию, к переходу в его противоположность (жизнь и смерть). Отсюда разная длительность времени в начале и в конце жизни (в юности, когда жизнь только начинается, и тогда, когда она идет к концу). Наполненность, насыщенность времени событиями и темпами их протекания изменяет ритм времени жизни человека.

В отличие от повторяющихся циклов времени жизни животного, у человека, как общественного существа, — единый исторический процесс, в котором преем-

ственность устанавливается через продукты деятельности. Отсюда возникает специальная проблема времени истории.

Итак, время жизни субъекта, его поведения, переживания, конечно, «субъективно», но только в смысле связи с формой жизни субъекта, которая представляет объективный процесс, но не субъективно в смысле одной только кажимости.

Понятие времени смыкается в истории философии с категорией становления в двух его аспектах: 1) как исчезновение, бренность, неустойчивость, ненадежность, разрушение — «все преходяще», 2) как непрерывное обновление, рождение нового, развитие, прогресс, совершенствование, открытие пути для нового, становящегося. Отсюда ведут свое начало два понимания явлений и два отношения к жизни: 1) перенесение центра тяжести в трансцендентный, потусторонний мир («загробный» — христианство, внечувственный — Платон, теория моментального существования вещи в буддизме)\*; 2) перенесение центра тяжести в посюсторонний мир как сферу чувственности (гедонизм, утилитаризм).

Открытие понятия, общего, идеального, утверждение идей выступает как обесценение чувственности; утверждение значения духовного есть вместе с тем отвлечение от переделки чувственной действительности; вместо переделки, революционной борьбы — объяснение мира, понимание (идеальное снятие, а фактическое сохранение). Обесценение чувственности в истории философской мысли оказывается неразрывно связанным с аскетической моралью.

Таким образом, вопрос о становлении бытия, о разрушении старого (бренного) и рождении нового необходимо включает вопрос о его изменении, об активности человека, которая выступает не как субъективный произвол, а как объективная закономерность. Экзистенциализм выворачивает эту проблему наизнанку. Абсолютизация существования — превращение его в сущность человека — приводит к неверному пониманию, при котором утверждается примат существования; утверждение свободы снимает детерминацию, связь с прошлым. Человек выступает как исходное: он оказывается не только началом, но и концом, поскольку нет возможности выйти в сферу бытия в целом.

Напротив, утверждение бытия как становления выступает как онтологическая основа человеческой активности, возможности включения в изменение бытия. Снятие бытия субъективным идеализмом в кажимости, утверждение, что все — кажимость, нет ничего подлинного, «всамделишного», все тлен и суета сует, соответствует этическому утверждению созерцания (жизнь не всерьез), перенесению центра тяжести в потусторонний мир (буддизм как философия небытия). Восстановление же бытия по-иному ставит проблему человека: центральная проблема такой этики — проблема гуманизма как самоутверждения, посюсторонней жизни, инициативы и ответственности.

### ГЛАВА 3

# Бытие и познание

## Сущность и явление

Как же происходит превращение сущности из предиката в субъект, а существования из субъекта в предикат в истории философской мысли — иными словами, как происходит процесс улетучивания, растворения бытия в кажущемся, в субъективности мысли?

Как уже говорилось, основное свойство бытия, сущего в мире, в котором есть человек, заключается в том, чтобы являться человеку, выступать в чувственной данности, быть данным в ощущении. Происходит как бы образование «среза», «поверхности» явлений, обращенной к познающему. Иными словами, онтологическое обоснование, оптические основы того факта, что бытие является (быть — значит являться!), заключаются во взаимоотношении субъекта, наделенного сознанием и способностью действия, с объектом. Таким образом, восприятие и действие (жизнь) человека выступают как взаимодействие двух реальностей. Восприятие выступает как «составная часть» (компонент) реального взаимодействия человека с миром. Непосредственно данное, наличное тем самым выступает как сущее. Вопрос первоначально заключается не в том, на каком основании оно выступает в этом качестве, с этим притязанием. Особое основание нужно лишь для того, чтобы отвергнуть притязание, с которым выступает непосредственно данное, наличное. В восприятии и действии происходит непосредственное соприкосновение с — «поверхностью» сущего, существующего. Чувственная данность выступает как поверхностный план глубинных слоев сущего, в которую погружен объект чувственного восприятия. На чувственной поверхности явлений представлен только итоговый, суммарный результат глубинных процессов, взаимодействий и определений как процессов в сущем. В системе взаимодействия, включающей и человека, результат внутреннего взаимодействия выступает на «поверхности», на «срезе» взаимодействий с человеком, как на экране, регистрирующем и демонстрирующем результаты внутренних взаимодействий.

Дальнейшая работа мысли направлена на то, чтобы, отправляясь от того, что дано на чувственной поверхности, выявить то, что скрывается за ней в глубинах сущего и в этих чувственных явлениях обнаруживается, выявляется. С началом познания происходит крушение первых иллюзий и заблуждений, конец непосредственного, наивного приятия мира (что дано, как оно дано). С началом познания, сортировки, отчленения истинного от неистинного происходит расхождение, раздвоение между тем, за что вещи и люди выдают себя (чем они кажутся), и тем, что они на самом деле есть. Здесь происходит вскрытие человеком, поколениями людей истины, расходящейся с непосредственно данным и очевидным. Здесь-то и

происходит абсолютизация философской мыслью кажимости как попытка снять бытие сущего. Вопрос о том, что нечто есть, превращается в сомнение, что нечто *есть*\*. Таков путь субъективного идеализма, скептицизма, солипсизма. Так происходит сведение сущего к моему представлению: кажимость как представление, принятое за бытие. Критика явлений, превращающая их в сплошную кажимость, — основной пункт обоснования идеализма. Критика этой критики — таков путь преодоления, снятия идеализма и восстановления прав сущего. Сведение явления к кажимости и снятие, таким образом, бытия — таков ход отрицания бытия.

На самом деле явление несводимо к кажимости. В кажимости тем более не может быть снято бытие сущего в силу следующего простого положения: нечто, обнаруженное как не подлинно сущее, а как мне кажущееся, только постольку обнаруживается, поскольку оно на самом деле есть. Иными словами, игнорируется соотносительность кажимости и бытия, забывается, что характеристика чего-либо как кажимости, кажущегося, имплицитно заключает, необходимо предполагает бытие сущего. Существование, бытие сущего заключается в том, чтобы обнаруживаться (являться) и ...скрываться. Таким образом, имеет место скрещение гносеологического и онтологического аспекта в понятии «явление». Явление на самом деле выступает не как завеса, а как обнаружение сущего, его внешний план — первое в сущем, что открывается познанию («поверхность» явлений).

Необходимо различение объективного онтологического, трансцендентного понятия явления и субъективного познавательного, имманентного понятия явления. Явление онтологически существует как конкретное сущее, взаимодействие, перекрест различных взаимодействий (бытие не в чистом, а в осложненном привходящими обстоятельствами виде) и как его понятийная сущность, закон. Необходимо различать явление как сущее и познание этого явления сущего познающим субъектом. В самом явлении на разных ступенях познания выявляется все больше, оно становится в процессе познания все содержательнее, но явление как непосредственная данность никогда не исчерпывает являющегося, являющееся выявляется, далее, опосредствованным познанием, процессом мышления, которое также принципиально не исчерпывает являющегося сущего.

Эта неисчерпаемость содержания объекта познания (сущего) мышлением, вообще познанием, выражает несводимость бытия сущего к мысли, к познанию. Объект мысли не сводится к мысли об объекте, вместе с тем это выходящее за пределы мысли, вообще познания, и есть объект мысли, а не нечто обособленное от нее.

Итак, различаются подходы к явлению: 1) явление *Erscheinung* в смысле того, что является (объективная онтологическая структура явления, его «сущность», существенное в нем как центральное ядро и сплетение несущественных, привходящих обстоятельств); 2) его *явление* (*erscheinen*) как процесс или результат процесса познания, открытия сущего; 3) структура явления (того, что является) — то, что не дано непосредственно, наглядно, интуитивно в явлении, но вскрывается опосредствованно, исходя из него. Иными словами, диалектика непосредственного и опосредствованного в явлении — как соотношение явления *{Erscheinung}* и явления (*erscheinen*), как того, что является\*\*. Здесь и рождается соотношение наглядного — интуиции, непосредственного познания и опосредствованного — мышления; соотношение того, что отложилось в самом явлении как непосредственно данным и что тянет за ним. Известно, что не все многообразие того, что яв

ляется, дано непосредственно на «поверхности» явлений. Всякое познание в каких-то начальных или конечных точках непосредственно, наглядно, интуитивно, но не все в нем интуитивно. Отсюда возникает проблема взаимосвязи непосредственного и опосредствованного как необходимая черта познания.

Однако для того чтобы окончательно покончить с превращением бытия в кажимость, чтобы исключить возможность перевести существующее в сферу мышления, нужно не только различить онтологический план от гносеологического, как мы это сделали, но и проанализировать до конца самую проблему кажимости. Кажимость в сфере восприятия — это несоответствие видимости тому, что является. Из чего возникает это несоответствие? Отсюда станет понятным, как использует это несоответствие идеалистическая философская мысль.

Объяснение проблемы кажимости может быть дано только с позиций принципа детерминизма, при рассмотрении процесса познания как раскрытия детерминации явлений. Из области психологии восприятия известно, что существуют иллюзорные и действительные размеры предмета, вещи. Иллюзорные размеры предмета не есть его несуществующие размеры, а те размеры, которые закономерно возникают при его восприятии в тех или иных условиях (скажем, его видения)<sup>1</sup>. Проблема восприятия действительных размеров предмета — это проблема константности в психологии, иными словами, учета в восприятии человека различных изменяющихся условий и сохранения устойчивых характеристик предмета в различных, изменяющихся условиях восприятия. Точно так же кажимость — это не несуществующий предмет, явление, вещь, а явление, кажущееся таким-то в зависимости от таких-то условий и обстоятельств его восприятия.

К этой проблеме кажимости, однако, существуют два прямо противоположных подхода. Один, обозначенный выше, — с позиций принципа детерминизма, другой — с позиций внешнего взаимодействия, рефлексивных отношений. Если при первом подходе происходит выявление переменных детерминант, от которых зависит адекватное познание явлений, то при втором имеет место учет элементов независимо от тех отношений, связей, в которых они выступают (элемент — *entity*), и внешних отношений между ними. Этот второй подход и открывает путь к замене действительного предмета тем, чем он только кажется, к сведению мира к феноменальным образованиям. При первом подходе неизбежна соотносительность кажимости явления и сущности в действительности (*что* он на самом деле есть) и очевидна абсурдность снятия сущего, действительности в кажимости.

Несоответствие кажимости предмета и его реального содержания идеалистическая теория познания использует для превращения бытия в «вид» вещей, из которого, как понятия вещи, исходит затем всякое мышление. На самом деле в восприятии дан не образ вещи, а сама вещь, как она является субъекту, воспринимающему ее человеку. Или иначе: образ вещи — это явление вещи в условиях ее восприятия (и следовательно, происходит влияние тех или иных условий на тот или иной «вид», образ вещи). Хотя воспринимается сама вещь, а не ее образ, восприятие вещи не тождественно с вещью восприятия (с вещью как объектом восприятия). В то время как сама вещь детерминируется условиями своего существования, восприятие вещи (образ) детерминируется условиями ее восприятия, условиями ее

<sup>1</sup> Например, прямая палка кажется в воде преломленной, точно так же, как мир через розовые очки кажется розовым, но эта зависимость такого или иного видения предмета от тех или иных условий его восприятия не означает, что он таков, каким кажется.

«явления» человеку\*. Переход от бытия вещи «в себе» к ее бытию для другого — это не просто переход из одной «модальной» сферы в другую, не затрагивающий ее определенности (*Wasbestimmtheit* или *Sosein*): таких «модальных» перебросок того же самого в разные сферы вообще не существует и не может существовать. Этот переход от «в себе» бытия к бытию «для другого» (для субъекта) необходимо связан и с изменением его содержания. Онтологический аспект принципа детерминизма в теории отражения — это взаимосвязь и взаимозависимость явлений в горизонтальном и вертикальном плане. (Низшие и высшие уровни — общие и специфические законы и категории.) Необходима дальнейшая разработка самого принципа детерминизма как методологического принципа науки. И здесь в связи с вопросом о взаимодействии и его характере нужно учесть *interaction* и *transaction* и дать анализ — диалектическое преодоление внешнего взаимодействия и только внешних отношений, поскольку за внешними отношениями существуют отношения внутренние (ср.: *Маньковский Л. А.* Категория «вещь» и «отношение» в «Капитале» К. Маркса // *Вопр. философии.* — 1956. — № 5). Точнее — внешние отношения — за ними — общие свойства и внутренние отношения.

Восприятие есть взаимодействие человека (т. е. реального, материального существа) с действительным, т. е. воздействующим на него, миром (моторный и аффективно-оценочный аспект восприятия и значения вещи как отношения к потребности реального индивидуума (человека) — вот настоящий отправной пункт). Подлинная теория отражения против понимания образа как идеального дубликата вещи. В восприятии дан не образ вещи, а сама вещь, как она является субъекту (воспринимающему ее человеку). В то время как сама вещь детерминируется условиями ее существования, ее «явление» человеку\*\* (переход от «в себе» бытия вещи к ее бытию «для другого» — не просто переход ее из одной «модальной» сферы в другую, не затрагивающий ее определенности (ее *was bestimmtheit* или *sosein*).

Таким образом, отражение надо толковать не как дублирование, копирование, а как рефлектирование в другое, т. е. как явление другому\*\*\*. Это значит, что само отражение выражается в онтологических категориях явления бытия для другого. Восприятие надо рассматривать как взаимодействие человека, реального материального существа с действительным, т. е. воздействующим на него миром. Иными словами, явление бытия для другого определяется как условиями существования вещи, явления и т. д., так и дополнительными условиями восприятия ее человеком\*\*\*\*. Отсюда определение истинности восприятия есть понимание отношения восприятия (как образа вещи) и вещи, оно предполагает переход одного содержания в другое по мере перехода от условий ее существования к условиям ее восприятия. Термин «образ» служит, таким образом, только для выражения образности как чувственности восприятия (чувственное познание, в отличие от отвлеченного мышления в понятиях), а не для квалификации его, по существу, как копии (*Abbild*), снимка, фотографии и т. д. Для *Heideggerz* бытие сущего заключается в том, чтобы обнаружить (являться) и... скрываться. У Беркли бытие сводится к явлениям (*esse percipio*), здесь явление возводится в ранг сущего. Правильное заключается в возведении явления в ранг являющегося сущего (явление, феномен = являющееся сущее). В явлении открывается бытие сущего, но бытие сущего не сводится к тому, что оно *является*. Явление, согласно принципу детерминизма, есть результат взаимодействия. Но в процессе познания нужно различать два плана.

1. Взаимоотношение сущих (любых) — взаимодействие.
2. Взаимоотношение с познающим человеком.

Познание человека касается итога (первого) взаимодействия на чувственной поверхности явлений. Чувственная данность есть поверхностный план глубинных слоев сущего, в которую погружен объект чувственного восприятия. На чувственной поверхности явлений находится итоговый, суммарный результат глубинных процессов (взаимодействия), выступающий в процессе взаимодействия с познающим человеком. В системе взаимодействия, включающей и человека, результат внутреннего взаимодействия выступает на поверхности, на срезе взаимодействия с человеком; эта поверхность — своеобразный экран, регистрирующий и демонстрирующий результат внутренних взаимодействий. Познание есть лишь познание данного среза, за которым — уходящая вглубь бесконечность, отсюда — погруженность в бесконечность мысли о существующем. Образование «среза», поверхности явлений, обращенной к познающим, т. е. тот факт, что бытие *является* (быть — значит являться) — его оптические основы во взаимодействии субъекта (его сознания) и объекта.

Таково преломление онтологического плана через гносеологический. Отражение как построение *образа* требует дистанцирования (дистант-рецепторы!), так как только при этом условии становятся обозримы соотношения частей в вещи как *целом*. Аналог этого дистанцирования в созерцании — онтические условия его возможности в сущем.

Прерогатива чувственного познания в непосредственности процесса реального взаимодействия двух материальных реальностей. Воспринять — значит отнологизироваться, быть причастным ей (восприятие — компонент жизни и деятельности). Чувственное познание подобно взаимодействию *тел*. Залог реальности заключен в чувственном познании, понятом как взаимодействие двух материальных реальностей.

Отсюда — прерогатива чувственного в познании реальности. Отсюда — данность в ощущении, в чувственном познании как реальность, иными словами, ощущения (процессы ощущения) как взаимодействие двух материальных реальностей — вещи и человека. Отсюда — соотношение афицирования и ответного действия, т. е. все содержание рефлекторной теории\*.

Сводя сущее, реальность к «предмету», образу как созерцательной данности, а человека к ее созерцателю, идеалистическая философская мысль снимает реальное взаимодействие между человеком и окружающим миром и открывает путь для подмены реального идеальным. Исходная ситуация уже препарирована так, чтобы в ней изначально осталась только идеальность и была снята всякая реальность, всякое взаимодействие реальностей.

На самом деле, как уже говорилось, первичное отношение — это отношение к миру не сознания, а человека. Это значит, что первичным является не созерцательное, теоретическое, а действительное, практическое отношение человека к миру. Поэтому первично познание включается в действие как его регулятор. Сведение же бытия к предмету как данному созерцания (восприятие как созерцание) есть первый шаг к снятию реальности в идеальном отношении образа и вещи (как предмета, объекта созерцания). В противоположность этому при определении категории предмета, предметности необходимо ввести категорию вещи (материального предмета) как коррелята человека и его деятельности, его труда, а не ограни-

чиваться предметом вообще как объектом только созерцания, коррелятом образа. Так возникает теория познания, которая в процессе анализа вскрывает его (познания) онтологические предпосылки и преобразуется в силу того, что изменяется ее отношение к онтологии. Тем самым она освобождается от субъективизма, выносящего сознание вне бытия. Исходным пунктом этой теории познания является понимание познания как взаимодействия, общения объекта и субъекта познания — человека.

Этот философский анализ теории восприятия, критика теории образов, исходное определение теории познания дают возможность понять дальнейшее отношение бытия и мышления, проследить весь путь познания.

## Отношение мышления к бытию и логическая структура познания

Вначале, когда сущность действительности еще не раскрыта познанием, мыслью, действительность по преимуществу выступает как существование, сущее как таковое, сущность которого еще не раскрыта. По мере продвижения процесса познания мысль все больше раскрывает сущность действительности в понятиях. При этом все эти «сущности», понятийные определения (*Wasbestimmtheiten*) — это «предикаты» той действительности, которая с самого начала выступает как исходное для познания, как подлежащий раскрытию объект. Как уже говорилось, бытие, сущее — всегда субъект, никогда не предикат. Но каждое это сущее имеет ту или иную сущность (*Wasbestimmtheit*), т. е. собственно, точнее, не сущность, а качества. Сущность сначала есть качественная определенность сущего, затем сущность получает более специфическое содержание, отличное от простой качественной определенности. Здесь намечается линия развития от качественной определенности сущего к его сущности в более специфическом смысле слова (см. В. И. Ленин: материя, причинность — субстанция — как «углубление познания материи»<sup>1</sup>).

Основной ход идеализма заключается в превращении предикатов в субъекта: сущность рассматривается как данное (идеи), а под вопросом оказывается предикат — существование. Это означает признание приоритета мысли перед бытием: оказывается под вопросом самое бытие сущего, его существование. На самом деле под вопросом всегда в конечном счете предикаты, а не субъект. Вопрос заключается в том, что есть бытие, а не есть ли оно, под вопросом его сущность, а не его бытие. Сущность — это всегда сущность чего-либо сущего (и возможность другого сущего). Сущность как нечто данное до существования, о существовании чего можно спрашивать, суть нечто идеальное, она существует лишь как мысль познающего. И вопрос о существовании сущности в этом смысле есть вопрос о соотношении мышления и бытия. Неверно проецировать это соотношение сущности и существования, при котором сначала полагается сущность, в само бытие. Это — отношение идеального и реального, а не внутри реального.

Этот вопрос может иметь еще такой смысл: о сущности чего-то, что может существовать в каких-то условиях, спрашивается, существует или может ли сущест-

<sup>1</sup> «С одной стороны, надо углубить познание материи до познания (до понятия) субстанции, чтобы найти причины явлений. С другой стороны, действительное познание причины есть углубление познания от внешности явлений к субстанции» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 29. — С. 142-143).



вывать оно при других условиях. Таким образом, вопрос ставится либо о сущности чего-то существующего, либо о существовании какой-то сущности.

Таким образом, утверждается приоритет чувственности перед мышлением и приоритет существования перед понятийным определением сущности. Логический анализ состава знаний свидетельствует об этом приоритете чувственно непосредственно данного существования перед сущностью, определяемой в понятии (идее).

В составе познания логический анализ обнаруживает под «покровом» понятий «окна», открытые в чувственно данную реальность, за нагромождением понятийных определений — неустранимую почву непосредственного контакта с существующей действительностью. Эта отсылка к ней осуществляется в следующей форме.

1. Это(т), то(т), здесь, теперь, вот я (по отношению к апеллирующим к ним, указующим на них) и т. д. Это не что иное, как встреча двух понятийно не специфицированных реальностей. У Гегеля имеет место их констатация и попытка их редуцировать в процессе понятийного мышления («Феноменология духа»)<sup>1</sup>, у Рассела, напротив, их нередуцируемость.
2. Собственные имена выступают как отсылка к единичному существованию. Собственные имена не могут быть устранены из системы знаний посредством «координат», как это делает Рассел<sup>2</sup>. За собственными именами стоит отсылка к существованию посредством слов группы: вот он — Иван Петров; это конечный или исходный способ введения собственных имен, задача которого — представить человека. Все другие способы, осуществляющиеся посредством «описания», предполагают в исходной точке этот. О собственных именах нельзя утверждать, т. е. выводить существование, потому что существование, и притом существование индивида, собственным именем уже предполагается. Действительный путь познания ведет не от собственного имени к его существованию, а от существования индивида к его наименованию.
3. Качество есть качественная характеристика сущего. В генерализованных — обобщенно по функциональному признаку в понятиях определенных — качествах, например цветов, звуков и т. д., также содержится неустранимая апелляция к чувственно данному: вот оно — красное. Иными словами, в сущем находится отправной пункт — то, что анализируется, генерализуется, абстрагируется и т. д. мышлением.

Генерализованные качества (красное) и есть отправной пункт, показ чего-то существующего, чувственно данного: «вот красное». Отправляясь от него, строятся общие положения — «описания». «Описания» означают наличие единичного сущего, удовлетворяющего сформулированным в общем положении условиям, утверждение существования, т. е. *существует* такой объект, который обращает данную пропозициональную функцию в истинное суждение. Превращение пропозициональной функции в истинное суждение имеет своей предпосылкой наличие или существование соответствующего объекта. У Рассела дело выглядит так, как будто бытие, существование выступает как нечто производное от истины; на самом деле лишь существование соответствующего объекта может превратить пропози-

<sup>1</sup> См. Гегель. Соч. - Т. IV. - С. 51-56. <sup>2</sup> См. Рассел Б.

Человеческое познание. — С. 112.

циональную функцию в истинное суждение, т. е. очевидна обусловленность истины существованием.

По мере продвижения познания сфера понятийных определений и «описаний» все расширяется, все большее количество свойств объекта получают свое выражение, определение в мышлении, в понятиях, но это никак не снимает лежащей в их основе сферы апелляции к непосредственно чувственно данному бытию (существованию). Чувственно данное существование остается раз и навсегда необходимой предпосылкой всех понятийных определений «сущности». Приоритет чувственности перед мышлением — это и есть приоритет существования перед сущностью.

Обычному — двусмысленному — утверждению о конкретности и богатстве чувственного познания, имеющего дело с существованием, и абстрактности мышления Гегель противопоставляет утверждение о бедности и абстрактности чувственного познания и конкретности мышления, понятия. В решении этой коллизии надо прежде всего различать объект познания и познание объекта. Как бы ни было бедно понятийными определениями чувственное познание, объект этого познания — бытие, существование которого непосредственно дано в ощущении и восприятии. В чувственном познании есть бесконечная конкретность, и весь бесконечный процесс мышления не в состоянии (или лишь в пределе в состоянии) мысленно восстановить эту конкретность объекта восприятия. Бытие = ничто, с которого начинается гегелевская логика, есть аннулирование непосредственного, а тем самым чувственно данного. Гегель ошибочно отождествляет познание, мышление и его объект (или, точнее, объект познания сводит к познанию, к мышлению). Поэтому, констатируя бедность «положенных» в мысли эксплицитных определений в непосредственном чувственном познании, Гегель, во-первых, упускает конкретность объекта этого познания\* и, во-вторых, констатируя относительную «конкретность» определений мысли по отношению к скудости определений восприятия, упускает из виду абстрактность всех определений мысли по отношению к объекту. Бытие, существование которого непосредственно дано в восприятии, в чувственном познании, процесс мысленного восстановления реально существующего объекта ошибочно представляется ему процессом *становления* объекта познания, бытия сущего в процессе самодвижения понятий. Бытие сводится к мышлению, онтология к логике, мысль якобы не воспроизводит, а производит, «полагает» бытие, восстановление объекта в мысли заменяется его становлением. С этим связаны: 1) недооценка чувственного компонента знаний только как отправного пункта, исчезающего якобы вовсе из состава знания (служащего только в качестве отправной точки для его достижения, но исчезающего после его достижения), а на самом деле никогда не устранимого компонента знания; 2) представление о самом процессе мышления как о внешне не обусловленном, не опосредствованном, а только как о внутреннем самодвижении мысли; 3) иллюзорное представление, будто каждое следующее, более конкретное определение сущего порождается предшествующим, более абстрактным, порождает искусственную и часто фиктивную диалектику переходов у Гегеля. Источник этой искусственности и фиктивности — в попытке перейти от одного понятийного объекта к следующему без вовлечения объекта, без соотношения с ним. Объект понятия как будто не участвует в движении, в переходах от одного понятийного объекта к другому.

На самом деле чувственное познание непосредственно данного, наличного бытия имеет свою логическую структуру, заключающуюся в «открытых окнах» на

существующее в действительности, в наличии «переменных», на место которых определенные значения может подставить лишь само существование\*, а не отвлеченное мышление, неспособное определить эти значения, константы в их единичности.

Чувственное познание непосредственно наличного бытия в этой своей логической структуре — не только необходимый отправной пункт, от которого отправляется познание (мышление), как будто уходя от него, поднимаясь над ним, но и необходимый компонент познания человеком мира, никаким движением мышления до конца из состава познания не устранимый.

Многозначность соответствующих понятий (этот, тот, здесь, теперь и т. д.) является лишь выражением того фундаментального положения, что однозначную определенность мысли придает только *существование, сама действительность*, к которой эти понятия относятся. Все определения мысли имеют форму: тот, который обладает (одним) свойством *A*, обладает и другим свойством *B*, т. е. тот, который удовлетворяет одному условию, удовлетворяет и другому. Все это лишь связи, в силу которых «если одно, то и другое» (законы условных суждений, суждений о связях). Существуют два типа научных дисциплин: космология, география и т. д. — науки об определениях (объектах) — и физика, химия — науки о связях, свойствах. В этой связи различаются координаты в разных науках и вопрос о «собственных именах», но неадекватное представление о логической структуре познания, о внутренней структуре самого познания, мышления есть логическое выражение неправильного понимания соотношения онтологического и гносеологического, соотношения бытия и мышления.

Выявив многозначность определений непосредственно чувственного познания действительности, их противоречивость (на деле заключающуюся, собственно, в том, что именно действительность придает этим формально тождественным определениям разное содержание, подставляет на место переменных, вводимых посредством этих понятий, разные значения), Гегель попытался вовсе снять чувственное познание и вместе с ним и эту его логическую структуру из состава познания. Эта позиция Гегеля по отношению к чувственному познанию распространяется на его логическую структуру и на заключенное в ней выражение соотношения познания и чувственно непосредственно данного бытия. Эта позиция взаимосвязана с гегелевской позицией по вопросу о соотношении мышления и бытия (тождество, основанное на сведении второго к первому). Отношение мышления к чувственному познанию равно отношению мышления к бытию (существующему, наличному бытию). А эта последняя позиция определила структуру познания, которую Гегель попытался реализовать: *становление* бытия из мышления (а не *восстановление* его посредством ощущения, восприятия и мышления). Восхождение от абстрактного к конкретному для Гегеля — путь становления бытия. Мысль выступает как абсолют, превращается в субъекта; наука о бытии превращается в науку о мышлении (и наоборот!). «Логика» ставится на место «первой» философии, на место «онтологии» (ср. логика как диалектика природы)\*.

\* В логическом анализе познания у Рассела имеет место то же отождествление познания и бытия, выражающееся, в частности, в неразличении объекта и того, как он представлен в «опыте». Согласно Расселу, «я не могу встретить человека (*a man*) (*einen Menschen*)», так как такового — неопределенного человека — нет в действительности. Но из этого не следует, что он не может в восприятии выступать для меня в таком качестве, и в этом смысле такое суждение возможно. (См. *Рассел Б. Человеческое познание.* — С. 109-127.)

Так мы установили, что неадекватное представление о логической структуре познания является логическим выражением неправильного соотношения онтологического и гносеологического, мышления и бытия, или неправильное понимание их соотношения находит свое выражение в представлении о внутренней структуре самого познания, самого мышления.

Абстрактное мышление имеет в своей основе абстракцию как мысленное извлечение из бесконечности конкретного единичного действительного взаимодействия. Отсюда — отход, абстракция мышления от бытия. Конечному определению в понятии всегда соответствует бесконечность определений сущего. В последнем случае имеется в виду такое определение, которое есть не акт, а процесс, бесконечный, продолжающийся, длящийся, пока длится вещь, явления и т. д. Поэтому необходимо различать предмет чувственного познания и чувственное познание предмета\*.

Предмет чувственного познания — самое богатое сущее в его единичности, бесконечности; чувственное познание предмета — самое бедное (по определению), однако самое фундаментальное, поскольку в нем заключается познание существующего, познание как реальное свидетельство существования предмета познания. Иными словами, объект чувственного познания бесконечен, хотя выявляемые в нем восприятием определения его очень ограничены, но в восприятии и только в восприятии данный объект дан как существующий.

Гегель вскрывает неопределенность и противоречивость тех квалификаций, которые даются предметному познанию бытия. Дальнейшее движение понятия он стремился определить, об этом уже говорилось, как становление объекта, между тем оно есть его восстановление, предполагающее его независимое от познания существование. Существование, сущее есть предпосылка всего процесса мышления и в бесконечности лежащая «цель» мысленных определений.

Превращение реальных качеств, свойств в предикаты или атрибуты связано с развитием логики, превращением мышления в суждения человека, в его высказывания. Стол красный — этот стол красный — существующий стол красный. Существует нечто ( $x$ ), которое — стол и красный. Определением его является то, что он — единица (индивид) в системе отношений, в которой он определен как стол. Субъектом суждения является существующий объект, обладающий определенным качеством. Стол как субъект суждения — это, по существу, определение системы координат, в которой этот субъект фигурирует. Подлинным субъектом является единичный объект. Суждение восприятия — это суждение существования. Субъект суждения — что представляет собой тот  $x$ , к которому относятся предикаты, — не является, как полагает Рассел, совокупностью всех предикатов (расселовский «крюк», на который навешиваются все предикаты). Причем все определения, всякое определение относится Расселом за счет предикатов, так что на долю субъекта ничего не остается. Субъект суждения «стол красный» — это и не совокупность генерализованных качеств, поскольку отдельное качество (красное, мягкое) — не самостоятельное сущее, не наличное существование, а субъект суждения — это нечто существующее. Субъект — это некое сущее, взаимодействие качеств, лежащих в точке пересечения бесконечных взаимодействий (иными словами, индивидуальный итог бесконечных взаимодействий).

Единичность этой бесконечно индивидуальной совокупности есть единица в определенной ведущей системе взаимодействия, взаимосвязи, внутри которой

все течет, все изменяется. Каждое понятийное определение (одно качество) включает в себе в снятом, обобщенном виде, во-первых, целую шкалу частных значений этого общего (красное), во-вторых, оно имплицитно включает ряд скрытых параметров, каждый из которых предполагает ряд переменных, которые в каждом конкретном случае имеют определенные значения. В существовании на самом деле имеет место не такая совокупность качеств, а такой перекрест воздействий, где каждое качество выступает в индивидуальной форме, не генерализованно, как в восприятии и мышлении. Таким образом, в существующем имеется совокупность не качеств, а воздействий, определяющих качество. Единичность существующего обнаруживается не через совокупность качеств, а вытекает из бесконечности воздействий, которым оно подвергается. (Краснота, то, что красное, — это качество, свойство как предикат единичного объекта, чего-то существующего.)

Таким образом, субъект как таковой — это способ существования. Его негенерализованность, единичность — «место и единица» в определенной системе взаимодействий. Субъект — это некое сущее, взаимоисчерпаемость качеств, лежащих в точке пересечения бесконечных взаимодействий, индивидуальный итог бесконечного взаимодействия. Собственное имя человека — «место» в системе общественных отношений. В каждом суждении восприятия существование выступает как основа. Восприниматься, как мы говорили, — это испытывать воздействие, а в этом акте существование уже, собственно, предполагается.

В связи с этим снова встает вопрос о структуре единичного сущего, существующего, который мы уже обсуждали. Существующее — это всегда единичное, обладающее индивидуальными свойствами, но в единичном всегда представлено общее для ряда образований. Понятие существующего предполагает включенность в систему действий и воздействий, нахождение в состоянии движения, изменения и вместе с тем известное тождество в изменении того, что изменяется. Оно предполагает, далее, единичность как бесконечность (неисчерпаемость каким-то конечным конкретным числом), определенность, конкретность, индивидуальность. Среди того, что принимается, что выглядит как единичное сущее — субъект и его изменения — есть такие, которые не выдерживают испытания в своем «притязании» на этот «ранг» и есть другие, выдерживающие. И это не вопрос языка, а вопрос реальной структуры, реальных зависимостей сущего. Примерами из истории науки являются субстанция, сущность, субъект — личность. Личность определяется то как серия «событий», то как историческая личность, то как «имя» — человека, который сделал то-то.

Кроме того, в науке выделяется «логическая структура» личности и суждение о ней. Индивид выступает как неделимая единица в определенной системе связей (отношений и взаимодействий). Индивид выступает как неделимая единица в определенной системе связей (отношений и взаимодействий). Индивид есть член отношений и субъект изменений. Индивидуальный объект есть субъект определенной формы «движения материи». (Отсюда субъект изменений должен быть взят как исходный субъект высказывания, предикат как производный.)

