К. Н. ЛЮБУТИН

ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА

В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ И МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

К. Н. Любутин

ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА
В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ И МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ



Москва «Высшая школа» 1981

ББК 15.1
Л 93

Рекомендовано к изданию Управлением преподавания общественных наук Министерства высшего и среднего специального образования СССР

Рецензент: доктор философских наук, профессор И. С. Нарский.

Любутин К. Н.

Л 93 Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии: Моногр. — М.: Высш. школа, 1981. — 264 с.

В пер.: 2 р. 50 к.

В работе рассматриваются теоретические предпосылки марксистско-ленинской концепции субъекта и объекта, раскрывается ее содержание, мировоззренческое и методологическое значение. Автор делает попытку установить место категорий субъекта и объекта в системе категорий марксистско-ленинской философии, раскрыть многоплановость их содержания, диалектики взаимодействия. В ряде случаев представлена оригинальная точка зрения автора по спорным вопросам и аргументированная критика идеалистических взглядов.

Л $\frac{10501-306}{001(01)-81}$ 279—81 0302020000

ББК 15.1
1 М

© Издательство «Высшая школа», 1981

Отцу моему
Николаю Петровичу Любутину,
солдату Великой Отечественной войны,
посвящаю

ВВЕДЕНИЕ

Марксистско-ленинский историко-философский анализ борьбы различных философских направлений, прежде всего материализма и идеализма, раскрывает развитие философских идей, конкретно-историческое решение философских проблем. К числу «сквозных» проблем философии принадлежит проблема субъекта и объекта, самым непосредственным образом связанная с основным вопросом философии, с пониманием ее предмета.

Историческое развитие философского знания, социально и гносеологически обусловленное, подчиняется специфическим для познания закономерностям, среди которых важнейшее значение имеет восхождение от конкретного к абстрактному и от абстрактного к конкретному. Учение о «восхождении» образует составную часть диалектики как теории познания и логики. Велико в этом плане методологическое значение соответствующих положений К. Маркса, развитых в «Экономических рукописях 1857—1859 годов», В. И. Ленина, содержащихся в «Философских тетрадях».

На примере политической экономии Маркс показывает, что всякая наука начинает с реальных, действительных предпосылок, с конкретного данного в представлении. На этом пути вырабатываются абстрактные простейшие определения. Обратный путь — движение от абстрактного к конкретному как единству многообразного, теоретическому воссозданию объекта в его сущностных связях. «На первом пути полное представление подверглось испарению путем превращения его в абстрактные определения, на втором пути абстрактные определения ведут к воспроизведению конкретного посредством мышления» [1], — заключает Маркс.

Проблемы, решение которых породило философию, были вызваны к жизни повседневным опытом людей,

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 37.

«Объекты философского исследования, — пишет Т. И. Ойзерман, — могут быть зафиксированы примерно с такой же эмпирической определенностью, как и объекты биологии: природа, общество, человек, познание и т. п.»[1]. Философия возникает в качестве знания об отношении человека к миру, природе и обществу — следовательно, в качестве общего знания о мире и человеке.

Известно, что философия превратилась в подлинную науку в связи с революционным переворотом, осуществленным Марксом и Энгельсом. Отношение «человек—мир» раскрывалось теперь в виде богатейшей совокупности связей, основу которой образуют отношения субъекта и объекта и научный анализ которой невозможен вне материалистического истолкования отношения сознания к материи.

В домарксистской истории философской мысли были созданы теоретические предпосылки для принципиально научного решения проблемы субъекта и объекта, выработаны «абстрактные определения» и поставлен вопрос о переходе от абстрактного к конкретному. С одной стороны, материалистическая философия, отталкивающаяся от совокупности чувственно воспринимаемых предметов, образующих природу, раскрывала человека (субъект) в качестве специфического природного образования. Натуралистическая характеристика человека проходит через всю историю домарксистского материализма. Маркс говорит, что у мыслителей XVIII в. индивид оказывается не результатом истории, а ее исходным пунктом, «признается не чем-то возникающим в ходе истории, а чем-то данным самой природой»[2]. Между тем сознательно разработанная концепция «обособленного одиночки» могла быть порождена лишь эпохой наиболее развитых общественных отношений, всеобщих в том смысле, что производство приобрело общественный характер, а история — всемирный. Капитал подчинил и подчинял труд, объединяя его в мировом масштабе, освобождая человека от ограниченных связей прежних структур и человеческих конгломератов. С другой стороны, развитое буржуазное общество давало объектив-

---

[1] *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. М., 1969. с. 232.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I. с. 18.

ную возможность обнаружить, что натурализм в понимании человека-субъекта, по выражению Маркса, — «только эстетическая видимость, создаваемая большими и малыми робинзонадами»[1]. Принадлежность индивида к «органическому целому», системе, свойства которой не сводятся к сумме свойств составляющих ее индивидов, была охвачена в специфически идеалистической форме, нашла наиболее глубокое описание у Гегеля.

Вместе с тем преодоление точки зрения «обособленного одиночки», сугубо натуралистического понимания человека-субъекта наметилось в домарксистской материалистической философии, а именно в философии Л. Фейербаха. Свидетельство этому — фейербаховское учение об единстве Я и Ты, вне которого человеческая сущность формироваться не может. По существу, в рамках классической немецкой философии не только ставится вопрос, но уже начинается переход от абстрактного к конкретному, к вычленению специфического предмета философии, к превращению философии в подлинную науку.

Становление марксистской концепции субъекта и объекта связано с преодолением как идеалистических, так и натуралистических точек зрения. Эта концепция отличается от предшествующих теорий своим последовательно материалистическим и диалектическим содержанием. В ее основе, как и в основе марксистской философии в целом, находится обобщение колоссальных социально-экономических и научных сдвигов, которые обнаруживались в развитии человеческой истории, европейской прежде всего, к началу 40-х годов XIX в. Формирование промышленного пролетариата потребовало научного выражения интересов этого класса, самой историей определенного к тому, чтобы выступать в качестве главной силы ниспровержения эксплуататорских общественных отношений. Новые задачи вызвали к жизни новую философию. Если эпоха буржуазных революций выдвинула в центр исследования человека в качестве природного и «разумного» существа, то грядущая эпоха пролетарских революций, заканчивающая период «предыстории» человечества, выдвигала в центр философского исследования *практику* и человека в качестве

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 17.

общественного, практически действующего существа. Гениальность Маркса, как подчеркивал В. И. Ленин, состояла именно в том, что он дал ответы на вопросы, которые передовая мысль человечества уже поставила. Маркс и Энгельс дали ответы на вопросы, поставленные практическим развитием пролетарского движения, нуждавшегося в теории, в научно выраженном самосознании. Суть нового философского мировоззрения сформулирована в гениальном тезисе Маркса, имеющем самое непосредственное отношение к нашей теме: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» [1].

Потребности политического характера определили эволюцию теоретических воззрений Маркса и Энгельса, в том числе разрыв с гегелевской философией и преодоление фейербаховского антропологического материализма. Формирование нового философского мировоззрения — диалектико-материалистической философии в силу самой социальной ситуации оказалось связанным по преимуществу с анализом общественно-исторического процесса. Маркс и Энгельс исследуют процесс труда, его конкретно-исторические формы, создают философскую и экономическую теорию, возводят социализм в ранг подлинной науки. Анализ труда вообще и его конкретно-исторических форм оказал определяющее влияние на формирование диалектического и исторического материализма, заложил основы научного решения проблемы субъекта и объекта в его многообразных аспектах.

Маркс и Энгельс критически переработали теоретические достижения Гегеля и Фейербаха: гегелевское учение о субъекте как индивидуальной развивающейся системе, сущность которой — духовная деятельность, порождающая объект; фейербаховское учение о ведущей роли «реальных» отношений в формировании субъекта, его учение об объекте-природе. Идеи Смита и Рикардо относительно труда, созидающего стоимость, сказались непосредственно на выводах Маркса и Энгельса о том, что труд выступает в качестве «субстанции» общественной жизни. В движении философского знания от абстрактного к конкретному формируется диалектико-материалистическая концепция бытия и познания. Проблема

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 4.

субъекта и объекта, которая приобретала значение «начала» философии, получила теперь адекватное научное решение. Подобно тому, как в рамках марксистской философии материализм приобрел цельный характер, был достроен «доверху», цельную всестороннюю разработку получили категории субъекта и объекта. Согласно Марксу и Энгельсу отношение субъекта и объекта подчинено тем же законам диалектики, которые действуют в мире вообще. Впервые в истории философии научная диалектика была применена к исследованию указанной проблемы. Основоположники марксизма дали такое решение проблемы субъекта и объекта, которое в принципиальных моментах составило прямую противоположность созерцательно-материалистического и диалектико-идеалистического ее решения.

Дальнейшее свое развитие категории субъекта и объекта, как и иные категории марксистской философии, нашли прежде всего в работах В. И. Ленина. Много внимания уделял В. И. Ленин гносеологическому содержанию этих категорий в связи с анализом революции в естествознании и научного прогресса вообще, а также в связи с критикой тех форм идеализма, которые паразитировали на достижениях науки. Обобщая данные конкретных наук, В. И. Ленин исследовал соотношение практической и познавательной деятельности субъекта, развил далее марксистское учение о субъекте и действия и познания, диалектике познания и т. д. Вместе с тем В. И. Ленин самым тщательным образом изучал взаимодействие субъекта и объекта в системе общественных отношений. Подобное изучение способствовало открытию новых закономерностей усложняющейся общественной жизни, закономерностей процесса ломки капитализма и перехода к социализму. Известно, сколь большое место занимает в работах В. И. Ленина характеристика роли народных масс, классов и партий. С философской точки зрения это как раз и означает выяснение роли субъекта социального действия и субъективного фактора в истории.

Изучение субъекта и объекта, их диалектики остается и будет оставаться одной из главных задач философии. В условиях революционного изменения социальной действительности и научно-технической революции обнаруживаются новые аспекты проблемы субъекта и объекта, а ее традиционные аспекты наполняются но-

вым содержанием. Данное обстоятельство, как и необходимость критики буржуазных и ревизионистских теорий, предполагает всестороннее исследование указанной проблемы. Не обойтись здесь и без дальнейшей систематизации взглядов основоположников марксизма-ленинизма. В определенном смысле Гегель был прав, заметив, что всякое движение вперед есть движение к первооснове. Развитие марксистского философского знания раскрыло во всей глубине богатство заложенного в нем содержания. Действительно научный философский анализ любого явления ныне осуществим только с помощью марксистско-ленинской философии, а развитие философии в подлинно научном смысле возможно как *развитие системы категорий философии марксизма-ленинизма.* Этот момент тем более важно подчеркнуть, что до сих пор у философов-марксистов нет недостатка в сетованиях по поводу отсутствия системы категорий марксистско-ленинской философии. Однако само существование философии, как и любой науки, было бы невозможно вне системы. Такая система создана основоположниками марксизма-ленинизма, она постоянно развивается, обогащается. Л. И. Брежнев отмечал: «В партийных документах обобщен огромный опыт строительства нового общества, дан анализ новейших процессов международного развития» [1].

Теоретическое исследование субъектно-объектных отношений и критика идеалистических воззрений делают весьма актуальным историко-философский анализ развития категорий субъекта и объекта. Подробный анализ формирования диалектико-материалистической концепции субъекта и объекта и характеристика различных аспектов содержания указанных категорий — в центре данной работы. Автор пытается реализовать в исследовании принцип единства генетического и системного подходов. Поскольку то рациональное, что было достигнуто в решении проблемы субъекта и объекта предшествующей марксизму философией, сконцентрировалось в немецкой классической философии, в работе рассматривается формирование и развитие соответствующих взглядов немецких мыслителей. Далее раскрывается переворот, совершенный Марксом и Энгельсом в решении проблемы субъекта и объекта, выделяются основные аспек-

[1] Материалы XXV съезда КПСС. М., 1976, с. 72.