При этом выступает специфичность, отличность одного индивида от другого индивида в пределах той же системы, той же формы движения материи. Неповторимость, качественное своеобразие каждого индивида в пределах одной и той же системы было отмечено еще Лейбницем. Однако специфика индивида связана не только с его «местом», но и с качественной специфичностью взаимодействия в

каждом «месте», с неповторимостью ансамбля. Структура единичного сущего — это не просто совокупность, множество различных определенностей (качеств), но и единство и средоточие данного единичного существования при всем многообразии его определений (тем самым единичное включает в себя и общее и индивидуальное). Это есть множество «равноправных» определений — субъект, к которому все остальные свойства, качества относятся как предикаты. Этот субъект предполагает единство как интегральное единство (структуру) целого.

Неисчерпаемость этого единичного сущего происходит не только в силу бесконечности (статичной) его свойств и сторон, но и в силу его развития (интенсивности). Здесь имеются в виду ряды событий в процессе становления: устойчивость в процессе изменения определяется как субстанция\*. Субстанция — это то, из чего все состоит, из чего все становится в процессе, в результате преобразований, которым вещи подвергаются. Для каждой вещи существует свой процесс:

для вещи органической таким процессом является жизнь, процесс жизни человека существует не только как биологический, но и как исторический процесс. Когда этот процесс — процесс жизни — окончен, кончился и субъект этого процесса. То, что есть единичное, субъект преобразований и предикат в одном процессе, не есть субъект, индивид в другом процессе, в другой системе отношений. Таким образом, выделяется специальная система отношений, связей, процессов (изменений, преобразований) и индивид по отношению к (или в) этой системе. Отсюда — иерархия индивидуальностей в разных сферах или планах (относительность единичного).

Так выделяется основной вопрос, о котором выше шла речь, — вопрос о *субъекте изменений определенного рода*, иными словами, о наличии специальных процессов (форм движения материи) и соответствующих способов существования, субъектов определенного способа существования. Отсюда — основная качественная специфика данного сущего. Отсюда — сущность как основа (основа определений) единичного существующего, из которой в соответствии с изменяющимися условиями могут быть выведены все изменения вещи (явления), сущность — как внутренняя основа изменений.

В связи именно с этим, среди всего того, что принимается, что выступает из единичного сущего как субъект и предикат, есть такие субъекты, которые не выдерживают испытания в своем притязании на этот ранг (субъекта), и есть другие, выдерживающие. Это не вопрос языка, формы предложения, а вопрос реальной структуры, реальных зависимостей сущего.

Переход в сферу мысли, познания происходит через генерализацию, абстракцию. Выделение сущности из привходящего, случайного есть проникновение в сущее. Генерализация качеств происходит в процессе познания, в действительности существует их индивидуализированность в силу бесконечных взаимодействий. «Красное» — это всегда нечто ( $x$ ), существующее как красное (со свойством красного); оно обозначает свойство субъекта, иными словами, предполагает объект, могущий обладать этим свойством.

Итак, логический анализ прерогативы чувственного познания показывает, что только с ним, а не с абстрактным мышлением связано существование, точнее, что именно чувственное познание связано с существованием.

Каков же дальнейший путь познания? Для его дальнейшего анализа и понимания необходимо определение категории «действительность». Бытие, существова

ние, действительность есть формы непосредственно данного. Бытие непосредственно, налично данное в чувственности есть действительность. Путь познания идет от действительности, конкретного сущего, существующего — к нему же — к действительности. Таким образом, форма непосредственной данности — данное существование, а содержательная определенности — действительности — ее сущность. Путь гегелевской логики идет от чистого бытия к действительности (от сущности к существованию). Гегелевский путь «восхождения» как процесс становления конкретной реальности через (абстрактные) понятия. На самом деле есть путь мысленного восстановления конкретной объективной реальности. Для понимания этого существенно аристотелевское различие двух ходов, последовательностей, иерархий — «в себе» и «для нас». Но «чистое» бытие на самом деле есть другая форма данности той же действительности (у Гегеля чистое бытие -чистая мысль). Начало и конец пути познания смыкаются в действительности, но не в мысли.

Однако должна быть отмечена различная форма данности действительности на начальном и конечном этапах. Вначале сущность действительности еще не раскрыта мыслью, она (действительность) по преимуществу есть существование, сущее как таковое, сущность которого еще не раскрыта. Таким образом, в познании выступает приоритет существования перед сущностью, тогда как в онтологическом плане существует их «одновременность». У Гегеля действительность — одна из категорий сущности, на самом деле сущность — одна из категорий действительности. Действительность как конечное никогда окончательно не входит в мысль, в познание; мысль, познание всегда в ней. Каждое понятие, каждая теория и т. д. — это мысль о предмете, которая не совпадает с предметом мысли. При всех определениях, категориях, понятиях и т. д. объект (субъект этих предикатов) выходит за пределы его мысленных определений, хотя эти категории, понятия, мысли суть его определения.

Путь познания от действительности через всю систему понятий к действительности же представляется, как уже говорилось, Гегелю путем от идеи через действительность к идее же. Первая часть пути у Гегеля, фактически обращенная вторая, выступает как становление действительности, будучи на самом деле ее мысленным восстановлением. В этом в конечном итоге выражается тождество бытия и мышления у Гегеля. Вместо этого тождества должна быть раскрыта реальная диалектика в соотношении бытия и мышления: она заключается в одновременном процессе вбирания действительного бытия в познание и проникновения познания в действительность, говоря иными словами, проникновение познания в бытие должно быть понято и как проникновение бытия в познание.

Эта онтологическая характеристика бытия в ее познавательном выражении направлена против внешних соотношений познания и бытия. Переход от внешних, рефлексивных определений соотношения бытия и познания к внутренним становится очевидным при анализе истории философии. Сначала в классической философии греков дано только объективное (αὐτὸν)<sup>1</sup>, природа ((ἡ φύσις)<sup>2</sup>, но оно не «положено» в качестве такового, поскольку не осознается и не делается предметом рассмотрения познающего субъекта и его отношения к познаваемому объек-

<sup>1</sup> Ταὐτὸν — сущее. (ἡ φύσις; — природа.

ту. Только когда наступает рефлексия познающего на себя, только тогда то, что фактически выступало как объективное, определяется как таковое. В этом, в частности, и заключался объективный смысл кантовского критицизма и субъективистическая форма его проявления у Канта.

Наша критика традиционной метафизики и онтологии, пытавшихся сделать предметам философского познания нечто принципиально потустороннее, недоступное познанию, и тем самым наша реализация основного требования кантовского критицизма заключается в следующем. Процесс познания осуществляется как открытие свойств и взаимосвязей бытия, существующего независимо от мысли, от познания. Однако категории — это определения связей бытия (существующего независимо от познания), как они раскрываются в процессе познания. Бытие независимо от мышления, но категории — это определения, вскрываемые мыслью. Противоречиям отношений бытия и мысли соответствуют противоречия объективного и субъективного в категориях. Категории выступают при этом как квалификации (определения) бытия как бытия в качестве объекта познания. Понятия (мысли) есть предикаты, выражающие свойства бытия — его познанные свойства, т. е. свойства бытия, выступающие в познании. Иными словами, «логика» связи, определения предмета познания (бытия) существует как преломленная через познание предмета\*.

В связи с критикой интуитивизма и феноменологии встает вопрос о соотношении непосредственного и опосредствованного в познании. Момент непосредственности существует в начале и в конце познания. Однако чрезвычайно существенным является то обстоятельство, что непосредственность, в начале и в конце — разная непосредственность, непосредственность в разном смысле. В начале — непосредственная данность бытия (начало — анализ явлений, не анализ понятий);

в конце — непосредственность, очевидность истины, познания бытия. Последний смысл непосредственности и отражается в сущностном созерцании в феноменологии, у гештальтистов в усмотрении (*Einsicht*), в третьем виде познания у Спинозы. Интуиция в феноменологии — всегда созерцание, в том числе интеллектуальное, имеющее дело с данным. На самом деле содержание может быть опосредствованно раскрыто познанием в своих внутренних связях и отношениях, а целое может при этом выступать в форме непосредственности. Примером может служить теория Маркса, которая реально содержит глубочайший анализ эмпирических данных, но внешне выглядит, по словам Маркса, как априорная конструкция. Категории выступают как ступеньки познания, проникновения познания в бытие и как определения, выражающие связи самого бытия. На этом именована наша критика кантовского отнесения тех или иных категорий к сфере субъективного без анализа их содержания (в этом и заключается их рефлексивность и критика кантовского понимания модальности как действительности). Гегелевская критика внешних рассуждений, приписывающих вещам предикаты извне (критика внешних рассуждений как универсального метода познания), гегелевское требование опосредствований сохраняется в положении о познании как раскрытии внутренних связей, внутренних закономерностей в соотношении с внешними. Однако истинное зерно основной мысли феноменологии представляет собой не что иное, как подступ к онтологии нового типа. В системе философии «феноменология» познания выступает как путь от непосредственно наличного бытия к действительности плюс



«логика» или «онтология» категорий бытия в их внутренних взаимоотношениях и взаимосвязях, как они раскрываются в итоге познания.

Отсюда становится понятной и проблема соотношения противоречий действительных и логических, и процесс снятия последних. Бытие, сущее входит в мысль через абстракцию. Выделение частного аспекта бытия есть мысль. В вещах, в явлениях действительности существуют противоречия. Логические противоречия возникают как результат внешнего непосредственного их соотнесения. Их истинное соотнесение должно быть опосредствованным, в результате чего они, оставаясь абстрактными противоположностями (противоречиями), перестают выступать как форма логических противоречий. Однако существуют не только внешние противоречия (например, в разных отношениях, в разное время и т. д.), но и противоречия внутренние. Поэтому логические противоречия вообще — это противоречия не опосредствованные (абстрактные), а не только внешние. Логические противоречия снимаются посредством опосредствующих звеньев. Диалектика как путь реального снятия логических противоречий заключается в раскрытии опосредствующих связей. Иными словами, взятые непосредственно абстрактные положения остаются противоречивыми в объективном положении дел, в вещах (противоречия в вещах, в действительности при абстрактном определении, рассмотрении ее сторон). Непосредственное соотнесение — это внешнее, осуществляемое извне (субъектом) рефлексивное соотнесение. Такое соотнесение и порождает логические противоречия, которые должны быть сняты. Снятие формальных логических противоречий осуществляется посредством опосредствований, в результате которых они становятся внутренними. Через опосредствования они соотносятся друг с другом и вскрываются пути такого дальнейшего развития, которое реально преодолевает, вскрывает противоречия<sup>1</sup>.

## **Соотношение имплицитного и эксплицитного в познании**

Исходная предпосылка марксистской философии — это независимое от познания существование познаваемого бытия. Основным инструментом, посредством которого она реализуется, — понятие трансцендентного как имплицитно данного. Существует два понятия трансцендентного: 1) трансцендентное как обособленное сущее, отделенное *hiatus-oby*<sup>2</sup>, такое, к которому нет путей от имманентного, 2) трансцендентное как выходящее за пределы того, чем оно задается, — выход объекта мысли за пределы мысли об объекте. Трансцендентность в нашем понимании — это имплицитная данность бытия, независимого от мысли как ее объекта, или, иными словами, объект мысли как выходящий за пределы мысли об этом объекте. То, что человек сталкивается с трансцендентным, постоянно наталкивается на него, доказывает, что человек постоянно движется, по крайней мере на подступах к нему. В такой формулировке заключается подход к решению вопроса о бесконечном выходе бытия за пределы мысли и вместе с тем — подступ для выхода мысли за свои пределы, в сферу независимо от нее существующего бытия.

\* Ср. Ильенков Э. В. К вопросу о противоречии в мышлении // Вопросы философии. — 1957. — № 4. — С. 63-72. <sup>2</sup> *hiatus* — зияние.

Это есть одна из фундаментальнейших проблем онтологии — онтологический аспект соотношения мысли, понятия, категории сознания и бытия, материи, объекта мысли как имплицитной предпосылки мысли. Ее решение открывает методологический подход ко всем проблемам онтологии, потому что здесь через посредство гносеологического происходит выявление онтологического.

Процесс раскрытия в явлении его сущности приводит к тому, что результаты опосредствованного познания выступают в форме непосредственно данного. Но в форме непосредственного всегда заключаются не только результаты опосредствованного познания, но и бесконечно выходящее за ее пределы (трансцендентное), данное не эксплицитно, а только имплицитно.

Понятие трансцендентного как имплицитно данного означает нечто, выходящее за пределы эксплицитно данного (положенного), но не обособленность бытия с обрывом всех соединительных связей с осознающим его человеком. Это означает, что анализ предмета познания дается как опосредствованный через анализ познания предмета. Трансцендентное — это то, во что вплетена мысль человека, не исчерпывающая его. Значение слова «трансцендентное» несет в себе содержание обозначенного им предмета, но не включает в его определение свойств предмета (объекта), выходящих за пределы значения обозначающего его слова. Ход мысли, ход познания идет от имплицитно данного, фактически заключенного в данных положениях, но не «положенного», не эксплицитно констатированного в них, к выявлению, эксплицитному формулированию, «полаганию» того, что имплицитно заключено на предыдущей ступени.

Действительность как исходное — это максимум имплицитно данного (трансцендентное для мысли с постоянно передвигающейся гранью) и вместе с тем минимум эксплицитно данного в понятии. Трансцендентное при этом понимается как непрерывный выход за пределы данного, выведение познающего за пределы того, что эксплицитно дано. Трансцендентное, в которое неизбежно выходит и выводит наличное, данное, имманентное,— это то, что им (наличным) имплицитно задано\*. Иначе бы на него не «натолкнуться» и речи о нем никакой бы не было.

«Имманентное» и «трансцендентное» в обычном значении этих слов есть результат разрыва того, что необходимо связано в процессе познания, так как мышление как познание есть оперирование объектами своих понятий, суждений, а не соотношениями одних лишь беспредметных мыслей.

В целом при этом намечается новое понимание трансцендентности как неисчерпаемости (значенности и имплицитной данности) бытия. Эта неисчерпаемость содержанием мышления и вообще познанием объекта познания — сущего — и выражает несводимость бытия, сущего к мысли, к познанию.-

Данное эксплицитно в восприятии и вместе с тем заданное им имплицитно раскрывается мышлением. Данные познания, в целом эксплицитные, тянут за собой как имплицитное дальнейшее содержание объекта (сущего).

Вместе с тем понятия имманентного и трансцендентного фиксируют в ином аспекте проблему соотношения явления и сущности: непосредственно познаваемого (данного) и познаваемого опосредствованно, через непосредственно данное выявляемого.

Отсюда открывается возможность определения истины не только как открытия бытия, как соответствия мышления своему объекту, но как такого понятия, которое может быть определено только соотносительно с человеком: существова

ние истины возможно только для человека, познающего бытие, только соотносительно с ним. Истинность часто определяется как подлинность, как соответствие, как правильность (по логическим правилам), но тогда и встает вопрос, как логическое, правильное выведение оказывается относящимся к самому бытию. Иными словами, как правильное оказывается соответствующим. Такова, например, надстроечная аргументация о соотношении положений по их истинности, основанная на законе исключенного третьего. Нечто истинно (нечто есть) потому, что оно должно быть таковым, так как нечто, ему противоречащее, неистинно. Ложным является самый ход мысли, который сначала рассматривает соотношение суждений по их истинности и затем делает выводы об объектах этих суждений. Проблема истины — это проблема того, как открывается бытие в познании человеку. С другой стороны, познание человека — это открытие, обнаружение бытия (сущего в его качественной определенности в разных науках) и в качестве бытия (и объекта познания) в философии. При этом само открытие бытия, его явление, в котором участвует деятельность человека, практика, — это модус самого бытия, существования человека, а не только деятельность его сознания. Помимо истинности как соответствия, как правильности и т. д., при этом открывается новое качество — как бы валентность, значимость бытия по отношению к потребностям реального человеческого существа. Таким образом, вместо идеального отношения идеального образа к предмету мы сталкиваемся с реальным отношением действия и восприятия человека к объекту. Направленность на мир, включенность в него выступает как характеристика не только познания (как сознания), но и потребностей человека (потребность и ее объект также должны быть вовлечены в обсуждение этого вопроса), чувств и их предмета и действий человека и т. д. — словом, всего человека.

Отсюда становится понятной и роль человеческих отношений в познании, в раскрытии бытия. Субъект научного познания — это общественный субъект, осознающий познаваемое им бытие в общественно-исторически сложившихся формах. Субъектом научного познания является всеобщность, реализующаяся и в конкретном индивиду. Всеобщность сознания, познания предполагает речь, общение, общественную жизнь людей.

Итак, в открытии бытия познанию, в отношении познаваемого бытия к человеку открываются две взаимосвязанные стороны: 1) бытие как объективная реальность, как объект осознания человека; 2) человек как субъект, как познающий, открывающий бытие, осуществляющий его самосознание.

Уже здесь становится очевидным, как преодолевается разрыв бытия на три несвязанные сферы — природы, общества и мышления. Уже отсюда становится очевидным весь логицизм положения, в котором учение об определениях, категориях бытия рассматривается как диалектическая логика. Это положение падает со снятием гегелевского отождествления бытия с мышлением, процесса мысленного восстановления бытия с его становлением в саморазвитии понятия. Происходит принципиальное изменение, преобразование традиционного отношения гносеологического и онтологического, онтологического и феноменологического.

\* \* \*

Изменение этого соотношения может быть еще раз показано при построении системы категорий. Общая диспозиция системы категорий такова. Вначале вы-

ступает категориальная структура непосредственно данного наличного бытия — объективной реальности, как она раскрывается в чувственном познании. Эта структура тоже развивается и обогащается по мере развития познания в целом, опосредствованного знания — мышления. Сначала можно отличить общий фон и отдельные предметы и явления, выделяющиеся в нем, — связи между ними и зависимости сосуществования и последовательности, пространство и время, изменение и устойчивость и т. д. (первичная форма проявления основных категорий).

Связи, соотношения категорий раскрываются затем на высшей ступени познания — действительность выступает как взаимосвязь явлений, опосредствованных сущностью. Связи на высшей ступени познания действительности выступают как связи и категории с известным приближением к самой действительности. При этом происходит включение процесса познания, самого познающего в состав действительности, в которую входят не только вещи, но и субъекты, личности в их взаимосвязи, в их общественной жизни. В связи с этим должен быть рассмотрен категориальный состав различных областей бытия, различных способов существования.

Эта общая диспозиция уже приходит в противоречие с распространенной точкой зрения на систему категорий. Согласно этой точке зрения, категории бытия выступают в той последовательности — выпрямленной и логически осмысленной, в какой связи материального мира раскрывались, отражались в категориях в истории человеческого познания. Система бытия дается в той последовательности, в которой она раскрывалась в познании; взаимоотношение категорий, связей бытия раскрывается через диалектику субъекта—объекта в процессе преодоления противоречия мысли и предмета. Здесь соотношение онтологических и гносеологических отношений таково, что первые даются в преломлении через вторые. Фактически характер категорий определяет ступени, циклы познания, отражает его уровень, степень углубления в свой предмет. Отношение субъекта и объекта, понятия и действительности выступает как единственный выявитель связей категорий объективного бытия, действительности.

Интересно сопоставить эту концепцию с гегелевским путем «восхождения» — процессом становления конкретной реальности через абстрактные понятия — и путем мысленного восстановления конкретной объективной реальности, и вместе с тем с аристотелевским различием двух ходов, последовательностей, иерархий: предыдущего и последующего, «в себе» бытия и бытия «для нас».

Намечаются по крайней мере две исходные точки прорыва этой концепции.

1. Когда за исходное берется категория «материальный мир»: каким образом столь содержательное определение объективной реальности может выступить как первое для познания, как непосредственно данное?
2. Весь ход развертывания категорий бытия обусловлен соотношением мысли и предмета. Однако все взято только в аспекте объективной *предметности*. Субъект в своей специфике остается вне рассмотрения за пределами познаваемого содержания, не становится сам, будучи субъектом, вместе с тем и объектом познания. В последнем цикле, круге категорий появляются «деятельность», «цель» и т. д., но они, совсем как у Гегеля, существуют якобы помимо субъекта. Есть деятельность, цель, средство и орудие деятельности, но нет действующего лица, вернее, действующих лиц. В мире, согласно конструирующим эти сис

темы категорий, существуют только вещи и не существует людей, отношения между которыми осуществляются через вещи; даже в качестве «орудий» они функционируют, якобы, помимо людей! Они — орудие «в себе»! Из учения о категориях, в том числе даже из учения о действительности, выпадает человек.

Надо ввести человека в сферу, в круг бытия и соответственно этому определить систему категорий. Должны быть рассмотрены категории, которые выражают соотношения, связи, структуру сущего в пределах одной и той же ступени познания. Иными словами, должны быть рассмотрены категории сущего, раскрывающиеся на одной и той же ступени познания и потому выражающие не разные ступени познания, а разные связи бытия. Преломляющие их гносеологические отношения должны быть уравнены и потому сняты. Таким способом должны быть рассмотрены категории, выражающие разные слои, уровни самого сущего. Например, категории, характеризующие неорганическую природу, органическую (жизнь), способ существования человека. Каждый из этих уровней затем, в свою очередь, выступает на разных уровнях познания. Каждое различие онтологических характеристик, качеств, выступающее на различных уровнях познания, имеет своей основной структурные свойства самого бытия, а не уровня познания самого по себе. Основанием для разных уровней познания, разных соотношений бытия и мысли служат разные соотношения в самом бытии.

Далее, само познание, мышление человека должно быть взято как компонент жизни человека, т. е. взаимодействие сущего как человеческого существа с сущим. Человек как осознающий, познающий субъект должен быть рассмотрен как находящийся внутри познаваемого бытия, как одна из форм сущего. Человек выступает как субъект и вместе с тем как специфический объект философского познания, как специфический способ существования, точнее, сущее со специфическим способом существования. Он состоит в появлении на уровне бытия человека соотношения мысли и предмета, соотношения мыслящего, познающего человека и сущего, в состав которого он входит, иными словами, в появлении гносеологического отношения. Таким образом, в системе категорий выделяются разные группы, отражающие разные аспекты, но вся система все же объединяется в единое целое, включающее качественно различные части. Основанием для разных уровней познания, разных соотношений бытия и мысли служат следующие разные соотношения. Сначала категориальная структура непосредственно данного наличного бытия — объективной реальности, раскрывающаяся (как она раскрывается — дана) в чувственном познании (это последнее тоже развивается, обогащается по мере развития познания в целом (опосредствованного знанием — мышления). Уже здесь общий фон — отдельные предметы и явления, выделяющиеся в нем — связи между ними и зависимости сосуществования и последовательности; пространство и время, изменение и устойчивость и т. д. (Первичная форма проявления основных категорий.) Связи, соотношения, категории раскрываются на высшей ступени познания — действительность как взаимосвязь явлений, опосредованных сущностью. Связи на высшей ступени познания действительности как связи и категории — с известным приближением — самой действительности.

Затем включение процесса познания, самого познающего в состав действительности — не только вещи, но и субъекты, личности в их взаимосвязи, в их общественной жизни (бытие людей как процесс их жизни). В связи с этим опреде-

ляется категориальный состав различных областей бытия, различных способов существования...

«Развитие и конкретизация понятий, категорий происходит с развитием и конкретизацией сторон действительности (это, с одной стороны, развитие категорий предстает не как отражение, не как развитие и конкретизация сторон действительности, а как результат углубления и развития человеческого познания данных сторон действительности)». *Первый цикл* — модальные рефлексивные категории — приводит к действительности. *Второй цикл* — сферы действительности — неорганическая, органическая природа, человек. С человеком возникает познавательный план, отношение мысли к бытию, с которым связано отношение мысли и предмета, причем познающий находится *внутри* бытия. Существует возможность и обратной последовательности, но в обоих случаях связь осуществляется только через человека.

Значит, основой являются онтологические различия как отношения в бытии. Познанию становятся доступны сначала одни, затем другие. Ход, последовательность познания обусловлены объективными зависимостями самого объекта. Соответственно, разные уровни познания не порождают, не создают, а лишь открывают разные онтологические характеристики сущего.

Различная глубина познания относится не к самим категориям как таковым, а к тем сторонам действительности, которые ими квалифицируются, т. е. речь идет, например, не о соотношении категорий явления и сущности, а о самих явлениях как таковых и их сущности. Процесс познания конкретной действительности идет от явлений к сущности. Но категории явления и сущности даны «одновременно» в их объективности на одной и той же ступени познания.

В действительности явление и сущность даны в единстве. Это единство реализуется в форме явления, в форме существования, в форме непосредственно данного. В таком случае существование выражает сущность существующего. Действительность выступает как связь явлений или совпадение явлений, связанных через их сущность.

Категории явления и сущности, случайности и необходимости одноплановые, но само явление и случайность познаются раньше, чем их сущность и необходимость. Нам даны сначала явления, а затем их сущность, но понятия, категории явления и сущности выражают тот же уровень философского познания.

## Категории

Бытие, Существование, Действительность Сущность - явление (**кажимость - феномен**)

Качество	Субстанция	Материя
( <i>was bestimmtheit</i> ) (качественная определенность)	(атрибут)	(Содержание — форма)
	Пространство	— Время

*Джолохава Г. К.* Категории сущности и явления по «Капиталу» К. Маркса: Автореф. ...канд. философ. наук. - Тбилиси, 1955.

Случайность	—	Необходимость
Причина	—	Закон (условия — основа) закономерность
Возможность	—	Вероятность
Движение	—	изменение — развитие Становление

(*Werden*)

Процесс		
Качество	—	Свойство
Общее	Основа —	— особенное —единичное

сущность — проявление Содержание — форма

Тождество — единство

Различие — противоположность — противоречие - конфликт

Причинность — необходимость Случайность — возможность —

вероятность Действительность

Необходимость — целесообразность Цель —

свобода (?)

Такое понимание соотношения категорий дает возможность наметить дальнейший путь исследования. В теоретико-познавательном, методологическом введении мы поставили вопрос о доступе, о подступах к бытию в аспекте соотношения бытия и мышления, бытия и познания. Проанализировав, как в истории философской мысли осуществлялся процесс развеивания бытия посредством явления, видимости, кажимости, мы проследили противоположный ход мысли, восстанавливающий бытие как первичное, исходное. Важнейшую роль в этом сыграл анализ формы непосредственной данности бытия, которая в начальной точке выступает как момент взаимодействия, противодействия двух материальных реальностей, одна из которых — человек. Мы подошли фактически к категориальному анализу самого сущего, к «онтологии» как таковой, к структуре самого бытия, включающего человека. Поэтому далее необходимо проанализировать, что представляет собой это сущее (человек) в своем специфическом способе существования.

Рубинштейн С.Л.

Человек и мир

Часть 2

#### Введение

Если в первой части книги речь шла о мире в соотношении с человеком, то теперь речь пойдет о человеке в соотношении с миром. Проблематичность бытия в целом необходимо влечет за собой или включает в себя проблематичность и самого человека. Совокупность последних проблем составляет сферу этоса или этического — бытия человека в его отношении к другим людям. Уже в первой части, рассматривая проблемы познания, мы установили ложность равенства человек = субъект = субъективность ° кажимость, на основе которого производится философское изничтожение бытия. Человек должен быть рассмотрен как объективно существующий, отношениями к которому определяются объективные свойства того, что с ним соотносится. Это означает решение вопроса, каким становится бытие объективно для человека с его появлением. Здесь и реализуется общий принцип, развитый нами еще в «Бытии и сознании», что с возникновением нового уровня сущего во всех ниже лежащих уровнях выявляются новые свойства. Здесь раскрывается значение, «смысл», который приобретает бытие, выступая как «мир», соотносительный с человеком как частью его, продуктом его развития. Поскольку есть человек, он становится не чем иным, как объективно существующей отправной точкой всей системы координат. Такой отправной точкой человеческое бытие становится в силу человеческой активности, в силу возможности изменения бытия, чем человеческое существование отличается от всякого другого. Вселенная с появлением человека — это осознанная, осмысленная Вселенная, которая изменяется действиями в ней человека. Существует не только Вселенная как безотносительная к субъекту, осознающему ее человеку (человеку и его сознанию), чистая объективность и плюс субъект познания. Сама осознанная или осмысленная Вселенная, измененная или могущая быть измененной действиями в ней человека, есть объективный факт. Сама Вселенная — это уже не абстракция ее объективного бытия, она охватывает, включает в себя и человека, его сознание, его бытие в качестве осознанной осмысленной объективированности. Таким образом, осознанность и деятельность выступают как новые способы существования в самой Вселенной, а не чуждая ей субъективность моего сознания. Поэтому окончательное снятие изничтожения бытия может быть осуществлено только через рассмотрение высшего продукта его развития — человеческого бытия.

Бесконечность мира, громады его космических пространств существуют как бы «измеряемые» человеческими возможностями продвижения в мире. Свойства бытия не создаются, а лишь выявляются отношениями, но «измеряемые» различными отношениями, эти свойства выступают по-разному с проникновением человека в космическое пространство. Просторы и дали Вселенной выступают с большей дифференцированностью, а не «вообще», слитно, безразлично, как что-то вообще

запредельное, потустороннее («измеряя» пространство своим движением в нем, я выявляю его размеры, и они по-новому выступают, определяются для меня). Свойства мира выступают в их динамическом, изменяющемся отношении к человеку, и в этом отношении не последнюю, а основную, решающую роль играет мировоззрение, собственный духовный облик человека. Познание мира как открытие истины, борьба (иногда героическая) за нее, приобщение к миру и овладение им на благо человеку, восприятие красоты и прекрасного в природе, создание



его в искусстве — все это, не будучи непосредственно отнесено к этическому (предметом которого является отношение человека к человеку, к людям), создает, составляет ту духовную силу человека, которая является необходимой предпосылкой, основой, внутренним условием этического отношения человека к человеку. " Этика в этом ее понимании представляет собой не обособленную область человеческих отношений, заключающуюся якобы в морализировании, а необходимую составную часть онтологии. Это есть не что иное, как детерминация бытия через сознательную его регуляцию, которая выступает как специфический способ существования человека.

Соответственно решается и проблема красоты. При таком подходе красота выступает не только как «выразительность». Прекрасна природа, а не только переживание, восприятие человека. Это ее собственное объективное свойство, но это качество характеризует природу в определенной системе связей и отношений, именно в той, в которую включен человек.

Так, знание, добро, красота выступают не отчужденными от человека и тем самым друг от друга, поскольку осуществляется преодоление штучности, лоскутности, изолированности гносеологии, этики, эстетики. Например, эстетическое (прекрасное) выступает как качество природы в непосредственно данному человеку чувственном, правда и добро — как отношения людей, определенные и в их эстетическом содержании. Таким образом, эстетический аспект оказывается одной из основных проблем онтологии, точнее, основные проблемы эстетики выступают как аспект онтологических проблем.

Красота в искусстве есть, таким образом, оформление явления, заключающееся в четком членении всех его частей, как бы снятие покрова, всего «лишнего» для восприятия человека. Это оформление предполагает определение по всем параметрам данного вида явлений (например, определенность звука во всех его «параметрах») и отвечающее этому членению соотносению их друг с другом (звучание музыки как «интонирование»)\*.

Точно так же проблемы познания, истины, открывающейся в познании, выступают не как обособленный гносеологический аспект изолированно взятого отношения человека к бытию. Это отношение также опосредствуется человеческими добродетелями и пороками — в познавательное отношение к бытию, к истине вплетается отношение к другим людям. Истина при этом — это не только правильность, но правда, справедливость, способность принять то, что есть, как оно есть (на самом деле), смотреть в глаза действительности, вскрывать ее. В то же время она означает: видеть недостатки, преодолевать трудности в процессе познания, обнаруживать мужество в процессе познания. И наоборот, неистина выступает как ошибка, заблуждение, ложная установка в процессе познания, за которой скрывается обман, неправда, ложь (введение в заблуждение), стремление скрывать, утаивать, обманывать, укрывать и т. д. Таким образом, ложь выступает как искаженное отношение к тому, что на самом деле есть, к бытию, действительности (истине) или другому человеку.

Таковы онтологические предпосылки концепции субъект = объект, которая направлена против признания исходным пунктом единичного субъекта в себе, превращающегося таким образом в «приус» по отношению к миру и другим людям. Вопрос о существовании внешнего мира и вопрос о существовании других людей (и отношений к ним) должны быть сплетены в своей исходной постановке,

вскрывающей мир и других людей как предпосылку существования, подлинного существования субъекта. Человек должен быть взят *внутри* бытия, в своем специфическом отношении к нему, как субъект познания и действия, как субъект жизни. Такой подход предполагает другое понятие и объекта, соотносящегося с субъектом: бытие как объект — это бытие, включающее и субъекта\*. Сущее как предметный мир, включенный в практическую деятельность людей, соотносится с ней в своих качественных определениях. Отсюда неправомерно сведение бытия как объекта только к объективной реальности, вещиности, наличности данности. По такой линии идет и критика концепции, рассматривающей человека как еще одну объективную наличность в мире.

Это означает, что каждое, сколько-нибудь фундаментальное общее положение о бытии, о сущем вообще получает свой резонанс и в этике, распространяясь на человека и человеческие отношения, и обратно, всякое фундаментальное положение этики имеет свои предпосылки в бытии. Так, например, общий принцип детерминизма, согласно которому внешние причины всегда действуют через внутренние условия, так что конечный эффект любого внешнего воздействия всегда зависит не только от внешнего воздействия на тело или явление, но и от внутренних его свойств, применительно к человеку неизбежно приобретает и этический смысл — соотношения определения и самоопределения, свободы и необходимости в человеческом поведении.

Поскольку марксизм рассматривает человека как общественное существо, постольку коммунизм, проблема перестройки общества, переделки общественной жизни выступает как центральная философская проблема. Общественный идеал включает и вопрос о будущем человека и об облике человека; так сближаются условия жизни человека, общественные условия человеческой жизни и его внутренняя сущность как проблема внутреннего бытия человека в его отношении к миру, к другим людям. Эта большая этика должна выходить за пределы этики в специальном ее понимании. Однако этическое — это не только общественное в человеке, но и природное, преломленное и контролируемое через сознание, соотносительное тем самым с общественным. Кроме совокупности общественных отношений (по Марксу), человека характеризуют основные отношения, через которые и может быть раскрыта его специфическая онтология: этическое отношение к другому человеку, отношение к себе и своей жизни (трагическое, юмористическое, деятельное). Последнее является исходным как общая предпосылка, преломляемая во всех предыдущих; как общее и специфическое. Отношение к миру может сравниться со стилями архитектуры и искусства в широком смысле слова, — среди которых выделяются: классика — романтизм — реализм. Реализм иногда выступает в синтезе с классикой, иногда — с романтизмом. В отношении к миру включается признание бесконечности и несотворенности мира как предпосылка здоровой нравственной жизни, отношение к природе, отношение к жизни. Возвышенность отношения человека к миру свидетельствует о героическом или ином начале в жизни человека — героизм, святость, мудрость (правдивость).

## «Я» и другой человек

Ни один предмет, взятый сам по себе, не может обнаружить свою родовую сущность. Общее проявляется в единичном через отношение единичного к единичному, когда одно единичное выступает в качестве эквивалента другого. Категория рода осуществляется через категорию отношения в ее связи с категорией вещи.

Это есть общелогическая категориальная основа для понимания того, как родовое свойство человека раскрывается через отношение одного человека к другому<sup>1</sup>.

Раскрытие этого отношения начинается с некоторых фактов осознания детьми своего «я». Дети сначала называют себя так, как их называют другие (Петя, В;i-ня). Значит, ребенок существует для себя, поскольку он выступает как объект для других. Он существует для себя как объект для других. Он приходит к осознанию самого себя через отношение к нему других людей. Приоритет других перед собой подтверждается таким наблюдением Ж. Пиаже: считая присутствующих, чтобы поставить обеденные приборы для всех, ребенок не учитывает самого себя. Ребенок осознает других людей раньше, чем самого себя.

Каждый индивид как «я» отправляется от «ты», «он» (2-е, 3-е лицо), когда «я» уже осознано как таковое. Так что нельзя сказать, что «ты» как таковое предваряет «я», хотя верно, что другие субъекты предваряют мое осознание себя как «я».

«Я» — это *действующее* «лицо». Его выделение связано с различением процесса («что-то происходит» в форме безличного предложения) и деятельности (данный человек что-то делает). Второе связано с человеческим произвольным действием, т. е. действием, сознательно управляемым. Произвольная, управляемая, сознательно регулируемая деятельность необходимо предполагает действующее лицо, субъекта этой деятельности — «Я» данного индивида.

«Я» — это не сознание, а человек, субъект как сознательный деятель. В качестве субъекта познания (специальной теоретической сознательной деятельности) человек выступает вторично; первично он — субъект действия, практической деятельности.

Вопрос о существовании другого «я» — это вопрос о существовании другого действующего лица; вопрос о существовании чужой психики, сознания дан не обособленно, а имплицитно в вопросе о другом действующем лице (его существование генетически для ребенка первично). Вопрос о сознании сначала дан лишь имплицитно в этом практическом вопросе. Вопрос о сознании другого — это вопрос о сознательном произвольном характере действий других людей, об их сознательной регуляции. Особая трудность вопроса о чужом сознании, психике обусловлена обособлением этого вопроса от того реального контекста, с которым

<sup>1</sup> См. Маньковский Л. А. Категории «вещь» и «отношение» в «Капитале» К. Маркса // Вопросы философии. - 1956. - № 5.

он связан. Сначала обособляют сознание человека от жизни, от его действий, от всего внешнего, материального, и затем удивляются, что не находят подступов, путей к сознанию.

Самосознание — это также осознание самого себя как сознательного субъекта, реального индивида, а вовсе не осознание своего сознания. Осознание своего сознания — это другой вопрос: включает ли знание чего-либо (того или иного предмета) знание того, что я его знаю? «Я» как предмет самосознания предполагает единство субъекта и объекта<sup>1</sup>. «Я» выступает как имеющее себя предметом отношения себя самого. Нераздельность двух форм, в которых «я» противопоставляет себя себе самому, составляет собственную природу понятия «я». Философский анализ этих случаев показывает, что «Я» как всеобщность сохраняется, не будучи для других — объективно — связанной с одним и тем же реальным субъектом, лицом, причем «я» — это не только мое: мое «я» — это «я» каждого человека, каждого «я». Под него каждый должен подставить конкретное значение этого своего «я», — оно для себя, для самого этого «я» связывается с другим конкретным комплексом переживаний.

В самосознании «Я» (*je*) как всеобщность имеет своим объектом «я» (*moi*) как частное, единичное. Поскольку «я» здесь вообще объект (конкретное, эмпирическое существо), оно в качестве такового существует и теоретически и практически сначала для другого, так же как другой самосознающий субъект существует сначала для меня и, таким образом, лишь через свое отношение к другому, каждому существующему как объект, существует и для себя.

Из того, что при мысли о «я», «я» не может быть опущено<sup>2</sup>, Кант делает тот неправильный вывод, что «я» дано лишь как субъект сознания или что «я» может употреблять себя лишь в качестве субъекта суждения и что нет такого положения, через которое оно было бы дано как объект.

На самом деле предметное сознание о «Я» как реальном субъекте развивается прежде всего как сознание о субъекте действия, субъекте жизни, а не психическом только субъекте, субъекте познания. Субъект — это сознательно действующее лицо, субъект как жизни вообще, так, в частности, и познания, осознания мира и самого себя как сознательного существа, осознающего мир. Самосознание — это предметное сознание своего «Я» или это заключенное в каждом этом, конкретном, частном «Я» всеобщее «Я». Кто субъект сущностных проявлений, субъект мыслящего сознания — в том субъекте всеобщее представлено, осуществлено в наиболее полном и концентрированном виде\*.

«Я» — всеобщность, свойственная всем, каждому «я», которая своим объектом (предметом) имеет это частное, мое «Я», «Я» как всеобщность не может быть обособлено от частного, конкретного «Я» и превращено в особую реальность; в эту всеобщность всегда необходимо должно быть подставлено какое-то частное значение. В него может быть подставлено любое частное значение любого индивида, но *нельзя не подставить никакого*. Эти частные значения включают «Я» как всеобщность, но, поскольку ее включает каждое частное «Я», ни одно из них не может быть определено только через свое отношение к этой всеобщности, каждое из частных, конкретных «Я» может быть определено только через свое отношение к другим. Они взаимно предполагают друг друга. Не существует поэтому никакого

<sup>1</sup> О «Я» см. Гегель. Феноменология духа. - М.: Изд-во АН СССР, 1959. - Т. IV. - С. 94.

приоритета одного «Я» (моего) перед другими, так, чтобы существование другого «Я» стало бы более проблематичным, сомнительным, чем существование моего «Я». Они все «Я», и каждое для кого-нибудь мое.

«Я» — это не сознание, не психический субъект, а человек, обладающий сознанием, наделенный сознанием, точнее, человек как сознательное существо, осознающий мир, других людей, самого себя. Самосознание — это не осознание сознания, а осознание самого себя как существа, осознающего мир и изменяющего его, как субъекта, действующего лица в процессе его деятельности — практической и теоретической, субъекта деятельности осознания в том числе.

Согласно П. Наторпу, всякое выражение, которое выставляет само «я» как содержание в собственном смысле, может иметь ценность лишь образного обозначения\*. П. Наторп считает, что «Я» не может стать предметом, так как, скорее, в противоположность всякому предмету оно означает то, в отношении к чему что-либо есть предмет<sup>1</sup>. Здесь смешаны две мысли:

1. «Я» как всеобщность, «Я» вообще (*je*), по отношению к чему что-то есть предмет вообще, не может быть предметом восприятия, созерцания, чувственного, т. е. непосредственного осознания, но им может быть конкретный эмпирический субъект (*moi*) — я сам, с моей внешностью, лицом, привычками и т. д.
2. «Я» как единство (*je* и *moi*) всеобщности и единичности познается в своей конкретности, поскольку оно проявляется в действиях, в отношениях к другим людям: тут познание конкретного «я» осуществляется в его отношении к другим людям.

«Я» действительно не может быть раскрыто только как объект непосредственного осознания, через отношение только к самому себе, обособленно от отношения к другим людям (другим конкретным «Я»). В этих взаимоотношениях каждое конкретное «я» выступает как объект другого конкретного «Я», которое точно так же является объектом для меня. Здесь выступает реципрокное отношение, члены которого необходимо предполагают, имплицитно друг друга: объект для меня, для которого я сам являюсь объектом!

К этому надо еще прибавить, что мое отношение, отношение данного моего «Я» к другому «Я» опосредствовано его отношением ко мне как объекту, т. е. мое бытие как субъекта для меня самого опосредствовано, обусловлено, имеет своей необходимой предпосылкой мое бытие как объекта для другого. Значит, дело не только в том, что мое отношение к себе опосредствовано моим отношением к другому (формула К. Маркса о Петре и Павле)<sup>2</sup>, но и в том, что мое отношение к самому себе опосредствовано отношением ко мне другого.

Во взаимоотношении субъектов нет никакой принципиальной привилегии у моего частного «Я». Поэтому отношения между различными частными «Я» обратимы. Теоретически не существует никакого преимущества для вот этого, данного «я>>. Мое отношение к другому предполагает и отношение другого ко мне: «я» такой же другой для того, которого я сперва обозначил как другого, и он такой же

<sup>1</sup> См. Наторп П. *Философская пропедевтика*. — М., 1911. — С. 93-94.

<sup>2</sup> В некоторых отношениях человек напоминает товар. Так как он рождается без зеркала в руках и не фихтеанским философом: «Я есмь я», то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек» (*Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.* — Т. 23. — С. 62).

«Я» (исходная точка системы координат), как «Я»! «Я» и «другой»: он «другой» для «меня», как и «Я» для него; для себя он такой же «Я», как и «Я». Его нельзя свести к положению «другого», это только его позиция, определяемая исходя от меня, а не его сущность.

Надо снять как неоправданную прерогативу первичность какого-нибудь одного, моего (имя рек) «Я». Рассмотрение меня самого с позиций другого так же первично, как и рассмотрение меня («другого» для него) с позиции другого «я» (имя рек). Эмпирически в жизни человека, у ребенка отношения других людей к нему определяют его отношения к ним и формируют его самосознание.

«Чистый», трансцендентальный субъект объективного познания — это всеобщность, которая реально существует лишь в виде множества эмпирических субъектов («Я»). Каждый из этих конкретных эмпирических субъектов определяется лишь через свое отношение к «другому» (через свои отношения друг к другу).

Отношение другого «Я» к моему «я» выступает как условие моего существования. Каждое «Я», поскольку оно есть и всеобщность «Я», есть коллективный субъект, содружество субъектов, «республика субъектов», содружество личностей; это «Я» есть на самом деле «мы». Субъект науки — это человечество, субъект речи — это вместе с индивидом и народ (его язык).

Общественная обусловленность познания сущего проявляется прежде всего в том, что субъекты, личности, а не только вещи входят в состав бытия, и они же, включенные в сущее, осуществляют познание этого сущего, как вещного, так и личностного.

Познаваемая человеком реальность имеет своим «коррелятом», даже в процессе познания, в качестве субъекта познания не само по себе познание, сознание, а человека. Существуют не созерцание и его предмет как идеальное отношение, а реальное взаимодействие человека с внешним материальным миром.

В жизни отдельного человека (например, ученого) его познавательная деятельность может оказаться обособленной от его жизни и практической деятельности. Но снятие вообще для познания отношения предметного мира и человека означает снятие важнейшей сферы исторического общественного человеческого бытия. Если же состав объективного бытия сводится только к предметности, к вещности, из него исчезает сознательный субъект, личность, люди. Субъект остается в единственном числе как противостоящий всей сфере объективной реальности, как трансцендентный, чистый субъект. Это есть солипсизм в отношении к другим людям как сознательным субъектам. Источник солипсистской казуистики — в сомнении в существовании других людей! Должно быть отвергнуто представление о единственном субъекте как отправном пункте познания. «Я» — субъект познания — это универсальный субъект, это коллектив, содружество эмпирических субъектов. Сознание ⇒ познание предполагает мышление ° речь и, значит, общение. Есть, значит, общественная обусловленность бытия — человеческое бытие и предметный «мир». Познание же бытия (понятийное) — общественно обусловлено, все — продукт общественно обусловленной жизни людей. Итак, реально существует коллективный субъект научного познания: «Я» — это «мы»!

В конечном счете, межлюдские отношения являются необходимым условием познания человеком бытия, сущего и его состава.

Обусловленность не только моего самосознания, но и самого моего бытия бытием же, действиями других людей — это эмпирический факт, т. е. не нужно дока

зывать бытия других людей, а нужно снять софизм, в результате которого оно якобы требует доказательств, нуждается в них.

Отношения — взаимные — разных «Я» друг к другу выступают как условие их существования как конкретных эмпирических существ, реализующих в себе всеобщность «Я» (как субъекта). Как уже говорилось, «Я» как сознательное существо — это субъект не только познания, но и действия, жизни.

Реальный человек — это всегда не голая абстракция человека, а конкретный исторический человек, в классовом обществе имеющий всегда классовую характеристику. Но это не значит, что он является только исторически конкретным, с признаками особенного, отвечающего данному обществу, что внутри этой исторической конкретности он не обладает и признаками всеобщности как в плане сознания, познания, так и действия, которые образуют основу трактовки «онтологии» человека как фундамента этики\*.

Концепция «зеркала» существует не только применительно к стоимости, но и применительно к человеку (К. Маркс)\*\*. Иными словами, в бытии есть не только объект, но и другой субъект — «зеркало», которое отражает и то, что я воспринял, и меня самого. Для человека другой человек — мерило, выразитель его «человечности». То же для другого человека мое «я». Ввиду их симметричности и равноправности каждый человек одновременно и представитель человечества — «рода» человек, и выразитель, мера «человечности» других людей. Итак, исходным условием моего существования является существование личностей, субъектов, обладающих сознанием, — существование психики, сознания других людей.

Должен быть поставлен еще один вопрос: кто субъект сущностных определений сущего, субъект мыслящего сознания. В этом субъекте погашена индивидуальная особенность того или иного «Я»; он — «Я» вообще в его всеобщности, по отношению к которому единичные «Я» — это переменные, которые вставляются в общую формулу. В нее может быть вставлено любое «Я» (как это, так и то, как мое, так и другое), но нельзя не подставить никакого.

В познании другого человека должны быть расчленены два вопроса: 1) как познается существование другого «Я» и 2) объективное доказательство его существования.

Познание других «Я» начинается с общей проблемы познания реальности бытия, сущего. Затем, как говорилось, встает вопрос о его составе. Это вопрос о его качественной определенности и — более широко — о его составе, который определяется как предметно-вещный и субъектно-личностный.

Необходимо отметить онтологический статус предметного мира, создаваемого человеком, им обработанной природы и ошибочность полного обезчеловечивания (природы) бытия, объективной реальности. Исторический (общественно-исторический) характер человеческого предметного мира выступает как специальный способ его существования.

В процессе жизни — деятельности и познания — как субъект практической и теоретической деятельности и по отношению к объективной реальности выделилось «Я». «Я» обозначает индивида, но оно обозначает каждого индивида (личность). Каждый говорит «Я», но при этом это «Я» каждый раз обозначает другого человека. Итак, «Я» обозначает индивида, но само оно имеет не единичное, не частное значение, относящееся к одному-единственному «я», а всеобщее. «Я» — это

общая формула, выражающая структуру сущих, являющихся личностями, субъектами. В эту общую формулу должны подставляться частные значения. Каждый конкретный единичный индивид — это частное значение этого общего «Я». Отдельное, в частности мое, «Я» («Я» данного субъекта) может быть определено лишь через свои отношения с другими «Я». Различные конкретные эмпирические «Я» необходимо сосуществуют, взаимно друг друга имплицитуют, предполагают. При теоретическом их рассмотрении отношения между ними взаимные, обоюдные. Фактически, эмпирически, генетически приоритет принадлежит другому «Я», как предпосылке выделения моего собственного «Я». (Становление самосознания у ребенка начинается с реакции на других людей, на улыбку и т. д.) Ошибка, затемняющая эту взаимосвязь и взаимообусловленность различных конкретных частных «Я», в силу которой мое «Я» уже предполагает другие «я», заключается в неразличении «Я» как всеобщего и его частного значения, связанного со мной самим говорящим, рассуждающим. Отсюда и происходит солипсизм — утверждение меня самого и недоказуемость существования другого человека.

Другие люди в их деятельности выступают как фокусы или центры, вокруг которых организуется «мир» человека. Вещи, окружающие людей, каждого человека, меня, выступают прежде всего в их «сигнальных» свойствах как продукты и орудия человеческой деятельности, как предметы, ведущие свойства которых определяются осуществляемыми посредством их отношениями между людьми, специально трудовыми, производственными, общественными отношениями (оборотная сторона марксовской проблемы «фетишизма»). Например, некоторые вещи (книги, газеты, телефон, радио и т. д.), служащие специально для общения между людьми, предполагают и существование другого человека, отношение к которому входит в объективные свойства предметов.

Человек как субъект действия и познания — это сознательное существо, сущее, обладающее сознанием. Сознание — предпосылка и результат процесса осознания мира человеком. Человек выступает как существо, осознающее мир; «я» — как субъект процесса (деятельности) осознания мира. «Я», выступая как всеобщая характеристика познающего, действующего индивида, человека, субъекта, формируется в процессе обобщения, познания объективной реальности. Обобщение как в понятии совершающееся познание мира (объективной реальности) и его субъект «я» как всеобщность — двухполюсный результат единого, одного и того же процесса. Формирование сознания связано с возникновением языка, речи как общественного продукта. В этом проявляется общественно-историческая обусловленность сознания. В характере познания как науки — «Я» в действительности это «мы»; субъект научного познания — это общественный субъект.

Бытие в целом включает в себя и познающего субъекта. В какой мере и как субъект, познающий мир (субъект познания и жизни), может быть познан и, значит, стать объектом познания? Проблема бытия и сознания встает в новом «онтологическом» плане как проблема бытия субъекта (сознания) и его отношения (действия) к материальному объективному бытию. Сначала, до возникновения человека, на уровне неорганической природы в бытии нет двойственности субъекта и объекта. Это раздвоение на субъекта и объекта возникает в сущем, когда в нем появляется человек. Таким образом, особенности соотношения бытия и человека, субъекта и объекта, бытия и сознания могут быть поняты только при определении *способа существования человека в мире.*



## Онтология человеческой жизни

Анализ отношения человека к миру должен идти сначала не в плане психологическом и субъективно-этическом, а в онтологическом, что и предполагает раскрытие способа существования человека в мире. И только затем может быть осуществлен перевод этого онтологического плана в этический. С одной стороны, отношение человека к миру — это отношение к нему как к бесконечности, которая включает в себя человека, может его поглотить и подавить, обуславливает всю его жизнь, и, с другой стороны, отношение к миру как к объекту, в который человек может проникнуть познанием и переделать действием. Наличие сознания и действия есть фундаментальная характеристика человеческого способа существования в мире. Здесь выступает и включенность человека в цепь причин и следствий, зависимость человека от условий жизни и их зависимость от его деятельности. Своеобразное отношение человека к миру связано с наличием у него сознания. Человек выступает как *часть* бытия, сущего, осознающая в принципе *все бытие*. Это капитальный факт в структуре сущего, в его общей характеристике: осознающий — значит как-то охватывающий все бытие, созерцающим его постигающий, в него проникающий, часть, охватывающая целое. В этом своеобразии человека и его место и роль во Вселенной, включающей человека.

Человек включен в бытие своими действиями, преобразующими наличное бытие. Этот процесс — непрерывная серия цепных взрывных реакций: каждая данность — наличное бытие — взрывается очередным действием, порождающим новую данность нового наличного бытия, которое взрывается следующим действием человека. Большие взрывы — революции, после которых наступает относительная стабилизация, — снова переходят в новые действия, взрывающие или преобразующие данную ситуацию, окружающую человека. Эти действия порождены как ситуацией самой по себе, так и соотношением с потребностями человека. Значит, в человеке, включенном в ситуацию, есть что-то, что выводит его за пределы ситуации, в которую он включен. Ситуация — это лишь один из компонентов, детерминирующих его действия. Всякая ситуация по самому существу своему проблемна. Отсюда — постоянный выход человека за пределы ситуации, а сама ситуация есть становление. Становление или становящееся соотнесено с тем внутренним в человеке, что, в свою очередь, соотносится с чем-то внешним по отношению к ситуации, выходящим и выводящим за ее пределы; это внешнее по отношению к ситуации связано с внутренним по отношению к человеку. Сознание человека предполагает, что человек отделяет себя от окружающего (природы, мира) и связывает, соотносит себя с ним. Из этого вытекают важнейшие особенности человеческого бытия. Неразрывная соотнесенность человека с миром и обособленность от него осуществляется не только в познании, но и в бытии.

Таково сложное строение человеческого бытия и бытия, включающего человека. Онтология человеческого бытия не сводится к онтологии бытия вообще, в частности бытия неорганической природы. Но они не могут быть оторваны друг от друга, поскольку действие человека выступает как ломка, отрицание данного, наличного, как изменение, преобразование сущего. Становление сначала есть нахождение в ситуации, затем выход за пределы этой ситуации в сознании и действии. В «Немецкой идеологии» К. Маркс анализирует мир продуктов и учреждений, роль человеческой практики в выработке чувственного мира в его настоящих формах и роль отчуждения, которое превращает человеческие отношения в вещи и чуждые силы. Однако при трактовке этих положений Маркса<sup>1</sup> о соотношении общественного бытия и общественного сознания иногда возникают несуразности. Например, утверждается, что государство, политический строй и т. д. не входят в общественное бытие людей, потому что они представляют собой надстройку, а надстройка — это идеология, а идеология — это содержание общественного сознания. Бытие же — это якобы то, что существует вне и независимо от сознания. Корни этой апории восходят к тому положению, которое мы анализировали в первой части книги, когда материя определяется только в отношении к сознанию. Иными словами, раз материя существует вне и независимо от сознания, значит, и бытие существует вне и независимо от сознания. Но эта абсолютизация гносеологического отношения отрицает то, что сознание существует в бытии. На самом деле сознание не отрицает бытия, сознание само включается в бытие. Особенно очевидна неправомерность этой абсолютизации в общественном бытии: без общественного сознания нет общественного бытия. Это — первое. И второе: государство, политический строй — это идеология; государство, политический строй необходимо включают идейное содержание, но оно никак не сводится к нему. Сознание, идеи вообще не существуют без материального носителя. Политический строй, государственный строй — это бытие, реальность, являющаяся носителем определенной идеологии, определенных идей. Но политический и государственный строй не могут быть целиком идеализированы, сведены к системе идей, к идеологии. Эта апория общественного бытия распространяется и на бытие вообще, на понятие бытия. Причастность человека к миру осуществляется и через познание, и через действие человека как овладение природой; поэтому труд, практика выступают как специальная основная форма соотношения субъекта и объекта, их диалектики.

Однако здесь же должна быть указана опасность утрирования роли деятельности, которое свойственно бихевиоризму и прагматизму. При таком утрировании справедливое подчеркивание преобразования природы превращается в ее снятие:

то, что дано первично, естественно, в мире вокруг человека и в нем самом, все превращается в нечто «сделанное», сфабрикованное, как будто мир действительно является продуктом производства. Такому прагматическому изничтожению действительности нужно противопоставить другое соотношение — человека и бытия, приобщение человека к бытию через его познание и эстетическое переживание — созерцание. Бесконечность мира и причастность к нему человека, созерцание его

<sup>1</sup> См. дискуссию об общественном бытии и общественном сознании: *Тугаринов В. П.* Соотношение категорий исторического материализма. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1958; *Глезерман Г. Е.* К вопросу о понятии «общественное бытие» // Вопросы философии. — 1958. — № 5.

мощи и красоты есть непосредственно данная завершенность в себе. Совершенство явления, увековеченное в своем непосредственном чувственном бытии, — это и есть эстетическое, как первичный пласт души. Прекрасное в природе как выступающее по отношению к человеку и чувство к нему как некая предпосылка затем формирующегося эстетического — таково содержание человеческого созерцательного отношения к миру. *Эта созерцательность не должна быть понята как синоним* пассивности, страдательности, бездейственности человека. Она есть (в соотношении с действием, производством) другой способ отношения человека к миру, бытию, способ чувственного эстетического отношения, познавательного отношения. Величие человека, его активность проявляются не только в деянии, но и в созерцании, в умении постичь и правильно отнестись ко Вселенной, к миру, к бытию. Природа — не только объект созерцания, но она и не только продукт истории человечества, не только материал или полуфабрикат производственной деятельности людей.

Здесь и выступает как основной тот же метод, который мы использовали при анализе психических явлений: взять человека во всех для него существенных связях и отношениях к миру, выявить все его качества, характеристики, в которых он в каждой из этих связей и отношений выступает\*. Выявление этих двух основных отношений к миру — сознания и действия, чувственности и деятельности, познания, созерцания и преобразования как характеризующих специфический способ существования человека — его онтологию и дает возможность перейти к определению предмета этики как дифференциальной онтологии. Существует общая онтология и онтология дифференциальная, этика выступает как конечный итог дифференциальной онтологии человеческого бытия. Основная задача всего этического — утверждение существования человека в его отношении к другому человеку, к людям. Этика выявляет специфические конструктивные принципы новой, высшей специфической сферы человеческого бытия. Отправной пункт этики — раскрытие необходимых предпосылок человеческого существования. Необходимость действовать и, значит, решать — поступок как имплицитное суждение — ставит на каждом шагу этические проблемы. Отношение человека к человеку, к другим людям нельзя понять без определения исходных отношений человека к миру как сознательного и деятельного существа. Все, в конечном счете, приводит к отношению человека к человеку, но учитывать только это, с этого начинать и этим кончать — это куцый антропологизм, этика, не учитывающая объективного места человека в мире.

Человек — конечное существо — включается в мир, в его бесконечное бытие как: 1) бытие, преобразующее реальность, и 2) как переходящее в форму идеального существования. Процесс осознания бытия есть переход бытия вне человека в идеальную форму сущности субъекта (переход «вещи в себе» в «вещь для нас»). Эта проблема сознания, сознательного способа существования выступает как проблема приобщения конечного человека к бесконечному бытию и идеального представительства бытия в человеке, перехода первого во второе. Первая проблема (действия, сознательного действия) выступает как проблема изменения, преобразования бытия сознательно действующим существом. Так, идеально бесконечное бытие включается в конечное — человека, а реально конечное включается в бесконечное. И одно и другое существует в движении, в становлении. Конечное человеческое бытие выступает как «очаг», из которого исходят «взрывные реак-

ции», распространяющиеся на все бытие. Только из отношения человека к бытию может быть понята и вся диалектика человеческой жизни — ее конечность и вместе с тем бесконечность.

Своими действиями я непрерывно взрываю, изменяю ситуацию\*, в которой я нахожусь, а вместе с тем непрерывно выхожу за пределы самого себя. Этот выход за пределы самого себя не есть отрицание моей сущности, как думают экзистенциалисты, это — ее становление и вместе с тем реализация моей сущности; не отрицание самого себя и становление, но становление и реализация. Отрицается только мое наличное бытие, моя завершенность, конечность. Структура моего человеческого бытия, таким образом, выявляется и в ее сложности, и в ее динамике. Мое действие отрицает меня самого в каком-то аспекте, а в каком-то меня преобразует, выявляет и реализует. Соответственно, отсюда могут быть поняты разные аспекты «я» человека.

Отсюда понятие наличного бытия человека (*Dasein, Existenz*) в каждый данный момент его жизни может быть определено, понято только через его отношение ко всему сущему. Отношение наличного бытия человека в каждый данный момент его жизни к его будущему опосредствовано его отношением в каждый данный момент ко всему сущему: материальному и идеальному, ко всему порожденному предшествующим развитием человечества — науке, искусству и т. д. Таким образом, жизнь человека вступает во взаимодействие с жизнью человечества, воплощенной в продуктах деятельности человечества, народа, общества. Отсюда из отношения человека к миру и к человечеству вытекает и отношение человека к жизни и смерти, как бытию и небытию, отношение к прошлому и будущему, и конкретно — к переходу от одного общественного строя к другому. Отсюда вытекает и постановка проблемы свободы и необходимости; свобода понимается не как свобода от всего, недетерминированность вообще, а как свобода по отношению к конкретным условиям, наличному бытию, данной ситуации.

Говоря иными словами, диалектика, ее критический революционный дух, раскрытый К. Марксом, заключается не только в признании диалектики в природе, объективной диалектики, но и диалектики в соотношении природы и человека, субъекта и объекта. Противоречия существуют не только как противоречия в вещах, но и как противоречия во взаимоотношениях человека с вещами, как диалектика, проникающая в природу через сознание и действия человека. Ее критический революционный дух раскрывается в том, что все существующее есть лишь преходящее звено в цепи событий.

Объективные законы *отрицания* могут быть определены по следующим направлениям:

- недостаток чего-то, его констатация субъектом в результате сопоставления, соотнесения одного явления с другим и обнаружение неполноты реализации сущности в явлении; несоответствие начального и конечного этапов процесса;
- процесс, закономерный ход которого ведет к его самоотрицанию, к переходу в его противоположность (жизнь и смерть);
- процесс «саморазвития», где в самом процессе на каждой его стадии заключена причина его небытия как перехода в другое;
- в процессе восприятия, осознания «сильного» качества происходит затормаживание как отрицание всех остальных — слабых;

- понятие ценности как производное бытия человека, как того, что восполняет недостаток этого бытия;
- вопрос о противоречиях это вместе с тем вопрос об отрицании, о небытии: вещь в другой системе отношений *не* есть то, что она есть в данной системе отношений\*;
- наконец, свобода (подробнее см. дальше) — не только отрицание данного, но и его использование (с этих позиций необходима критика Сартра);
- борьба, разрушение старого и способность человека отвергнуть данное, наличное-
- «не-бытие» — отрицание и время. Сюда же, в конце концов, относится и проблема зла.

В процессе непрерывного изменения жизнь закономерно приводит к смерти, все существующее несет в себе свое отрицание и вместе с тем все существующее, наличное, данное чревато новым. Нахождение в ситуации предполагает расчленение этой ситуации, выделение в ней условий, соотнесенных с встающими перед человеком требованиями, задачами, выходящими за пределы ситуации. Здесь обнаруживается диалектика обстоятельств (условий), обуславливающих действия человека, и действий, изменяющих обстоятельства. Самое же действие, изменяющее наличное бытие, объективную ситуацию, в то же самое время, как уже говорилось, изменяет, реализует что-то новое в самом человеке, что становится в нем именно этим действием в этой ситуации.

То же самое относится к осознанию человеком бытия. Человеческое бытие выступает как то единичное, в котором представлены, по крайней мере потенциально, весь мир, все сущее, все человечество. Выход за пределы ситуации осуществляется через сознание\*\*. И в случае сознания, и в случае действия осуществляется ломка, расщепление ситуации, вычленение в ней условий соотносительно с требованиями.

Человек, как говорилось, есть часть бытия, конечное сущее, которое является зеркалом Вселенной, всего бытия; он — реальность, в которой представлено идеально то, что находится за пределами этой конечности. Существует объективное отношение этого человеческого бытия к бытию в целом. И отсюда на этой основе возникает и субъективное отношение человека к миру. Итак, соотношение субъекта и объекта, их взаимодействие должны быть взяты не только идеально в сознании, но и в труде, реально, материально. Действие, труд (производящий, творящий) должны быть включены в онтологию, онтологию человеческого бытия, существования как необходимое и существенное звено.

Отсюда открывается путь к определению этики как дифференциальной онтологии. В этику, в этические задачи необходимо входит и борьба за такой общественно-политический строй, за такие общественно-политические порядки, которые дают возможность, заключают в себе внешние предпосылки для того, чтобы человек был этическим. В систему, совокупность задач, встающих перед человеком, входят как задачи, связанные с ходом личной жизни и личными отношениями, так и исторические этические задачи, связанные с исторической ситуацией, эпохой, моментом, — не одни или другие задачи, а одни и другие задачи.

Не входя сейчас в анализ специального отношения этики и политики, установим лишь общее их соотношение, которое необходимо для определения предмета собственно этики.

Общая позиция утопического социализма заключалась в том, чтобы сначала воспитать человека, пригодного для нового общества, затем, создав такого человека, его руками преобразовать общественный строй\*. Позиция К. Маркса и В. И. Ленина была принципиально иной: сначала революция и строительство нового общества со старым человеческим «материалом», искаленным эксплуататорским строем, и в нем строительство нового человека. Таким образом, человека формирует борьба за новый справедливый общественный строй, строительство нового общества, участие в этом строительстве собственной жизнью и деятельностью. Однако новый общественный строй не сам по себе, не автоматически порождает нового человека, потому что внутреннее не является механической проекцией внешнего. Этим снимается положение о том, что переделка общества *сама собой* влечет за собой переделку, формирование человека, так что больше ничего и не нужно. Этим утверждается другое: что, переделывая общество, строя социалистическое общество, человек включается в новые человеческие отношения и поэтому переделывается. Далее возникает и специальная задача воспитания, не сводящаяся только к созданию новых общественных отношений, этика выступает как основа для решения этой задачи.

Таким образом, человек, люди в их отношении друг к другу выступают как предмет этики. Установка должна быть на то, чтобы осуществить вбирание общественного человека внутрь частного лица, снять дуализм индивидуального и общественного. Сущность человека — совокупность общественных отношений, — в этом положении заключается основное открытие, совершенное К. Марксом.

Как уже говорилось, создание каждой науки — это открытие внутренних, специфических законов какой-либо области явлений, выступающих в соответствующей системе отношений в специфических понятийных характеристиках. Но в превращении этих законов в основные и единственные, определяющие сущность человека, состоит ограниченность обычного толкования марксизма. Здесь сохраняет силу положение, которое мы установили применительно к психическим явлениям: существование социальных явлений не исключает существования психических явлений, точно так же, как существование психических явлений не исключает существования биологических явлений и соответствующих закономерностей. Наличие психических явлений и собственных законов развития этих явлений не означает вместе с тем отрицание социальной обусловленности этих явлений. Речь идет здесь о правильно понятом соотношении различных уровней, различных характеристик явлений, взятых в различных связях и отношениях.

Сущность человека — совокупность общественных отношений. Такова концепция марксистского преодоления антропологизма (в частности, антропологизма Фейербаха). В системе общественных отношений К. Марксом выделено историческое понимание общественных явлений и их детерминации. В качестве представителя класса человек выступает как олицетворяющий общественную категорию. Вскрыть этот аспект человека и в науке об обществе выделить его в этом качестве — это чрезвычайно важно и необходимо. Но превращение этой понятийной характеристики человека в определенной системе отношений (преимущественно конкретно-социальной) в исчерпывающую и единственную характеристику человека — это неправомерная трактовка марксизма. Как сама природа это не только предметный «мир», сделанный человеческими руками из природного материала (природа не только полуфабрикат и материя производства), точно так же

и человек — это не только производная социальных отношений. Отношения между людьми — не только экономические, хозяйственные отношения, хотя они и реализуются каждый раз в условиях того или иного экономического уклада, той или иной общественно-исторической формации. Внутреннее содержание человека включает все его богатство отношений к миру в его бесконечности — познавательное эстетическое отношение к жизни и смерти, к страданиям, к опасности, радости.

Как уже говорилось, в онтологии человека наличие не только действенного, но и познавательного, созерцательного отношения к миру составляет важнейшую характеристику человека. Эта характеристика никак не может быть утрачена в этике как дифференциальной онтологии. При рассмотрении отношения человека к человеку должна быть сохранена эта сторона его отношения к миру, которая и дает возможность понять и другую сторону отношения человека к человеку как к части — одухотворенной части — природы, как к красоте, к существу определенной архитектоники, гаммы чувств, пластики и музыки позы и движений, мимики и пантомимики, взора, тембра голоса и мелодии речи и т. д. Необходимо, чтобы человек и ощущал и осознавал себя как эту часть природы. Эти связи с природой должны жить как «подоплека» всего остального в его чувствах, его сознании, в его отношении ко всему на свете. Полноценным по отношению к другим людям может быть только человек с полноценным отношением ко всему в бытии, что является координатами, по которым, собственно, определяется человек.