ты марксистско-ленинского понимания категорий субъекта и объекта, характеризуется их мировоззренческое и методологическое значение.

Обзор обширной литературы, посвященной описанию тех или иных аспектов проблемы субъекта и объекта, содержится в «предварительных замечаниях» ко второму разделу книги. Данное историко-философское исследование подчинено системной характеристике теоретического результата революционного переворота, осуществленного Марксом и Энгельсом в решении проблемы субъекта и объекта, выделению основных моментов развития этой проблемы в современный период. Субъект и объект — сложные системы, которые в различных отношениях выступают различными сторонами. К сожалению, этот момент учитывается недостаточно. Свидетельство тому — обилие точек зрения относительно понимания субъекта и объекта. В зависимости, скажем, от специализации того или иного автора, «подлинным» субъектом признается то общество в целом, то социально-историческая общность, социальная группа, то отдельный индивид. Большинство авторов, высказывающихся по проблеме субъекта и объекта, отождествляет объект с материальным объектом. Однако объектом могут быть и бывают не только факты и явления объективной действительности, но факты и явления субъективной действительности. Гносеологическая первичность материального объекта перед идеальным не означает, что исчезает специфика объекта в сфере субъективной действительности. Категории субъекта и объекта несут важную мировоззренческую и методологическую нагрузку. Разработка их в известном смысле образует предпосылку разработки иных философских проблем, будь то относительно самостоятельные онтологические или относительно самостоятельные гносеологические проблемы, проблемы социологии, этики, эстетики, логики. Одним словом, развитие всей совокупности философских дисциплин невозможно без дальнейшего исследования субъектно-объектного отношения. Необходимо это исследование и для частных наук.

В работе подвергаются критике взгляды ведущих представителей современной буржуазной философии и идеи некоторых философских ревизионистов.

РАЗДЕЛ I

РАЗВИТИЕ КОНЦЕПЦИИ СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Немецкая классическая философия сформулировала ряд важнейших проблем, с решением которых теоретически было связано формирование философии марксизма. К числу таких проблем принадлежит проблема субъекта—объекта. Немецкая философия конца XVIII — начала XIX в. наследует ее от предшествующей философии в качестве проблемы *отношения человека к миру*. Отношение человека к миру выдвигалось в центр внимания развитием «гражданского общества», теоретический анализ этого отношения был обусловлен стремлением буржуазного класса к практическому достижению свободы. Философская революция предшествовала политическому перевороту. Потребность общественных преобразований — именно ликвидации феодализма — выражается в буржуазной философии нового времени и в виде потребности решить антиномию свободы и необходимости. Человек-субъект рожден быть свободным...

Социологический рационализм, достигший вершины во французском материализме XVIII в., в материалистическом варианте был ограничен исторически рамками натуралистического подхода к субъекту и объекту, свободе и необходимости. Абстрактное противопоставление природного и неприродного — отправной пункт для признания «естественного» индивида «нормальным» индивидом-субъектом, разум которого может быть мерилом существующего. Известна судьба этой теоретической иллюзии. «Мы знаем теперь, — писал Энгельс, — что это царство разума было не чем иным, как идеализированным царством буржуазии, что вечная справедливость нашла свое осуществление в буржуазной юстиции, что равенство свелось к гражданскому равенству перед законом, а одним из самых существенных прав человека провозглашена была... буржуазная соб-

ственность»[1]. Между тем осознание иллюзорности надежд просветителей, сторонников социологического рационализма на реализацию «абсолютных идеалов» начинает складываться еще тогда, когда буржуазные революции осуществились не во всех ведущих странах Европы. И именно потому, что, осуществившись в других, эти революции практически обнаружили расхождение «должного» и «сущего». Идеологи немецкой буржуазии конца XVIII — начала XIX века имели достаточно фактов на этот счет. События в Голландии, во Франции показывали, что возникающая в ходе преобразования действительность не совпадает с теми идеалами, которые, казалось, абсолютно должны были соответствовать «истинной природе» человека-субъекта.

Классические буржуазные революции, французская революция XVIII века в особенности, свершаются под флагом рационализма. Это вполне вытекает из их существа: буржуазные революции носят политический характер. Они приводят надстройку в соответствие со сложившимся стихийно в рамках феодального режима буржуазным базисом. Кризис же просветительского рационализма — неизбежное следствие развития буржуазных отношений в послереволюционный период. Философская мысль находит некий «остаток», выходящий за пределы целей, которые связывались с рациональным постижением «истинной природы» человека, ее интересов. Философия наталкивается на нечто надындивидуальное и выражает его в соответствии со спецификой теоретической системы.

Системы классиков немецкого идеализма от Канта до Гегеля — в конечном счете продукт немецких условий конца XVIII — начала XIX века. Внутренняя ситуация решающим образом определила и восприятие международных событий. «Состояние Германии в конце прошлого века полностью отражается в кантовской «Критике практического разума», — пишут Маркс и Энгельс. — В то время как французская буржуазия посредством колоссальнейшей из известных в истории революций достигла господства и завоевала европейский континент, в то время как политически уже эмансипированная английская буржуазия революционизировала промышленность и подчинила себе Индию политически,

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 17.

а весь остальной мир коммерчески, — в это время бессильные немецкие бюргеры дошли только до «доброй воли» [1].

Немецкие философы-идеалисты от Канта до Гегеля изобразили материальную обусловленность интересов в виде «чистого» самоопределения надындивидуального сознания. Идеологи бессильной экономически и политически немецкой буржуазии обращают внимание на «всеобщее», будь то «всеобщее сознание» и его формы, «абсолютное Я», или «абсолютное тождество», «абсолютный субъект — объект». Превратная форма скрывала догадку о законах общественного развития, о зависимости эмпирического «я» и его сознания от «целого», внутри которого это «я» развивается. Отражение общественных процессов европейской истории в философии немецкого идеализма самым ближайшим образом сказалось на решении проблемы субъекта—объекта. Мысль о «всеобщем», соединенная с догадкой о «деятельном» характере «всеобщего», позволяла на идеалистической основе поставить вопрос о специфическом содержании субъекта и объекта, отличном от природного содержания. Принцип «деятельности», взятой в абстрактно-духовном мире, отражал в конечном счете практику французской буржуазии. Немецкая классическая философия, будучи в главном своеобразным отражением европейской истории, обобщила одновременно и историю философского и частнонаучного познания мира.

В советской философской литературе уже отмечалось, что категориальное выражение субъектно-объектного отношения в том значении, которое сохраняется до сих пор, осуществилось довольно поздно. А. М. Деборин писал по этому поводу: «Выражения «субъект» и «объект» как определенные противоположности мы впервые встречаем у стоиков. Дальше, у Дунса Скотта, в средние века эти категории получают более ясное и определенное выражение, но странным образом, — на что мало обращено внимания до сегодняшнего дня, — в средние века эти понятия имели прямо противоположный смысл, т. е. субъект означал объект, а объект — субъект» [2].

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 182.

[2] *Деборин А.* Проблема познания в историко-материалистическом освещении. — Под знаменем марксизма, 1934, № 4, с. 121. Отголоски

Для нашего исследования важно подчеркнуть, что понятия «субъект» и «объект» в отмеченном А. М. Деборином смысле употреблялись не только в древней и средневековой философии, но и в новой философии, именно до Канта. Под субъектом понимались или субстанция вообще, или единичное оформленное бытие; под объектом — то, что существует в сознании в качестве мысленной конструкции.

По отношению к современному значению терминов «субъект» и «объект» Кант поставил предшествующее их значение с головы на ноги. В самой философии Канта «критического периода» подобный переворот был связан с догадкой об активности познания. Абсолютизация этой активности привела Канта к мысли о том, что подлинной основой вещей является сознание, некий «трансцендентальный субъект». Стало быть, с внешней стороны, замечает В. А. Лекторский: «Кант следует традиционному смыслу терминов: «трансцендентальный субъект», — это то, что лежит в основе эмпирической действительности, природы, мира предметов. «Объект»— продукт деятельности этого субъекта, его трансцендентальная конструкция... Кант подчеркивает, что не от века данные вещи, предметы усваиваются сознанием, а что само трансцендентальное сознание является тем, что лежит в основе вещей, является подлинным их творцом. Таким образом, субъектом оказывается трансцендентальное сознание, а вещь, предмет получает статус объекта» [1].

Отмеченные нами теоретические особенности немецкой классической философии позволяют заключить, что правомерно начать исследование с анализа кантовской точки зрения.

подобного подхода к данным категориям слышны, например, в «Философском словаре» (Спб., 1904), выпущенном в начале XX века под ред. идеалиста Э. Радлова: «Объект (objectum — принадлежащее) — обозначает содержание сознания, противоположное субъекту: объект есть то, на что направлена деятельность сознания» (с. 186). «Субъект (от лат. subjicere — подлежать) — обозначает в метафизике носителя состояний, т. е. субстрат, в логике предмет, требующий определения...» (с. 246).

[1] *Лекторский В. А.* Проблема субъекта и объекта в классической немецкой и современной буржуазной философии. М., 1965, с. 5.

Глава I. Кантовское учение о трансцендентальном субъекте

«Критическая философия», внутри которой обосновывается оригинальная концепция субъекта и объекта, отразила с позиций немецкого буржуазного класса потребности буржуазных общественных преобразований. В теоретическом плане Кант, опираясь на математику и механическое естествознание, стремился разработать учение, свободное от «крайностей» рационалистической и сенсуалистической философии и более того — свободное от «крайностей» материализма и идеализма. Эта принципиальная установка Канта привела к разработке философской теории, классическую оценку которой В. И. Ленин сформулировал следующим образом: «Основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений» [1].

Кант (1724—1804) испытал большое влияние идей Локка, Декарта, революционно-демократических взглядов Руссо, он приветствовал Великую французскую революцию конца XVIII века. Однако, прогрессивные социально-политические и философские идеи подверглись у Канта такой обработке, которая выхолостила их реальное содержание, вместо подлинного решения проблем предлагалось решение иллюзорное. Социальная действительность изображалась Кантом по преимуществу этически. Маркс и Энгельс замечают, что Кант превратил материально мотивированные определения воли французской буржуазии в чистые самоопределения «свободы воли», сделал из нее моральные постулаты. Во времена Канта буржуазные отношения в Германии не приобрели всеобщности, буржуазия как класс не консолидировалась ни экономически, ни политически. Социальное бессилие буржуазии делало неизбежным компромисс с абсолютистским режимом многочисленных княжеств, порождало реакционные идеологические тенденции. Не случайно и Кант не только движется

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 206. См. также: Философия Канта и современность. М., 1974; *Шинкарук В. И.* Теория познания, логика и диалектика И. Канта. Киев, 1974; Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975; Кант и кантианцы. М., 1978.

вперед по сравнению со своими предшественниками, но и идет вспять от материалистических и атеистических достижений мировой философии. В некоторых существенных пунктах в «критический период» Кант отходит и от собственных достижений «докритического периода».

Компромиссный характер «критической философии» Канта, усиление идеализма по мере эволюции философских взглядов мыслителя связаны теоретически со смещением центра его философских интересов. Активизация социально-политической жизни по мере развития буржуазных отношений в Германии и в Европе вообще постепенно отодвигала натурфилософские увлечения Канта на второй план, на первый план выдвигалась сугубо социальная проблематика в ее традиционной для прогрессивной буржуазной философии форме и в ее специфически «немецком» решении. На философском языке того времени социальные проблемы формулировались как проблемы человека, его «природы». Ключ к решению социальных проблем предшественники Канта от Бэкона до Спинозы и французских материалистов XVIII века видели в рациональном объяснении «неизменной природы» человеческих индивидов — этих своеобразных «атомов», образующих общество. Человек, как субъект, носитель разума, его отношение к необходимости внешней и своей собственной «природы» — решение этих проблем было существенной частью идеологии, освещавшей революционные и прогрессивные движения буржуазного характера в Европе.