Однако сказанное не означает, что в человеке попросту должны быть признаны одновременно два начала, как это представлялось, например, Фрейд, который рассматривал человека как противоречие двух начал — изнутри прущего инстинкта и его «цензурирующего и сдерживающего» общества. Таков весь горизонт, в котором видится Фрейд человек. Следует понять, что природное отношение человека к человеку как природному же существу (что составляет чувственную основу страсти, влечения и т. д.) не есть собственно этическое отношение к человеку и тем более людям (любовь, добро и т. д.). В нем заключены лишь природные предпосылки и источники сил, которые никогда в таком дистиллированном виде не выступают в жизни.

Итак, природное в человеке, связь с природным в мире должны быть не отвергнуты, а осмыслены. Попытка утверждать нравственность, основанную на поправлении, на отвержении всего природного в человеке, всего природного как такового, есть поправление собственной основы. Однако если в природном, в отношении к миру содержится отправной пункт для понимания этического, то природность как таковая не решает дела: природное существует лишь как фон; природное существует в человеке, который всегда находится в системе общественных отношений. Отсюда мораль, моральное поведение выступает в том числе и как учет последствий отдачи себя во власть природных связей.

Этика, включенная в онтологию, есть выражение включенности нравственности в жизнь. Это значит, что добро (вообще нравственность) должно быть рассмотрено не только в аспекте характера отношений к другим людям, но и как содержание жизни человека\*. На вопрос же о смысле жизни каждого человека нельзя ответить, указав только на то, что этот человек делает для других людей (любовь к другим, добро или зло по отношению к другим). Смысл жизни каждого человека определяется только в соотношении содержания всей его жизни с другими людьми. Сама по себе жизнь вообще такого смысла не имеет. Отсюда специ-

фический характер нравственности, который состоит во всеобщем, общечеловеческом соотносительном характере моральных положений, морали вообще, которая не существует только применительно к жизни одного данного человека.

Отсюда выясняется значение понятия личной жизни человека. Личная жизнь человека в таком понимании — это самое богатое, самое конкретное, включающее в себя как единичное многообразие, так и иерархию все более абстрактных отношений (в том числе и отношение к человеку как носителю той или иной общественной функции или как природному существу и т. д.). В своей конкретности она содержательнее, чем каждая из тех абстракций, которую из нее можно извлечь. Таким образом, личная жизнь выступает не как частная жизнь, т. е. жизнь, из которой все общественное отчуждено, но как жизнь, включающая общественное, но не только его, а и познавательное отношение к бытию, и эстетическое отношение к бытию, и отношение к другому человеку как человеческому существу, как утверждение его существования. Утверждение же существования «человечного» человека, как уже говорилось, есть включение в борьбу за переделку общества как необходимое условие и компонент этики.

Говоря иными словами, утверждение этики как дифференциальной онтологии означает утверждение общей проблемы объективного познания субъекта, взятого в совокупности и взаимодействии всех его объективных отношений к миру и другим людям. И так же как в отношении к миру, здесь должен быть сохранен элемент созерцания, восприятия того, что есть на самом деле, — тот же элемент является основой этического отношения одного человека к другому. Основой этого отношения является не использование человека как средства" для достижения той или иной цели, а признание его существования как такового, утверждение этого его существования, точно так же, как не все в мире подлежит переделке и преобразованию, является только объектом действия человека.

Не сострадание к человеку, его бедам и несчастьям является основным содержанием этики, как это утверждает христианский гуманизм, потому что беды и несчастья, страдательность человеческого существования — не основная характеристика человека. Не погоня за счастьем как совокупностью удовольствий и наслаждений является целью и смыслом человеческого существования, как это утверждает гедонизм и утилитаризм. Основная этическая задача выступает прежде всего как основная онтологическая задача: учет и реализация всех возможностей, которые создаются жизнью и деятельностью человека, — значит, борьба за высший уровень человеческого существования, за вершину человеческого бытия. Строительство высших уровней человеческой жизни есть борьба против всего, что снижает уровень человека. Это есть основное в этике, все остальное вокруг этого — производное и дополнительное. Что есть «высшее» (добро или зло) применительно к существованию человека, оценивается не по отношению к нему самому, принимается не как простое самоусовершенствование человека. Оценка «высшего» производится по отношению, с точки зрения того, как оно проявляется, действует, что изменяет, усовершенствует в других людях. Оценка поступков осуществляется с точки зрения того, возвышают или унижают они человека, но не в смысле его гордости, а в смысле достоинства, ценности морального уровня его жизни для других людей.

Здесь мы снова возвращаемся к проблеме отношения людей, человека к человеку, «я» и «другого». Точно так же как самое осознание и существование моего



«Я» является производным от существования других, точно так же определение самого содержания отношения одного человека к другому осуществляется через другого человека. Сознание каждого отдельного субъекта, человека существует как общественно обусловленное обобщение, иными словами, существует общественно обусловленный, обобщенный субъект. Таким образом, падает концепция сверхчеловека: отстаивание добродетельного человека — это отстаивание высшего уровня жизни человека, а не чего-то находящегося по ту сторону его жизни. Субъект этики — это прежде всего живущий и действующий субъект; практическая реальность этического — взаимодействие человека с миром и другими людьми.

Сказанное выше о созерцательности в отношении к миру и другим людям (о невозможности использования человека только в качестве орудия, средства при достижении определенной цели) не означает обычного понимания созерцательности как пассивности, бездейственности и страдательности. Это марксистское понимание созерцательности идет от определения человека как существа, наделенного не только действием, но и сознанием\*. Марксистское понимание сознания распространяется при этом на понимание созерцательности как иного по отношению к действию способа отношения к миру, восприятия, осознания мира человеком. Тот же принцип относится к отношениям людей друг к другу. Отрицая необходимость специальных моральных поступков как действий по отношению к человеку, имеющих прямую цель сделать его моральным, мы выступаем против позиции безразличия, равнодушия, беспартийного, нейтрального отношения к другому человеку, к моральным проблемам. Содержанием подлинной этики является «воинствующее добро» и борьба за «строительство» нового человека. Смысл этики состоит в том, чтобы не закрывать глаза на все трудности, тяготы, беды и передраги жизни, а открыть глаза человеку на богатство его душевного содержания, на все, что он может мобилизовать, чтобы устоять, чтобы внутренне справиться с теми трудностями, которые еще не удалось устранить в процессе борьбы за достойную жизнь.

Надо отдать себе отчет в том, что при всей необходимости перестройки общества никакой общественный строй не устранит всех горестей человеческого сердца. Неверно валить на «природу» человека беды, порожденные капиталистическим строем, но заблуждением, иллюзией является, с другой стороны, представление, будто разрешение социальной проблемы — распределения всех производимых обществом материальных благ — ликвидирует все жизненные проблемы, всю проблематику человеческой жизни.

Показать человеку все богатство его жизни — этим больше всего можно его укрепить и ему душевно помочь жить полной жизнью в данных условиях.

## Человек как субъект жизни

Существуют два основных способа существования человека и, соответственно, два отношения его к жизни. Первый — жизнь, не выходящая за пределы непосредственных связей, в которых живет человек: сначала отец и мать, затем подруги, учителя, затем муж, дети и т. д. Здесь человек весь внутри жизни, всякое его отношение — это отношение к отдельным явлениям, но не к жизни в целом. Отсутствие такого отношения к жизни в целом связано с тем, что человек не выключается из жизни, не может занять мысленно позицию вне ее для рефлексии над ней. Это есть существующее отношение к жизни, но не осознаваемое как таковое.

Такая жизнь выступает почти как природный процесс, во всяком случае очевидна непосредственность и целостность человека, живущего такой жизнью. Такая жизнь, когда в ней крепки связи с другими людьми, — самый надежный оплот нравственной жизни, поскольку первая, самая прочная основа нравственности как естественного состояния — в непосредственных связях человека с другими людьми, друг с другом. Здесь нравственность существует как невинность, как неведение зла, как естественное, природное состояние человека, состояние его нравов, его бытия.

Расшатанность этой основы нравственности, связанной с прочно сложившимся бытом, вызывается обычно ломкой этого сложившегося быта, уклада жизни. Такова исходная причина моральных трудностей молодежи в новом обществе. Здесь новую мораль нужно строить сознательно, на новой основе, здесь невозможно просто пребывание в состоянии своей невинности.

Таким образом, либо нужно ждать, пока снова сложится прочное бытие, уклад жизни, либо идти к нравственности другим, сознательным путем. В чем же состоит этот путь?

Второй способ существования связан с появлением рефлексии. Она как бы приостанавливает, прерывает этот непрерывный процесс жизни и выводит человека мысленно за ее пределы. Человек как бы занимает позицию вне ее. Это решающий, поворотный момент. Здесь кончается первый способ существования. Здесь начинается либо путь к душевной опустошенности, к нигилизму, к нравственному скептицизму, к цинизму, к моральному разложению (или в менее острых случаях к моральной неустойчивости), или другой путь — к построению нравственной человеческой жизни на новой, сознательной основе. С появлением рефлексии связано философское осмысление жизни.

Сознание выступает здесь как разрыв, как выход из полной поглощенности непосредственным процессом жизни для выработки соответствующего отношения к ней, занятия позиции над ней, вне ее для суждения о ней. С этого момента каждый поступок человека приобретает характер философского суждения о жизни, связанного с ним общего отношения к жизни. С этого момента, собственно, и встает проблема ответственности человека в моральном плане, ответственности за все содеянное и все упущенное.

С этого разрыва непосредственных связей жизни и их восстановления на новой основе начинается и в этом заключается второй способ существования человека. Отсюда с этого момента возникает проблема «ближнего» и «дальнего», проблема соотношения, взаимосвязи непосредственного отношения человека к жизни, к окружающему его и осознанного отношения, опосредствованного через «дальнее».

В общей проблеме детерминации поведения человека эта рефлексия или, говоря иными словами, мировоззренческие чувства выступают как внутренние условия, включенные в общий эффект, определяемый закономерным соотношением внешних и внутренних условий. От такого обобщенного, итогового отношения человека к жизни зависит и поведение субъекта в любой ситуации, в которой он находится, и степень зависимости его от этой ситуации или свободы в ней.

Объективным основанием таких мировоззренческих чувств, или рефлексии, выходящей за пределы жизни, является сама жизнь человека как трагедия, драма или комедия. Основой трагического отношения человека к жизни является отношение человека к трагическому как существующему *объективно*. Трагическое, юмористическое

и т. д. отношение к жизни, чтобы быть адекватным, должно основываться на соответствующей характеристике *самой жизни*. Существует не более или менее произвольное трагическое отношение к смерти вообще, а отношение, возникающее при раскрытии и осознании объективного, разного при разных условиях соотношения жизни и смерти, которое и делает (или не делает) смерть трагической при разных обстоятельствах. Таким образом, возникает необходимость создания концепции жизни субъекта, человека, из которой уже вытекало бы как естественное, закономерное такое или иное отношение к жизни и смерти.

Таким образом, следует разделять, с одной стороны, способность различать и понимать трагическую сторону жизни, трагическое отношение к жизни в целом как более или менее произвольную генерализацию, универсализацию одной из ее сторон и, с другой стороны, трагедию как закономерно выступающую сторону самой жизни, трагедию как неслучайность в жизни. Иными словами, речь идет о трагическом или комическом в жизни или трагичности или комичности жизни.

Каждое из этих чувств в отдельности, выступающее как обобщенное отношение к жизни (*Gesamtgefühl*), не оправдывает себя. Вопрос о преобладании того или иного чувства должен решаться конкретно, применительно к конкретным историческим и личным ситуациям. Без этого исходного различения невозможно дальнейшее понимание диалектики объективного и субъективного. Например, смерть в постели, смерть, наступающая потому, что жизнь, жизненные силы человека себя уже исчерпали, что он увял и началось умирание еще при жизни, — трагична ли она объективно? По-видимому, нет.

Отсюда очевидна также неправомерность поисков обобщенного чувства (*Gesamtgefühl*), в котором все слито и якобы синтезировано (юмор у Х. Гефдинга), неправомерность генерализации этих чувств. Иллюстрация этой генерализации может быть дана на примере иронии — все может быть осмеяно, нет ничего святого, все обесценено. Вместо поисков такого одного общего чувства (*Gesamtgefühl*) должна быть выявлена вся палитра красок, тональностей чувств, через которые человек, подобно художнику, видит и воспринимает мир.

Проблема трагедии жизни — это проблема не страдания, а трагической судьбы, сплетения добра и зла, противоречия жизни, необходимости идти к добру через зло, гибель добра и т. д. Трагическое имеет место, когда к неизбежной гибели идет что-то хорошее и прекрасное, когда к добру как осознанной цели приходится в силу независимых от человека обстоятельств идти через зло. Трагизм возникает там, где что-то хорошее и прекрасное вовлекается жизнью в пагубный для человека конфликт.

В жизни имеет место и трагическое и комическое, торжествует в ней то добро, то зло. Все дело заключается в том, чтобы выделить объективное соотношение между ними, их сплетение и адекватно отнести к каждой ситуации. Отсюда — разное отношение разных людей к одной и той же ситуации, в зависимости от того, какое начало видит как преобладающее в ней и вносит входящий в нее человек.

Иными словами, ситуация включает в себя и человека, относящегося с юмором или иронией к тому, что в ней происходит. Итоговое соотношение сил зависит и от него. Вот почему господство того или иного трагического, иронического или юмористического отношения к происходящему показательны для человека, так или иначе относящегося к ситуации, а не только для этой последней. Юмор, ирония всегда должны быть адекватны тому в действительности, к чему они относятся, но они показательны и для человека, субъекта, потому что он входит в ситуацию и этим своим отношением изменяет ее, соотношения в ней.

Итак, суть состоит в соотношениях добра и зла, трагического и комического, в осознании человеком противоречий и их разрешении, а не в абсолютизации одного чувства (юмора, трагического, иронии). Ни одно из этих отношений субъекта к действительности не может быть абсолютизировано. Например, генерализация иронии, иронического отношения к действительности, распространенного на все, означает распространение иронического отношения и на идеал, с позиций которого устанавливается ироническое отношение к тому, что этому идеалу не отвечает, а тем самым ликвидирует самую основу, на которой зиждется ирония, а значит, и ее самое. Генерализованное ироническое отношение, распространенное на всех и вся, превращается в нигилизм, в отрицание всех и всяческих идеалов.

Соотношение мировоззренческих чувств одновременно и индивидуально и закономерно, как соотношение красок в палитре большого художника. В разных соотношениях каждая из них приобретает свой оттенок (*valeur*), возможны разные сочетания разных тонов, но эти соотношения всегда закономерны. Взаимосвязь всех этих аспектов (юмористического, иронического и трагического отношений), их переход друг

друга, отвечает сложности и соотношению всех жизненных противоречий. Лишь определенное соотношение тех или иных цветов эстетически прекрасно, подобно этому возможно, правомерно разное сочетание мировоззренческих эмоциональных тональностей, больше или меньше оправданных применительно к той или иной различной исторической и личной ситуации. Иными словами, лишь определенные соотношения этих мировоззренческих этических чувств этически оправданны, приемлемы, закономерны как выражение отношения человека к типическим ситуациям жизни.

Исключение из этого правила составляет известное преобладание трагического отношения к жизни: оно оправданно в виде своей связи с духом серьезности. Дух серьезности, серьезное, т. е. ответственное отношение к жизни, есть реалистическое отношение к жизни, соответствующее всей ее исторической и личной

конкретности. Чувство трагического, или дух серьезности, связано прежде всего с отношением к бытию и небытию, к жизни и смерти. Чтобы понять истоки этого чувства, нужно понять вначале реальную диалектику жизни и смерти, которая и порождает затем отношение к ним человека. Факт смерти превращает жизнь человека не только в нечто конечное, но и окончательное. В силу смерти жизнь есть нечто, в чем с известного момента ничего нельзя изменить. Смерть превращает жизнь в нечто внешне завершенное и ставит, таким образом, вопрос о ее внутренней содержательности. Она снимает жизнь как процесс и превращает его в нечто, что на веки вечные должно остаться неизменным. Жизнь человека в силу факта смерти превращается в нечто, чему подводится итог. В смерти этот итог фиксируется. Отсюда и серьезное, ответственное отношение к жизни в силу наличия смерти. Для меня самого моя смерть — это не только конец, но и завершенность, т. е. жизнь есть нечто, что должно не только окончиться, но и завершиться, получить в моей жизни свое завершение.

Вместе с тем, поскольку человек — часть народа, общества, жизнь человека как такая незавершенная тотальность (а не только как процесс, пока человек живет) входит в жизнь народа, человечества и продолжается в ней. При этом будущие дела уже других людей могут изменить смысл моей жизни, ее объективный смысл для других людей, для человечества, но в зависимости от того, какое содержание я сам ей придал.

Смерть есть также конец моих возможностей дать еще что-то людям, позаботиться о них. Она в силу этого превращает жизнь в обязанность, обязательство сделать это в меру моих возможностей, пока я могу это сделать. Таким образом, наличие смерти превращает жизнь в нечто серьезное, ответственное, в срочное обязательство, в обязательство, срок выполнения которого может истечь в любой момент. Это и есть закономерно серьезное отношение к жизни, которое в известной степени является этической нормой.

При каких условиях это серьезное отношение к жизни и смерти выступает как трагическое? Мое отношение к собственной смерти сейчас вообще не трагично. Оно могло бы стать трагичным только в силу особой ситуации, при особых условиях — в момент, когда она оборвала бы какое-то важное дело, какой-то замысел. Мое отношение к собственной смерти определяется двумя обстоятельствами:

во-первых, тем, насколько завершенной, а не оборванной будет к моменту наступления смерти моя жизнь, насколько хоть в какой-то мере законченным будет ее замысел, насколько не оборвано, не брошено дело, которым я живу, и, во-вторых, в какой мере я не покинул, не бросил, не оставил на произвол судьбы тех людей, которым я нужен.

Трактовка трагедии в жизни таким образом упирается в вопрос о всеобщем и единичном существовании, о человеке (отдельной личности) и народе, государстве, человечестве, о человеческом существовании (жизни), о судьбе единичного человека и судьбе идей, которые он представляет и за которые борется. Трагическое всегда связано с судьбой людей как носителей идей, а не лишь с коллизией идей, как это утверждает Гегель. Конфликт идей, духовных сил, которые в этой коллизии соотносятся, оттачиваются, определяются, связан с катастрофами, постигающими человека, в жизни которого этот конфликт разыгрывается, возникает и разрешается. Гёте «не интересуется» трагическим, но признает существование абсолютно трагической ситуации. Его критикует Гегель, который таковой

не видит. Для Гегеля трагическое состоит в конфликте двух сил, каждая из которых сама по себе правомерна. Трагедия для Гегеля не в катастрофе, а в конфликте двух этических сил (семьи и государства). Антагонистический смысл конфликта заключается в разграничении сфер компетенции, в соотношении этих двух сил. Для Гегеля неважно, что индивид гибнет, — важно лишь то, что при этом выявляется сила идей. Конфликт, перенесенный из жизни в сферу идей, всегда разрешается, чего нельзя сказать о жизни человека. Но, как мы говорили, основное, что сейчас подлежит анализу, — это отношение человека к происходящему. Трагичность гибели, смерти человека, умирающего в борьбе за дело, за идею, зависит от его отношения к этому делу, к этой идее. Такова оптимистическая трагедия, которая возможна в отношении исторической ситуации, исторических судеб человечества (за оптимистической трагедией может скрываться вопрос о соотношении идей, строя и людей, личностей).

Это расхождение объективной ситуации и возможного отношения к ней человека и составляет основу для понимания юмора и иронии. Суть юмора не в том, чтобы уметь видеть и чувствовать комическое в жизни как таковое, там, где оно непосредственно как таковое выступает, а в том, чтобы воспринять как комическое, отнести соответствующим образом, выявить как незаслуживающее того, чтобы взять всерьез то, что претендует на это. Иными словами, важно не просто увидеть претенциозное, которое по ходу событий само проявляет себя как пустое, ничтожное, а отнести к чему-то как к пустому и ничтожному: таков, например, юмор в отношении превратностей своей собственной судьбы, который подобен доброй улыбке сильного над проказами жизни.

Отсюда два разных вопроса: *что* смешно и *кому* смешно? Непосредственно смешное — это комическое; смех выступает как непосредственное отношение к комическому в жизни. Ирония и юмор — это отношение не к непосредственно смешному, а к соотношению добра и зла, возвышенного и низменного, или, точнее, ко второму члену этого соотношения с позиций или на основе первого.

Ирония противопоставляет одно другому, судит с позиций возвышенного идеала все, что ему не отвечает; юмор разрешает, примиряет эти противоречия, избирает положительное начало как основу их примирения. В юморе и иронии речь идет о соотношении добра и зла в широком смысле слова, точнее, об отношении к злу, к слабостям с позиций добра. Разное понимание этого соотношения или разное соотношение их в действительности вызывает юмор или иронию, в чем и заключается их объективная фундированность. Разное в разных случаях соотношение добра и зла по их силе выступает как объективная основа, оправдание в одних случаях юмора, в других — иронии.

В соответствии с вышесказанным различаются и разные виды юмора, разные оттенки его, ценностные уровни в разных условиях и ситуациях: юмор, прикрывающий и снимающий трагедию (видимый миру смех сквозь невидимые слезы), юмор висельника (*Galgenhumor*), беззлобный юмор, почти нежная улыбка как отношение к маленьким безобидным слабостям большого и любимого человека (это не саморазоблачение, не деградация большого, а подчеркивание как основы величия, положительного в человеке).

Итак, трагедия и комедия — это аспекты жизни, требующие к себе соответствующего адекватного отношения. Юмор и ирония — это определенное отношение человека к слабостям, недостаткам, несовершенству, уродству, злу в их соотноше

нии с добром и т. д. Это отношение к жизни, к определенным ситуациям различно у разных людей (не только в силу различия ситуаций самих по себе), а в силу того, что происходит вхождение в ситуацию человека (разных людей) и изменяется соотношение сил между добром и злом в широком смысле слова в каждой из этих ситуаций. Поэтому речь идет не только о том, чтобы отношение — ирония, юмор — было адекватно ситуации, объективным обстоятельствам жизни, но это отношение неизбежно выявляет качества человека, который так или иначе относится к данной ситуации. Разные люди потому по-разному переживают ситуации, относятся к ним так или иначе, что они сами, их присутствие в ситуации объективно изменяет соотношение сил в ней.

Это частное выражение того общего положения, что бытие внутри себя включает субъекта. В способе видения, отношения к ситуации выявляется и сам субъект, а не только то, к чему он относится как к объекту. Здесь субъект выступает как внутреннее *условие раскрытия объекта*.

Таким образом, существование выступает как реальная причинность другого, выражающая переход в другое, и идеальное, интенциональное «проектирование» себя как характерное уже для специфически человеческого существования — существования, внутри которого включено сознание. Это положение противоположно утверждению экзистенциалистов, для которых существует лишь объект познания, а субъект только «переживает».

Человек не только находится в определенном отношении к миру и определяется им, но и относится к миру и сам определяет это свое отношение, в чем и заключается сознательное самоопределение человека. Важна не только его обусловленность объективными условиями, но и различие позиции субъекта, понятой не субъективистически (т. е. субъект против объекта), а как объективное ее изменение, как выражение изменения ситуации.

Говорить, что жизнь прекрасна, утверждая этим, будто все в ней хорошо и прекрасно, — это жалкая фальшь; говорить, что жизнь отвратительна, ужасна, как будто перечеркивая этим все прекрасное, чем она так богата, — это ложь, свидетельствующая о собственном банкротстве. Жизнь могуча, бесконечно разнообразна и чревата всем добрым и злым. И у человека, в конечном счете, одно дело в жизни: самому вносить в нее, сколько только может он, красоты и добра.

Исходная специфика человека, человеческого существования заключается в том, что во всеобщую детерминацию бытия включается не сознание само по себе, а человек как осознающее мир существо, субъект не только сознания, но и действия. Сознательная регуляция, включающая и осознание окружающего и действия, направленная на его изменения, — важное звено в развитии бытия. Отличительная особенность человека — «детерминированность через сознание», иными словами, преломление мира и собственного действия через сознание, — вот основное для понимания проблемы свободы человека и детерминации бытия\*.

Проблема причинной детерминированности явлений — центральная узловая проблема научной методологии. Она стояла в последнее время с большой остротой в области физики в связи с развитием квантовой механики. Наиболее дискуссионные вопросы — вопросы современной биологии, связанной с развитием генетики, упираются, в конечном счете, в вопрос о детерминированности, изменчивости организмов. Но какое бы место ни занимала эта проблема в других областях, все же самой критической точкой в этом отношении является объяснение психи-

ческих явлений и сферы человеческого поведения. Психология вообще — главная цитадель индетерминизма, а свобода воли — тот самый пункт, в котором принцип детерминизма подвергается самому серьезному своему испытанию.

Традиционная постановка вопроса о свободе воли является психологизаторской\*. На самом деле самоопределение и определение другим, внешним, существует в равной мере повсюду. Существует иерархия этих соотношений, в которой высшим уровнем выступает самоопределение на уровне существ, обладающих сознанием.

В споре с детерминизмом индетерминизм использует слабость механистического детерминизма. Крайняя форма лапласовского детерминизма означает просто механистическое распространение на все явления механистического способа детерминации. Однако ограничение механистического детерминизма и его преодоление сплошь и рядом идет внешним способом, а не посредством развития диалектико-материалистического принципа детерминизма.

Критика механистического детерминизма, справедливо проводимая в нашей философской литературе, связана с признанием существования не только необходимого, но и случайного. Однако не менее важной представляется нам другая линия снятия механистического детерминизма — посредством раскрытия диалектики внешнего и внутреннего. Внешние причины действуют через внутренние условия. Особенно важно это положение на уровне психического для преодоления интроспективного понимания внутреннего, хотя оно имеет важное значение на всех уровнях.

Анализ роли внутреннего приводит к уяснению существования различного рода связей. Основа, порождающая другие связи, причина этих связей — структура, т. е. структурные связи, — объединяют отдельные элементы, аспекты или стороны в единое целое. Многие, и притом важные, законы выражают именно структуру связи. Именно структура связи, объединяющая разные стороны в одно единое целое, и является той внутренней связью, которая образует внутреннее условие, опосредствующее суммарный эффект действия внешней причины.

Тезис, согласно которому внешние причины действуют через внутренние условия так, что эффект действия зависит от внутренних свойств объекта, означает по существу, что всякая детерминация необходима как детерминация другим, внешним и как самоопределение (определение внутренних свойств объекта).

Опираясь на эти соображения общего порядка, мы можем подойти к выяснению интересующего нас аспекта проблемы детерминации, связанного с включением в цепь явлений материального мира психических явлений.

Центральное положение заключается в том, что по самой своей природе психические явления включаются в причинную взаимосвязь бытия одновременно и как обусловленные и как обуславливающие. Они обусловлены объективным действием условий жизни, и вместе с тем они обуславливают поведение. Основное заключается в том, что они отражают действительность и регулируют движение и действие. Здесь в полную меру раскрывается тезис о регуляторной функции психических процессов (афферентация, обратные связи и т. д.) по отношению к движениям, действиям, поступкам. (Как известно, структура действия включает как его афферентную, так и его исполнительную часть.) Такой трактовкой проблемы совершенно снимается эпифеноменализм и индетерминизм в отношении человеческого поведения.



Наличие сознания у человека, которое предполагает или означает, что человек и отделяет себя от окружающего — природы, мира, и связывает, соотносит себя с ним,— это есть, как уже говорилось, характеристика человека, из которой вытекают важнейшие особенности человеческого бытия. Здесь выступают одновременно и соотносительность человека с миром, связь с ним не только в познании, айн бытия, и обособленность от него. В плане познания здесь осуществляется процесс перехода реально существующего мира в идеальный. В плане практики и действия — бесконечность процесса проникновения человека в мир, приобщения к нему и вместе с тем его изменения.

Отличие марксистской постановки проблемы свободы от экзистенциалистской заключается в том, что у экзистенциалистов бытие не подчинено действительности субъекта; в силу этого оно является только объектом для его сознания: человек выступает как существо, которое имеет объект. Но, согласно марксизму, это объект не только для сознания, но и объект действия, практики.

В самом широком плане со свободой дело обстоит так же, как с отражением: аналог свободы, как и аналог отражения, имеет место в самом фундаменте бытия — в принципе детерминизма, согласно которому необходимость заключается во внутреннем развитии явлений. Степень ограничения свободы определяется зависимостью явлений от внешних условий: в природе — природных, в обществе — общественных.

Проблема свободы выступает в трех аспектах: а) как самоопределение — роль внутреннего в детерминации поведения на разных уровнях; б) как свобода человека в общественной жизни (свобода личности и общественное принуждение); в) как свобода в Спинозовском смысле (контроль сознания над стихией собственных влечений).

Человек действует в данных объективных условиях. Одним из решающих условий на уровне общества выступают другие люди, другой человек как необходимое условие моего существования, которое обуславливает, детерминирует меня и имплицитно дано, наличествует во мне. И здесь имеет место подлинная диалектика: человек может изменить данные условия, но сначала они ему даны, он должен от них отпавляться. И даже тогда, когда он их изменяет, он должен строить из данного материала. Иными словами, материал, из которого человек строит, творит, одновременно и *создан им и дан ему*. Таким образом, свобода — это *не только отрицание данного*, как утверждает экзистенциализм, но и утверждение его. Свобода — это и отрицание и утверждение данного. С этих позиций и идет марксистская критика экзистенциализма. Свобода выступает: 1) в связи с проблемой детерминизма в целом, 2) в связи с жизнью индивида в обществе. Сартр определяет свободу через отрицание, свобода — не только отрицание данного, но и его использование, во-первых. Во-вторых, неправомерен отрыв свободного акта от настоящего и прошлого, проецирование его только в будущее («проект»). Гароди отмечает у Сартра его формулу: «Свобода есть отрицание бытия на сознательном уровне его развития», но на самом деле здесь имеет место не только отрицание, но утверждение внутренней закономерности его развития\*.

Подлежит критике основное положение экзистенциализма, что все в человеке — из будущего, а из прошлого — никакого движения и изменения. Это есть понятие «проекта» как эскиза будущего порядка и освобождение от наличного, освобождение от данного как негативность. Свобода выступает как отказ, отрицание

данного положения, как будто для его преодоления не нужно его учитывать, исходить из условий, в нем данных. Человек есть только продукт или совокупность своих действий, но то, что он проектирует и создает из себя, не имеет якобы никакой основы. Все определяется его проектами или замыслами, исходя из будущего, не будучи никак детерминировано ни прошлым, ни человеческой природой.

Согласно Хайдеггеру и другим, человек выступает как существо, которое имеет проект (*Project*), замысел, задачу, цель, соотносящуюся с условиями и выходящую за пределы ситуации (*depassement*). Иллюзия, приравнивающая свободу к недетерминированности, возникает у экзистенциалистов в силу отождествленности недетерминированности наличным бытием, ситуацией, в которой находится человек, с недетерминированностью вообще.

В этом для Хайдеггера заключается свобода. Человек непосредственно своим действием должен стать (быть) тем, что он есть (еще не есть), и перестает быть тем, что он есть. Чистое отрицание означает здесь абсолютную дискретность без всякой преемственности. В этом постоянном опережении (*depassement*) и заключается субъективность, являющаяся поэтому чистым отрицанием (*neant*). Свобода как окончательный разрыв с миром и с самим собой. Человек осуществляет его посредством своих действий, в своей основе свобода совпадает с отрицанием, которое находится в сердце человека. Человек есть существо, имеющее «проект». «Проект» он потому, что в нем существование предшествует сущности, в нем нет готовой сущности, он сам ее делает, сам из себя что-то делает; отсюда его сущность — свобода. Здесь только повернутость к будущему, посредством которого человек якобы отрывается от прошлого и его детерминации.

К. Маркс отмечал, что диалектика отрицания существует как определяющий и созидующий процесс. Открыв отрицание, Гегель нашел абстрактное выражение движения истории. Гегель писал, что отрицание есть внутренний источник самостоятельного и живого движения. Развитие, движение в природе осуществляется как движение из прошлого в будущее. Источники дальнейшего развития, движения в каждый наличный данный момент таковы, что, уходя в прошлое, оно порождает будущее или, точнее, порождая будущее, оно уходит в прошлое. Происходит непрерывное движение от одного состояния (момента) настоящего в другое, в ходе которого второе по отношению к первому выступает как будущее, а первое по отношению ко второму — как прошлое.

То же самое относится к наличному бытию человека и тому, что человек может дальше из себя сделать, к его дальнейшей судьбе. Наличное бытие — продукт предшествующего развития, внутренних предпосылок или условий, складывающихся в ходе предшествующего развития, которое в процессе взаимодействия с миром определяет будущее формирование человека, его внутренние условия. Такова собственная роль человека в дальнейшем самоопределении. Детерминированность человека, его свойств, его решений и ответственность человека не только за то, что он делает, но и за то, чем он будет, станет, за самого себя, за то, что он есть, поскольку то, что он сейчас есть, — это в какой-то предшествующий момент его жизни было тем, что он будет, — такова необходимая связь настоящего, прошлого и будущего в жизни человека. Возможность человека определять свое будущее есть возможность определения каждого из прошедших этапов своей жизни, поскольку и он был в свое время будущим.

Критика понятия «ситуация» у гештальтистов и экзистенциалистов должна идти по линии различения в ситуации условий и требований и личности, соотносящей эти условия и требования. Для экзистенциалистов (как и для гештальтистов) ситуация — целостная, нерасчлененная совокупность обстоятельств. Личность, действующая в ситуации, никак не выделяется из нее. Ситуация, включающая личность, рассматривается экзистенциалистами как единая система взаимозависимых переменных, а всякое изменение в ней — как саморазвитие всей ситуации. Однако жизнь человека может быть объяснена по той же схеме, какой мы пользовались при анализе его мышления. Определяющим для хода мышления и поведения является соотношение условий и требований (условий в собственном смысле слова, в отличие от различных обстоятельств)\*. Проблемность любой ситуации заключается во включении в ситуацию чего-то, что дано имплицитно, не будучи дано эксплицитно (это и есть бесконечный «выход» ее за свои пределы)\*\*), включении в бесконечность бытия, в бесконечную систему взаимосвязей и взаимодействий. Иными словами, ситуация всегда содержит что-то данное, но в ней есть всегда как бы пустые, незаполненные места (*Leerstellungen*), через которые «проглядывает» нечто, выходящее за ее пределы и связывающее ее со всем существующим.

Непрерывное членение (анализ) ситуации, выделение в ней того, что существенно в соотношении с требованием задачи, целями и т. д., и ее изменение действиями в жизни человека — неизбежно есть выход за ее пределы (она сама всегда содержит имплицитное, никак не данное в ней эксплицитно, а только заданное).

Методика выявления внутренних условий мышления, познания объекта совпадает с общим методом объективного познания субъекта и субъективного. Методика исследования мышления и общая гносеологическая проблема выявления субъекта, субъективности в равной мере основаны на диалектико-материалистическом принципе детерминизма. Это мы обнаружили при анализе вопроса о юморе, иронии и т. д. как зависимости итогового соотношения ситуации и субъекта от самого субъекта, находящегося внутри этой ситуации, входящего в нее и так или иначе относящегося к ней.

Свобода индивида не может осуществляться иначе как в условиях жизни общества. Здесь встает проблема индивида как проблема соотношения единичного и общего в плане онтологии и логики и в плане этики и политики. Человек существует в соотношении с обществом, государством, человечеством. Отсюда разное соотношение свободы и ее ограничения в разных общественно-исторических формациях. Однако общая проблема единичного и всеобщего в философии (онтологии) и логике существует и как проблема индивида и общественного блага в этике. Благо всех людей дифференцируется на благо каждого и благо коллектива (народа, государства). В плане цели, будущего благо всех должно выступить как благо каждого, каждой человеческой личности. В конечном счете, каждый человек, его благо выступает как цель общества. Не каждый человек есть средство для счастья общества, а деятельность общества является средством, целью которого является благо каждого индивида, его развитие, реализация им всех своих способностей, — в этом полнота жизни человека как личности. Все люди — через общество — для каждого. Общее направление развития осуществляется от единичного человека через общество к единичному. Но единичность не синоним единственности. Всякий единичный существует только в своем взаимоотношении с другими: не единичный в единственном числе, а единичное во множественном числе,

в их взаимоотношениях друг к другу. Неправомерна в равной степени как метафизика единичного человеческого существования у экзистенциализма, так и метафизика общественной жизни, сводящая общественные отношения человека к отношениям общественных «масок». Задача заключается в нахождении соотношения, взаимосвязи, опосредствования одной через другую этих сфер\*.

Как в эстетическом, в искусстве происходит реализация сущности явления в его видимости, чувственности, так же применительно к человеку в этике должна осуществиться реализация сущности человека и человеческих отношений в жизни людей как явлений. Задача реализовать человека в его жизни — это задача преодолеть «отчуждение» от человека как явления его человеческой сущности. Преодоление «отчуждения» идеального, существующего в виде идеи, идеала, ценности, долга и т. д. возможно не путем их перечеркивания, а путем их реализации. Отсюда центральное понятие в этике настоящей (аутентичной) жизни. Возникновение идеалов, ценностей и их реализация в процессе жизни есть не что иное, как образование отчуждения, разрыва, противопоставления и его преодоление.

Общественная жизнь проявляется в объективировании человека в вещах, в создании «человеческих предметов»; отчуждение выступает как та частная форма, которую объективирование принимает в особых исторических условиях. Гегель не различал объективирования и «отчуждения»; их различие проведено К. Марксом. Гегель свел всякую объективированность к отчуждению, самую вещьность понял как отчуждение сознания. «Отчуждение» в широком смысле выступает как общая проблема объективирования человека в его деятельности, в ее продукте, в котором человек себя опредмечивает. В форме продукта, объективации опредмеченное бытие человека поступает в оборот жизни и осваивается другими людьми и в духовном, а не только в экономическом плане. Но суть отчуждения — продукт дальнейшей абстракции от отношений предметов к человеку и выделение лишь того, что сохраняется в их отношениях друг к другу. Эта идея подобна идее инвариантности законов, объективации содержания природы от наблюдателя — от его специальной «перспективы», состояния, движения и т. д.

Фетишизм — отношения людей, осуществляющиеся через вещи. Отношение человека к вещам и вещей друг к другу как отношений людей — это справедливо не только для товара и не только для капиталистического общества.

Свобода духовная и величие человека возможны только в обществе. Коллективность, идейная общность должны существовать наряду с сохранением критической мысли индивида, его инициативы и ответственности. Свобода выступила для нас вначале в связи с необходимостью, в связи с детерминированностью вообще, но это лишь возможность свободы. Свобода человека осуществляется только в реальной жизни и обществе. Для индивида свобода существует как личная инициатива, возможность действовать на свой страх и риск, свобода мысли, право критики и проверки, свобода совести.

Отсюда индивид выступает как возможный представитель общества. Напротив, трагедия — подлинная — (не в индивидуальном психологическом плане) — это трагичность жизни индивида, вплетенного в жизнь общества (у Пушкина это трагедия Бориса Годунова) и неизбежно возникающая здесь конфликтность.

Основным нарушением этической, нравственной жизни применительно к человеку в условиях общества является использование его в качестве средства для достижения какой-либо цели. Однако это не означает, что человек лишается во

обще какой-либо функции и роли в обществе. Проблема «отчуждения» возникает при сведении человека к общественной «маске», к носителю определенной общественной функции, роли, сообразно которой он используется как средство для достижения тех или иных практических целей. Ограниченность жизни человека, который превращается в носителя одной какой-нибудь функции, жизни, которая втиснута в соответствующие рамки, — это случаи обеднения или существенного искаличивания человека. Такой человек это и есть урод в собственном смысле слова. Как люди в ходе жизни относятся к другим людям как к маскам, как олицетворенным носителям функций, к которым типично сводится жизнь людей и лишь соответственно им используются. Преодоление этого сведения человека к «маске» есть переход от «маски» к человеку во всей полноте его человеческого бытия. Диалектика же соотношения человека и его «маски», функции связана с тем, какова эта функция, эта его роль (например, единичный человек как представитель народа, человечества, идеала, борец за правду и т. д.). На одном полюсе — это сведение роли к предельной убогости и ограниченности. На другом полюсе ~ утрата личной жизни или, во всяком случае, сужение своей личной жизни. Необходимо снять двусмысленность кантовского принципа «незаинтересованности», обнаружив величайшую заинтересованность в сущности человеческого существа, в нем самом, а не в его служебной функции.

Общий метод — путь «демаскировки» явлений, выявившийся при исследовании мышления, — относится ко всем другим областям и может быть применен при анализе этой проблемы. Как известно, в восприятии происходит маскировка полноты бытия объекта, его практически слабых свойств «сильными» свойствами, закрепленными практическим употреблением вещи, ее функциональными свойствами, назначением\*. В процессе познания, мышления происходит демаскировка замаскированных свойств объекта — иными словами, снятие маскировки всех свойств объекта практически значимыми функциональными его свойствами, демаскировка всех тех, которые определяют его по всем параметрам (примеры со звуком, формой, цветом предметов). Демаскировка осуществляется посредством включения объекта в новые системы связей и отношений. Точно так же человек обретает всю полноту своего бытия и выявляется во всех своих человеческих качествах по мере того, как он выступает по отношению ко всем сторонам бытия, жизни.

Это есть определение *параметров* человеческого бытия, по которым определяется уровень человеческой жизни. По этим параметрам, в которых человек определяется по своим потенциям и объективному составу этих качеств, измеряются масштабы человеческой личности. Человек, отчужденный от природы, от жизни Вселенной, непричастный к игре ее стихийных сил, не способен соотнести себя с ними, перед лицом этих сил найти свое мнение и утверждать свое человеческое достоинство — это жалкий маленький человек. Сюда включается и отношение к бытию в его бесконечности и мощи, его становлению и разрушению, его развитию. Правильное отношение к бытию, к Вселенной — это то, что формирует человека большого плана, образует возвышенное, героическое начало в жизни человека. Такое отношение противостоит ограниченности человека, способного заниматься только своими «домашними» делами. Одним из существеннейших параметров, по которым измеряется человек, является отношение к другому человеку, о котором ниже пойдет речь, рождению и смерти другого человека.

Существенный параметр составляет отношение человека к прекрасному, эстетическое начало в человеке. Человека определяет и отношение к истине, к познаваемому как осознанию и овладению тем, что есть на самом деле, как дух подлинности и правдивости.

Этика рассматривает человека и за пределами общественных отношений, борьбы классов, производственных отношений и т. д. Но в общественные отношения человек должен входить во всем богатстве, которое он обретает во всех других отношениях. Этим в основном и определяется соотношение проблем собственно этики и политики. В коммунистическом обществе изменится соотношение между политикой и этикой: политические проблемы бесконечно приблизятся к этическим, проблема человека встанет как центральная. В предвидении этого надо ставить ее уже сейчас.

## **Отношение человека к человеку (мораль и этика)**

Общественный строй не образует всей совокупности внешних условий жизни человека. В их число входит каждый поступок одного человека по отношению к другому в плане личной жизни, причем, как было сказано, личное не равно частному, приватному. Почти всякое человеческое действие есть не только техническая операция по отношению к вещи, но и поступок по отношению к другому человеку, выражающий отношение к нему. Поэтому другой человек со своими действиями входит в «онтологию» человеческого бытия, составляет необходимый компонент человеческого бытия. Через отношения к вещам, к человеческим предметам осуществляются взаимоотношения между людьми. Поэтому и на них распространяются проблемы этики.

Анализ человеческого поведения предполагает раскрытие подтекста поведения того, что человек «имел в виду» своим поступком. Всегда существуют те или иные отношения, которые этот поступок реализуют. Такая интерпретация поведения аналогична интерпретации речи, поскольку происходит расшифровка смысла и значения поведения\*. В этом отношении можно говорить о «семантике» поведения. Этот анализ предполагает раскрытие как смысла и значения явления (предмета), который служит двигателем поведения, в детерминации поведения играющего роль внешнего «двигателя», так и внутренних условий человеческого действия (мотивов). При этой расшифровке должен быть определен смысл самого поступка через то, как он входит в общий «замысел», в план жизни человека.

Смысловой анализ человеческого поведения выступает как путь раскрытия его духовной жизни для определения того, что для человека значимо, как происходит изменение акцентов, переоценка ценностей — всего, что составляет историю душевной, духовной жизни человека. Эта «семантика» включает в качестве основной «единицы» психическое, сознание. Это есть то, что интересует в психике людей всякого человека, о чем пишет вся художественная литература, что составляет «психоанализ» принципиально нового стиля.

Этот «психоанализ» предполагает раскрытие смысла жизни, смысла того или иного поступка человека. Духовная жизнь человека выступает при таком анализе прежде всего как «переоценка ценностей», переосмысливание жизни, истолкование, новые акценты, переакцентирование, переинтонирование.

Этот «психоанализ» раскрывает свойства и значение вещей и явлений в жизни человека, их смысл для него, осуществляет расшифровку их значений, но значений, взятых не самих по себе, а по отношению к человеку, ко всему объективному процессу его жизни. Значение вещи выступает при анализе ее как орудия или

средства для достижения той или иной цели. Эти свойства вещи выступают в новом качестве при соотнесении ее с задачами, стоящими перед человеком. Здесь расходятся общепринятое функциональное свойство вещи, чему служит вещь в практике человечества, и ее «сигнализирующее» свойство для достижения конкретной цели. (По аналогии с тем, как у Павлова лампа в экспериментах с собаками выступала как «пищевой» предмет.)

Люди часто поступают так или иначе, потому что так делают «все» (так принято, так общепринято, так поступают). В этом случае я сам как внутренняя контрольная инстанция и моя собственная ответственность отпадают. С поведением в этом случае обстоит так же, как с одеждой, когда действует власть моды: «так носят» равносильно императивному «носи, как носят». Здесь могут быть выделены различные модусы бытия субъекта и соответственно различные способы поведения, регулируемые по-разному: на уровне «я сам», на уровне «все вообще» (он, мы и т. д.). Отсюда и выводятся потенции человека, параметры, по которым он должен определяться. (Человек определяется в жизни аналогично звуку в музыке\*.) Отсюда и выводится основное этическое требование, основное содержание этики. Оно состоит в адекватном определении человека по всем параметрам. Это и есть определение «идеала» человека. Идеальный человек — это человек, в котором реализованы все его потенции.

Исторически происходят изменения идеалов: этика стоиков предполагала мудрость самообладания, стоики и Спиноза прославляли идеал мудреца. Греческая концепция любви (эроса) выступает как стремление низшего к высшему, более совершенному. Августинское (и спинозовское) представление предполагает совпадение движений снизу вверх и сверху вниз. Христианство (Лев Толстой) предполагало идеал любви к святости (святые и кающиеся грешники). Ницше проповедует любовь к сверхчеловеку, образцом идеалов Возрождения оказался героический энтузиазм Джордано Бруно. Пуританство возводило в добродетель «сухость», черствость и безжалостность к людям (Кальвин), считая силу страсти источником тяжких прегрешений.

Ценности и идеалы непосредственно связаны с культурой, воплощаясь в ее продуктах. Продукты культуры представляются как «резервуары», в которые человек на протяжении истории откладывает, сохраняя, все лучшее. Человечество — это совокупность людей, связанная продуктами культуры, их деятельности, каждый из которых имеет свой смысл лишь во взаимодействии.

Но было бы заблуждением, если не ошибкой, сводить все ценности человеческой истории к прошлому, культуре, всему, достигнутому *человечеством*. Необходимо увидеть величие в том, что кажется малым, — вот она — мудрость сердца. Хрупкость человеческой жизни: ранимость, уязвимость человека: терзания и муки человеческого сердца, тщетность, суетность стольких его устремлений... Сколько усилий и мук и часто — из-за чего? Одна нелепая, ничтожная случайность, и конец всему.

И вместе с тем — какое величие! Сколько дерзновения: какое мужество, какая всепроникающая и всепокоряющая сила мысли — главное — какая способность (вот оно — настоящее величие) перед лицом бесконечного нагромождения космических громад, среди рокота стихийных сил, способных в слепом своем бурлении не оставить следа от человечества, — неустанно вновь и вновь с неугасимым сознанием того, что в самом деле значимо, обращаться сердцем, исполненным неж



ности, и ширящей грудью радости к каждому проявлению того, что засветится в человеческом существе великодушного и милого. Да, в этом, в этом больше всего, настоящее величие человека. В связи с этим же существенны не только прошлые достижения, но проблемность, удивительность бытия, мир как чудесный мир, и малость и величие в нем человека (*La mis'ereet la grandeur de l'homme*).

Ценность этого в своем чистом, концентрированном виде — радость бытия. Радость не от этого или другого, а радость вообще — радость от самого факта своего существования. Но основное противоречие — есть противоречие морали как ограничения (нормы, запрета) и жизни. Каждое общее положение (имплицитно) предполагает какие-то типовые генерализованные условия. Применение их в конкретной ситуации, которая в чем-то существенно для данной нормы отклоняется от имплицитно предположенного в общем моральном положении, неизбежно делает это общее моральное положение (всякое общее моральное положение) неадекватным данному частному случаю, значит, не дающим морального разрешения заключенного в данной ситуации конфликта. Противоречия между жизнью и любой моральной системой таким образом всегда, неизбежно (закономерно) возникают. Прогресс, развитие может заключаться в том, какие это будут противоречия, на каком уровне они будут возникать и как, на каком уровне сниматься.

Каждый человек в конкретной ситуации со своей позиции видит мир и по-своему относится к нему. Плюрализм воплощения истин, их равноправность — это выражение не релятивизма, а утверждение конкретности истины — добра.

Любовь обычно понимается как стремление *{Sehnsucht}* снизу вверх (любовь к Богу) и любовь сверху вниз<sup>1</sup>, но только не любовь равного к равному! Наконец, любовь как стремление частей единого целого к воссоединению (Платон, Спиноза, вообще пантеизм, Гегель, Шопенгауэр, Толстой). Но сама любовь, как и все добродетели, «активна» или «пассивна». Любовь — страдание, непротivление, терпение (*Dulden*), наконец, смерть и любовь... борьба, любовь, рождающая борьбу со злом, и любовь — сострадание. И отсюда — сложнейшее соотношение добра и зла как главной проблемы морали — их антагонизм и реальная сплетенность (единство трех противоположностей), невозможность их начисто разделить и извлечь из трагической сплетенности друг с другом! Отсюда — из единства добра и зла — и трагика (трагичность) жизни, невозможность иногда вычленивать (локализовать) зло и вину — индивидуальную виновность.

Этика в широком смысле слова — в отличие от морали в узком — это вопрос о полноте человеческой жизни в отношении к полноте бытия — в большом смысле как проблема внутреннего бытия человека и его отношение к миру и другим людям. «Я» не только субъект, но и объект для другого, который так или иначе относится ко мне, поступает по отношению ко мне. Человек в отношении к человеку различает добро и зло и не только признает благо потому, что это хорошо. Таковы психологические, внутренние мотивационные механизмы этического отношения к другому. Отнесись к другому человеку так, как хочешь, чтобы он относился к тебе, — это обратимое отношение. И вместе с тем — отношение к другому как самому себе. Но вместе с тем существенная и способность к независимости этих отношений — человечность отношения к другому человеку, независимая от его хорошего или плохого отношения ко мне.

<sup>1</sup> Cp. *Scheler*M. *Moral und Erkenntnis*. С. 130-131.

Возвращаясь к проблеме поступков человека, точнее говоря, мотивации этих поступков, следует сказать, что учение о мотивации выступает как конкретизация учения о детерминации. Иными словами, мотивация выступает как соотношение внутренних условий с внешними (соотношение потребности с ее объектом). С этих позиций может идти критика фрейдистской концепции мотивации, где все только изнутри, где внутренние условия существуют безотносительно к внешнему объекту, предмету и т. д. Все значимое для Фрейда соотносится только со сферой функций организма, причем сами функции понимаются как отправления организма. Деятельность человека у Фрейда лишена способности развернуть свою систему ценностей, значимостей, поэтому ее и приходится рассматривать как результат переноса, сублимацию, как маскировку.

Мотивационное значение приобретает каждое отраженное человеком явление, поскольку его отражение всегда является определителем не только его свойства, но и его значения для человека. Поэтому мотивация заключена не только в чувствах, но и в каждом звене процесса отражения, поскольку оно всегда включает в себя и побудительный компонент. Все течение психической деятельности является процессом, в котором осуществляется мотивация человеческой деятельности предметами и явлениями окружающего мира.

Таким образом, мотивация человеческого поведения — это опосредствованная процессом отражения субъективная детерминация поведения человека миром. Через эту мотивацию человек вплетен в контекст действительности. Значение предметов и явлений и их «смысл» для человека есть то, что детерминирует поведение. Однако именно здесь выступает соотносительность того, что имеет значение, с тем, для кого оно это значение имеет. Здесь выступает объективная обусловленность значения субъектом, его свойствами, запросами, потребностями. Здесь и может и должно быть определено, что входит у человека в систему, иерархию значимого для него. В этой иерархии жизненных ценностей и потребностей, в зависимости от перипетий жизни, выступают на передний план то одни, то другие, то низшие, то высшие. Иногда происходит обесценение высших, когда под угрозой оказываются низшие. Например, когда ставится под угрозу все (смерть на войне) или самое дорогое и важное, тогда чувствуешь ничтожество того, что прежде, когда более важное не подвергалось угрозе, риску, тоже казалось важным и даже стояло на переднем плане. Обстоятельства жизни при этом и выступают как путь осознания истинных масштабов того, за что мы боремся в жизни. В этом смысле превратности судьбы, жизненные передрыги, когда что-то грозит помешать основному в ней, выступают как фактор мобилизации душевных сил. Здесь внутренне оцениваются масштабы угроз и то, что и чему угрожает. Или, напротив, внутренним отношением к происходящему является страдание. Страдание выступает и как уничтожение, когда разрушается то, что вызывает желание, и, напротив, как факт мобилизации душевных сил, т. е. страдание как унижение или как мелочность, желание себя от всего обезопасить, оградить, застраховать, себе что-то выговорить. Это есть по существу внутреннее, скрытое отсутствие доверия к другим людям, к обстоятельствам и ходу жизни, которое означает, в конечном счете, недоверие к самому себе, неверие в собственные силы. Но кроме этого существуют такие категории, как «размах», «диапазон» жизни, ее «интенсивность» и «глубина», «душевная щедрость» самой личности. Таким образом, возможны различные уровни страдания и соответственно разное отношение к ним.

Каждая сфера функций и каждая сфера деятельности, действий несет в себе соответствующую ей систему значимости. В деятельности человека по удовлетворению непосредственных общественных потребностей выступает общественная шкала ценностей. В удовлетворении личных и индивидуальных потребностей через посредством общественно полезной деятельности реализуется отношение индивида к обществу и соответственно соотношения личностно и общественно значимого.

В каждой сфере человеческой деятельности обнаруживается сфера притязаний и сфера достижений человека. Именно из этого соотношения может быть понят тот факт, что не стремление к «счастью» (к удовольствиям и т. д.) определяет в качестве мотива побуждения деятельность людей, их поведение, а соотношение между конкретными побуждениями и результатами их деятельности определяет их «счастье» и удовлетворение, которое они получают от жизни. В свою очередь, ироническое, скептическое, юмористическое и трагическое отношение к жизни определяет саму суть удовлетворенности.

Превращение производного результата в прямую непосредственную цель действия и жизни, превращение жизни в погоню за удовольствиями, отвращающую человека от решения его жизненных задач, — это не жизнь, а ее извращение, приводящее к неизбежному ее опустошению. Напротив, чем меньше мы гонимся за счастьем, чем больше мы заняты делом своей жизни, тем больше положительного удовлетворения, счастья мы находим.

С этих позиций осуществляется подход к известной проблеме ценностей. Ценности не первичны. Не с них надо начинать анализ: они производны от соотношения мира и человека, выражая то, что в мире, включая и то, что создает человек в процессе истории, значимо для человека. Ценность — значимость для человека чего-то в мире. К ценностям прежде всего относится идеал — идея, содержание которой выражает нечто значимое для человека. Надо распространить на идею и в этом (этическом) качестве, в котором особенно выступает мысленное противопоставление, принцип материалистического монизма — иными словами, преодолеть «отчуждение» ценностей от человека. Это есть не что иное, как преодоление дуализма в понимании этического бытия человека.

Утверждение трансцендентных ценностей есть превращение их в метафизические сущности, есть результат «отчуждения». В связи с этим осуществляется обособление должного от существующего, идеального (морального в плане идеала) от материального как реального. Таков у Канта дуализм долга и влечения, их антагонистическое противопоставление. Реальное выступает как онтологическая характеристика бытия человека. Обособление идеала от реальной жизни, бытия человека, должного от существующего есть онтологический дуализм в отношении человека, его бытия. Противопоставление влечения и долга есть раскалывание надвое человеческого бытия. Надо восстановить непрерывность, монизм, включающий моральные ценности и идеалы в реальную диалектику жизни человека. Поэтому провозглашение Кантом трансцендентности ценностей, их «отчуждения» — это отрицание самого их существа. Наличие ценностей есть выражение безразличия человека по отношению к миру, возникающего из значимости различных сторон, аспектов мира для человека, для его жизни. «Трансцендентность» моральных ценностей — это лишь трансцендентность определенного, более высокого уровня жизни (и природы) человека, к которому он стремится, но еще не

достиг, определенных (некоторых) сторон его жизни, но отнюдь не трансцендентность других, выражением которых и является сама ценность.

Иными словами, учение об идеалах и ценностях должно быть понято как момент развития в жизни человека на основе диалектического понимания материалистического монизма: здесь особенно необходимо сохранить относительное, каждый раз возникающее, снимаемое и вновь восстанавливающееся противопоставление должного и существующего, идеала и действительности и вместе с тем преодолеть их обособление, их внеположение, включить их в единый объективный процесс жизни. Ценностный аспект раскрывается в отношении человека и *времени*. Свобода есть «надрез» между прошлым и будущим — возможность изменить их стихийно складывающееся соотношение. Сам человек может выступать как представитель будущего в настоящем. Будущее в идеальной, отраженной форме, как бы загибаясь, включаясь в настоящее, детерминирует ход событий, который к нему ведет.

Верность есть верность своим принципам или чувствам, которые были так важны в прошлом или настоящем, но как быть, если изменились обстоятельства и сохранение верности прошлому есть неправда, неискренность по отношению к новому себе, новым чувствам? Вот один из самых острых этических вопросов, требующих от человека решения. На мой взгляд, главное не сохранение верности самому по себе прошлому или настоящему, а самому себе, доверие к своей способности принять нравственное решение. Столь же остра динамика и особенность ценностей человека на войне: психология войны — люди, отдающие свою жизнь и уничтожающие чужую (чтобы уничтожить чужую?). Это и есть диалектика ценностей как диалектика взаимоотношений человека с миром. Таково, например, понимание верности и искренности человека.

Говоря выше о смысле и значении явлений, людей, событий и т. д. в жизни человека, мы и говорили, по существу, о роли «ценностей» в регуляции поведения и о внутренних условиях регуляторной роли ценностей. Постоянная в ходе жизни переоценка ценностей является закономерным результатом диалектики жизни человека, изменения, перестройки его взаимоотношения с миром, прежде всего с другими людьми, с обществом. В результате изменения внутренних условий вступают в действие, актуализируются те или иные ценности. Конкретный анализ конкретной ситуации обнаруживает динамику вступления в строй, выключения и восстановления различных ценностей. Однако не только в связи с конкретной ситуацией, а в связи с восхождением, развитием, становлением всей личной жизни человека может быть понята история актуализации одних ценностей и низвержения других. Процесс разрушения и нарушения ценностей, в свою очередь, является свидетельством разложения и распада, деградации личности. Проблемы этики — это не только проблемы ценностей, сущего и должного — их противоречий, — это борьба за высший уровень человеческого существования, за вершину бытия. Но высшие уровни жизни человека — не по ту сторону ее, не философии сверхчеловека. Оценка каждого поступка осуществляется с точки зрения того, возвышают или унижают они человека, но не в смысле гордости, а в смысле достоинства (ценности) морального уровня его жизни. Работа, научный труд, завод и т. д. — это все частные выражения вот этого основного человеческого дела — *честной* жизни. Жизнь, ее задачи, так или иначе конкретизируемые, — вот то общее, на чем объединяются люди. Человеческая жизнь, в которую всегда вплетено

многое, ее «строительство» — это то дело, на котором объединяются люди, его радости и ответственность.

Здесь обнаруживается два возможных, точнее, два существующих, принципиально различных понимания этики. Однако понимание, идущее от этики стоиков и Спинозы, связано с понятием свободы человека как господства разума над страстями. Познание последних в их необходимости приводит к овладению ими. Здесь этичность человека целиком определяется только взаимоотношениями внутри человека, безотносительно к миру, к другим людям. К этим последним человек приходит в лучшем случае как к производным, не конституируемым извне, *postfactum* привходящим. Так же выступает самосовершенствование в этике Толстого: отказ от насилия или непротивления злу, конкретных требований, предъявляемых к действию. Этика связана с природным в человеке, само наличие которого определяло первородный грех в христианской концепции, дуалистически противопоставлявшей чувственное и духовное формально, не считаясь с их содержанием.

Другое понимание этики, точнее, ее подлинная природа — это онтология человеческого бытия; основная задача такой этики — поднятие человека на новый высший уровень бытия. Итак, существуют два типа этики: один — поднятие человека на новую высшую ступень бытия, другой — выполнение ряда конкретных требований, предъявляемых к действию. С этих позиций может быть до конца уяснена вся правда и ложь кантовской постановки вопроса о дуализме долга и влечения. Ошибка Канта, как говорилось выше, состояла в раскалывании надвое самого человеческого бытия посредством утверждения трансцендентности ценностей. Подлинная этика обращена против формальных законов кантовской этики как формы этических отношений. Однако всем известно основное противоречие морали как ограничения (нормы), запрета в жизни. Это соотношение морального долга и влечения изменяется в зависимости от уровня этического бытия человека, от того подъема человека на высший уровень, который составляет задачу подлинной этики. Возможное совпадение долга и влечения выступает как высший уровень развития человека. Но возможно и их расхождение, которое открывает в равной мере возможность как действовать вопреки своему влечению, из сознания долга, так и по сердечному влечению, когда долг выступает только как случай «приличного» поведения, внешнего соблюдения норм и правил, не предполагающего их действительного принятия.

Противоречия между любыми моральными положениями и жизнью, действительностью возможны и по другому «основанию». Каждое общее положение имплицитно предполагает какие-то типовые, генерализованные условия. Применение их в конкретной ситуации, которая в чем-то существенна для данной нормы, всегда отклоняется от имплицитно предположенного в общем. Моральное положение неизбежно делает это общее моральное положение, как всякое общее, неадекватным данному частному случаю, значит, не дающим морального разрешения конфликта, заключенного в данной ситуации. Далее, всегда неизбежно и закономерно возникают противоречия между настоящей жизнью и любой моральной нормой будущего. Прогресс, развитие может при этом заключаться не в устранении противоречий, а в том, какие это будут противоречия, на каком уровне они будут возникать и как — на каком уровне — сниматься.

Таким образом, противоречия морали отражают противоречия действительности. Конкретность морали, как и истины, — это не релятивизм, а связанное

с развитием жизни соотнесение этических положений с конкретной ситуацией. Так, добро и зло являются функциональными характеристиками, которые вычлняются из сплетения жизненных противоречий, при определении того, что именно конкретно стоит в таком-то отношении в таких-то условиях. Здесь так же, как в логике, при переходе от пропозициональной функции к предложению нужна двойная подстановка на место переменных их значения. Общее же определение моральной жизни человека зависит от того, на каких уровнях устанавливается центр тяжести его жизни, в чем заключается осознанная и неосознанная философия жизни человека (проявляющаяся в его поступках) и его сущность.

Основной задачей в этом плане является «строительство» человека посредством изменения условий его жизни, что и составляет специальную задачу морального воспитания.

Отвечая на вопрос, *кого* воспитывать, мы говорим о воспитании настоящего человека, с полноценным отношением ко всему существующему. Речь идет прежде всего о правильном отношении к миру, как о том, что формирует человека большого плана; утверждение бытия другого человека, контакт с природой, правильная временная перспектива по отношению к прошлому, настоящему и будущему, к жизни и смерти, к конечности и бесконечности — все это необходимые предпосылки полноценной нравственной жизни, отношения человека к человеку.

Отвечая на вопрос, *как* воспитывать, мы говорим о том, что поведение людей само строится в той или иной мере как воспитание, не в смысле менторства, поучения или выставления себя в качестве образца для других людей, а в том смысле, что все поступки человека выступают как реальное изменение условий жизни других людей. Таковы на самом деле все поступки, поскольку все они совершаются людьми, включенными во взаимоотношения друг с другом. Отсюда — ответственность человека за всех других людей и за свои поступки по отношению к ним.

Как воспитывать — это значит, прежде всего, самому жить настоящей жизнью и включать в нее тех, кого воспитывают, приобщая их к самой этой жизни. Это значит совершать поступки, которые сами были бы этими человеческими этическими условиями жизни другого человека, а не только создавать вещные материальные условия жизни для него\*. Это первый общий путь. Второй путь более специальный: не только своей жизнью, своим поведением, поступками создавать условия жизни других людей, но и производить специальные действия, специальные поступки, предназначенные для того, чтобы воздействовать, специально формировать внутренние условия настоящего, морального поведения, или своими поступками вызывать ответные поступки, в которых эти внутренние условия формировались бы.

Таким образом, «воспитательный» поступок в широком смысле слова — это поступок, предназначенный для других, который должен отвечать требованию — стать реальным условием надлежащей человеческой жизни других людей.

Для всего моего существования как человека фундаментальным является существование другого человека, то, что я существую для него, каким я ему представляюсь. Я живу на виду у людей: каждый мой поступок и каждый мой жест приобретают то или иное значение, в зависимости от того, чем он является для Другого человека. И для «него» все взаимно обстоит точно так же. Я для другого человека и другой для меня — является условием нашего человеческого существования.

## Проблема человеческого существования и любовь человека к человеку

Моральное отношение к человеку — это любовное отношение к нему. Любовь выступает как *утверждение бытия* человека. Лишь через свое отношение к другому человеку человек существует как человек, фундаментальнейшее и чистейшее выражение любви, любовного отношения к человеку заключено в формуле и в чувстве: «Хорошо, что вы существуете в мире». Свое подлинное человеческое существование человек обретает, поскольку в любви к нему другого человека он начинает *существовать* для другого человека. Любовь выступает как усиление утверждения человеческого существования данного человека *для другого*. Моральный смысл любви (любви мужчины и женщины) в том, что человек обретает исключительное существование для другого человека, проявляющееся в избирательном чувстве: он самый существующий из всего существующего. Быть любимым — это значит быть самым существующим из всего и всех.

Любовь оказывается новой модальностью в существовании человека, поскольку она выступает как утверждение человека в человеческом существовании. Чтобы существовать как человек, человек должен существовать для другого не как объект познания, а как условие жизни, человеческого существования. Напротив, акт или чувство ненависти, презрения есть отказ в признании, полное или частичное перечеркивание бытия человека, значимости его бытия. Ненависть есть идеальная форма изничтожения, морального «убийства» человека.

Любовь в ее «онтологическом» содержании — это процесс вычленения из сплетения зависимостей целей и средств особого, *неповторимого* существа данного человека. Любовь есть выявление этого образа человека и утверждение его существования. С началом любви человек начинает существовать для другого человека в новом, более полном смысле как некое завершенное, совершенное в себе существо. Иными словами, любовь есть утверждение существования другого и выявление его сущности. В настоящей любви другой человек существует для меня не как «маска», т. е. носитель определенной функции, который может быть использован соответствующим образом как средство по своему назначению, а как человек в полноте своего бытия. Любовь моя к другому человеку есть утверждение его существования для меня и для него самого. Он перестает быть одним из... Это новый способ его существования, и я своим поведением утверждаю его как такового. Такова «сущность» любви, такова любовь в своем чистом виде. Отсюда — «феноменология» и критика реальной любви как такового явления, в кото-

ром сущность любви осложнена, замаскирована и искажена привходящими обстоятельствами.

Любовь к другому человеку выступает как первейшая острейшая потребность человека. Она выступает как оценка чувством, основывающаяся не на явлении только, не на непосредственном восприятии человека, а на раскрытии сущности человека, как зеркало, способное увидеть подлинную сущность человека. Прозрение и познание сущности другого человека происходит через те человеческие отношения, в которые вступает любящий. Любовь иногда бывает выявлением образа любимого — часто невидимого для других людей — не потому, что любящий поддается иллюзии, а потому, что он выявляет те стороны, которые не выясняются для других людей в тех деловых отношениях, в которых выступают лишь функциональные свойства человека как «маски». «Полюби нас черненькими, беленькими всякий нас полюбит» — подлинный смысл этого положения в том, чтобы любить человека не за тот или иной поступок, встретивший одобрение или порицание других людей, который может быть случайным, а за него самого, за его подлинную сущность, а не за его заслуги. Любовь есть утверждение другого человека и заключенного в нем способа отношения к миру, к другим людям, а тем самым мое отношение к миру, к другим людям преломляется через отношение к любимому человеку.