Во всех марксистских исследованиях философии Канта приводится Марксова оценка «критической философии» как немецкой теории французской революции. Здесь схватывается общая проблематика и конечная цель теоретических исследований Канта. Однако во многих работах о Канте утверждается, что главное содержание «критической философии» — теория познания. Например, С. И. Попов пишет: «Проблемы теории познания, бесспорно, представляют центр философской системы Канта. Именно этим проблемам посвящен главный философский труд Канта «Критика чистого разума». Гносеологические вопросы составляют основное содержание кантианства как оформленного философского направления»[1]. По нашему мнению, такой вывод дале-

[1] *Попов С. И.* Кант и кантианство. М., 1961, с. 35.

ко не бесспорен. С одной стороны, трудно полагать, что именно в кантовской гносеологии Маркс видел немецкую теорию французской революции. С другой стороны, подобное мнение не согласуется с тем, какое место сам Кант отводил «практической» части своей философии (этика, учение о праве и т. д.) и как он сам оценивал «критическую философию». «Конечная цель, на которую в последнем счете направлена спекуляция разума в трансцендентальном применении, — говорит Кант в «Критике чистого разума», — касается трех предметов: свободы воли, бессмертия души и бытия бога»[1]. Разъясняя эту мысль, Кант подчеркивает: «Все интересы моего разума (и спекулятивные и практические) объединяются в следующих трех вопросах: 1) *Что я могу знать*? 2) *Что я должен делать*? 3) *На что я могу надеяться*?»[2].

Антропологическая (в широком смысле) направленность его философии признается самим мыслителем, такая оценка соответствует духу и букве «критической философии». Кант убежден в том, что философские знания должны быть применены к жизни, а «самый главный предмет в мире, к которому эти познания могут быть применены, — это *человек*, ибо он для себя своя последняя цель»[3]. В обработанной и изданной учеником философа Г. Еше записи лекций Канта по логике к упомянутым трем вопросам добавлен четвертый, справедливо названный Т. И. Ойзерманом «обобщающим предыдущие». Это вопрос: «Что такое человек?». Сам Кант высказывается по этому поводу также вполне определенно. «На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй *мораль*, на третий *религия*, на четвертый *антропология*. Но в основе можно все это отнести к антропологии, поскольку три первых вопроса относятся к последнему»[4].

Проблема человека рассматривается Кантом прежде

---

[1] *Кант И.* Соч. в 6-ти томах. М., 1963—1966, т. 3, с. 656.

[2] Там же, с. 661.

[3] Там же, т. 6, с. 351.

[4] Цит.: *Buhr M., Irrlitz.* Der Anspruch der Vernunft. Berlin, 1968, S. 65. Верно, на наш взгляд, истолковывает позицию Канта К. М. Долгов: «Если есть истина, а как подлинный философ он был убежден в ее существовании, то как открыть ее тайну и красоту каждому человеческому уму и сердцу, чтобы человек смело и без колебаний следовал за ней и мыслил, действовал и жил в согласии с истиной? Вопрос истины для Канта был вопросом места человека в мироздa-

всего в плане соотношения свободы и необходимости. Кант понимал то обстоятельство, что механистический детерминизм и «предустановленная гармония» не в состоянии объяснить действительное соотношение свободы и необходимости, показать пути достижения свободы, ответить на вопросы, неизбежно ставившиеся социальным развитием. Антиномия свободы и необходимости оказалась задачей, решение которой должно было дать учение о «практическом разуме». Философ признавал в соответствии с данными механистического естествознания абсолютную «природную» необходимость и вместе с тем признал абсолютную свободу воли. Но такое признание сопровождалось дуалистическим разрывом мира на мир чувственных явлений и сверхчувственных вещей в себе. «Двойная порочность этого воззрения заключалась в том, — пишет В. Ф. Асмус, — что оно удаляло «свободу» в надэмпирический сверхчувственный мир и одновременно утверждало фатализм относительно чувственного мира явления» [1].

Гносеологический дуализм Канта, его гносеология в целом имеют служебное, пропедевтическое значение. То, что казалось Канту вытекающим из чисто теоретического, трансцендентального анализа познания, на деле уже было его предпосылкой. Дуализм потому явился выводом из гносеологии, что он телеологически постулирован под влиянием эмпирических предпосылок кантовского учения. Дуализм как принцип конструирует сферу «практического» разума. В сфере «теоретического» и в сфере «практического» разума исходной оказывается определенная конструкция субъекта и объекта. Эти категории в понимании Канта многосторонни, их содержание отнюдь не ограничивается познавательным аспектом, который обычно и выделяется в литературе, посвященной кантовской философии [2].

нии, вопросом смысла человеческого существования» (*Долгов К. М.* Кант и кризис буржуазного философско-эстетического сознания. — Вопр. философии, 1976, № 6, с. 121).

[1] *Асмус В. Ф.* Избранные философские труды. М., 1971, т. 2, с. 232.

[2] В одном из писем Кант заметил: «Моим отправным пунктом было не исследование сущности бога, бессмертия и т. д., а антиномия чистого разума: мир имеет начало — он не имеет начала и т. д. до четвертой: есть свобода в человеке — против: свободы нет, все есть необходимость» (цит. по: *Buhr M.* Revolution und Philosophie, Berlin, 1965, S. 114).

Субъект и объект познания

«Критическая философия» начинается с учения о познании. Общеизвестно влияние, оказанное на Канта Юмом, принятие Кантом юмовского агностицизма, хотя и с оговорками и иронией по поводу скептицизма. В литературе детально исследовано отношение Канта к сенсуализму и рационализму, охарактеризованы попытка Канта и ее результаты относительно «преодоления» указанных гносеологических тенденций. Канту не удалось достичь синтеза сенсуализма и рационализма, в конечном счете он примыкает к рационалистической трактовке и в гносеологии, и в этике.

Кантовский взгляд на познание, его учение о гносеологическом субъекте несут влияние догадки о том, что традиционный рационалистический подход к человеку и обществу, убежденность в достижении рационального господства над внешней человеческой природой (с этим связывалось решение социальных проблем) не дают желаемых результатов. Становление и развитие капитализма (в Англии, далее — во Франции) отнюдь не сделало человеческую жизнь «рациональной», не привело к предполагаемой гармонии интересов. Кризис буржуазного социологического рационализма толкал Канта к созданию философии, в которой центр тяжести перенесен на анализ условий достижения адекватного, всеобщего, необходимого знания и свободы человека. Эта направленность философии фиксируется самим мыслителем в термине «трансцендентальный». Кант как бы догадывался о той «хитрости» мировой истории, «хитрости», которую Гегель впоследствие приписал «духу» и которая на деле есть не что иное, как игра иррациональной стихии частнособственнических отношений. Он направил свое внимание, однако, не на содержание познания и реального исторического развития, а на выяснение именно формальных условий, при которых истины и моральные максимы могли обладать признаком объективности, то есть всеобщности и необходимости [1].

[1] И. Т. Фролов обратил внимание на то, что кантовская постановка вопроса об «условиях мыслимости» весьма плодотворна по отношению к современной науке: «Уже в построении общей теории жизни (теоретической биологии) четко выявляется сегодня необходимость осознания «условий мыслимости» этой теории, представления ее как теории биологического познания, то есть исследования возможности субъекта в его диалектическом взаимодействии с объ-

В «критической философии» кроется догадка о надындивидуальной природе субъекта «теоретической» и «практической» деятельности. Гносеологическая ограниченность эмпиризма и рационализма предшествующей философии, специфическая социальная ситуация в Германии отразились в учении Канта в виде исходного агностицизма и дали в качестве компенсации идеалистическую концепцию активности гносеологического субъекта.

Кант видел, что сенсуалистская трактовка опыта не обосновывает всеобщность и необходимость знания. Вместе с тем он не разделял рационалистической ориентации, уверенности в том, что можно вывести всеобщие и необходимые истины математики и естествознания из разума как такового. С одной стороны, Кант убежден в том, что «всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства и отчасти сами производят представления, отчасти побуждают наш рассудок сравнивать их, связывать или разделять и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемое опытом?» [1]. Кажется, что Кант, раскрывая содержание опыта, должен был признать в качестве субъекта человеческий индивид, а в качестве объекта — природу, воздействие которой на органы чувств человека, согласно сенсуалистической и материалистической точке зрения, и есть опыт. С другой стороны, философ доказывает: «Но хотя всякое наше познание и начинается *с* опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит *из* опыта» [2].

Дуализм трансцендентального и трансцендентного, агностицизм как сознательный принцип обусловили ошибочную трактовку субъекта и объекта, рациональное содержание которой было погребено субъективным идеализмом. Кант исключает из опыта реальное содер-

---

ектом. В особенности же остро встает вопрос о субъектно-объектных отношениях в познании живого, по аналогии с ситуацией в квантовой механике, применительно к молекулярной биологии» (*Фролов И. Т.* Природа современного биологического познания. — Вопр. философии, 1972, № 11, с. 33—34).

[1] *Кант И.* Соч., т. 3, с. 105.

[2] Там же.

жание вещи в себе, материал чувственности оказывается уже опосредствованным априорными формами чувственности — пространством и временем[1], вещь в себе как часть природы не превращается в объект познания, в вещь для нас. Созерцательность и номиналистическая ограниченность, присущие пониманию опыта метафизиками-материалистами, — гносеологический источник противоположной точки зрения. Всеобщность и необходимость математических и естественнонаучных истин Кант связывает не с содержанием познаваемых объектов, а с «чистой» активностью субъекта. По его мнению, традиционное понимание опыта не дает суждениям теоретической основы всеобщности и необходимости. Иное дело, опыт, понятый трансцендентально, как априорный синтез чувственности и рассудка. Трансцендентальное понимание опыта, полагает Кант, свободно от «иллюзий», будто предмет внешнего мира может стать объектом для субъекта. Философия имеет дело с трансцендентальными объектами, она исследует условия, при которых нечто может мыслиться в качестве объекта.

Что такое объект? Это конструкция субъекта. Он возникает в результате априорного синтеза чувственных восприятий (данных в априорных формах пространства и времени) и рассудка (совокупности априорных категорий). Объективность «предмета», по Канту, — следствие априорности форм чувственного и рассудочного познания. Философ, стало быть, дает иллюзорное толкование объективности, он увязает в субъективизме, отбрасывает принцип отражения реальных объектов. Познавательное отношение субъекта к объекту как части природы подменяется отношением рассудка (совокупности априорных форм) к чувственности, взятой также со стороны формы. Кант пишет: «Наше знание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способность получать представления (восприимчивость к впечатлениям), а второй — способность познавать через эти представления предмет (спонтанность понятий).

---

[1] Ф. Т. Михайлов резонно подмечает: «Неточным является встречающееся в литературе утверждение: «Рассудок, по Канту, упорядочивает хаос ощущений». Само ощущение для Канта возможно уже как «упорядоченное». Человек ощущает именно пространственно-временной порядок впечатлений. В этом смысл единства трансцендентальной апперцепции» (*Михайлов Ф. Т.* Загадка человеческого Я. М., 1964, с. 108).

Посредством первой способности предмет нам *дается*, а посредством второй он *мыслится* в отношении к представлению (как одно лишь определение души)»[1].