Радоваться самому существованию другого человека — вот выражение любви в ее исходном и самом чистом виде: «Хорошо, что Вы существуете в мире...» Но уже вслед за радостью от самого существования человека — хотя бы далекого и недоступного — приходит другая, более конкретная, а потому или более полная или более обедненная радость — радость от более или менее интимного общения с ним, в процессе которого общими у двух людей становятся и радости и печали каждого из двух любящих друг друга людей. Здесь в любви происходит сплетение, перекрест двух противоположных тенденций. Одна имеет место тогда, когда в природном чувственном влечении происходит распад всех человеческих надстроек. Другая — когда природная основа служит силой, которую ничто надуманное не может превзойти; эта тенденция служит решению этических задач, выявлению в любимом всего хорошего, что есть в человеке, и порождению — естественному и необходимому — любовного к нему отношения, в котором этически формируется любящий. В этом случае природное выступает как основа той огромной душевной надстройки, питающей источник лирики, поэзии и т. д.

Платонизм выступил за отождествление добра только с духовным, а зла — с чувственным. Таким образом, добро не проникает в сферу чувственной действительности и исчезает дифференциация добра и зла в сфере духовного. Где же находится разрешение этой антимонии? В любви — половой" — у мужчины и женщины тоже есть своя функция, но использование человека в любви по его функции, точнее, признание его существования только как носителя этой функции — это не любовь, а разврат, сама суть его. Плоха, низка чувственная любовь не потому, что она чувственна, а именно сведение в ней человека к одной функции, т. е. превращение человека в «маску». Это и есть отрицание человека и самой сущности подлинной любви. Не обращать человека в маску — такова первая заповедь этики, утверждать существование человека во всей полноте его бытия. Для нелюбящих в ходе жизни человек выступает по преимуществу в своей функции, которого соответственно ей используют по своему назначению как средство.



В любви, как в фокусе, проявляется факт невозможности существования человека как изолированного «я», т. е. вне отношения к другим людям. Любовь ребенка к матери (бабушке) — это прежде всего общность жизни, жизнь как сообща осуществляемый процесс. Но дело здесь не только в том, что они вместе участвуют в жизни, а в том, что один живет через другого, что удовлетворение всех потребностей ребенка осуществляется через мать, бабушку, что в ней источник всех радостей для ребенка. Сексуальные, природные связи (матери к ребенку и т. д.) являются силами, проявляющимися другого человека, а не только сексуального партнера, во всем многообразии отношений, в которые он включается жизнью, и соответствующих качеств, значимых для любящего. Любовь выступает как пристрастный проявитель (в одном случае это осуществляется действием природной силы, природной потребности, в другом — воспитанного гуманным правом чувства) всех хороших качеств в двойном смысле. Во-первых, она их вызывает к жизни, во-вторых, она делает их более видимыми для любящего (или делает любящего более зорким к ним). Важно при этом, что речь идет о проявлении лучших качеств не только в любовных отношениях, но и во всех планах жизни, во всех сферах человеческой деятельности. Любовь мужчины к женщине, матери к ребенку — это природная основа этического отношения человека к человеку, которая затем выступает как преломленная через сознание и обогащенная, проникнутая богатством всех человеческих отношений к миру, к задачам своей деятельности, труда.

Однако, как говорилось, сами природные связи как таковые не объясняют всего смысла человеческой любви. Здесь любовь может легко попасть в западню. «Он — мой, а я — его», склонна сказать любовь, и с этой психологией собственности ревность лишь ждет случая, чтобы ужалить любящего. От ее терзаний при всех условиях может освободиться лишь тот, кому всегда доступно, кто всегда способен вернуться к исходному выражению любви, раскрывающему самую ее основу: радостному утверждению самого существования другого человека. Сила страсти, природного чувственного влечения одновременно и источник тяжких прегрешений и духовной широты, способности к пониманию и сочувствию. Например, если сравнить чувственных, страстных людей, их доброту и снисходительность к другим, их понимание трудностей, страстей и заблуждений других людей и «сухих» добродетельных пуритан, их сухость, черствость и безжалостность к людям, то преимущество явно будет на стороне первых. Как же может быть найдено разрешение коллизии между действием — то положительным, то разрушительным — природных сил и способностью человека к радостному утверждению существования другого человека как такового?

Это и есть проблема «ближнего» и «дальнего» или любви к ближнему и дальнему, любовь и проблема индивидуальности и общности. Противопоставление любви к ближнему и дальнему очень многозначно. Оно означает, во-первых, различие любви к конкретным людям и абстрактную любовь к людям вообще. Это есть не что иное, как идеалом прикрытое и оправданное безразличие, сухость, черствость и жестокость по отношению ко всем людям, с которыми человек реально соприкасается и которым он мог бы реально помочь. Это — с высоты далекого, в будущее, в бесконечность и недостижимость изгнанного идеала оправданное бессердечие к людям в настоящем, в действительности. Это соотношение вскрывает связь любви с реальным бытием людей.

Противопоставление возможно и в другом смысле: любовь к ближнему — это привязанность к своим присным, к тому, с кем сжился, это расширенный эгоизм, который близостью к другому заслоняется, снимает вопрос об оправданности, о ценности этических критериев. Это есть любовь к ближнему, противопоставленная любви к дальнему, к идеалу, любовь к человеку, которой нет дела до того, что представляет собой любимый, какому делу он себя отдает. Здесь снимается вопрос о том, к чему и к кому, какого морального облика человеку возникает любовь, снимается привержением к родственным, семейным привязанностям, для которого всякие этические оценки, качества остаются по ту сторону добра и зла. Здесь происходит отказ от всякой избирательности: кто мне близок, тот и хорош. Эта любовь — пленение, любовь к одному человеку как эгоизм вдвоем, как обособление от всех людей. Такая любовь, равно как и любовь к дальнему, освобожденная от любовного отношения к ближнему, в равной мере не могут быть оправданы. Противопоставление любви к ближнему любви к дальнему есть в одном случае утверждение существенности только непосредственного контакта, в другом — образа человека, абстракции, идеала, противопоставленного самому реальному человеку. Однако философия (мировоззрение) человека и его поведение, поступки, иногда совпадая, выражают и усиливают друг друга, а иногда приходят в противоречие. Согласно Мальбраншу, существует философия человеческого поведения — каждый поступок человека есть скрытое (имплицитное) суждение о «боге».

Снятие этого противопоставления заключается в том, чтобы в ближнем узреть и вызвать к жизни дальнего человека, идеал человека, но не в его абстрактном, а в его конкретном преломлении. Говоря иными словами, это значит в ближнем увидеть идеал в его конкретном выражении. При этом нужно судить не только по явлениям как таковым, по поступкам, подвергшимся одобрению или неодобрению, а от «явления» перейти к сущности человека. Желание в ближнем, любимом, близком увидеть любимый идеал и способствовать его созданию есть, по существу, возврат к общественной функции, но только очень высокого, благородного порядка, не принижающий к будничным функциям, делам, а возвышающий. Здесь соединяются, сливаются любовь к человеку и любовь к правому делу, любовь к человеку как борцу за правое дело. Здесь соединяются конкретность личного и всеобщего, общественное выступает в конкретно-личностном преломлении и воплощении. Каждый человек в конкретной ситуации со своей позиции видит мир и относится к нему. Здесь любовь, как утверждение другого человека, есть утверждение конкретной, в человеке воплощенной истины (добра).

В бесконечной мягкости и бесконечной требовательности любви проявляется особое творческое отношение к человеку, субъекту, поскольку оно способствует утверждению бытия человека все более высокого плана, все большего внутреннего богатства. В самой общей форме это вообще характеризует отношение к другому человеку: другой человек, будучи дан как объект, вызывает к себе отношение как к субъекту, а я для него — объект, которого он, в свою очередь, принимает как субъекта.

Отсюда обратимость этических человеческих отношений. Поскольку человек существует как человек только через свое отношение к другому человеку, поскольку человечность человека проявляется в его отношении к другому, отноше

ние к другому должно быть таким же, как к самому себе. Говоря точнее, отнесись к другому так, как ты хочешь, чтобы он относился к тебе\*. Именно здесь в полной мере обнаруживается человек как единичное существо, сохраняющее свою единичность и поднимающееся до уровня всеобщности.

Что же представляет собой, в отличие от любви к человеку, любовь ко всему живому любовь к природе, или, иначе, что такое природа, которая является объектом любви? Природа в своем отношении к человеку выступает как эстетическая категория, которая и должна быть раскрыта в этом ее качестве.

1 В христианской концепции любви бога как добра любовь выступает как отношение низшего к высшему Греческая концепция любви (эроса) есть стремление низшего к высшему, более совершенному В августиновской, Спинозовской концепциях развивается представление о совпадении движения снизу вверх и сверху вниз, но только никак не любовь равного к равному

## Этика и политика

Мое отношение к нашему обществу, к нашему строю

1. За коммунизм, против формы капитализма как эксплуатации человека человеком.
2. Но коммунизм — это конечный этап — туда, вдаль времен, в будущую жизнь перенесенный идеал, тот жизненный порядок, ради которого должен быть пройден весь путь. Этот порядок жизни и облик людей, этой жизнью живущих, — его надо раскрыть и приступить к обратному движению — вместо отодвигания его вдаль времен — продвижение этого идеала мыслимое и практическое в настоящее. Между конечной целью и путем к ней — сейчас острое противоречие. Если не достигнуть или, достигнув, совершенно исказить ее, если не начать снимать противоречие между целью и путем к ней...
3. Особо выделяю отношение к Сталину, начиная с ежовщины и до конца. Мерзость и позор! (В глазах многих людей кошмар социалистического общества вообще.) Потрясающее доказательство возможности при определенных условиях искажения человеческого облика. На высоком уровне развития человеческого общества у его ведущего представителя возможность такой моральной деградации, такого попрания всякой морали. Какой урок! Сталин и Марк Аврелий!
4. Дифференцированное отношение к разным сторонам жизни: в области *экономики* я в оппозиции..., в *идеологической* области главное препятствие на пути развития гуманизма — догматизм. Концентрационные лагеря — уничтожение *прав личности*.
5. Главный вопрос: сверху вниз и ничего — снизу вверх: никакой демократии, централизм, авторитаризм.

Философское решение проблем и задач нашего времени, нашей исторической эпохи предполагает следующее.

Рассмотрение социализма как *идеала*, т. е. как отрицания всех неправд капиталистического общества, точно так же как в свое время буржуазное общество выступало как идеал, т. е. отрицание всех неправд феодального общества. И совсем иное — рассмотрение социализма как определенного *жизненного уклада*, анализ его как *действительности* «в себе», и здесь обнаруживаются все его *пороки* и недостатки. И наконец, социализму противостоит идеал коммунистического общества как отрицание всех пороков и недостатков социалистического общества.

Но философско-теоретическое рассмотрение каждого последующего этапа с позитивных позиций, с позиций того, что оно вырастает из данного этапа, хотя и предполагает оптимизм поступательного развития и критику пороков предыдущего, но *не снимает его действительности*.

Вместе с тем буржуазной демократии присущ либерализм и индивидуализм как право индивида, как возможность его инициативы, его разума, совести и ответственности. Опора либерализма в капиталистическом обществе, но в нем не противоположная суть индивидуализма — рост духовных связей, одиночество. Но при социализме уничтожено преимущество либерализма его антитезой, как тоталитарным государством, в котором все осуществляется сверху вниз и ничего — снизу вверх, в котором личность полностью поглощена государством. Достоинства либерализма и буржуазной демократии выступили в его борьбе с фашизмом (Томас Манн, А. Эйнштейн). Его недостатки — в реальной судьбе индивидуализма — прежде всего как распаде духовных связей людей, в нигилизме, безразличии к другому человеку, цинизме. Каким образом индивидуализм может быть ограничен солидарностью людей, но каким образом солидарность, коллективизм не превратятся в тоталитаризм, присущий соборности, католицизму? Насилие, принуждение, концлагеря — аппарат тоталитарного государства: сталинский режим — застенки, культ личности, все сверху вниз и ничего — снизу вверх, утрата чувства ответственности в абсолютном выражении «вверху» и в значительной степени «внизу». Отношение к неистине не как к ошибке, заблуждению (в познании, в науке), а как к преступлению. Выражение неправды — принесение истины в жертву интересам личности и классовым — прежде всего есть выражение классовой идеологии внутри науки — отношение к ошибке как к вредительству. Именно так трактует достоверность познания, абсолютность истины, выявляя гносеологические предпосылки, основы своей идеологии, «католицизм», «соборность», государство. Тогда как гносеологические предпосылки, основы либерализма заключены в скептицизме или плюрализме (Джеме), подчеркивающим многообразие аспектов бытия и бесконечность процесса познания истины.

В плане обсуждения перспектив и трагедии настоящего: основная проблема — соотношение этики и политики — определенная политика ориентируется и утверждает правоту формально лучших (или «исправившихся») людей, которые на самом деле уже худшие — пустые, бессодержательные, исключившие из своей жизни моральные принципы люди. А социально худшие — не прилаживающиеся к внешним требованиям, ищущие внутренний подлинный путь, на самом деле — лучшие — формально отрицающие требования настоящего, по существу, защищают будущее. Что произойдет при отмене государства, если формальные отношения — отношения «масок» — уже проникли в сущность личности «лучших» сегодня людей, исказив их нравственную и психологическую сущность? Как возможно строить новое общество тогда по принципу Ленина, предложившего строить социализм из наличного, искаленного человеческого «материала»? Лишь на первый взгляд буржуазному индивидуализму противоположен и противостоит социалистический коллективизм: на самом деле последний не предполагает солидарности — она уничтожается политикой тоталитаризма. «Худшие» борются за справедливость или свою правоту в одиночку, они разобщены «лучшими», которые «солидарны» на основе политических, а не этических принципов и требований.

Утверждение о сосуществовании двух систем — это тактика, а не стратегия: это истина на сегодняшний день, на какой-то ближайший период времени. Но в конечном итоге сосуществование двух систем — капитализма и социализма — невозможно. Буржуазная революция, совершившаяся во Франции, привела к установлению буржуазной системы во всем мире. Тогда как Октябрьская революция — только у нас. В конечном счете во всем мире будет господствовать одна система — все в мире слишком взаимосвязано, чтобы можно было думать иначе. И вот все в основном думают, что это будет система социалистическая. Когда это произойдет, тогда свершится коренной переворот. Он будет заключаться не только в том, что падет капиталистическая система, он будет означать и совершенно новую ситуацию *внутри* социалистического общества. Отпадут задачи борьбы с капитализмом, а тем самым отпадут не только трудности, но и источник вдохновения. А вдохновенные задачи нужно будет искать в собственной жизни самого социалистического общества! Чем ближе к реализации коммунизма, тем острее станут внутренние вопросы — отмирания государства, общества как содружества людей без аппарата принуждения. Тогда-то во всяком случае проблема человека станет центральной, основной. В преддверии этого надо ставить ее уже сейчас. В коммунистическом обществе неизбежно изменится соотношение между политикой и этикой — политические проблемы приблизятся к этическим, произойдет поглощение этическим политическим.

Осмысляя проблему соотношения настоящего и будущего в социальном аспекте — необходимо еще раз подчеркнуть неправоту Сартра, который видит только «проект» будущего: необходимо начать обратное движение, двинуться в обратном направлении — от осмысления будущего как идеала к выявлению возможностей его реализации в настоящем.

Выход этики за сферу общественных отношений и т. д. должен произойти в двух направлениях:

- 1) отношения человека к миру;
- 2) отношения человека к другому человеку более конкретное и человеческое, чем отношение к нему как представителю класса, вообще как носителю определенной общественной функции. По отношению к человеку как конкретному субъекту жизни человек как носитель определенной функции — это только «маска». Личная жизнь — это не жизнь, из которой все общественное отчуждено, а жизнь, включающая и общественное, но не только его. Первое отношение, в свою очередь, включает в себя второе.

Итак, *основная линия выхода за пределы марксизма.*

1. Человек не только олицетворение общественных (и тем более экономических) отношений. Природа не только, не всецело «предметный мир», сделанный человеческими руками из природного «материала» (природа — не только сфера материального производства).
2. История мира (и человека как его части) не сводится к классовой борьбе и переходу от одной общественной формации к другой (от одной системы производственных отношений — к другой).
3. И любовь человека к человеку не только классовая солидарность и общеклассовые интересы. В ней и отношение природного существа к природному существу.

ству. Природа — не только «другое» для человека, но и природа в самом человеке. В этом природном — первая самая естественная и теплая его непосредственная связь с миром, с его жизнью... Сначала «природа», а уж затем «сознание» (свобода) — сначала то, что у человека общего со всем миром, и уж затем то, что его выделяет — особенного. Начинать со второго — значит разрывать корневые связи человека с жизнью, обрывать его на разрыв с миром, на оскудевшее одинокое прозябание (существование). Сознание, свобода — без нее нет человека, но надо сохранить корни его жизни в природе, среди всего живущего, во Вселенной.

То, как Маркс преодолел антропологизм Фейербаха, в собственном смысле еще заострило и сузило его, поскольку сам человек был сведен к специфическому общественному человеку в нем. Сначала природа была сведена к человеку, а затем из человека была вытравлена его природа. Реинтеграция человека невозможна, пока так урезан человек и мир, в котором он живет. Марксова борьба против Фейербаховского антропологизма — вытравливание природы из человека: сущность человека — совокупность общественных отношений. Гуманизм — антропологизм марксизма не только плюс, но и минус марксизма. Ограниченность Фейербаха и рукописей 1844 г. (Маркса) навсегда осталась в марксизме. Критика Марксом абстрактного человека Фейербаха не только конкретизировала, но и специализировала представление о человеке. Человек как представитель человеческого рода стал представителем своего класса — за критикой антропологизации природы Фейербахом (гуманистически-антропологическое мировоззрение) последовала крайность сведения (природы) человека к совокупности общественных отношений, жизнь, история мира свелась к смене общественных (производственных) отношений, к смене общественных формаций.

За коммунизм как упразднение всякой эксплуатации человека человеком, но в мире не сведенном только к хозяйственным заботам общественной жизни! Забота человека о человеке и человечестве — гуманизм марксизма и социализма. Но если без остатка раствориться в заботе о хлебе насущном, о хозяйственном благоустройстве, то человек изойдет в них и в нем не останется того человеческого, что делает его достойным этих забот. Только поглощение человека заботами о («мирском») хозяйственных делах — неизбежность внутреннего обнищания, опустошения человека\*. С одной стороны, отношение к Богу, к абсолюту — обесценивает все «мирские» человеческие дела. С другой — всепоглощающая забота человека о человеке — как о его благополучии — опустошение «абсолютного» в человеке. Перед лицом Вселенной, Абсолюта, Бога надо сохранить заботу о человеке, о его жизни, «мирском» благоустройстве. (Унизительное в нынешних условиях — это унижение самого человека, всего внутреннего в нем.) Но человек не может и не должен раствориться весь в заботах о человеческом благополучии. Делая это, он теряет самого себя, сердцевину своего существования. Ленин в «Государстве и революции» определил общество как «фабрику» и «контору», а людей — как служащих в ней.

На самом деле — природное в человеке, а человек — в общественных отношениях. Сущность человека — совокупность общественных отношений — в этом открытие Маркса, его смысл в том, что существуют внутренние законы общественной жизни. Но в этом же, точнее в превращении этих законов в основные за-

коны, определяющие сущность человека, в ведущие законы мира, — его ограниченность.

Сущность человека — совокупность общественных отношений — вот концептуальное марксистское преодоление антропологизма. В системе общественных отношений в определенном, Марксом выделенном понимании общественных явлений, человек выступает — в конечном счете, в качестве представителя класса, общественной категории, в качестве «общественной маски». Вскрытие этого аспекта и в науке об обществе его выделение в этом качестве очень важно и необходимо. Но превращение этой понятийной характеристики человека в определенной системе отношений в сущность человека — это ошибка марксизма. Это разрушает природное в человеке и его природные связи с миром и тем самым то содержание его духовной, душевной жизни, которое выражает его субъективное отношение, отражающее эту его природную связь с миром и людьми.

Пафос делания, переделки хорош как альтернатива все приемлющей пассивности, но чувство первозданности, нерукотворности, изначальности — «не сделанное», «не сфабрикованное», естественно сложившееся — выражает положительное космическое значение содержания религиозного мировоззрения.

Марксизм как «социология» — это сведение мира к жизни общества, человека к «маске» — к отрицанию общественной категории, общества — к «фабрике» и «конторе» (Ленин), этики — к политике, работы над человеком (человека над собой) — только к совершенствованию общества. Второе рассматривается не только как важнейшее условие первого, но и как поглощающий, исчерпывающий его эквивалент.

Ошибка — как преступление, наука — как идеология — таково распространение марксизма в область познания: на самом деле, разве возможно положение об объекте (о его истинности, познании) рассматривать как злое отношение субъекта? Декарту, духу Нового времени, частично протестантизму (Лютер) было свойственно стремление духовного раскрепощения человека, признание разума и совести индивида. Линия высвобождения человека из сословной корпорации и свобода конкуренции, предпринимательства, высвободили его инициативу и ответственность, с одной стороны, с другой — привели к анархии, произволу, праву на неограниченное обогащение, духовный разброд, отрицанию идейной спаянности между людьми, идейных связей и на этой основе возможности их объединения. Отсюда необходимость синтеза (разрешения противоречия духа Нового времени) личной совести, личного разума, проверки, критики и т. д. (я сам должен решать) и духа солидарности, коллективизма. Преодоление как тоталитаризма, так и борьбы всех против всех и всеобщего распада.

Существует связь политической проблемы свободы с «гносеологией», с проблемой истины, достоверности: свобода есть право сомнения, необходимость проверки, индивидуального разума и отсюда — индивидуальной совести. С другой стороны, вечность истины. Тоталитаризм — вера, открывающаяся в *католицизм* во вселенскость церкви и *тоталитаризм* Гитлера. Проблема истинности для марксизма — это ошибка как выражение враждебной установки и единая идеология для всех.

Итак, природные силы служат для разрешения этических задач, образуя адекватную эмоционально-нравственную основу их решения. А знание, добро, красота — неотчуждаемые от человека и тем самым друг от друга — образуют полноценность его отношения к людям, к миру и собственного бытия.



### Об «истмате» и революции (мое отношение)

Для меня остается открытым вопрос об общей «логике» исторического развития так называемых формаций. Для меня неочевидна прямая связь этого развития со способом материального производства — «базисом».

Достаточно вспомнить принципиальное различие в социальных структурах греческой и римской цивилизаций при одном и том же в принципе характере их экономического базиса. Однако для меня является очевидной и принципиальной другая логика — этики и политики, — лежащая в основе социальной организации. Политика, если взять ее внутренние, присущие нашему строю характеристики, превратилась в ... и достигла своей полной противоположности этике. Она служит оправданием и прикрытием, а иногда — бесстыдным не прикрытием, а обнажением, апологетикой тоталитарной сущности нашего государства. Любое общество, основанное на законе, на определенном законном уложении, даже если эти законы по существу мало, явно недостаточно учитывают интересы масс, является обществом более демократическим (и в этом смысле — этическим). Демократия — это не всегда власть народа, но демократия узаконивает право (или бесправие) человека, она способна гарантировать это право.

Несомненно, что и политика может быть выражением и обеспечением демократического порядка (и в этом смысле — стремиться к обеспечению этических начал в организации общества). Но политика достигает своей полной противоположности этике, если она становится выражением тоталитарного способа организации общества.

Тоталитарность — не есть порождение сегодняшнего времени. Она была имманентна католицизму. Однако сегодня она достигла своего высшего уровня развития, своей крайней формы выражения — это тоталитаризм фашистского и социалистического типа. Принцип централизации власти и полного отказа от какого бы то ни было юридического обоснования ее действий одновременно связан с идеологией добровольного и даже фанатического ее передоверения одному лицу, отказа от этой власти самих масс. Этот принцип оказался — как ни парадоксально — единым в совершенно разных обществах — социально развитом германском и социально архаичном — русском.

Это само по себе заставляет отказаться от идеи имманентности тоталитаризма (Иван Грозный, Петр и т. д.) русскому национальному складу, духу. Конечно, германский тоталитаризм — фашизм — оказался обеспеченным отработанной системой немецкого порядка (*Ordnung*), германской привычкой к организации и организованности, привычкой к подчинению и исполнению. Русский — отечественный — тоталитаризм, сталинизм вырос (и обеспечил свое упрочение) из революционного анархизма, из полной противоположности немецкому (*Ordnung*'у) — из русского беспорядка, из русского разгильдяйства, либерализма и отсутствия каких бы то ни было начал организации. Поэтому тоталитаризм не является имманентным тому или иному национальному началу, характеру и тем более тому или иному экономическому базису. В этом — заблуждение Маркса, связавшего напрямую политический уклад общества с его экономическим базисом. Вопрос о социально-политическом укладе общества гораздо сложнее. И в постановке этого вопроса молодой Маркс в его социальных анализах на страницах Рейнской газеты и даже в его «18 Брюмера Луи Бонапарта» был гораздо ближе к истине, чем зрелый. Он про-

пустил — человеческое — этическое — начало при рассмотрении социальных структур жизни общества. Речь идет, конечно, не о голом, абстрактном лозунге прав человека и их защиты. Такой абстрактный антропологизм является скорее уловкой политики. Речь идет о мере учета интересов большинства в том или ином социальном устройстве и о гарантировании этих... (*неразб.*). Как бы ни был подкупаем суд присяжных в России, но все же как форма социальной организации он фиксировал возможность независимых от власти суждений о степени виновности. Как бы ни были беспомощны многие парламенты в защите реальных прав человека, но сама форма парламентаризма была направлена на эту цель.

Однако различие русского и германского тоталитаризма состоит также в том, что политика второго была открытым выражением его античеловечности, тогда как политика первого была направлена на прикрытие, маскировку его подлинной, антиэтической, антигуманной сущности. Интересы диктата выдавались за интересы народа. Трагедия настоящего прикрывалась оптимистической перспективой коммунистического будущего. Идеалом маскировалась устрашающая трагическая реальность. И самое удивительное заключалось в том, что эта иллюзорность была принята людьми в своей массе.

Чем бы, как не влиянием революции, можно было бы объяснить эту готовность самих людей принять выдумку за действительность? Здесь обнаруживается важнейший момент исторического анализа: Маркс обосновал исторический взгляд на общество. Однако взял единственное основание исторического развития — экономическое и классовое. Но в современной интерпретации марксизма исторический подход, т. е. развитие, подменился статическим — зависимостью надстройки — сознания, идеологии, политики — от базиса — экономики.

Именно способ анализа, примененный Марксом в 18 Брюмера, есть способ анализа, учитывающий истинную историческую динамику. И этой исторической динамикой, этой расстановкой реальных сил, а не номинальных классов, можно объяснить готовность людей, их сознания принять столь абстрактный идеал. Мне припоминается эпизод одного из революционных дней в Одессе. Я не помню точно месяца и даже года, потому что власть несколько раз переходила из рук в руки. И вот на рассвете внизу, в парадном нашего дома раздался страшный грохот и стук. Я спустился и открыл дверь. Вестибюль наполнился вооруженной толпой. От меня требовали сдать оружие. Я, улыбаясь, сказал, что никогда его в руках не держал. Несколько человек поднялись наверх, что-то искали, перевернули все вверх дном, напугали домашних, взяли что-то из вещей. Затем главный приказал мне одеться и идти с ними. Но тут же его внимание переключилось на старинные напольные часы, стоявшие у нас в вестибюле. «Золото!» — закричал он. Трое тут же попытались поднять часы, но это не удалось. Уходя, они оставили одного из матросиков — он был совсем юн и мал ростом — караулить часы.

Я не помню, сколько он простоял на карауле. Я предлагал ему пойти поесть. **Он** категорически отказывался. «Буржуазия не обманет пролетариат. Это золото коммунизма», — отвечал он, едва выговаривая слово «буржуазия». Думаю, что только такие глобальные идеи — простые до... только и были доступны его сознанию. Особенно если они сочетались с видом чужого богатства.

Революция была сложным явлением. В ней была динамика после долгого застоя, в ней смешались интересы самых различных сил, каждая из которых подогревалась конфронтацией с другой, каждый хотел быть чем-то особенным. Про

стой народ хватал самые глобальные идеи, утопии, радуясь развязанному действию. Опьянение властью, борьба за власть после столетий недоступности, возвышенности власти над всеми и вся — это мотив огромной силы. Рухнули барьеры — пришла вседозволенность. Блеск богатства, страх людей, бежавших от преследования, не знавших точно — от чего бежавших. И одновременно — свои позиции интеллигенции, у одних одни, у других — совершенно иные. Каждый был сдвинут со своего места, большинство увлеклось движением. Движение, возможность действовать увлекало умы и души — белых, красных, зеленых. Эта революция заслуживает глубокого анализа. Но нельзя сам этот анализ превращать в лозунг, в глобальную абстракцию. Она ничего не объясняет. Она — символ.

Мое отношение к революции было при всем том положительное. Но я видел в ней прежде всего освобождение от мертвечины, гнили, застоя. Я также мыслил тогда революцией **за что** она станет, **против** того, чем она была. Для меня революция стала символом свободы, в которой сам я нуждался. Невыносимость существовавшего порядка подвела и меня через мой жизненный опыт, мои обстоятельства—к революции. Но я был далек от классовой с кем-либо солидарности. Как философ я видел в ней уникальную возможность реализации марксистских европейских идей. Хотя Ленин... Можно сказать, я был романтиком революции, но не ее реалистом. Но очень скоро реальность заставила сойти на землю...

Но понять ее сегодня, раскрыть ее последствия и перерождение нельзя без рассмотрения психологии участвовавших в ней людей, без психологии масс, не в обычном классовом смысле, но в смысле смены статики и движения, доступности, почти наглядности идеала для простого сознания, в смысле порождений психологии, связанных с разрушением порядка, помыслить о котором возможности не было. А потом — погуляли и все вернули... Индивидуализм социальный, культурный недоступен оказался нашему обществу. А известно, чем больше масса, тем проще, глобальнее...

## Эстетическая тема (мотив) в жизни человека

Прекрасное в природе есть то, что выступает в этом качестве по отношению к человеку. Природа как стихийная сила, гроза, рокот моря, буря, природа как распускающиеся почки, цветение жизни, весна, нежность и тепло жизни, дети, связи родства, любовь к ребенку, женщине, к семье, к своим, близким — любовь к ближнему в ее исходных формах — так по-разному выступает природа для человека. В чем же смысл и суть человеческого отношения к природе?

В красоте, в очаровании человека красотой — красотой природы, красотой человека, красотой женщины — происходит обратное отражение и просвечивание в непосредственно данном, чувственном всего того важнейшего, что человек может выявить в мире и другом человеке, выходя мыслью за его пределы. Красота есть лишь способ подачи — чего? — того, что есть в бытии человека.

Эстетическое отношение человека к природе — это отношение к ней не только как к сырью для производства или полуфабрикату (природа в соотношении с человеком — это не только компонент производительных сил). Она существует не только как объект практической деятельности человека (способ существования природы, которым ни в коей мере нельзя пренебрегать, наоборот, значимость его бесспорна и очевидна), но и как объект человеческого созерцания, как нечто, что значимо для человека и само по себе, «в себе», причем сам человек тоже часть природы в этой форме своего существования. Поэтому человек, отчужденный от природы, от жизни Вселенной, от игры ее стихийных сил, не способный соотнести себя с ними, не способный перед лицом этих сил найти свое место и утвердить свое человеческое достоинство, — это маленький человек. Прекрасное как завершенное в себе, совершенное явление, увековеченное в своем настоящем чувственном бытии есть первый пласт души человека.

Способность видеть эстетическое, прекрасное в природе, чувствительность к нему — вот некая предпосылка затем появляющегося эстетического отношения.

В. Сюсе дает определение красоты как адекватного выражения; в этом определении при общей неверной позиции Сюсе есть ограниченная доля истины. Красота есть совпадение сущности и явления путем выявления сущности в непосредственно данном — иными словами, такое оформление чувственно данного, при котором все существенно, при котором явление непосредственно выступает в своем существенном виде. При таком подходе обнаруживается скрытое верное зерно в общем неверной позиции Кроче<sup>1</sup>, который утверждает незаинтересованность

См. Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и общая лингвистика. — М., 1920.

искусства, эстетического отношения в искусстве к своему предмету. Справедливость положения о «незаинтересованности» заключается в том, что в эстетическом отношении предмет берется не в своей практической функции, а как предмет, как процесс в его подлинном бытии\*. «Незаинтересованность», существование «в себе» есть преодоление всякой орудийности, прагматизма.

Однако именно в определении красоты, созерцания прекрасного снимается двусмысленность кантовской «незаинтересованности». В эстетическом, хотя и созерцательном, отношении к миру, к бытию и другому человеку проявляется величайшая заинтересованность человеческого существа в сущности явления, в нем самом, а не только в его служебной функции.

В этом понимании эстетическое — это не субъективированное, но и не отчужденное от субъекта. Если любовь выступает как отношение, утверждающее существование другого человека, то эстетическое отношение есть утверждение существования объекта. Так же как в любви другой человек начинает существовать для меня не только как звено в цепи причин и следствий, не просто как средство для чего-либо, как орудие, точно так же в отношении вещи и явления природы аналогичное совершается при эстетическом отношении к ним.

Отсюда возникает задача искусства: демаскировать свойства предмета — его цвет, форму и т. д., заторможенные функциональными, сигнальными, практикой закреплёнными, превращёнными в сильные свойства, растормозить, демаскировать всю полноту чувственных свойств предмета\*\*. Но не только демаскировать, но и выявить эти свойства в их взаимоотношениях по всем существенным для данного вида искусства параметрам. Так происходит выявление звука по всем существенным параметрам, по которым он определяется в музыке. В этом состоит основная «онтологическая» задача искусства: проявить явление в его сущности, обнаружить существенное в явлении как данное на его чувственной поверхности, в его чувственной форме. Явление вне его функции, без его «маски», явление как таковое в его завершенности, в его совершенстве начинает существовать для человека благодаря искусству. Внутреннее содержание красоты зависит от содержания ее объекта, но здесь существенна и способность мастера сделать чувственный облик изображаемого предмета адекватным его внутреннему содержанию. Завершенность выступает в искусстве как совершенство и как законченность «в себе» бытия. Это есть конечное бытие, в котором подчеркнута и его конечность как ограниченность и как законченность.

В красоте, в эстетическом созерцании мира максимум завершенности: здесь и «служение» предмета как такового, человеку и одновременно наслаждение.

Искусство как творчество, как деятельность, и притом человеческая деятельность, — это уже нечто совсем другое, чего мы здесь не касаемся. Здесь разворачивается вся проблематика, общая для всякой человеческой деятельности. Но тем не менее данное определение искусства дает возможность преодоления отчуждения от человека всей области человеческой культуры. Утверждая созерцательное, непрагматическое отношение человека к миру, мы утверждаем вместе с тем и эстетическое отношение к человеку и необходимость этого отношения как условие полноценного, радостного человеческого существования.

## Познавательное отношение человека к бытию

В познании, в отношении к истине открывается этический аспект отношения человека к бытию. Как говорилось, софистика субъективного идеализма заключается в снятии всякого бытия, в растворении его в кажимости, но отсюда появляется возможность этического переформулирования этого вопроса: все — кажимость, ничего подлинного, всамделишного, все — тлен и суета сует, жизнь не всерьез. В этом смысле существует определенное закономерное соотношение утверждения существующего как настоящего, подлинного, аутентичного в онтологии и восприятия, познания его человеком без «фальши», без подстановки, таким, каким оно есть на самом деле. Это есть связь отношения к бытию как независимому от нас и духа «правдивости», объективности истины, которая обращена против субъективного произвола и личного своеволия.

Таким образом, так же как в эстетическом отношении к бытию, в соотношении бытия и познания его человеком нами подчеркивается момент созерцательности, но не в обычном смысле пассивности созерцательного материализма, а в смысле объективности истины, в смысле роли факта против произвола, в смысле заинтересованности человека в познании мира таким, каков он есть на самом деле\*. Здесь можно говорить и о героизме и о мужестве познания (Джордано Бруно). Здесь обнаруживается активность мышления, которое соотносит явное и тайное, лежащее на поверхности и глубинное и обнаруживает скрытое сущее, истину. Здесь одновременно выступают дух факта и истины и дух исследования, творчества и переделки мира. Здесь вскрывается диалектика познания как деятельности и как созерцания.

В отношении бытия и его изменения в конечном итоге выступает активность человека, включающегося в становление, разрушение старого, брэнного, нарождение нового, но предпосылкой ее и в жизни человека должен быть не субъективный произвол, а объективная закономерность, познаваемая человеком. Практическое значение истинного познания — открытие действительности такой, как она есть на самом деле, создающее возможность более адекватного природе объекта действия. Отсюда возможен и этический, а не только гносеологический смысл неистины как лжи, как введение в заблуждение себя и других людей. Отсюда открывается познание истины человеком как содержание и смысл его жизни, смысл, который дает человеческой жизни это искание истины.

Другой смысл и значение, которое придает человеческой жизни искание истины, — познание законов и тайн природы, проникновение познания во Вселенную, проникновение человека в космическое пространство — это осознание, ощущение

мощи познания и потому величия человека. Такая идеальная цель выключает человека из борьбы своекорыстных интересов, развивает возвышенное начало в отношении к собственной жизни.

Рассмотрение этического аспекта проблемы познания невозможно без понимания общественной природы познания. Неисчерпаемость бытия составляет основу бесконечности познания истины. В целом это общественный процесс познания мира человечеством. Но этот общественный процесс осуществляется людьми, индивидами, которые осваивают результаты предшествующего процесса познания и двигают его вперед (Ньютон, Эйнштейн, Дарвин, Маркс и др.). Поэтому индивидуум иногда может и определить ход общественного познания, и иногда так должно быть закономерно. Это бывает, когда индивид в процессе общественного познания выступает как представитель передового, а общественно сложившаяся мысль представляет собой пройденный этап. В борьбе мнений между индивидом и обществом иногда бывает прав индивид. В реальном процессе это соотношение значительно сложнее: какой индивид и при каких условиях выступает как носитель, или выразитель, передового, в свою очередь, зависит от общественно подготовленной почвы созревания передовых тенденций как закономерного продукта предшествующего развития, выразителем которых становится индивид. Индивид включен в процесс исторического развития, внутри которого он играет активную роль, через посредство которого, силами которого осуществляется общественный процесс развития научного знания.

Утверждение силы человеческого разума должно проявляться в жизни общества, в налаживании человеческих отношений, устранении войн, перестройке общества, а не быть индивидуальным самочувствием ученого. Познание различно с точки зрения его значения для общества. Одно дело — познание добра и блага человечества, путей его освобождения и совершенствования, и другое — познание того, сколько ножек у такого-то жука или сколько есть видов грибов. И в этом смысле наиболее важным объектом познания является человек, познание им своей собственной природы. В этом отношении открывается огромный этический смысл принципа детерминизма, который является основным при объяснении природы человека. Смысл его заключается в подчеркивании роли внутреннего момента самоопределения, верности себе, не одностороннего подчинения внешнему. Только внешняя детерминация влечет за собой внутреннюю пустоту, отсутствие сопротивляемости, избирательности по отношению к внешним воздействиям или простое приспособление к ним.

## Заключение

Все мировоззренческие вопросы, ответ на которые определяет то, как человеку жить и в чем искать смысл своей жизни, при всем их неисчерпаемом разнообразии и богатстве сходятся в конечном счете в одной точке, в одном вопросе — о природе человека (что есть человек) и его месте в мире. В этой книге проблемы истины, красоты и т. д. рассматривались не «в себе», а как предмет отношения к ним человека. В этом заключается преодоление отчуждения, очеловечивание, осуществление связи с жизнью, с практикой. Не морализированием, но ясным из анализа человека и его отношения к другим людям должно стать, как верно жить.

Человек и мир выступают в этой книге как вершина философской проблематики. Нет верного отношения к человеку без верного отношения к миру, нет верного отношения к миру без верного отношения к человеку. Войти в полноценное отношение к другим людям, стать условием человеческого существования для другого человека может только полноценный человек, а это значит человек с верным отношением к миру, к природе, к жизни\*.

Мир, каков он для человека, — это его объективная характеристика. Это есть продолжение и завершение мысли о том, что с появлением нового уровня сущего в процессе его развития в отношении к нему выявляются новые свойства в бытии всех прежних уровней. Так перед нами предстает мир как бытие, преобразованное человеком и вбирающее в себя человека и всю совокупность отношений, с ним связанных. Утверждение бытия против превращения всего в кажимость и «мое представление» одновременно есть утверждение полноценного человека с полноценным отношением ко всему в мире.

В трактовке Платоном соотношения явлений и идей произошло обесценение чувственного и возвышение духовного. Так возникла моральная опасность несовершенства реальной жизни людьми, не переделки ее, а лишь ее понимания, объяснения. Отсюда — союз платонизма и позднего христианства. Призрачность бытия повлекла за собой утверждение бренности и призрачности жизни в нем; отсюда — перенесение тяжести в потусторонний мир, обесценение жизни в этом мире, отказ от борьбы за нее, за ее улучшение. Гуманизм христианства заключается в защите нищих духом, униженных и оскорбленных, слабых и убогих. Гуманизм античности и Ренессанса приносит самоутверждение жизни, возрождение радости жизни, инициативы и ответственности личности.

Гуманизм марксизма связан с решением проблемы отчуждения и его преодоления, он снова ставит проблему человека в связи с марксистской трактовкой общественной жизни. Он ставит вопрос об активном, действенном отношении человека к действительности, о возможности изменения человеком существующего, подчеркивая не страдательное, а действенное начало человека. Раскрытие этого отношения человека к миру возможно через объективную характеристику человеческого способа существования в мире как сознательного и действующего существа и в созерцании, в познании, в любви способного отнестись к миру и другому человеку в соответствии с тем, каков он есть на самом деле, в соответствии с его сущностью и тем адекватнее соответственно его сущности изменить и преобразовать его своим действием. Отсюда — человеческая ответственность за все содеянное и все упущенное.



Говоря о действенности человеческого существа, мы имеем в виду не только непосредственно его действие или поступок по отношению к объекту или человеку, но и в целом то или иное отношение к жизни — трагическое, ироническое, юмористическое, которое меняет объективную ситуацию и сам характер жизни человека, включение человека как преобразователя жизни в ее объективный процесс. Это есть, по существу, основной критерий и принцип анализа основных этических концепций: понятие о человеке, о его сущности как его возможности и его действительности (жизнь как действительная реализация сущности человека). Существуют разные условия, в которых происходит эта реализация, и разные формы проявления человеческой сущности, которые в свою очередь ведут к изменению самой этой сущности. Например, человека не удовлетворяет пассивно-потребительское отношение к жизни, выжидание того, что она даст, и брюзжание по поводу того, что она дает недостаточно, не то, что нужно. Жизнь — это процесс, в котором объективно участвует сам человек. Основным критерий его отношения к жизни — строительство в себе и в других новых, все более совершенных, внутренних, а не только внешних форм человеческой жизни и человеческих отношений. Причины внутренней порчи человека, ржавения его души заключаются в измельчании жизни и человека при замыкании его в ограниченной сфере житейских интересов и бытовых проблем. Счастье человеческой жизни, радость, удовольствие достигаются не тогда, когда они выступают как самоцель, а только как результат верной жизни. Содержательный мир внутри человека есть результат его жизни и деятельности. То же самое относится в принципе к проблеме самоусовершенствования человека: не себя нужно делать хорошим, а сделать что-то хорошее в жизни — такова должна быть цель, а самоусовершенствование — лишь ее результат.

В силу этого по-иному выступает старая этическая категория «добро». Добро выступает не только в аспекте характера отношения к другим людям, но и как содержание самой жизни человека, как его деятельность. И в отношении к другому человеку оно выступает не как доброе деяние (милость и т. д.), а как утверждение другого человека, воплощенных в человеке истины, добра. Общее соотношение добра и зла в жизни человека связано с общим пониманием борьбы и единства противоположностей; отсюда — невозможность их начисто разделить и извлечь из трагической сплетенности друг с другом. В соотношении с потребностями человека отношение к добру таково, что он не только признает что-то за благо, потому что этого ему хочется, но и хочет чего-то, потому что это хорошо.

Говоря о моральном, в широком смысле любовном отношении к другому человеку как утверждению его существования, мы опять приходим к основному — к человеческой жизни. Жизнь, ее задачи, так или иначе конкретизируемые, — вот то общее, на чем объединяются люди. Человеческая жизнь, в которую всегда вплетено и добро и зло, «строительство» новых отношений — это то дело, на котором объединяются люди, их радости и их ответственность.

Разбирая в онтологическом плане проблему существования, мы пришли к определению преимущества индивида как, во-первых; единичного и потому реального, которое существует само по себе, и, во-вторых, неповторимого, и в этом состоит незаменимая ценность индивида. Это положение в гносеологическом плане выражает нерелятивизм, конкретность истины, добра и т. д. В плане этическом это положение говорит о правах человеческой мысли и совести, о доверии к ней.

Однако преимущество индивидуального существует только при утверждении индивида как единства единичного, особенного и всеобщего, а не только как чистой голый индивидуальности в смысле единичного или особенного. И здесь необходима дальнейшая разработка принципа детерминизма как методологического принципа науки. Единичное и всеобщее, низшие и высшие уровни, общие и специфические законы и категории, взаимосвязь и взаимозависимость явлений в горизонтальном и вертикальном планах дают возможность раскрыть сложную структуру сущего. Но раскрытие повсюду характера взаимодействия различных явлений на разных уровнях сущего осуществляется в связи с диалектическим преодолением внешнего взаимодействия и только внешних отношений, осуществляется только как раскрытие внутренних закономерностей самодвижения, саморазвития явлений в их внутренних нерелективных отношениях. Здесь осуществляется преодоление разрыва между явлением и вещью в себе, бытием в себе. В явлении, в непосредственно данном, преодолевая их разрыв и раскрывая их диалектику, обнаруживается сама вещь, ее сущность. Непосредственно данное выступает как раскрывающее, обнаруживающее структуру сущего — такова феноменология принципиально нового типа; это метод Маркса как метод онтологии. Существует не один мир (явление) и за ним обособленный от него другой (вещи), а единый, который сам необходимо на каждом шагу выводит за пределы того, что в нем непосредственно дано, сам обнаруживает свою незавершенность, незамыкаемость в себе, сам выявляет себя как необходимо соотносительный с реальностью, выходящий за пределы наличного, непосредственно данного содержания.

Таково само бытие в его становлении и разрушении, включающее человека как сущее, осознающее мир и самого себя и потому способное изменить бытие, бесконечно выйти за его пределы. Таков человек как часть бытия, как единичное существо, сохраняющее свою единичность и поднимающееся до всеобщности.

Отсюда утверждение бытия человека как бытия все более высокого плана, все большего внутреннего богатства, возникающего из бесконечно многообразного и глубокого отношения человека к миру и другим людям, — вот основа основ.

Смысл человеческой жизни — быть источником света и тепла для других людей. Быть сознанием Вселенной и совестью человечества. Быть центром превращения стихийных сил в силы сознательные. Быть преобразователем жизни, выкорчевывать из нее всякую скверну и непрерывно совершенствовать жизнь.

#### Комментарии<sup>1</sup>

С. 282\*. В онтологической концепции С. Л. Рубинштейна, его квалификации фундаментального соотношения человека и бытия необходимо дифференцировать и затем соотнести несколько аспектов.

1. Включение человека в состав бытия, рассмотрение человека как составляющей бытия, которое его со всех сторон «окружает», доказательство его «родственности» всему сущему как одного из способов существования, одного из субъектов определенного рода изменений — онтология человека.

Комментарии к первому изданию написаны К. А. Абульхановой-Славской, к данному изданию дополнительные комментарии написаны А. Н. Славской.

2. Доказательство причастности человека бытию как природного существа, его включенности в природу.
3. Раскрытие того, что с появлением человека возникает особая «имплицированность» бытия и человека, установление внутренней взаимосвязи этих качественно различных и, казалось бы, противостоящих друг другу реалий и нового качества бытия, выражающего их имплицированность — нового качества объекта, которое получает бытие только относительно к человеку как субъекту.
4. Доказательство онтологичности взаимодействия человека с бытием, особенно его восприятия, путем сравнения взаимодействия человека с действительностью, с встречей двух реальностей, взаимодействием двух «тел», онтологизация чувственного восприятия в порядке альтернативы субъективному, феноменологии, приравнивающей явление к кажимости.
5. Раскрытие связи потребностей человека с бытием и онтологического характера его практической деятельности, изменяющей действительность.
6. Раскрытие двух модальностей во взаимодействии человека с бытием — аффицированности, страдательности (как способности подвергаться воздействиям внешнего мира) и активности, деятельности (как способности воздействовать на внешний мир).
7. Выявление качеств, модальностей человека как субъекта, выражающих сущность и способ существования:
  - а) способности к самодетерминации, самоопределению, самосовершенствованию, саморазвитию;
  - б) способности сознания человека к идеальной репрезентации всего бытия и одновременно к выявлению в нем непосредственно значимого для человека; способность человека благодаря сознанию «отделиться» от бытия, чтобы затем с ним соотноситься;
  - в) фундаментальности взаимосвязей людей, их общности («мы») и этичности их взаимоотношений;
  - г) способности к творческой деятельности;
  - д) качества субъекта жизни как процесса самореализации и становления и способности личности сохранять определенность, свою сущность во времени и во взаимодействии с обстоятельствами, изменяя и совершенствуя ее.
8. Утверждение, что этим качеством человека отвечает более конкретное понятие бытия как «мира», качество бытия, более непосредственно соотносимое с человеком. Само по себе нахождение этого отношения как системообразующего, конституирующего качественную определенность как человека, так и бытия в его соотносительности с человеком — является кардинальным и фундаментальным. Понятие «мира» предполагает не только мир, включающий созданные человеком продукты, предметы его потребностей, культуры, но и отношения людей, стоящие за этими предметами и продуктами, т. е. других объектов.
9. Наиболее парадоксальной в концепции Рубинштейна представляется онтологизация человеческих отношений как этики в высшем смысле слова, морали, поскольку последняя в официальной марксистской философии сводилась к формам общественного сознания, т. е. к духовной сфере. Суть этой онтологи-

зации в утверждении «силы», «влияния», реального воздействия людей друг на друга, а этичность, человечность этого влияния, по Рубинштейну, связана с утверждением, усилением в человеке его человеческой сущности. 10. С. Л. Рубинштейн выступает против абсолютизации гносеологического отношения, в качестве исходного рассматривая не отношение сознания к бытию, а человека как субъекта прежде всего практического, действенного отношения к бытию, а затем субъекта познания, сознания. Тем самым преодолевается и абсолютизация противоположности бытия и сознания. Человек в своем способе существования не выносится за пределы бытия, а рассматривается как его составляющая. Бытие не противостоит человеку только как объект субъекту мысли и познания, но включает в себя людей как субъектов действия, практики, и опосредованные результатами их деятельности отношения. С. Л. Рубинштейн предполагает за соотношением бытия и сознания как абстракцией философского исследования соотношение бытия и человека как реального практического существа. В этом смысле исходным является не отношение бытия и сознания, а отношение бытия и человека, обладающего сознанием, т. е. исходным является практическое, материальное, действенное соотношение человека с бытием, а вторичным — познание, осознание человеческого бытия. Это положение является центральной идеей всего труда. С одной стороны, оно направлено против абсолютизации сознания, которая приводит к дезонтологизации человеческого бытия, к замене человека как реального материального практического существа его сознанием. С другой — оно направлено против превращения бытия только в производное от сознания, в то, что определяется только относительно к сознанию, только через сознание. Абсолютизация противоположности сознания и материи, идущая еще от Декарта, приводит к отождествлению материи только с миром физической природы, а тем самым — к вынесению человеческого бытия за ее пределы. Человек же заменяется его сознанием. Одновременно С. Л. Рубинштейн возражает против гегелевского способа определения бытия только через познание, против того, чтобы отношение к сознанию выступало как исходное для характеристики бытия. Отсюда возникает необходимость дифференциации гносеологического и онтологического отношений, необходимость ограничения и определения места гносеологического отношения. Гносеологическое отношение, согласно Рубинштейну, выступает как одно из отношений человека к бытию, возникающее с появлением человека, а значит, только на определенном этапе развития самого бытия, во-первых. Во-вторых, познавательное отношение осуществляется внутри более общего соотношения человека с миром. Познавательное отношение человека к бытию является производным от самого существования человека, исходным является соотношение человека и бытия в плане реального, практического взаимодействия человека с бытием. Это, в свою очередь, означает, что человек включен в бытие, человеческое бытие представляет высший уровень развития бытия. Поэтому бытие не внешне противостоит сознанию, как полагал Кант, — познавательное отношение осуществляется внутри бытия, оно включено в общий процесс взаимодействия человека и бытия. Так онтологический анализ, вскрывающий существенные свойства самого бытия, а не ступени его познания, рассматривающий человеческое бытие как высший уровень развития бытия, включающий человека в бытие, показывает, что гносеологическое

отношение занимает свое определенное ограниченное место во взаимоотношении человека с бытием.

С. 268\*. Рубинштейн применяет тот же метод, который был им разработан и использован при исследовании природы психологических явлений. Сущность его в самом общем виде заключается в рассмотрении какого-либо явления в разных связях и отношениях, в каждом из которых оно выступает в новом качестве. Посредством этого метода С. Л. Рубинштейн раскрыл многокачественную природу психических явлений, показал качественное своеобразие различных характеристик, которые психическое получают в разных связях и отношениях. В отношении к миру психическое выступает как отражение, в отношении к мозгу — как высшая нервная деятельность и т. д. Рубинштейн подчеркивает объективный характер взаимосвязей явлений действительности, в каждой из этих связей явление выступает в новой качественной определенности. Эта качественная определенность не позволяет подставить на место одной характеристики, на место качества явления, выступающего в одной системе связей, другую характеристику, другое его качество (ср.: *Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание*).

Этот метод исследования оказывается плодотворным в философском исследовании человека: С. Л. Рубинштейн рассматривает человека в нескольких взаимосвязанных, но качественно различных отношениях — практическом, познавательном, созерцательном отношениях к бытию и отношении к другому человеку. Отношение человека к человеку включается в процесс познания и действия, практического отношения человека к бытию и вместе с тем выделяется как специальная область этики.

\*\* Понятие «отчуждение» С. Л. Рубинштейн употребляет в разном контексте в различном смысле.

Чаще всего он употребляет его в общепринятом значении, рассматривая отчуждение как исторически преходящую форму опредмечивания.

В статье «О философских основах психологии. Ранние рукописи К. Маркса и проблемы психологии», которая является уникальным в философской литературе исследованием ранних рукописей К. Маркса, С. Л. Рубинштейн специально прослеживает различие понятий отчуждения и опредмечивания, проводимое К. Марксом в противоположность Гегелю.

Критика гегелевского понимания «отчуждения» дается С. Л. Рубинштейном и в гносеологическом плане. Он — против всей линии платонизма, объективного идеализма, превращающего идеи в гипостазированные сущности, и против гегелевского «отчуждения» идей. С. Л. Рубинштейн возражает как против «отчуждения» идей от реального бытия, отражением которого они являются, так и против «отчуждения» их от познавательной деятельности человека, в которой они возникают. С. Л. Рубинштейн возражает также против обособления познания человека от бытия, против «отчуждения» явления от «вещи в себе», которое было осуществлено Кантом.

Понятие «отчуждение» С. Л. Рубинштейн употребляет, возражая против отрыва бытия от человека, исключения человека из бытия. Это — критика картезианской линии в философии, сводящей материю к миру физической природы, исключаяющей из нее человека. Наконец, Рубинштейн рассматривает отчуждение как отчуждение человека от человека прежде всего не в социальном, а в этическом аспекте как отрыв сущности от существования человека, сведение последнего

к убогому и жалкому, как неподлинность его бытия и сведение отношений людей друг к другу к отчужденным отношениям «масок», функциональным отношениям. В столь же широком эстетическом плане Рубинштейн выступает против отчуждения человека от природы. При редактировании первого издания труда «Человек и мир» фрагмент рукописи Рубинштейна, в котором раскрывается его отношение к Марксовой трактовке отчуждения, был выброшен. Эта критика опирается на позитивное утверждение марксизмом общественного способа бытия человека и его практического отношения к природе.

Термин «отчуждение» часто употребляется в смысле отрыва, обособления, исключения. Например, в ряде мест понятие «отчуждения» используется как критика отрыва, обособления процесса от продукта, будь то процесс познания и знание как его продукт, будь то процесс жизни человека и обобщенные моральные ценности и т. д.

\*\*\* Имеется в виду выражение К. Маркса о «характерных экономических масках лиц»: «Это только олицетворения экономических отношений, в качестве носителей которых эти лица противостоят друг другу» (*К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 23. С. 95. См. также С. Л. Рубинштейн. Принципы и пути развития психологии. - М.: Изд-во АН СССР, 1959. - С. 120*). Понятие «маски» в труде Рубинштейна оказывается ключевым и при использовании самого Марковского термина не сводится к Марксовой экономической категории. Отношения людей друг к другу как «масок» он не только связывает с определенными общественными отношениями. Считаю, что отношение к человеку как «маске», функции, средству противоречит его подлинной сущности, калечит его, превращает в орудие, средство, он выступает с собственно этических, а не узко или чисто социальных позиций. Существенно то, что, казалось бы, введением понятия субъекта с его способностью к самодетерминации, саморазвитию и самосовершенствованию, Рубинштейн возлагает на него ответственность за полноту реализации и полноценность его человеческой сущности, но одновременно он не вырывает этого субъекта и его становление человеком в высшем смысле слова из отношений и взаимоотношений с другими людьми, поэтому, по существу, процесс становления субъекта, развития его человеческой сущности неотрывен от взаимоотношений людей и определенного, возвышающего сущность человека отношения его к другим как субъектом и других к нему как к субъекту.

С. 288\*. Вопреки ходу мысли идеализма, который подменяет бытие сознанием на том основании, что сущность бытия открывается только мыслью, С. Л. Рубинштейн подчеркивает *объективность* сущего (как единства сущности и существования), еще не раскрытого мыслью, но обнаруживаемого чувственностью человека, его практическим столкновением с действительностью. Кроме того, и понятие сущности определяется не только гносеологически, как раскрытие сущности в познании, но и в онтологическом аспекте, через понятие субстанции как специфического способа взаимодействия, детерминации явлений.

\*\* В книге С. Л. Рубинштейна представлена его онтологическая концепция бытия и сознания в единстве с новой парадигмой философской антропологии. Исторически проблема онтологии включает в себе различное содержание в зависимости от исторических и методологических особенностей развития философского знания. Различные онтологические концепции связаны то с разграничением философского знания от естественных наук (философия как метафизика),

то с теологическим противопоставлением духовного сверхчувственного мира как божественного материальному миру (философия религии), то с дифференциацией учения о бытии от учения о познании (гносеология).

В истории философии попытка преодоления деления на онтологию и гносеологию предпринимается Декартом, который пытается посредством формулы *cogito ergo sum* вобрать мир в позицию познающего. Однако формула Декарта поддается не только идеалистической квалификации, возможна ее иная интерпретация — специфика существования человека связана со способностью мыслить. Вторая попытка совершается Гегелем на идеалистической основе: познание бытия оказывается становлением бытия, объекта, мышление выступает как творец действительности.

Сохраняя ядро гегелевской диалектики, С. Л. Рубинштейн подчеркивает принципиальное отличие своего подхода от гегелевского способа отождествления познания и бытия, онтологии и гносеологии. В учении о бытии человек рассматривается как особый способ существования бытия, включенный в него и изменяющий его своим познанием и действием. Тем самым снимается абсолютизация в противопоставлении прежней онтологии (только о «чистом» сознании, познании, оторванном от человека) прежней гносеологии (только как учению о «чистом» сознании, познании, оторванном от человека). Основные идеи книги С. Л. Рубинштейна — о неправомерности абсолютизации гносеологического отношения, о том, что познание, сознание вторично производно по отношению к материальному, практическому, действительному способу бытия человека, о том, что познание осуществляется внутри бытия, которое включает в себя человека в его общественном способе существования.

С. 289\*. Пара субъект и предикат суждения в логике означает первичность предмета определения — того, о чем говорится (субъект), и того, что о нем говорится (предикат). В истории философии через соотношение субъект-предикат обозначается различное решение основного вопроса философии. Является ли субъектом бытие, а мышление его предикатом или же субъектом является мышление, а бытие его предикатом — ответы на эти вопросы разделяет материалистическое и идеалистическое решение основного вопроса философии. С. Л. Рубинштейн прослеживает употребление этих понятий в историко-философском аспекте. В данном контексте он употребляет эти два понятия для утверждения исходности бытия (сущего) и вторичности его качественного определения в познании.

\*\* Спор идет не о том, что оно (бытие) *есть*, а том, *что* оно есть, не о существовании, а о сущности, качественной определенности бытия.

\*\*\* Идеализм смешивает кажимость как «видимость», как отсутствие качественной определенности, неадекватности, неточности познания и кажимость как отрицание самого существования бытия — сущего.

Преодоление С. Л. Рубинштейном этого хода мысли осуществляется посредством разведения онтологического и гносеологического определений кажимости. Это различие необходимо, чтобы не превратить относительность познания, проблемность познания, его сомнения в отрицание самой познаваемой действительности. Для того чтобы возникла сама проблема кажимости как гносеологическая, т. е. чтобы нечто «казалось» таким или иным в процессе познания, оно должно существовать, быть действительным, реальным. Тот же ход мысли в дальнейшем проводится С. Л. Рубинштейном в отношении «явления» и «сущности»: чтобы

являться человеку в познании, т. е. быть явлением в качестве познаваемого, нечто должно существовать, т. е. иметь онтологическую определенность. «Сущность» как качественная определенность, выявляемая только в процессе познания, не создается самим процессом познания, а существует объективно до всякого познания.

\*\*\*\* Подробное определение субстанции см. на с. 303 и след.

С. 290\*. Требование единства, а не внеположности пребывания и становления реализуется в прослеживании пребывания как процесса сохранения тождества внутри изменения.

С. 292\*. *Ансельм Кентерберийский* (1033-1109) — представитель средневековой схоластики, который развил так называемый онтологический аргумент — доказательство бытия Бога, ставший предметом критики в истории философской мысли. Сущность этого доказательства заключается в том, что реальность, т. е. самое существование Бога, выводится из понятия, мысли о нем. Кроме онтологического, в истории идеализма и религии существовали гносеологическое, психологическое и моральное доказательства бытия Бога. О критике Кантом онтологического аргумента см. также на с. 13.

С. 293\*. О кантовском методе, как методе внешних рефлексивных определений см. также на с. 15, 26, 45 и комментарии к с. 337.

С. 294\*. Основное, по мнению С. Л. Рубинштейна, чего не учитывает Кант, — это выход объекта мысли за пределы мысли об объекте. Всякий объект, всякая действительность неизмеримо богаче и содержательнее, чем ее логические, понятийные определения.

С. 295\*. Соотношение имплицитного и эксплицитного в познании раскрывается в соответствующем разделе, с. 338 и далее.

\*\* О характеристике метода внешней рефлексивности Канта см. также комментарии к с. 337 и с. 13.

\*\*\* Диалектика, взаимодействие познающего субъекта с познаваемым объектом предполагает преобразование объекта в процессе познания, а не абстрактное тождество бытия и мышления (см. комментарии к с. 337).

С. 297\*. Речь идет о проблеме так называемых «первичных» качеств, т. е. пространственных и других свойств вещей как объективных и «вторичных» (цвета, вкуса, запаха и т. д.) — как субъективных. С. Л. Рубинштейн считает неправомерным такое различие: нет основания считать более объективными те свойства, которые выявляются во взаимодействии вещей и предметов друг с другом, чем те, которые выявляются во взаимодействии вещей с человеком в процессе восприятия. Основной идеей С. Л. Рубинштейна является рассмотрение восприятия как объективного процесса взаимодействия человека с другими предметами, сопоставимого с взаимодействием двух тел, встречей двух реальностей. Точка зрения об объективности первичных и субъективности вторичных качеств идет от механистического материализма, который считает объективными только процессы в неживой природе, в мире физики, а все процессы, включающие взаимодействие с человеком, оставляет вне сферы объективного. Требование, выдвигаемое С. Л. Рубинштейном, распространить положение о первичных качествах на все качества вещей означает, что он включает в сферу объективного исследования не только процессы неживой природы, но и все процессы, связанные с человеком,



все способы взаимодействия человека с миром, в том числе и специфическое взаимодействие человека с познаваемым бытием (см. *С. Л. Рубинштейн*. Бытие и сознание, с. 58-59).

\*\* Об отношении к экзистенциалистской концепции см. также на с. 302.

\*\*\* Под первым подходом к понятию бытия *С. Л. Рубинштейн* имеет в виду идущее от Гегеля понятие бытия, которое не предполагает никакого содержания, определенности, кроме единственного и абстрактного признака «быть», объединяющего все существующее. В этой абстракции как в исходном пункте всего гегелевского хода мысли уже отделено существование, лишенное какой бы то ни было сущности, от сущности, которая существует только в мышлении, только через мышление, которая создается самим мышлением.

*С. 298\**. Далее *С. Л. Рубинштейн* доказывает, что понятие сущности — это не только гносеологическое понятие: сущность раскрывается познанием только потому, что она существует объективно. Он дает онтологическое определение сущности через характеристику детерминации и взаимодействия явлений, через понятие субстанции. Сущность — это устойчивость в изменении, качественная определенность, проявляющаяся во взаимодействии с другими явлениями; сущность — внутренняя основа изменений, сохранение в процессе пребывания, изменения, дления, развития. Эта сущность не противостоит «голому» существованию, она выступает как специфический для каждого уровня бытия «способ существования», как специфический «субъект изменений определенного рода», по выражению *С. Л. Рубинштейна*.

*С. 300\**. *С. Л. Рубинштейн* характеризует философское выражение проблематики человеческого бытия в двух крупнейших религиях — христианстве и буддизме. Они утверждают существование человека не позитивно, а негативно, как его зависимость от сил природы и своих собственных потребностей, «аффицированность», страдательность. В констатации этой зависимости и страдательности в известном смысле сходятся материализм и идеализм. Христианство предлагает различные способы ухода из мира страдания — как снятие самого существования человека, так и снятие существования бытия как причины этого страдания; оно разрабатывает концепцию неаффицированности, нестрадательности божественного начала.

Принципиальное различие буддизма и христианства в этом плане *С. Л. Рубинштейн* видит в том, что христианство предлагает только уход из мира страдания, погашение самого существования, тогда как буддизм развивает концепцию внутренней активности, которая направлена на погашение страдательности. Единственным возможным направлением активности буддизм считает ее направленность на самого человека (себя), а не на окружающую действительность, поэтому активность, погашающая страдательность, выступает как нирвана.

В отличие от всех предшествующих этических концепций, *Рубинштейн* рассматривает человека не только как испытывающего воздействия или противостоящего им (посредством нирваны), но и как активное, в смысле преобразующее внешний мир, существо. *С. Л. Рубинштейн* раскрывает активность человека как направленную не только на самого себя, не только на «погашение» своей страдательности, но и на преобразование мира и своей собственной природы, на самосовершенствование.

В последующем изложении для определения специфики детерминации человеческого бытия С. Л. Рубинштейн использует понятие «страдательный» как синоним «зависимый, детерминированный извне», а понятия «деятельный», «действующий» как синоним самоопределения, самодеятельности.

В предлагаемом читателю дополненном тексте «Человек и мир» Рубинштейн отходит от узкоэтического или, точнее, религиозно-этического понимания страдательности и рассматривает ее как закономерную специфическую модальность человеческого бытия, связанную со способностью подвергаться воздействиям (и в этом смысле — страдать). Способность подвергаться воздействиям (страдать) и действовать — две основные модальности человеческого бытия, связанные с его обусловленностью другим и способностью воздействовать, обуславливать другое.

С. 301\*. С. Л. Рубинштейн вводит категорию «мир» в состав философских категорий, которая выражает специфику общественного способа существования человека. Понятие «мир» может быть сопоставлено с понятием «второй природы», употреблявшимся Марксом, — природы, преобразованной практической деятельностью человека, природы, непосредственно соотнесенной с человеком в его способе существования. «Мир — это совокупность вещей и людей, в которую включается человек, то, что относится к нему и к чему он относится в силу своей сущности, что может быть для него значимо, на что он направлен» (с. 32 295).

\*\* Вопрос о соотношении категорий и закономерностей различных выше и ниже лежащих уровней развития бытия разработан С. Л. Рубинштейном в его книге «Бытие и сознание». Там этот принцип рассматривается применительно к частной проблеме соотношения физиологических и психологических закономерностей. Однако для решения этой частной проблемы С. Л. Рубинштейном выдвигается общая формула о соотношении специальных закономерностей любой «выше» лежащей сферы и более общих закономерностей сферы «ниже» лежащей: последние сохраняют свое действие на более высоком уровне, но изменяют свою форму проявления (см. С. Л. Рубинштейн. «Бытие и сознание», с. 14 и др.).

С. 302\*. Если механистическое понятие причинности связано с представлением о причине как действующей только извне, то диалектико-материалистическое понимание причинности, которое разрабатывает С. Л. Рубинштейн, учитывает и формы внутренней причинности как самодвижения, саморазвития. В этом понимании причина выступает как причина самого себя (*causa sui*), т. е. закономерное, объективно необходимое воспроизведение специфического способа существования в его основных свойствах, — «самодвижение», самодетерминация. Именно в этом смысле употребляет С. Л. Рубинштейн термин «самопричинение», подчеркивая процессуальный характер всякого существования на высших уровнях развития бытия, где понятие причинности не ограничивается воздействием вещи на вещь, а связано с опосредствующей внешние воздействия ролью внутренних условий, избирательностью, активностью субъекта.