Характеристики, которыми наделяется «объект», по существу, имеют своим источником априорные, всеобщие и необходимые формы чувственности и рассудка. Они субъективны, хотя в данном случае речь идет об объективизации, и только субъективны, хотя взяты со стороны их существования в сфере общественного сознания. Кант критикует Локка и Юма за ограничение опыта рамками деятельности отдельного индивида (подчеркивая, разумеется, различную мировоззренческую ориентацию названных мыслителей), за их неспособность понять всеобщность и необходимость априорных формальных условий возможного опыта. «Объект», «предмет» конструируется в процессе категориального синтеза, связь категорий дает закон, рассудок диктует законы «природе». Философ сосредоточивает внимание на доказательстве существования априорных синтетических суждений. Кант убежден в том, что «не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность a priori связывать и подводить многообразное (содержание) данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании»[2]. Таким образом, Кант говорит не о познании действительного объекта — в исходном смысле части реального мира, включающего самого человека, а о формальном конструировании «объекта». Отрицание принципа отражения ведет к субъективному идеализму, к отождествлению познания объекта с его созданием. «*Объект* есть то, в понятии чего *объединено* многообразное, охватываемое данным созерцанием»[3], — таков вывод Канта.

Многообразие данных созерцания, выступающих в пространственно-временных формах, синтезируется понятийно с помощью категорий рассудка. Явление в соединении с априорными формами рассудка дает «объ-

---

[1] *Кант И.* Соч., т. 3, с. 154.
[2] Там же, с. 193.
[3] Там же, с. 195.

ект» как продукт априорного синтеза чувственного созерцания с рассудком. Объект — продукт трансцендентального опыта, он фактически производен от субъекта, субъект оказывается первичным по отношению к созданному им объекту. Согласно Канту, рассудок, контролирующий опыт, относится к явлению, «явление есть то, что вовсе не находится в объекте самом по себе, а всегда встречается в его отношении к субъекту и неотделимо от представления о нем»[1]. Отсюда и следует, что рассудок «мыслит предмет сам по себе, однако только как трансцендентальный объект»[2]. Но трансцендентальный объект может быть продуктом только специфического, а именно трансцендентального субъекта. О такого рода субъекте и идет речь в пределах «критического идеализма».

Условие синтеза чувственности и рассудка, подведения содержания под правила рассудка — единство сознания субъекта, данное как априорное условие трансцендентального опыта. Имеется в виду трансцендентальное единство апперцепции, единство самосознания субъекта, всеобщее и необходимое, а следовательно, «объективное» представление «я». Априорный принцип, проявляющийся в сознании всякого эмпирического субъекта как принцип «я мыслю», трансцендентален. Это значит, что данный принцип является условием априорного синтеза чувственности и рассудка, формирования «объекта». Кант пишет: «Я называю его («я мыслю». — *К. Л.*) *чистой апперцепцией*... также *первоначальной апперцепцией*. Единство его я называю также *трансцендентальным* единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания на основе этого единства»[3].

---

[1] *Кант И.* Соч., т. 3, с. 151.

[2] Там же, с. 333.

[3] *Кант И.* Соч., т. 3, с. 191—192. Л. А. Абрамян пишет: «Недостаточно поэтому сказать, что априорно, по Канту, такое знание, которое не зависит от опыта. Точно так же кантовские выражения «до опыта», «предшествование опыту» не приходится понимать в их временном или экзистенциальном значении. Априорный момент предшествует опыту в том смысле, в каком условие предшествует обусловленному, существуя одновременно с ним. Он первоначален в той же мере, в какой целостность знания и принципы этой целостности первичны по отношению к элементарным клеткам знания. Априорное столь же фундаментально, как система дифференциации мира в отношении к конкретной «картине мира». Короче, априорное предшествует опыту логически» (*Арбамян Л. А.* Априоризм Канта. — Вопр. философии, 1972, № 10, с. 138).

Кант, упрекающий Юма в психологизме, на деле сам гипостазирует психологически рассмотренное самосознание индивида. Кант принимает за исходное, как бы априорно данное начало то, что фактически оказывается продуктом общественного развития индивида, его социализации. Тот факт, что философ наделяет трансцендентальным единством апперцепции каждого индивида, не выводит его за пределы субъективного идеализма. Речь идет лишь о смещении акцента из сферы индивидуального в сферу общественного сознания.

Таким образом, субъект осуществляет категориальный априорный синтез чувственности только потому, что располагает априорным единством апперцепции. Кант поясняет: «*Трансцендентальное единство* апперцепции есть то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятии об объекте. Поэтому оно оказывается *объективным* и его следует отличать от *субъективного единства* сознания... Эмпирическое единство сознания посредством ассоциации представлений само есть явление и совершенно *случайно* (подчеркнуто нами. — *К. Л.*). Чистая же форма созерцания во времени, просто как созерцание вообще, содержащее в себе данное многообразное, подчинена первоначальному единству сознания только потому, что многообразное в созерцании необходимо относится к одному и тому же *я мыслю*; следовательно, она подчинена первоначальному единству сознания посредством чистого синтеза рассудка, а priori лежащего в основе эмпирического синтеза»[1]. Кант, как видно, отделяет эмпирический субъект от трансцендентального, изолируется от действительного отношения субъекта к объекту, от общественно-исторической практики. Чистое Я постулирует самого себя, априори несет в себе формальное единство.

Но если трансцендентальное единство апперцепции обеспечивает единство сознания субъекта как гносеологического субъекта, то деятельность его, схематическое создание объекта (объект понимается Кантом формально, форма объекта есть его содержание, связь категорий и формирует «объект») — это деятельность бессознательной, присущей априорно субъекту продуктивной си-

[1] *Кант И.* Соч., т. 3, с. 196—197.

лы воображения. Продуктивное воображение — выражение активности субъекта. Именно бессознательная продуктивная сила воображения, создающая явление, даст рассудочным понятиям чувственный материал. Стало быть, Кант, допуская вещи в себе, ноумены, и признавая, что они «аффицируют» чувственное созерцание, все же относит источник «чистого» созерцания к самостоятельности трансцендентального субъекта. Сам субъект возникает из деятельности продуктивного воображения, его сущность совпадает с этой деятельностью. Кант говорит о субъекте как «самостоятельном существе». «Воображение, — пишет Кант, — есть способность представлять предмет также и *без его присутствия* в созерцании»[1]. Так как все созерцания чувственны, способность воображения, естественно, принадлежит чувственности. Но эта способность спонтанна, априори определяет чувственность. В качестве спонтанной способности воображения она именуется продуктивной, создающей в отличие от репродуктивной, воспроизводящей способности воображения. Рассудочный синтез покоится на этой способности. «Синтез вообще... — пишет Кант, — есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой функции души, без этой функции мы не имели бы никакого знания, хотя мы и редко осознаем ее. Однако задача свести этот синтез к *понятиям* есть функция рассудка, лишь благодаря которой он доставляет нам знание в собственном смысле этого слова»[2].

Продуктивная сила воображения и трансцендентальное единство апперцепции должны, по мысли Канта, обеспечить структуру синтеза чувственности в рассудке, схематизм чистого рассудка. Понятия и категории дают схемы, но не содержание. «Понятие о собаке означает правило, — утверждает философ, — согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или же каким бы то ни было возможным образом»[3]. Схемы-понятия обусловливают исходные априорные синтетические суждения, которые в качестве ос-

---

[1] *Кант И.* Соч., т. 3, с. 204.
[2] Там же, с. 173.
[3] Там же, с. 223.

новоположений Кант относит к основанию естественных наук.

Таким образом, трансцендентальный субъект, по Канту, первичен относительно объекта. Субъект, в сущности, есть деятельность, чистая трансцендентальная деятельность творческого воображения. Его структура включает продуктивную силу воображения, лежащую в основе априорных форм, трансцендентальное единство апперцепции, априорное созерцание и априорный рассудок, формы которых синтезируются с помощью воображения и апперцепции. Гносеологический субъект надындивидуален, он в качестве совокупности всеобщих и необходимых форм чувственности и рассудка проявляется деятельно — посредством эмпирических индивидов, которые с телесной стороны принадлежат к миру ноуменов, вещей в себе.

Кант абсолютизирует гносеологическую активность субъекта в нескольких отношениях. Во-первых, в русле рационалистической философии он отрывает общественное познание, именно научно-теоретическое познание, от носителя и объекта и в виде совокупности априорных рассудочных категорий объявляет его самостоятельно существующим, хотя и только в пределах возможного опыта, трансцендентально. Во-вторых, Кант отождествляет познание объекта с его сознанием, конструированием в процессе априорного синтеза с помощью трансцендентальных форм чувственности и рассудка. Кант остается в пределах сугубого формализма, абсолютизирует форму познания, ставя в зависимость от нее содержание трансцендентального объекта. В. И. Ленин замечает, что «„Я“ у Канта пустая форма („самовысасывание“) без конкретного анализа процесса познания»[1]. На деле формы и категории познания — продукт исторического развития общественного субъекта, в них отражены отношения практического характера и взаимодействие объектов действительности.

Субъект познания, следовательно, выступает у Канта в качестве замкнутой системы, в основе которой находятся продуктивная способность воображения и трансцендентальное единство апперцепции. Кант ставит границы познанию. Ориентированная дуалистически его концепция априоризма исключает переход от трансцендентального к трансцендентному миру «вещи в себе».

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 186.

Противоречивость концепции Канта и ее агностическая суть со всей силой обнаруживаются в «трансцендентальной диалектике», учении о разуме как завершающем этапе познания и высшем условии синтетического единства.

Кант приходит к выводу о том, что «некоторые знания покидают даже сферу всякого возможного опыта с помощью понятий, для которых в опыте нигде не может быть дан соответствующий предмет, расширяют, как нам кажется, объем наших суждений за рамки всякого опыта.

Именно к области этого рода знаний, которые выходят за пределы чувственно воспринимаемого мира, где опыт не может служить ни руководством, ни средством проверки, относятся исследования нашего разума, которые мы считаем по их важности гораздо более возвышенными, чем все, чему рассудок может научиться в области явлений...

Эти неизбежные проблемы самого чистого разума суть *бог, свобода и бессмертие*» [1].

Разум, по Канту, направлен за пределы опыта, к законченному единству. Принципы разума — трансцендентальные идеи. На деле они превращаются в трансцендентные идеи, направленные на потустороннее. Философ постулирует чисто формально, со ссылкой на три вида дедуктивных умозаключений, три идеи о безусловных целостностях: душе, мире и боге. Известны заслуги Канта в критике «рациональной психологии», «рациональной космологии», «рациональной теологии», как известны и заслуги философа в попытке проанализировать противоречия познания, придать диалектике содержательный характер. Кант был убежден, однако, в неспособности разума дать содержательный ответ на «метафизические» вопросы, поскольку разум должен в этом случае выйти за пределы «опыта». Разум производит «паралогизмы», «антиномии». Философия, полагает Кант, в качестве теории объекта, теории бытия исключается. Остается исследование априорных структур рассудка и разума.

Идеи разума приобретают «регулятивное», «практическое» значение веры в бессмертие души, безусловное знание, веры в бога.

---

[1] *Кант И.* Соч., т. 3, с. 108—109.

Субъект и объект «практического» действия

Кант не нашел дороги в действительный мир, разорвал единичное и общее в субъекте. Трансцендентальный субъект и субъект эмпирический оказались чуждыми друг другу. Борьба Канта против психологизма и номиналистических взглядов на понятие субъекта в силу непоследовательности исходных принципов закончилась некритическим следованием «эмпирии». Исключение проблемы происхождения, развития знания из гносеологического анализа обернулось метафизическим психологизмом.

Как мы уже говорили, анализ «теоретического» разума в философии Канта играл роль пропедевтики к исследованию «практического» разума. «Практический» разум ставится Кантом выше «теоретического». Эта установка столь же противоречива, как вся концепция «критической» философии. Сфера «практического» разума — это сфера веры, для которой Кант вполне сознательно «освободил место», ограничив знание. Вера в понимание Канта включает в себя и религиозную веру. Вера в бога вытекает, по существу, из морального закона, бог требуется в качестве гаранта нравственного миропорядка. И в этом смысле Кант выходит за пределы науки, его учение о «практическом» разуме смыкается с откровенным богословием. Однако содержание понятия «вера» у Канта далеко не исчерпывается религиозным содержанием. Речь идет о вере в широком смысле, включающей нравственные убеждения, моральное сознание, действие согласно нравственному закону. И хотя «практическое» оказывается духовным, здесь все же заключается догадка об определяющей роли практического действия субъекта по отношению к действию теоретическому.

Кант открывает в «трансцендентальном субъекте» не только познавательную способность, которая в своей «чистоте» (априорности) исследовалась в «Критике чистого разума», он указывает на «воление» как содержащееся в человеке формальное условие нравственного действия; «добрая воля», взятая в качестве «чистой», априорной, исследуется в «Критике практического разума» и примыкающих к ней произведениях. Кант рассматривает субъект действия под категорией «чистой воли», т. е. в соответствии с анализом субъекта познания подходит к субъекту действия как к *трансцендентально-*

му субъекту. Речь идет не об исследовании воли реального субъекта. Маркс и Энгельс замечали, что Кант превратил материально мотивированные определения в «чистые» самоопределения «свободной воли», воли к себе и для себя. «Эта добрая воля Канта, — пишут Маркс и Энгельс, — вполне соответствует бессилию, придавленности и убожеству немецких бюргеров, мелочные интересы которых никогда не были способны развиться до общих, национальных интересов класса и которые поэтому постоянно эксплуатировались буржуазией всех остальных наций»[1].

Кант полагает, что безусловно добрая воля характеризует субъект с «практической» стороны. Это надэмпирический, надындивидуальный и вместе с тем существующий лишь посредством эмпирических индивидов субъект. Принцип воли — категорический императив, всеобщий и необходимый нравственный закон. Он определяет то, что должно происходить в действии, независимо от того, происходило ли это в мире явлений. Всеобщность и необходимость, априорность нравственных законов вообще, по Канту, доказывается гносеологическим анализом «чистого» разума. В «Основах метафизики нравственности» философ писал: «Воля мыслится как способность определять самое себя к совершению поступков *сообразно с представлением о тех или иных законах*»[2]. Воля оказывается абсолютно автономной, а категорический императив сугубо формальным. «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»[3], — вот требование Канта, возведенное в ранг нравственного закона, не зависимо от мира «явлений», а значит, чувственных влечений. Следование закону — долг, долг, как таковой. Кантовский ригоризм неумолим: «Человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни»[4].

Субъект «практического», т. е. нравственного, действия взят в аспекте «всеобщности», с точки зрения «чистой» воли, всеобщих и необходимых нравственных законов, долга. Кант полагает, что «вся эта цепь явлений в отношении того, что может касаться только моралъ-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 182.
[2] *Кант И.* Соч., т. 4, ч. I, с. 268.
[3] Там же, с. 347.
[4] Там же, с. 415.

ного закона, зависит от спонтанности субъекта как вещи самой по себе, но физически объяснить определение этой спонтанности нельзя»[1]. Только постольку, поскольку субъект определен с помощью морального закона как умопостигаемый, он открывает себя в качестве деятельного существа в границах чувственно воспринимаемого мира. Философ приходит к выводу о том, что «*умопостигаемый мир содержит основание чувственно воспринимаемого мира*, стало быть, и *основание его законов*, следовательно, непосредственно устанавливает законы для моей воли (целиком принадлежащей к умопостигаемому миру)»[2].

Как видно, теоретический дуализм кантовской философии, обусловленный социально-практически, достигает предела. Кант рассматривает в качестве «практически» действующего субъекта «умопостигаемое» существо, «трансцендентальную конструкцию», находящуюся вне границ реального мира. Здесь, по сути дела, выступает объективно-идеалистическая тенденция, сохраненная далее у Фихте в учении об абсолютном «Я». У Канта дело завершается постулированием бога, бессмертия души, как условий, при которых умопостигаемый волевой субъект может мыслиться абсолютно свободным. Нравственное действие субъекта направлено на самого себя. Этот субъект оказывается, таким образом, и объектом. Понятие объекта как «я» вытекает из осознания самого себя в качестве самоцели. «Единственный принцип нравственности состоит именно в независимости от всякой материи закона (а именно от желаемого объекта)»[3], — заключает философ.

Поскольку волевой субъект определяет себя, он свободен: «Каждому разумному существу, обладающему волей, мы необходимо должны приписать также идею свободы». Абсолютно несвободный эмпирический субъект, включенный в мир явлений, действующий согласно «необходимости», оказывается абсолютно свободным в качестве умопостигаемого субъекта. Таким субъектом является человек[4]. Его необходимость и свобода отне-

---

[1] *Кант И.* Соч., т. 4, ч. I, с. 428.

[2] Там же, с. 298.

[3] Там же, с. 350—351.

[4] См.: *Шашков Н. И.* Кант и «этический социализм». Свердловск, 1975; *Калинников Л. А.* Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978.

сены к противоположным мирам. Отсюда следуют глубоко фаталистические, вполне соответствующие бесплию немецких бюргеров выводы относительно социально-исторического развития. Отсюда следуют агностические и религиозно-идеалистические выводы относительно свободы в сверхчувственной сфере умопостигаемого мира. Только там есть «причинность через свободу». Субъект «практического» действия оказался сверхчувственным (надындивидуальным) субъектом свободы. Он является субъектом «практического» действия относительно самого себя, сам для себя есть и «практический» объект. Кантовская догадка об активности субъекта в практической сфере облачена в не менее мистические одежды, чем и догадка об активности субъекта в сфере познания. «Трансцендентальный» субъект, объединяющий в себе «познание» и «действие», — мистифицированный общественный субъект. «Трансцендентальный субъект» — это оторванное от реальных индивидов и превращенное в совокупность «чистых» форм и законов общественное сознание. «Деятельная сторона» субъекта отнесена к умопостигаемому миру.

Кант попытался разрешить противоречие познания и действия, необходимости и свободы с помощью исследования третьей способности эмпирического субъекта — «способности суждения» как способности к оценочным суждениям на основе целесообразности. В плане интересующей нас проблемы мы можем отметить намерение Канта показать единство «познавательной» и «практической» деятельности субъекта. Философ пишет: «Понятия природы, содержащие в себе основание для всякого априорного теоретического знания, покоились на законодательстве рассудка. Понятие свободы, a priori содержащее в себе основание для всех чувственно не обусловленных практических предписаний, покоились на законодательстве разума... Но в семействе высших познавательных способностей все же существует еще среднее звено между рассудком и разумом. Это *способность суждения*»[1]. Кант подчеркивает, что способность суждения содержит априорные принципы для чувства удовольствия и неудовольствия. Познание и желание как свойства души порождают трансцендентальные понятия о природе и свободе. Чувство удовольствия и неудоволь-

[1] *Кант И.* Соч., т. 5, с. 174—175.

ствия «есть лишь восприимчивость определения субъекта», «способность суждения соотносится исключительно с субъектом»[1]. В третьей «Критике» мыслитель описывает «рефлектирующую» способность мыслить о чем-то с точки зрения *цели*. Рассудок дает понятие объекта самого по себе, воля — практические законы. Априорный принцип «рефлектирующей» способности позволяет понимать объект под знаком целесообразности, восходящей к сверхчувственному миру. Телеологическая и эстетическая способность проявляется в размышлении о живых организмах и произведениях искусства. Первая способность основана на отнесении объекта к цели, вторая — к чувству удовольствия.

Учение Канта об эстетической и телеологической способностях суждения, как и вся «критическая» философия, несет печать агностицизма и субъективизма. Это учение всесторонне проанализировано, в частности, В. Ф. Асмусом[2].

Мы лишь подчеркнем заслуги Канта, обратившего внимание на цель как важнейший момент механизма связи теоретической и практической деятельности субъекта. Анализ же эстетической способности суждения, суждений «вкуса» есть анализ *оценочных* суждений. При всей абсолютизации оценочных суждений и противопоставлении их познавательным суждениям, абсолютизации, оказавшей серьезное влияние на последующую идеалистическую философию (аксиологический идеализм), Кант остается мыслителем, продвигающим вперед изучение ценностного отношения и оценки.

Кантовская концепция субъекта и объекта, как и вся «критическая» философия, есть дуалистическая, в конечном итоге субъективно-идеалистическая концепция. И в этом качестве она оказывала непосредственное и опосредствованное влияние на дальнейшее развитие категорий субъекта и объекта. Вместе с тем, «критическая» философия содержала постановки вопросов и догадки, имевшие большое позитивное значение. Это догадка о «деятельном» характере связи субъекта и объекта, попытка понять специфику становления системы «субъект—объект», попытка преодолеть «робинзонаду» и выделить в индивидуальном действии и познании чер-

---

[1] *Кант И.* Соч., т. 5, с. 112.

[2] См.:*Асмус В. Ф.* Немецкая эстетика XVIII века. М., 1962.

ты, обусловленные надындивидуальным целым, обществом. Кант смог, хотя и сугубо идеалистически, развить тезис о примате «практического» взаимодействия субъекта и объекта над теоретическим.

Глава II. От дуализма Канта к субъективному идеализму Фихте

Кантовская концепция субъекта—объекта, как и вся его дуалистическая противоречивая философия, подвергалась еще при жизни философа резкой критике со стороны мыслителей, стремившихся к последовательно идеалистической точке зрения. Среди критиков Канта «справа» особая роль принадлежит И. Г. Фихте (1762—1814). Создатель цельной субъективно-идеалистической философии, более откровенный, чем Кант, противник материализма Фихте смог развить многие моменты кантовской философии и сформулировать идеи, продвигавшие вперед идеалистическое понимание активности субъекта, диалектико-идеалистическую теорию развития. Сам Фихте в «Первом введении в наукоучение» (1797) писал: «Моя система — не что иное, как система Канта, т. е. она содержит тот же взгляд на предмет, но в своем способе изложения совершенно не зависит от изложения Канта»[1]. Однако дело не только в изложении. Фихте отбросил кантовское понятие вещи в себе как вещи объективного мира. С теоретической точки зрения, движение от Канта к Фихте есть разрешение противоречий, пронизывающих кантовскую философию, попытка развить философию в качестве науки, системы, где все категории и положения дедуцируются из единого принципа.

Развитие фихтеанства стимулировалось социально-политическими изменениями в Европе, прежде всего во Франции. Этический идеализм Фихте с еще большим основанием, чем «критический идеализм» Канта, может быть назван немецкой теорией французской революции. Философия Фихте формируется как философия «действия», как «анализ понятия свободы», осуществляемый «метафизически», по преимуществу в субъективно-идеалистическом плане. Радикальный немецкий теоретик

[1] *Фихте И. Г.* Избр. соч. М., 1916, т. 1, с. 410. О философии Фихте см. *Гайденко П. П.* Философия Фихте и современность. М., 1979.

(особенно в работах, созданных до 1801 года) пытается преодолеть кантовский дуалистический разрыв между «теоретическим» и «практическим» разумом. Он разрабатывает монистическую концепцию, подчиняя «теоретическое» наукоучение «практическому».

Проблема человека и его свободы — в центре «практического» наукоучения. Между ним и «теоретическим» наукоучением, пропедевтикой, в разработке социально-политических, правовых, нравственных проблем, как и у Канта, возникает противоречие. Фихте намеревается устранить разрыв «теории» и «практики» с помощью радикального общефилософского субъективизма и этизации социальных отношений. Противоречие между стремлением к свободе и бессилием немецких бюргеров теоретически решалось путем «устранения» неподвластной «вещи в себе», субъект должен был предстать в качестве абсолютного источника сущего. «Поскольку я не смог изменить то, что вне меня, комментирует философ свою позицию, — постольку я решил изменить то, что во мне»[1]. Изменение себя, более того — создание себя как субъекта, идея тождества субъекта и объекта — подобные моменты фихтеанства имеют весьма глубокую социальную обусловленность. Проблема свободы в философии Фихте в отличие от кантовского подхода получила не антиномичное, а однозначное, хотя и иллюзорное, решение. Исследование свободы и необходимости было самым непосредственным стимулом для общефилософской разработки проблемы субъекта и объекта, которая и выступила в качестве теоретического стержня наукоучения.