\*\* Термин «определение» в рукописи С. Л. Рубинштейна употребляется не в логическом, гносеологическом значении — как определение чего-либо посредством понятия, слова, категории и т. д., а в онтологическом смысле. «Определение» для него — реальное взаимодействие явлений, в котором выявляется «качественная определенность», специфичность процессов взаимодействия. В данном месте рукописи С. Л. Рубинштейн уточняет и поясняет это словоупотребление.

Онтологическая и антропологическая концепция С. Л. Рубинштейна излагается им в явном для знатоков экзистенциализма и неявном для остальных диалоге с ним. Здесь фигурирует целый ряд понятий, таких как «верность», «чувство» (у Сартра — эмоции), «ситуация» и «проект», не говоря о самых фундаментальных понятиях «существование» (употребляемое, правда, не только в экзистенциализме) и «отрицание» (бытие и не-бытие у Сартра), «жизнь» и «смерть». Выше мы отметили, что, выражая скепсис в адрес классической гносеологии в ее стремлении познать мир, Сартр считает главным для индивида его «принять» или отвергнуть.

Значимость этого диалога в том, что и для Рубинштейна философская антропология не сводится к абстракции человека, а предполагает определение способа человеческой жизни и в этом смысле — философию жизни — проблемы ее времени — прошлого, настоящего и будущего, ценности и смысла жизни. Принципиальное отличие подхода Рубинштейна к проблемам жизни от экзистенциализма Сартра и Хайдеггера в неэмпиричности, в такой теоретизации этих проблем, при которой они не были бы сведены к судьбе единичного индивида и его эмоциям.

Значимость для Рубинштейна экзистенциалистской концепции в том, что именно она поставила проблему жизни в контексте драмы человека эпохи отчуждения. Но если Марксова трактовка отчуждения была объяснением в основном — проблем социально-экономического отчуждения, то Рубинштейн, неоднократно осмыслив и переосмыслив ее в интерпретации и раннего и позднего Маркса, раскрыл ее социально-этическое содержание. Для Сартра она опять-таки оказалась проблемой единичного индивида, сама единичность которого была свидетельством его «одиночества» в мире. Для Рубинштейна, осмыслившего проблему отчуждения в социалистическом обществе, где господствовал не индивидуализм, а коллективизм, — суть отчуждения проявилась не в одиночестве, а в самом типе взаимоотношений людей, действующих совместно, но способом, исключаящим их человеческое, этическое начало, их сущность, действующих как «маски». Отчуждение здесь заключается не в отчуждении продуктов труда, и даже не самого труда от человека, а в отчуждении его человеческой, этической сущности. Отсюда рубинштейновское понимание подлинности или неподлинности жизни, ответственности как жизни «всерьез».

С. 303\*. М. Хайдеггер противопоставляет способ существования человека, характеризующийся «выходом за свои пределы», способу существования всего остального сущего, бытию в целом. С. Л. Рубинштейн считает неправомерным это противопоставление: он возражает против экзистенциалистского отрыва человеческого существования от бытия. Именно поэтому, отмечает С. Л. Рубинштейн, Хайдеггер не может построить свой второй том онтологии, который был бы посвящен онтологии бытия в целом, а не только человеческого существования.

Экзистенциалистский «выход за свои пределы», приписываемый М. Хайдеггером только человеческому существованию, С. Л. Рубинштейн считает всеобщим положением, справедливым для любого способа существования, для всего бытия в целом, и в том числе для человеческого бытия. Он считает возможным понять и объяснить «выход за свои пределы», переход в «другое» с позиций принципа детерминизма. Возможность выходов за пределы данного способа существования, перехода в «другое» основана на взаимосвязи и взаимообусловленности явлений. Диалектика взаимопереходов внешних и внутренних условий проявляется в характе-

ристике внутренней специфики данного способа существования в его связи и обусловленности внешними причинами, «другими» явлениями. Каждое данное явление в его взаимосвязи с «другими» представляет собой специфический способ существования, связанный сотнями переходов в «другое», обусловленности «другим», представленности в «другом». Такую представленность «в другом» С. Л. Рубинштейн считает присущей отражению сознанием бытия и любому другому отражению (см. *С. Л. Рубинштейн. Принципы и пути развития психологии*, с. 11).

С. 304\*. Это положение развито в трудах Б. М. Кедрова (см., например, *Б. М. Кедров. Предмет и взаимосвязь естественных наук*. — М., 1967. — С. 224-287).

\*\* Понятие «жизнь» С. Л. Рубинштейн употребляет не только в общепринятом значении для характеристики живого, а еще в двух значениях. Первое из них представляет синоним «существовать», «быть». С. Л. Рубинштейн критикует объяснение существования через абстрактный признак, объединяющий все единственным понятием «быть», а определяет его как становление, изменение и сохранение, пребывание и дление, как диалектику внешнего и внутреннего, определение другим и самоопределение. Иногда он употребляет понятие «жизнь» для обозначения существования. Он выделяет различные уровни жизни, которые характеризуются различными «способами существования», и различных субъектов разных уровней жизни. Таким образом, понятие «жизнь» в этом смысле предполагает необходимость качественной характеристики типичного для каждого уровня способа существования. Второе значение этого понятия применяется для характеристики специфики человеческой «жизни». Связь первого и второго значений состоит в том, что второе представляет конкретизацию общей характеристики жизни как пребывания в изменении, диалектики внешнего и внутреннего и т. д., применительно к человеческой жизни, к такому уровню изменений, субъектом которого является человек.

Рубинштейновский анализ экзистенциалистского понятия жизни опирается, таким образом, на общефилософскую концепцию жизни как качественно определенного процесса развития и его субъекта; качественным различиям процессов на разных уровнях отвечают различия субъектов как «субъектов изменений определенного рода». Применительно к жизни человека С. Л. Рубинштейн раскрывает диалектику объективного процесса жизни, включающего человека как субъекта, который своим отношением и действием объективно изменяет соотношение сил в жизни.

\*\*\* Общие положения о природе всякого процесса, о его динамике, соотношении внешних и внутренних условий в нем, о превращении его результатов в условие дальнейшего осуществления процесса развиты С. Л. Рубинштейном в связи с теоретическим и экспериментальным исследованием процесса мышления (см. С. Л. Рубинштейн. *О мышлении и путях его исследования*. — М • Изд-во АН СССР, 1958).

\*\*\*\* О термине «определение» см. комментарии к с. 301.

С. 305\*. О различии восприятия и мышления см. «Бытие и сознание» С. Л. Рубинштейна (с. 108 и далее).

С. 307\*. См. главу 1 «Философское понятие бытия» (с. 288 и след.).

С. 313\*. Термин «досократики» употребляется для обозначения школ в истории философии, предшествовавших Сократу, в частности милетской школы, Гераклита и т. д.

\*\* Понятие «способ существования» употребляется С. Л. Рубинштейном для обозначения специфических закономерностей данного круга явлений, качественной определенности данной области действительности, специфического способа взаимодействия, присущего данному уровню бытия. Понятие способа существования на первый взгляд близко понятию формы движения материи, однако терминологически С. Л. Рубинштейн считает, что применительно к более высоким уровням правомерно говорить не о «движении», а о «существовании» как более сложных процессах — процессах жизни, психических процессах, общественных процессах.

С. 314\*. С. Л. Рубинштейн считает, что принцип детерминизма как преломление внешнего через внутреннее, является универсальным принципом, относящимся не только к человеку. Диалектика внешнего и внутреннего — это и есть в другом выражении «выход за свои пределы», нахождение «в другом» и т. д. Поэтому он критикует экзистенциалистскую концепцию «выхода за свои пределы», которая утверждает отличие человеческого наличного бытия от всякого другого бытия именно и только по этому принципу (см. комментарии к с. 301).

\*\* С. Л. Рубинштейн дифференцирует понятия бытия и природы, поскольку бытие включает в себя не только неодушевленный уровень вещей и предметов, созданных человеком, он предлагает рассматривать категорию природы (материи) как один из качественно определенных уровней бытия, включающий неорганические и органические процессы, процессы жизни (живого), в том числе и человека как природного существа, но не охватывающий общественный способ существования человека и «мир» человеческих предметов. Для характеристики социального общественного уровня бытия, включая в него и то в природе, что преобразовано действиями человека (промышленность и т. д.), он употребляет категорию «мир» (см. комментарии к с. 300).

С. 319\*. О том, что объектом познания может стать и субъект, см. «Принципы и пути развития психологии» С. Л. Рубинштейна (с. 156).

С. 320\*. При редактировании первого издания были выброшены фрагменты рукописи Рубинштейна, в которых сводились воедино разные аспекты той или иной проблемы, разные определения явлений, понятия. Например, в одном из фрагментов интегрированы разные определения природы как гармонии, спокойствия, опасности, необходимости борьбы с ней человека, как становления, обновления, неожиданности и, наконец, покоя — нежности и тепла жизни. Именно в этих определениях «проявлений» природы видна ее соотносительность с человеком, т. е. принцип, на котором настаивает Рубинштейн. Без этих разнообразных конкретизации понятие «природа» оказывалось в книге достаточно абстрактным или определенным через отрицание — природа как не сфабрикованное, не сделанное человеком — нерукотворное.

Второй важный, изъятый при редактировании фрагмент раскрывает разные «ипостаси» человека, его качества в разных системах отношений и соответствующих абстракций: Человек и Вселенная, Человек и Природа, Человек и Мир, Человек и Действительность, Человек и Жизнь. И хотя в этом фрагменте не все отношения, например человек и мир, достаточно представлены, сама их интеграция в систему чрезвычайно важна для конкретизации сущности и определения ее через отношения.

Третий фрагмент касается «вечной истории», как выражается Рубинштейн, человеческого отношения к бытию, в которой раскрываются «ипостаси», модальности проникновения человека в бытие, развертываются «акты» их взаимоотношений.

Четвертый фрагмент раскрывает разные аспекты рубинштейновского понимания категории «действительность».

Наконец, пятый — разные аспекты отрицания.

С. 321\*. Здесь имеется в виду и по существу критикуется ленинское определение материи, критерием которого оказывается существование вне сознания, т. е. определение относительно к сознанию.

С. 323\*. Характеристика общей концепции гештальт-психологии дается С. Л. Рубинштейном в книге «О мышлении и путях его исследования». См. также сб. «Основные направления исследований психологии мышления в капиталистических странах» (М.: Изд-во АН СССР, 1966. — Гл. 5) и сб. «Исследования мышления в советской психологии» (М.: Наука, 1966. — С. 179-180, 231).

С. 324\*. Буддизм развивает учение о природе вещей (дхарма) как некоторых элементах, находящихся в постоянном движении, каждое мгновение вспыхивая и потухая.

С. 326\*. В смысле «какое» есть «ничто». Об этом см. также на с. 288 и комментарии к ней.

\*\* Хайдеггер различает понятия «феномена» и «явления»: в основе этого различения лежит непосредственность познания феномена, его самообнаружаемость и опосредованность познания явления. В отличие от Хайдеггера, С. Л. Рубинштейн подчеркивает, что явление в смысле (*erschenken*) означает деятельность нашего познания, соотношение субъекта и объекта познания, которое отрицает Хайдеггер.

О различии понятий «феномена» и «явления» у Хайдеггера см. «Бытие и сознание» С. Л. Рубинштейна (с. 133-134). См. также М. Heidegger. *Sein und Zeit* (Tubingen, 1953).

С. 328\*. Речь идет о концепции Э. Кантрила (Hadley Cantril), сформулированной в книге *The «WHY» of man's experience*, которая была подарена автором Рубинштейну во время визита в Москву, когда и состоялась дискуссия относительно принципов интеракционизма и особенно транзакции. В данном тексте Рубинштейн лишь указывает на необходимость разобраться в существовании этой концепции. Однако во время дискуссии Рубинштейн высказал свое отношение к интеракционизму, проведя аналогию с кантовской концепцией: интеракционизм рассматривает отношения как внешние, не затрагивающие сущности участвующих во взаимодействии субъектов (К. А. Абульханова).

\*\* О так называемых «вторичных качествах» см. комментарии к с. 295.

\*\*\* Речь идет о развитии в «Бытии и сознании» понимания отражения, познания как активного процесса мысленного преобразования, восстановления объекта, о познании как специфической деятельности, осуществляющейся по своим собственным закономерностям.

\*\*\*\* Самое восприятие, с точки зрения С. Л. Рубинштейна, выступает как объективный онтологический процесс взаимодействия двух реальностей — вещи и человека.

С. 329\*. Рефлекторная теория развита, как известно, в трудах И. М. Сеченова и И. П. Павлова. В силу определенных причин, сложившихся в советской психологии, павловский рефлекторный принцип воспринимался и ограничивался только его физиологическим значением, а сеченовская линия рефлекторного анализа психического была на многие годы прервана. Эта линия восстанавливается С. Л. Рубинштейном, который развивает *рефлекторную теорию психической деятельности*. «Распространение принципа рефлекторности на *психическую деятельность*, — писал С. Л. Рубинштейн, — (или на деятельность мозга в качестве психической) означает, что психические явления возникают не в результате пассивной рецепции механически действующих внешних воздействий, а в результате обусловленной этими воздействиями ответной деятельности мозга, которая служит для осуществления взаимодействия человека как субъекта с миром» (С. Л. Рубинштейн. Принципы и пути развития психологии, с. 13). Таким образом, разработанная С. Л. Рубинштейном рефлекторная теория психического — это не естественнонаучное содержание рефлекторной теории, развитое Сеченовым и Павловым, а ее философское, осуществленное на основе принципа детерминизма обобщение.

С. 332\*. А тем самым и бесконечность, богатство его реальных определений.

С. 333\*. С. Л. Рубинштейн подчеркивает, что возможность относительного отхода от действительности в мышлении в гносеологическом плане никогда не исключает того, что самое познание есть онтологический, объективный процесс взаимодействия познающего и познаваемого, который всегда предполагает реальный чувственный контакт субъекта и объекта.

С. 334\*. С. Л. Рубинштейн считает, что предмет чувственного познания бесконечен в силу бесконечности его реальных взаимодействий с другими предметами и явлениями материального мира. Момент восприятия (как чувственного познания предмета), чувственного взаимодействия всегда конечен во времени. Он есть лишь акт «встречи» с объектом, предметом как пересечением множества взаимодействий; по природе своей этот акт связан с данным моментом.

С. 336\*. См. «Диалектико-материалистический принцип детерминизма и понятие субстанции» (гл. 2).

С. 338\*. В исследовании соотношения гносеологии и онтологии, познания и бытия С. Л. Рубинштейн одновременно выступает против двух крайностей — против кантовского внешнего соотнесения познания и бытия, которое возникает в результате абсолютизации «вещи в себе», отрыва ее от явления, и против гегелевского отождествления бытия и мышления. Возражая Канту, он говорит не только о проникновении познания в бытие, но даже и о «проникновении» бытия в познание. Свойство являться человеку в познании характеризуется как объективное свойство бытия в его объективном отношении к человеку. Это свойство бытия проявляется в его качестве «мира» людей и их отношений, детерминирующих познание.

Тем самым в корне преодолевается субъективистское понимание явления как данности моему сознанию и возникающее отсюда объяснение кажимости как иллюзорности самого бытия. Поэтому переход от бытия «в себе» к бытию «для другого» — это не просто переход из одной модальной сферы другую, не затрагивающий ее определенности, как полагал Кант.

Однако, критикуя Гегеля, С. Л. Рубинштейн подчеркивает, что в познании речь идет не о становлении, а о восстановлении бытия. По этой линии идут возражения против рассмотрения порядка и последовательности категорий познания как порядка и последовательности категорий самого бытия. По этой же линии идет различение противоречий в познании и противоречий в действительности: если противоречия в познании как логические могут и должны быть сняты введением опосредствующих звеньев, то действительные противоречия не могут быть сняты идеальным образом. Против идеи тождества бытия и мышления направлена вся линия анализа процесса познания, начатая С. Л. Рубинштейном еще в книге «Бытие и сознание», которая раскрывает познание как специфическую деятельность (анализа, синтеза, обобщения), преобразующую объект по своим законам.

С. 340\*. Понятие «задано», в отличие от «дано», предполагает наличие объективных связей данного, наличного с неизвестным, которые еще не раскрыты познанием, т. е. не превратились в эксплицитные, их имплицитность.

С. 349\*. Речь идет об интонировании как опробовании и отборе типичных, обобщенных музыкальных ходов, которые составляют характеристику мелодии или особенности музыкального творчества определенного композитора. См. об этом подробно в «Бытии и сознании».

С. 350\*. Уточнение Рубинштейном понятия объекта: «Такой подход предполагает другое понятие и объекта, соотносящегося с субъектом: бытие как объект — это бытие, включающее и субъекта» — не означает, что он отождествляет понятие объекта и бытия, а только то, что в качестве объекта выступают, и другие субъекты.

Одновременно нужно снять возникающую здесь, на первый взгляд, двусмысленность — то, что в качестве объекта для субъекта может выступить субъект — есть философское утверждение, но оно не означает обратного, что справедливо отношение к другому как объекту, предмету, средству или, по выражению Рубинштейна, «функции», т. е. прагматическое отношение с точки зрения этических критериев.

С. 352\*. Необыкновенно глубокий смысл имеет кажущееся на первый взгляд необычным определение «мыслящее», употребляемое Рубинштейном применительно к сознанию. В этом определении заключена целая перспективная линия исследования концепции Рубинштейна с точки зрения соотношения им понятий «сознание» и «мышление». В философском плане они им чаще всего отождествляются. Но в плане методологическом, существенном для психологии, оказывается чрезвычайно важным различие результирующего (в форме знания), констатирующего и активного, т. е. *мыслящего* сознания. В определении сознания как идеального Рубинштейн отмечает его способность к репрезентации всего существующего в мире, тогда как в его определении как субъективного (оба определения даны в «Бытии и сознании») им раскрывается способность субъекта *отнестись* к тому, что существенно в действительности не само по себе, а относительно к нему, *для него*. Здесь, по-видимому, и адекватен эпитет сознания как «мыслящего».

С. 353\*. Пауль Наторп (Natorp; 1851-1924) — представитель неокантианской марбургской школы в философии. С. Л. Рубинштейн полемизирует с его концепцией «Я», развитой в работе *Philosophische Propädeutik* (Marburg, 1903).

С. 355\*. Под этикой в широком смысле слова С. Л. Рубинштейн понимает онтологию человеческого бытия, прежде всего онтологизируя отношения людей друг



к другу, взаимно усиливающие, проявляющие их человеческую сущность или минимизирующие ее, сводящие к «маске». Поскольку применительно к онтологии вообще наиболее существенной является категория становления, развития, то и по отношению к человеческому бытию он рассматривает развитие человека в процессе жизни и в процессе истории. Развитие человека он понимает прежде всего как его совершенствование.

\*\* См. сноску к с. 351.

С. 359\*. Речь идет все о том же методе, примененном С. Л. Рубинштейном к анализу психического, который используется здесь для анализа проблемы человека.

С. 360\*. Понятие «ситуации» в экзистенциализме связано с понятием «свободы человека как недетерминированности вообще, как отрицания наличного состояния. Поэтому и «выход за пределы» ситуации понимается только как отрицание самой ситуации, а не диалектика негативного и позитивного, отрицания и становления (см. комментарии к с. 361).

С. 361\*. Одной из важнейших идей Рубинштейна является утверждение противоречивой сущности человеческого бытия. Однако при редактировании практически все упоминания противоречий, кроме фрагмента о соотношении логических и реальных противоречий, были сняты. Естественно, что в ту эпоху речь могла идти только о гармоничности, а не противоречивости человека, личности и ее жизни. Однако важно соотнести восстановленные в данном издании идеи о противоречивости бытия человека и трактовку проблемы отрицания. Рубинштейн выступает против сартровской трактовки отрицания, которая не подразумевает своей противоположности — утверждения, становления. Рубинштейн рассматривает отрицание как момент становления, утверждения нового, признавая тем самым продуктивный — в конечном итоге — характер соотношения отрицания и становления.

Тем самым связь отрицания и утверждения выступает как противоречие человеческого бытия. Однако тонкость их различия (проблемы отрицания и проблемы противоречий) связана с тем, что, признавая закономерный характер противоречий, их неизбежность, Рубинштейн в основном соотносит их с субъектом, способным к разрешению этих противоречий, притом не только с объективным результатом их разрешения, но с тем, что дает самому субъекту это преодоление противоречий, борьба. Трактовка же проблемы отрицания — в основном — связана с контекстом сартровских понятий бытия и не-бытия.

\*\* Критика экзистенциалистского понятия «выхода за пределы» ситуации осуществляется С. Л. Рубинштейном по нескольким линиям (см. комментарии к с. 373). С. Л. Рубинштейн противопоставляет экзистенциалистскому выходу за пределы ситуации только в сознании выход за ее пределы в реальном действии человека, преобразующем самую ситуацию и самого человека. Но и в том случае, когда выход за пределы ситуации осуществляется через сознание, С. Л. Рубинштейн в противоположность экзистенциализму подчеркивает, что преобразование, изменение ситуации образует закономерный переход наличного в другое, а не простое отрицание наличного.

С. 362. О соотношении воспитания человека и общественных условий его воспитания см. «Принципы и пути развития психологии» С. Л. Рубинштейна. Принципиальным в трактовке воспитания является раскрытие его этического аспекта,

но не как морализирования (свойственного советской идеологии), а как поддержания и укрепления в человеке его человечности путем соответствующего отношения к нему.

С. 363\*. Требование С. Л. Рубинштейна о включении нравственности в жизнь является возражением против абстрактного рассмотрения нравственных норм. Однако категория «жизнь» рассматривается не как эмпирическая, а как конкретная, включающая все богатство отношений (жизнь и как природный процесс, и как общественное бытие человека в его индивидуальной форме). Такая трактовка категории «жизнь» дает возможность понять роль этики в решении практических проблем.

С. 365\*. Преодоление недостатков созерцательного материализма не отменяет, по мнению С. Л. Рубинштейна, самой проблемы созерцательного отношения к действительности. В отличие от Гуссерля и Хайдеггера, которые противопоставляют познание, созерцание — деятельности на том основании, что познание не изменяет свой предмет, а непосредственно схватывает сущность, С. Л. Рубинштейн, различая созерцание и деятельность, трактует созерцание не феноменологически как непосредственность, пассивность, а как выражающее сущность самого субъекта ценностное отношение к бытию.

Введением категории «созерцание», приравненной по своему рангу к познанию и деятельности, Рубинштейн фактически разрешает противоречие, выводит из тупика, в который привело стремление экзистенциализма противопоставить познанию мира его «принятие», акцентировать не столько логические структуры познания, сколько способность личности к размышлению. Но тупик возник в связи с низведением категории «принятия», «размышления» на индивидуальный уровень, уровень личности. Несомненно, что между этими категориями есть существенное различие, которое также учитывает Рубинштейн, для чего и вводит отличающуюся от познания категорию «созерцания». Характеристика этой особенности сознания — его «заинтересованности» в раскрытии истины, в раскрытии реального положения дел — становится возможной только на основе установления связи познания и практики. Весь пафос «Бытия и сознания» направлен на доказательство активной преобразующей природы познавательной деятельности, понимание ее как воссоздания, восстановления объекта по законам познавательной деятельности, а не непосредственного постижения сущности. Но ранг «созерцания» Рубинштейн поднимает до уровня способности субъекта философски, а не эмпирически определенного. Здесь созерцание приближается по своему значению к дильтеевскому «пониманию» или герменевтической интерпретации. Если познание раскрывает «логику», сущность объекта, то созерцание выражает способность субъекта «верно отнестись к миру», т. е. определить характер и «логику» своего к нему отношения. В этом смысле познать мир еще не значит разумно определить свое место в нем. Познание мира является способностью сознания наряду с его созерцанием. Природа последней способности была раскрыта нами (при развитии рубинштейновских идей) как способность к интерпретации действительности субъектом (А. Н. Славская, 1993). С. Л. Рубинштейн проводит различие между практической и теоретической, идеальной деятельностью. Изменяя природу по законам своей общественно-исторической деятельности, человек изменяет ее не вопреки самим объективным законам природы. Чтобы учитывать

эти законы в своей деятельности, человек должен их знать. Познание не создает и не изменяет сущности объекта. Но оно выявляет эту сущность в «чистом виде», поэтому оно — не пассивное отношение, а активное раскрытие сущности, оно «заинтересовано» в раскрытии этой сущности. «Заинтересованность» в раскрытии подлинной сущности возникает из необходимости преобразовать природу для удовлетворения своих потребностей и одновременно согласно ее объективным законам (см. об этом подробнее: *Абульханова-Славская К. А.* Философское наследие С. Л. Рубинштейна // Вопросы философии. — 1969. — № 8. — С. 146 и др.).

С. 371\*. Заслуга С. Л. Рубинштейна перед психологией заключалась не в самом факте применения принципа детерминизма, который разрабатывался в учении И. М. Сеченова и И. П. Павлова. Она состояла в том, что, в отличие от обычно подчеркивающейся в детерминизме причинно-следственной зависимости, он выдвинул на передний план и разработал применительно к проблеме психического диалектику внешнего и внутреннего. Выявление диалектики внешних и внутренних условий, формула о преломлении внешнего через внутреннее, развитая С. Л. Рубинштейном, давали возможность вскрыть специфичность внутренних условий, собственных свойств данного тела или явления, особую способность преломления им внешних воздействий. Эта формула в таком ее понимании позволила поставить психические явления в ряд со всеми другими явлениями материального мира и тем самым распространить на них объективное материалистическое объяснение, преодолеть субъективистическое понимание психического. Субъективистическое понимание психического как внутреннего замыкает его в мире непосредственной данности самому субъекту, в мире непосредственного переживания, интроспекции. Диалектическая формула преломления внешнего через внутреннее позволяет понять, что психическое в этом смысле не составляет исключения из диалектической взаимосвязи и взаимодействия всех явлений материального мира.

Вместо с тем было бы ошибочным считать, что тем самым — включением психического посредством этой формулы в ряд со всеми явлениями материального мира — был закрыт путь к пониманию специфики психических явлений. Напротив, эта формула представляла собой универсальную формулу раскрытия *специфики* детерминации для явлений любого уровня, и в этом заключалась ее диалектическая особенность. Поэтому ее применение к психическим явлениям дало возможность распространить материалистический подход и диалектическое объяснение на специфические особенности психического, такие как отражательная преобразующая внешние воздействия особенность психического, психическое как отношение, психическое как *регулятор* деятельности. Активная преобразующая особенность психики была включена в детерминацию внешними условиями, понята и как обусловленная и как обуславливающая деятельность, поведение человека. Раскрытие психического через диалектику внешних и внутренних условий дало ключ и к проблеме личности как ее самоопределению по отношению к внешним условиям (в соответствии со специфическими сложившимися и сохраняющимися внутренними условиями), возможность понять ее избирательность, активность по отношению к внешнему, преобразование ее внутренним миром, потребностями воздействий внешнего мира.

В данном контексте С. Л. Рубинштейн подчеркивает, что связь внешних и внутренних условий как самоопределения является необходимой, но не универ-

сальной связью. О самоопределении можно говорить, по его мнению, только применительно к человеку.

О самоопределении и определении внешним см. «Бытие и сознание» С. Л. Рубинштейна, а также «Принципы и пути развития психологии».

С. 372\*. О психологизаторстве в постановке вопроса о «свободе воли» см. «Бытие и сознание».

С. 373\*. В силу трудновоспроизводимых сегодня обстоятельств прошлого отношение Рубинштейна к Хайдеггеру и полемический с ним диалог в первом издании удалось отстоять, тогда как фрагменты, в которых Рубинштейн соотносится с концепцией Сартра, были выброшены. В данном издании выражено отношение Рубинштейна к сартровскому понятию «проект» (с. 85), критика его определения как исключительной направленности в будущее при отрицании роли прошлого и настоящего как детерминант и предпосылок будущего, а также отношение к сартровскому понятию свободы.

С. 375\*. См. об этом подробнее С. Л. Рубинштейн. *О мышлении и путях его исследования.*

\*\* Наиболее существенным пунктом критики С. Л. Рубинштейном экзистенциалистского понятия ситуации является то, что экзистенциализм не включает в нее человека. Человек, включаясь в ситуацию, изменяет ее, изменяется сам и тем самым «выходит за ее пределы». Это изменение человека является источником новых изменений, вносимых им в ситуацию, ведет к ее дальнейшему изменению и преобразованию.

Соотношение имплицитного и эксплицитного, заданного и непосредственно данного в проблемной ситуации — это диалектическая взаимосвязь, обуславливающая движение мышления. Это соотношение эксплицитного и имплицитного свойственно проблемной ситуации. Именно по этой линии соотношения имплицитного и эксплицитного С. Л. Рубинштейн проводит аналогию между проблемной и любой другой ситуацией. Он показывает, что для любой ситуации «выход за ее пределы» связан с диалектикой данного и заданного, а не с их противопоставлением и разрывом.

С. 376\*. По мнению экзистенциалистов, марксизм ограничивается только признанием сущности человека, понимаемой как общественные отношения, пренебрегая реальным существованием индивида, которое экзистенциализм и выдвигает на первый план. Против разрыва сущности и существования, против противопоставления и разрыва индивидуального и общественного выступает С. Л. Рубинштейн.

С. 377\*. «Сильными» функциональные свойства предмета называются потому, что они препятствуют, тормозят восприятие других «слабых» латентных свойств предмета. Например, сильным, функциональным свойством свечи является светить, карандаша — писать, молотка — забивать гвозди и т. д. Психологи, в частности представители гештальт-психологии — К. Дункер и др., установили, что восприятие практически значимых свойств предмета, которые связаны с его употреблением, назначением, функцией, тормозит восприятие таких его свойств, как окраска, вес, химический состав и пр., которые они назвали латентными. Рубинштейн вскрывает механизм демаскировки, который состоит в особой операции анализа через синтез, заключающейся в мысленном включении данного предмета или явления в такую систему связей, в которой выявлялось это латентное, скры

тое, замаскированное качество (см. об этом *С. Л. Рубинштейн*. О мышлении и путях его исследования. — Гл. 4. Процесс анализа через синтез и его роль в решении задачи).

С. 379\*. См. *С. Л. Рубинштейн*. Принципы и пути развития психологии. С. 380\*. О проблеме звуковых параметров см. «Бытие и сознание» *С. Л. Рубинштейна*. Речь идет о выделении в процессе восприятия музыки характерных параметров звуковой мелодии, «корневых» интонаций, характерных для данного композитора, типичных музыкальных «ходов». Такие же параметры могут быть выделены и в живописном искусстве, и в литературном произведении; это же обобщенное понятие «параметра» *С. Л. Рубинштейн* применяет к жизни человека. С. 386". О проблеме воспитания см. «Принципы и пути развития психологии» *С. Л. Рубинштейна*.

С. 395\*. На первый взгляд в развитой Рубинштейном концепции деятельности можно увидеть противоречие определения (суждения): в одних случаях деятельность квалифицируется как объективация, как творческая самореализация субъекта. В других случаях, когда Рубинштейн говорит о неправомерности сведения деятельности только к удовлетворению потребности в хлебе насущном, только к хозяйственной деятельности, к производству, а мира — к фабрике и конторе, он имеет в виду прямо противоположный прагматический, бездуховный и нетворческий ее характер. Снять эту кажущуюся противоречивость удастся посредством разведения понятий «деятельность» и «труд» (К. А. Абульханова, Л. И. Анцыферова, А. В. Брушлинский), поскольку первая — всегда есть деятельность субъекта, т. е. имеет творческий характер, а труд — может быть принудительным и нетворческим. Но такое понимание труда приходит в противоречие с положением, что труд создал человека.

Однако, на наш взгляд, здесь речь идет скорее о разном философском и социально-философском определении деятельности, которая, в одном случае, связана с более высокого уровня абстракцией — субъектом деятельности, а в другом — с конкретно-историческими особенностями общества и опосредующими деятельность общественными отношениями. В данном случае речь идет не столько о различии понятий, которые нужно иметь в виду, а о несогласии Рубинштейна со свойственным марксизму сведением всех отношений людей к социальным, производственным, и с вытекающим из их исторически определенным характером отчуждением: Рубинштейн возражает против ряда последовательных редуций — субъекта — к деятельности, деятельности — к производству, а всех остальных отношений человека к миру — только к деятельности. Он считает, что субъект способен не только преобразовывать бытие, но принять его во всей его первозданности, «несфабрикованности».

Впервые публикуемый раздел «Этика и политика» представлял собой, по замыслу Рубинштейна, одну из важнейших глав книги, которая, однако, в силу осознания им невозможности ее опубликования, осталась достаточно фрагментарной. В ней выражено — существенное в историческом ключе — *отношение* — Рубинштейна к тоталитаризму, сталинизму, социализму, однако не раскрыто теоретически соотношение того или иного типа общества, его идеологии и собственно политики с этическим как отношениями людей, отвечающими их челове-

ческой сущности. Речь идет скорее о конкретном отношении Рубинштейна к антигуманной сущности советской идеологии, политики и практики.

Однако отношение Рубинштейна к марксизму и диалектическому материализму как его официальной советской философской интерпретации выражено очень определенно (см. об этом подробнее «Психологическая наука в России XX столетия: проблемы теории и истории. — М., 1997. — С. 242 и далее).

С. 401\*. Принципиальное разграничение «полезности», служебной функции предмета и его существования в единстве с сущностью «в себе» проводится С. Л. Рубинштейном по определенному основанию — в отношении к человеку и способу его связи с бытием: «полезное» в предмете, в том числе и его сущность, соотносится с деятельностью человека, выступает как объект преобразования человеком;

другие стороны, свойства и т. д. бытия не выступают в этом качестве, они являются лишь объектом созерцания — познавательного и эстетического отношения. \*\* Искусство, по мнению С. Л. Рубинштейна, концентрируется на слабых (см. комментарии к с. 377), практически не значимых свойствах — формы, цвета и т. д.

С. 402\*. С. Л. Рубинштейн подчеркивает, что, в отличие от прежнего, домарковского, понимания созерцательности как пассивности, бездеятельности по отношению к объекту, это отношение в марксизме выступает как в высшей степени «заинтересованное», активное, идеально преобразующее отношение. Понятие «созерцание» С. Л. Рубинштейн употребляет и как общее, для выявления различия двух отношений человека к бытию, к сущности — практического и идеального, и как специальное, конкретное, объединяющее и познавательное и эстетическое отношение к бытию.

Посредством употребления этого понятия он подчеркивает, что деятельное отношение преобразует сущность, изменяет ее по законам человеческой практики, в соответствии с объективными законами этой сущности; созерцательное отношение направлено на выявление, раскрытие, обнаружение сущности самого субъекта.

С. 404\*. Под «полноценным» человеком с «полноценным» отношением ко всему в мире С. Л. Рубинштейн имеет в виду человечность человека. С. Л. Рубинштейн против функционализма, прагматизма, использования человека в качестве «средства». В позитивном плане полноценность, «всесторонность» раскрывается в исследовании качественно различных отношений человека к бытию и другому человеку.