Фихте убежден, что различным интересам людей соответствуют различные философские учения, более того, из различия интересов вытекают принципиальные расхождения между «догматиками», т. е. материалистами, и идеалистами. Эта догадка о реальной обусловленности мировоззренческих расхождений сопровождается следующим разъяснением: «догматизм» жертвует самостоятельностью субъекта в пользу самостоятельности объекта, идеализм исходит из субъекта. Сам Фихте безоговорочно принимает идеалистические позиции. Он пишет: «Идеализм остается единственно возможной филосо-

---

[1] Цит. по: *Бур М.* Фихте. М., 1965, с. 45—46.

фией»[1]. По сути дела, Фихте подменяет основной вопрос философии, вопрос об отношении сознания к материи, вопросом об отношении субъекта к объекту. Он отождествляет объект с природой, а субъект — с сознанием. Понятый таким образом субъект объявляется первичным по отношению к объекту, т. е. миру вообще.

Принцип тождества субъекта и объекта, сознания и бытия, как идеалистический принцип, подвергался критике еще Л. Фейербахом; этот принцип оказался в центре ленинского критического анализа фихтеанства. «Фихте тоже воображает, — пишет В. И. Ленин, — будто он «неразрывно» связал «я» и «среду», сознание и вещь, будто он «решил» вопрос ссылкой на то́, что человек не может выскочить из самого себя»[2]. Между тем одно дело — преобразование мира субъектом, творческое его изменение, «творение», формирование свойств, не встречающихся в естественном состоянии, и т. д., другое — субстанциональная первичность материи по отношению к сознанию, первичность мира вообще по отношению к субъекту. Вопреки доводам субъективных идеалистов, в соответствии с данными всемирно-исторической практики и познания следует признать, «что вещи, среда, мир существуют *независимо* от нашего ощущения, от нашего сознания, от нашего *Я* и от человека вообще»[3].

Субъект и объект «теоретического» наукоучения

Теоретическое наукоучение Фихте, подобно «критическому идеализму», ориентировано на исследование трансцендентальных условий знания. Фихте вместе с тем кладет начало тенденции, реализация которой в рамках идеализма достигла универсального выражения у Гегеля, — развить науку в собственной внутренней связи, вывести, дедуцировать категории из единого основоположения. Правда, крайний субъективизм Фихте не позволил ему сколько-нибудь серьезно использовать данные «истории духа». Его

---

[1] *Фихте И. Г.* Избр. соч., т. 1, с. 428. Фихте, указывая на абсолютную несовместимость «догматизма» и идеализма, высказывает важную мысль: «Я отнюдь не отрицаю, что из обрывков этих разнородных систем можно составить некоторое целое и что эта непоследовательная работа в действительности производилась весьма часто: но я отрицаю, чтобы при последовательном образе действий были бы возможны более, чем эти две системы (*Фихте И. Г.* Избр. соч., т. 1, с. 417).

[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 65.

[3] Там же.

субъективно-идеалистическая концепция, по существу, противоречила собственной теоретической установке. Она постепенно перерастала в объективно-идеалистическое учение. С теоретической точки зрения этому способствовало то обстоятельство, что Фихте, отказавшись признать кантовскую «вещь в себе», сделал исходным началом трансцендентальное единство апперцепции, самосознание вообще, якобы предшествующее знанию о мире. Такое самосознание (тождественное у всех эмпирических индивидов) — не более, как гипостазированное общественное сознание. В каждый момент времени оно предшествует сознанию любого отдельного индивида. Однако общественное сознание не существует вне сознания отдельных индивидов. Фихте этого не понял и по мере эволюции в сторону объективного идеализма приписывал самосознанию значение божественного субъекта.

Концепция тождества субъекта и объекта изначально покоилась на признании первичности субъекта, на различении эмпирического и абсолютного субъектов. Вслед за Кантом Фихте развивал мысль о том, что анализ сознания эмпирических «я» показывает присутствие в них абсолютного «Я». Это надындивидуальное образование абсолютно не только в смысле первичности по отношению к эмпирическим субъектам, оно абсолютно в смысле созидающей способности, активности. Фихте сохраняет кантовскую идею продуктивной силы воображения, бессознательно творящей объект в формах чувственности. Исследование интеллектуальной деятельности субъекта, опосредствующей объект, оказывалось дальнейшим обоснованием идеалистически сформулированной догадки об активности субъекта. «Именно теория знания, как опосредствованного человеческим способом его получения, — замечает Т. В. Томко, — направляла последующую немецкую классическую философию (послекантовскую. — *К. Л.*) по пути выявления природы активности субъекта»[1]. Тот факт, что объект выступает гносеологически в системе знания, дал Фихте основание заключить относительно совпадения

---

[1] *Томко Т. В.* К истории формирования понятия «чувственный опыт» в философии нового времени (И. Кант). — В кн.: Теоретические проблемы медицины и советского здравоохранения. М., 1969, с. 299.

сознания с субъектом. Попытка согласовать идеализм с эмпирическим убеждением человека в реальности мира заставила Фихте полагать в сфере разума и объект. Вследствие этого разум, кантовское «сознание вообще» превратилось при устранении вещи в себе, как природной вещи, в некое тождество субъекта и объекта, абсолютное «Я», постулированное в качестве безусловного разума. О такого рода разуме Фихте пишет: «Он есть только для себя; но для себя он есть также он. Поэтому все, что он есть, должно быть основано в нем же самом и объяснено из него самого, а не из чего-либо вне его, до чего он не может дойти, как внешнего себе, не отказавшись от самого себя»[1].

Общая «практическая» ориентированность философии Фихте на достижение социальной свободы предопределяет то, что в границах его идеалистической «метафизики» исходным оказывается субъект-объект, абсолютное «Я», тождество реального и идеального, объективного и субъективного. Это тождество, равнозначное чистой деятельности «Я», не неизменное равное себе бытие, а — деяние, которое тождественно призыву: «Воздвигни себя!» Фихте пишет: «Первый постулат: помысли себя, построй понятие в самом себе и заметь, как ты это делаешь»[2]. Философ ищет принцип, основоположение, которое было бы одновременно основоположением познания и действия. Но это значит, что основоположение наукоучения нельзя считать возникшим сознательно. «Онтологический характер основоположения, имеющий черты безусловности, — подчеркивает Г. М. Леонычев, автор содержательной статьи об основоположении наукоучения Фихте, — переводил себя в сферу бессознательную или досознательную, ибо первый принцип не мог быть результатом опосредствования и сознательной рефлексии... Погруженный в досознательную сферу, основной принцип приобретает черты аксиомы, имеющей силу все доказать, в том числе и себя»[3]. Фихте полагал, что то отношение, посредством которого мир открывается человеку, есть отношение деятельности. Он отождествил ее с идеальной деятельностью, а факт прояв-

---

[1] *Фихте И. Г.* Избр. соч., т. 1, с. 463.

[2] Там же, с. 447.

[3] *Леонычев Г. М.* К вопросу об основоположении наукоучения И. Г. Фихте. — Историко-философский сборник. М., 1969, с. 31—32.

ления свойств объекта, по отношению к субъекту принял за создание объекта, равнозначного в конечном счете миру вообще. «Только благодаря своему отношению ко мне существует то, что вообще существует для меня. Но вообще возможно только одно отношение ко мне, и все другие отношения — лишь подвиды этого...» [1].

Философ был убежден, что в основе сознания, в основе абсолютного «Я» находится «дело-действие» (Tat-Handlung). Как бессознательный акт, оно есть проявление воли, потребность в действии, влечение к лучшему. «Сознание действительного мира вытекает из потребности действования, а не наоборот — потребность действования из сознания мира; эта потребность есть первое, сознание мира есть производное. Мы действуем не потому, что познаем, но познаем потому, что предназначены действовать; практический разум есть корень всякого разума. Законы действия разумных существ *непосредственно* достоверны; их мир достоверен лишь *потому, что достоверны эти законы*» [2].

Бессознательная идеальная деятельность как единство процесса и его продукта есть абсолютное «Я». Творческая бессознательная сила «Я» проявляется в полагании самого себя. Отчужденный образ субъекта социально-политического действия, абсолютное «дело-действие», фиксируется философом в виде беспредпосылочного абсолютного основоположения: «Я полагает себя самого, и оно есть только благодаря этому самоположению» [3]. Поскольку идеальное абсолютное «Я» первично, оно не может не быть тождеством субъекта и объекта. Полагание «Я» и его бытие — одно и то же. Фихте не оставляет на этот счет никаких сомнений. «Я есть по необходимости тождество субъекта и объекта, — субъект—объект, — пишет философ, — и оно является таким прямо, без всякого дальнейшего посредства» [4]. Абсолютное «Я» полагает все существующее, оно есть процесс деятельности. В пределах идеализма Фихте объединяет принцип деятельности с принципом развития, вернее, понимает деятельность как развитие и тем самым придает кантовской «негативной» диалектике «чи-

---

[1] *Фихте И. Г.* Назначение человека. Спб., 1905, с. 82.
[2] Там же, с. 84.
[3] *Фихте И. Г.* Избр. соч., т. 1, с. 72.
[4] Там же, с. 75.

стого» разума положительный смысл. Он делает заявку на обобщение истории познания мира, намереваясь показать, как переход от бессознательно-волевой к интеллектуальной деятельности дает совпадение возникновения эмпирического мира и его познания. Но подобная заявка осталась нереализованной, с объективно-идеалистических позиций решение указанной проблемы попытался впоследствие дать Гегель.

Изображение деятельности «Я» как процесса развития и стремление согласовать идеализм с реальной действительностью заставляет философа говорить о переходе от бессознательного состояния «Я» к сознательному и о полагании «не-Я» как объекта. С точки зрения Фихте, объект существует только по отношению к субъекту. И поскольку абсолютное «Я» охватывает все содержание субъекта—объекта, постольку «не-Я» может противостоять только эмпирическому «я». За абсолютным основоположением следуют другие, их может быть в силу относительности не более двух. Одно из них абсолютно по форме, но относительно по содержанию, другое, наоборот, независимо по содержанию, но относительно по форме. Второе основоположение гласит: «Я безусловно противополагается некоторое «не-я»[1]. Третье основоположение фиксирует специфику «я», противостоящего «не-я», и раздвоение абсолютного «Я». «Поскольку полагается не-я, должно быть полагаемо и Я»[2], — пишет Фихте. Абсолютное «Я» противополагает внутри себя частичному, или делимому «я», частичное, или делимое «не-я». Три основоположения, собственно три стороны деятельности абсолютного «Я» — это есть порождение эмпирических объекта и субъекта, становление абсолютного «Я» через разрешение противоречия, преодоление преград, в процессе чего бессознательная деятельность переходит в сознательную. «И я и не-я суть оба — продукты первичных действий Я; и само сознание есть такой продукт первоначального действия Я — положения Я самим собою»[3], — говорит философ. Раздвоение абсолютного «Я» на субъект и объект есть именно переход к эмпирическим данным субъекту и объекту, анализ взаимодействия которых

[1] *Фихте И. Г.* Избр. соч., т. 1, с. 75.
[2] Там же, с. 86.
[3] Там же, с. 84.

осуществляется с позиций субъективного идеализма. «На место анализа абсолютного Я незаметно был поставлен анализ эмпирического я самого философа, — пишет В. Ф. Асмус. — Фихте изображал развитие категорий мышления в частном эмпирическом сознании, но при этом думал, что изображает развитие самого абсолютного «Я» и мировой действительности»[1]. Идеалистическая диалектика субъекта и объекта — это взаимоопределение, взаимоограничение эмпирических «я» и «не-я», посредством которых реализуется деятельность абсолютного «Я», устремленная в бесконечность. Здесь представляется целесообразным указать на два момента.

Во-первых, в пределах «теоретического» наукоучения речь идет об определении «я» через «не-я». Ограничение «я» со стороны «не-я» выглядит как процесс познания объекта, независимого от субъекта. На деле же, по мнению Фихте, ограничивающее действие «не-я» есть не что иное, как действие продуктивной силы воображения. Она порождает чувственные представления, принимаемые за действительные предметы. Сила воображения является созидательной силой. «Сила воображения творит реальность, — пишет Фихте, — но в ней самой нет никакой реальности; только через усвоение и овладение в рассудке ее продукт становится чем-то реальным»[2]. «Не-я», следовательно, полагается «я» и на индивидуальном уровне. Правда, формы чувственности, как и категории рассудка, согласно Фихте (в отличие от Канта), возникают вместе с содержанием. Однако такое признание не избавляет наукоучение от субъективно-идеалистического существа. Последнее основание сознания философ видит во взаимодействии делимого «я» с самим собой через посредство некоторого «не-я». В русле кантовской традиции Фихте развивает мысль о том, что естествоиспытатели «вкладывают в природу те законы, которыми они предполагают научиться от нее через наблюдение... законы для независимой от нас природы... законы для нас самих, как мы должны наблюдать эту природу»[3]. Бессознательная творческая активность воображения и порождает иллюзию, будто объект

---

[1] *Асмус В. Ф.* Избр. филос. труды, т. 2, с. 83.
[2] *Фихте И. Г.* Избр. соч., т. 1, с. 209.
[3] Там же, с. 37.

обладает самостоятельным субстанциональным существованием. Тогда как характер объектов, т. е. чувственных представлений, сознаваемых в качестве объектов, зависит, по мнению Фихте, от воли, системы практического влечения.

Таким образом, Фихте абсолютизировал идеальную активность субъекта. Он отождествил объект с действительностью вообще, а проявление свойств объекта во взаимодействии с субъектом отождествил с их созданием. Философ пришел к выводу, в известном смысле аналогичному выводу Беркли: объект, «не-я», природа возникает в «Я», это продукт бессознательной деятельности воображения; чувственные представления образуют то, что называют миром объектов. В доказательство приводились релятивистски истолкованное описание специфики чувственных качеств, их отражения в органах чувств человека. Именно в духе идеалистического сенсуализма Фихте трактует опыт в работе «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии». Философ называет сферу чувственности сознанием первой степени и, говоря о восприятии посредством внешних и внутренних чувств, замечает, обращаясь к читателю, что «всякая реальность»... существует для *тебя* и как событие *твоей* жизни»[1]. Фихте полагает, что убеждение в существовании предметов внешнего мира основано на признании объективности чувственных свойств. Между тем, замечает философ, чувственные свойства вещи, а следовательно, вещь в целом — лишь комплекс модификаций собственных состояний субъекта. «Свет не вне меня, но во мне, и я сам — свет»[2], — пишет он в «Назначении человека». Чувственное знание гносеологически играет только роль толчка. Наукоучение же описывает пути постижения объекта априори, так как это постижение могло происходить в восприятии апостериори[3]. Ибо в чувственной форме «я» воспринимает «не-я» в качестве определяющего и первичного, а наукоучение анализирует его в качестве создания «я». Сознание действия — не что иное, как интеллектуальная интуиция. «Она есть непосредственное сознание того, что я действую, и того,

[1] *Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937, с. 20—21.

[2] *Фихте И. Г.* Назначение человека, с. 56.

[3] См.: *Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение... с. 34.

что за действие я совершаю»[1], — утверждает Фихте. В отличие от Канта, признающего непосредственное знание лишь на уровне чувственности, Фихте говорит об интеллектуальной интуиции, непосредственном постижении деятельности, совпадающем с самой деятельностью. Рационализм и принцип активности в трактовке интуиции отличают Фихте не только от Канта, но и в особенности от противников рационалистической философии вроде Якоби. Фихте полагает, что в интеллектуальной интуиции непосредственно открываются соответствующие трем основоположениям наукоучения логические законы и категории трансцендентальной философии. По мере эволюции взглядов Фихте на первый план выдвигаются проблема опосредствования знания, логическое его обоснование[2].

Как видно, субъективистская трактовка деятельности привела Фихте в конечном счете к постулированию тождества мышления и бытия, субъекта и объекта. Субъект отождествляется с сознанием, объект — со всей действительностью; идеальное, познавательное их взаимодействие превращается в единственное, поскольку постижение объекта Фихте принимает за его создание. Если сущностью эмпирического «я» оказывался абсолютный субъект, то в свою очередь эмпирический объект ставился в зависимость от делимого «я». Теоретическое наукоучение в завершенных произведениях Фихте содержало утверждение первичности субъекта — сознания перед объектом и развивалось в русле обоснования их тождества. Диалектика субъекта и объекта, признание активности субъекта не получали объективного описания. Причину того, что Фихте не удалось осуществить свой замысел, В. И. Ленин видел в субъективизме Фихте. «Вот это и есть идеализм, ибо психическое, т. е. сознание, представление, ощущение и т. п. берется за *непосредственное*, а физическое выводится из него, подставляется под него. Мир есть *не-Я*, созданное нашим *Я*, — говорил Фихте»[3], — пишет В. И. Ленин по поводу философии Фихте в работе «Материализм и эмпириокритицизм». Известен ленинский вывод, сделанный в

---

[1] *Фихте И. Г.* Избр. соч., т. 1, с. 452.

[2] См.: *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. М., 1963, с. 66—75.

[3] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 239.

«Философских тетрадях»: «Начать философию с «Я» нельзя. Нет «объективного движения» [1].

Во-вторых, следует учитывать, что «теоретическое» наукоучение дает описание только одной стороны единого процесса деятельности — описание воздействия «я» на самого себя посредством «не-я». Другая сторона этого процесса — полагание «не-я» через «я». «Теоретическое» наукоучение, по мнению Фихте, доказало, что интеллект «не просто наблюдает, а сам как интеллект становится для себя абсолютно реальной силой понятия». Идеалистический тезис относительно первичности субъекта—сознания, имеющий истоком абсолютизацию гносеологической активности человека, представляется как бы вытекающим из исследования истории духа, т. е. развития человеческого познания. Поскольку взаимодействие «я» и «не-я» — это взаимодействие «я» с самим собой, активная деятельность субъекта оказывается первичной по отношению к объекту. «Практический» разум занимает более высокое место по сравнению с «теоретическим», «практическое» наукоучение — этические и социальные воззрения — ставятся философом выше «теоретического» наукоучения.

Субъект и объект «практической» философии

«Практическое» наукоучение рассматривает ту сферу взаимодействия «я» и «не-я», где в качестве «не-я» фигурирует другое делимое «я», другой человек. Мы уже отмечали, что абсолютное «Я» фихтеанской философии — идеалистически изображенное общество. Зависимость отдельных индивидов от общества в глазах Фихте есть зависимость делимого «я» от абсолютного «Я». Здесь содержится догадка о специфике субъект-объектного отношения в рамках общества, отношения, в котором изначальная волевая деятельность «Я» характеризуется как нравственная деятельность.

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 93.

«Бесконечный толчок», побуждающий Я искать в не-Я свое alter ego, — пишет А. К. Гостищев, — пример софистической хитрости, к которой поневоле прибегал Фихте в тех случаях, когда ему приходилось исследовать теоретически неразрешимые с его позиции задачи.

Все это ярко свидетельствует о том, что субстанциальный исток активности субъекта мог быть научно выявлен лишь в терминах объективной диалектики» (*Гостищев А. К.* Проблема «деятельной стороны» у Канта и Фихте: Автореф. канд. дис. М., 1971, с. 17—18).

Из третьего основоположения «теоретического» наукоучения — тезиса о противоположности внутри абсолютного «Я» частичного «я» и «не-я» — следует признание того, что «все индивиды заключаются в едином великом Единстве чистого Духа»[1]. Делимое «я» с этой точки зрения проявляет себя не как изолированный индивид, «естественный», природно-возникший субъект, а как единая жизнь. В работе «Факты сознания» Фихте говорит, что деятельность делимого «я» есть «отказ от индивидуальности, основывающейся только на свободном понятии, и отдача себя объективной внешней силе, которая есть сила Единого»[2]. Практическое «я» полагает «не-я», оно свободно, как воля, но оно не может мыслить себя свободным в рамках Единого, абсолютного «я», не допуская других делимых «я», не формируя своих отношений с ними. Диалектика субъекта и объекта в плане отношения человека к другому человеку, человека к обществу предстает перед Фихте как диалектика свободы и необходимости. В рамках трансцендентальной философии «не-я» вообще, другие индивидуальные субъекты полагают в качестве условия достижения свободы. Высшее стремление человека, по Фихте, — стремление к согласию с самим собой. Это достигается через согласие с другими. «Для всех понятий, лежащих в его «я», — пишет Фихте, — должно быть дано в «не-я» соответствующее выражение, противообраз. Так определено его стремление... В его потребности входит, чтобы разумные существа, ему подобные, были даны вне его. Он не может создать подобных существ; но он кладет их понятие в основу своего наблюдения над «не-я» и ожидает, что найдет нечто соответствующее этому понятию»[3]. По сути дела, и в «практическом» наукоучении Фихте имеет в виду трансцендентальное «Я» как условие существования эмпирического индивида. Вслед за Кантом он рассматривает априорный нравственный закон, регулирующий отношения конечных субъектов. В этом смысле философ и утверждал, что надземный мир лежит не за гробом, он — единственная опора существования.

Эмпирический индивид в рамках «не-я», рассмотренного под категорией природы, — часть этого «не-я»; он

[1] *Фихте И. Г.* Избр. соч., т. 1, с. 405.
[2] *Фихте И. Г.* Факты сознания. Спб., 1914, с. 76.
[3] *Фихте И. Г.* О назначении ученого. М., 1935, с. 73.

не свободен, он определен действием физических сил природы. Механистически трактуемая причинность распространяется и на эмпирическое сознание человека. Отсюда вытекает сугубый фатализм. «Все, что существует в природе, необходимо таково, как оно существует, и совершенно невозможно, чтобы оно было иным. Я вступаю в замкнутую цепь явлений, где каждый член определяется своим предыдущим и определяет свой последующий»[1], — говорится в «Назначении человека». Фатализм в пределах эмпирической истории исключает свободу. Человек здесь скорее объект действия механистически понятых законов природы, чем субъект свободного действия. Согласовать натуралистический детерминизм, навеянный, несомненно, естественнонаучными данными и философской традицией, идущей от Спинозы, с устремлением к свободе, с обоснованием идеи человека как существа, полагающего себя свободным, Фихте мог только субъективно-идеалистически. «Теоретическое» наукоучение не давало иного выхода. Трансцендентальная ориентация фихтеанства предопределяет подмену анализа реальной свободы и ее реальных условий анализом теоретических конструкций, с помощью которых можно мыслить себя свободным. Разумеется, трансцендентальные формулы наполняются неизбежно определенным социально-историческим, в данном случае буржуазным, содержанием, которое при всем его идеалистически-бесплодном выражении несло требование общественного прогресса. «Вне тебя также есть много подобных тебе, сила которых также принята в расчет, как твоя, и может быть сохранена только таким же образом, как твоя, — пишет Фихте. — Представь им такое же употребление их доли, какое предписано тебе относительно твоей. Уважай то, что им принадлежит, как их собственность; целесообразно пользуйся, как своим, тем, что принадлежит тебе. Так я должен действовать; согласно этому действованию я должен мыслить. Это вынуждает рассматривать вещи как подчиненные своим собственным, независимым от меня, хотя и познаваемым мною естественным законам и приписывать им независимое от меня существование. Я вынужден *верить* в такие законы...»[2] Но вера в ре-

[1] *Фихте И. Г.* Назначение человека, с. 9.
[2] Там же, с. 82.

альность чувственного мира произведена от веры в сверхчувственный моральный мир, вера в другие «я» — от веры в априорный нравственный закон. Человек в качестве субъекта практического действия в обществе есть субъект свободы, ибо он — часть абсолютного Великого «Я», внутри которого положено и «не-я», мир однозначно действующей необходимости. История, с этой точки зрения, есть процесс достижения свободы, возможного при подчинении индивида человеческому роду. Фихте высказывается по этому поводу совершенно определенно: «С точки зрения истины и подлинной действительности индивидуум вовсе не существует, ибо не должно иметь никакого назначения и должен погибнуть, а, напротив, существует единственно род, ибо последний должен быть рассматриваем как единственно существующий»[1]. Философ догадывается о социальной сущности индивида, о надындивидуальной природе исторического субъекта. Мистически сформулированная догадка содержит явную абсолютизацию «целого». Как мы уже отмечали, фихтеанство вообще содержит тенденцию объективно-идеалистического характера, поскольку абсолютное «я» приобретает у Фихте значение бесконечно становящейся духовной субстанции. «Человек не есть произведение чувственного мира, — говорит философ, — и не в этом мире может быть достигнута конечная цель его существования. Его назначение выходит за пределы пространства и времени и всего чувственного»[2].

Субъект свободы, стало быть, — мистически понятый общественный человек. Свободное действие есть познание необходимости, именно своей необходимой связи с родом. Сознание индивида растворяется в коллективном сознании. Фихте заключает: «Все возможные индивидуумы, как и все возможные точки зрения сознания, становятся действительными. Это сознание всех индивидуумов в совокупности образует законченное сознание вселенной о себе самой; и другого сознания вселенной нет, так как только в индивидууме есть законченная определенность и действительность»[3]. Сторонник идеа-

---

[1] *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи. Спб., 1906, с. 33.

[2] *Фихте И. Г.* Назначение человека, с. 123.

[3] Там же, с. 20.

листического активизма истолковал свободу созерцательно только как познавательное действие. Субъект действия внутри общества-рода был отождествлен с субъектом познания. И хотя Фихте говорит о роде, об обществе в целом, «органической системе», это понятие остается фразой, над ним тяготеет характерная для буржуазной философии социологическая «робинзонада». Закон, который определяет взаимоотношения людей, по мнению Фихте, остается трансцендентальным. «Эмпирическое «я» должно быть настроено так, — говорится в лекциях «О назначении ученого», — как оно могло бы вечно быть настроено. Поэтому... я выразил бы основоположение учения о нравственности в следующей формуле: поступай так, чтобы максиму твоей воли ты мог мыслить как вечный закон для себя»[1]. Эта максима упирается в стоящую выше разума веру, решение воли придавать значение знанию. В последний период своей деятельности Фихте стал тяготеть к отождествлению нравственной веры с религиозной. Концепция субъекта исторического действия противоречила не только фактам, но и конкретным рекомендациям самого философа относительно государственно-правового и общественного устройства.

Таким образом, наукоучение внесло существенный вклад в разработку проблемы субъекта и объекта. Этот вклад связан с попыткой показать, что сущность субъекта заключается в деятельности, раскрыть субъект как субъект действия и познания. Фихте развил кантовскую догадку о «системности» субъекта, наметил в известном плане характеристику специфики субъекта познания и субъекта действия, субъекта действия по отношению к природе и субъекта социально-исторического действия. Философ заметил тот факт, что становление субъекта неотделимо от преобразования предмета, превращающего его в объект для субъекта. Тем не менее, отождествив деятельность вообще с идеально-волевой деятельностью, Фихте попал в сеть неразрешимых противоречий. Преобразование предметов природы предстало в качестве равнозначного их субстанциональному творению, субъект был признан абсолютно первичным началом. Деятельность субъекта принималась лишь в качестве деятельности сознания. Субъективизм предопреде-

[1] *Фихте И. Г.* О назначении ученого, с. 63.

лил умозрительность и формализм, созерцательность и конечную религиозную окраску фихтеанской концепции субъекта и объекта.

Глава III. Принцип тождества субъекта и объекта (Шеллинг)

Оригинальное развитие концепция субъекта—объекта получила у Ф. В. И. Шеллинга (1775—1854). Третий в плеяде представителей классического немецкого идеализма, Шеллинг выступил первоначально как последователь Фихте, не разделявший, однако, фихтеанского отношения к природе. Шеллинг полагал, что при оценке природы нельзя ограничиваться ссылкой на ее отрицательно-ограничительную роль в рамках деятельного «Я». Натурфилософия и трансцендентальная философия — по сути дела, две стороны философии тождества Шеллинга, продолжающей линию фихтеанского наукоучения в духе объективного идеализма. «Уже в начальном пункте ее развития мы находим идею тождества абсолютного субъекта--объекта, которая впоследствии была развита в целую внушительную систему тождества... — пишет В. Ф. Асмус о философии Шеллинга. — Но и с самого начала философской эволюции Шеллинга его философия природы развивалась в пределах идеализма и не могла выйти из него. Тот «выход на широкое поприще объективной науки», которого искал Шеллинг, преодолевая субъективизм трансцендентального идеализма Фихте, оказался не выходом, но лишь переходом с одной идеалистической позиции на другую. Объективный субъект-объект, из которого предстояло развить феномен природы, а затем и духа, оставался у Шеллинга все же субъективным субъект-объектом» [1].

Шеллинг начал с натурфилософии, оказавшейся главным приобретением философа в период 1796—1800 годов. Его натурфилософская концепция несла печать крупных открытий XVIII века в области электричества, магнетизма, в исследовании живой природы. По мере того как возрастал интерес мыслителя к социально-исторической проблематике, он окончательно порывал с наукой. Философия откровения — завершение фило-

[1] *Асмус В. Ф.* Избранные философские труды, т. 2, с. 110.

софской эволюции Шеллинга — идеологическое оружие прусского абсолютизма. Шеллинг в гораздо большей степени, нежели другие представители классического идеализма, оказался зависимым от интересов феодально-абсолютистского режима Германии.

Нас в данном случае интересует не философская эволюция Шеллинга, а фундаментальная посылка и теоретический стержень шеллингианства — принцип тождества субъекта и объекта как принцип объективно-идеалистического варианта трансцендентальной философии, внутри которой достиглось известное «приращение» действительного знания относительно субъекта и объекта, их природы и взаимосвязи[1]. Развитый на фихтеанской основе и совмещенный с идеалистически истолкованным пантеизмом Бруно и Спинозы этот принцип раскрывается посредством понятия субстанции как субъекта.

Общефилософское понятие субъекта и объекта

Шеллинг считает, что теоретической философии безразлично, принимать за первичное объект или субъект. Философ постулирует тождество субъекта и объекта. Он предполагает, что раскрыть это тождество можно в пределах натурфилософии и трансцендентального идеализма, но не одной какой-то из указанных дисциплин в отдельности. Шеллинг называет их двумя противоположными направлениями одной науки. «Брать за основу *объективное* и отсюда выводить субъективное — в этом... задача натурфилософии. А потому, если действительно существует *трансцендентальная философия*, то ей остается идти лишь в противоположном направлении, *исходя от субъективного, как от первичного и абсолютного, и показывая, как отсюда возникает объективное.* Таким образом, натурфилософия и философия трансцендентальная делят между собой два возможных направления философствования...»[2], — пишет Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма». Между тем невозможно выйти за рамки альтернативы «реального» и «идеального». Абсолютно реальное оказалось у Шеллинга абсолютно

---

[1] См. *Линьков Е. С.* Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Л., 1973; *Лазарев В. В.* Шеллинг. М., 1976.

[2] *Шеллинг Ф. В.* Система трансцендентального идеализма. Л., 1936, с. 14—15.

идеальным, а провозглашаемое тождество субъекта и объекта — идеалистически понимаемым тождеством.

Вслед за Фихте Шеллинг исходит из деятельности «Я», он сохраняет понимание деятельности как продуктивной силы, бессознательно полагающей себя, возвышающейся до самосознания. Но в отличие от Фихте Шеллинг уже в натурфилософских сочинениях развивает ту тенденцию, которая так и осталась лишь возможностью у Фихте, именно тенденцию объективно-идеалистического характера, фихтеанское единство делимых «я» и «не-я» превратилось в абсолютное тождество субъекта и объекта — сторон абсолюта, каким представляется Шеллингу безусловное «Я». Намерение Шеллинга объяснить природу в пределах телеологически ориентированного идеализма могло осуществиться при том условии, если, во-первых, абсолюту приписывался атрибут деятельности и, во-вторых, эта деятельность в качестве деятельности интеллекта совпадала с развитием. Деятельность абсолюта, по Шеллингу, — это совпадение интеллекта и воли, теоретического и практического стремления, идеального и реального, совпадение предмета с представлением и представления с предметом. Как и в каком смысле это возможно? «Этого мы никогда бы не постигали, — замечает Шеллинг, — если бы не существовала известная *предустановленная гармония* между тем и другим миром — миром идеальным и миром реальным. Но эта предустановленная гармония сама была бы немыслимой, если бы деятельность, порождающая объективный мир, не была бы в основе тождественной с той, которая обнаруживается в волевом устремлении, и наоборот.

Но ведь деятельность, обнаруживающаяся в волевом устремлении, во всяком случае является *продуктивной* деятельностью. ...Мы приходим к нужной нам предустановленной гармонии, как только признаем, что та самая деятельность, которая в поведении нашем сознательно продуктивна, в своем порождении мира продуктивна бессознательно» [1].

Проблема субъекта и объекта, с этой точки зрения, может быть раскрыта по-разному: либо с помощью дедукции духа из природы (натурфилософия), либо с по-

[1] *Шеллинг Ф. В.* Система трансцендентального идеализма, с. 22—23.

мощью «потенцирования» «Я» (трансцендентальная философия). В этом и другом случае сохраняется единая основа, предполагается переход от абсолютного абстрактного тождества субъекта и объекта к конкретному тождеству. Ставится грандиозная задача — объективно описать взаимодействие субъекта и объекта, показать деятельную сущность субъекта, «практическую» и «теоретическую» стороны этой деятельности. Шеллинг писал: «Исходным для нас является понятие «Я», т. е. субъект-объект, до которого мы возвышаемся путем абсолютной свободы... в целях философствования мы постоянно вынуждены разлагать на части абсолютно объединенное в абсолютном акте самосознания — субъект и объект»[1]. Натурфилософское описание тождества предполагает подход к нему со стороны объекта. Объект — это становящаяся природа, продукт самодеятельности бессознательного духа. Гипостазирование духовной активности приводит Шеллинга к неправомерному отождествлению объекта с природой вообще. Развитие природы-объекта выглядит в этом случае как полагание априорно обусловленных ступеней объективирования духа. «*Природой* мы можем назвать совокупность всего того, что лишь объективно в нашем знании, — говорит философ, — совокупность же всего субъективного, наоборот, назовем «Я», или интеллигенцией (Intelligenz)»[2]. Природа как объект, тождественный субъекту, заключает в себе абсолютную полноту, «ничего в ней нет отдельного от другого, вне другого, все абсолютно едино и одно в другом»[3]. Сохранив антитетический метод Фихте, Шеллинг дает ему объективно-идеалистическую трактовку и применяет к априорному конструированию природы. Ему было необходимо обрисовать движение духа через природу как движение из бессознательного состояния к самосознанию. Речь идет о согласовании знания с предметом знания — проблеме, которую относили к «теоретической» философии.

Шеллинг, по замечанию Гегеля, намеревается показать, каким образом «природа гонит себя по направлению к духу». Философ рассматривает дифференциа-

---

[1] *Шеллинг Ф. В.* Система трансцендентального идеализма, с. 80.
[2] Там же, с. 11.
[3] *Шеллинг Ф. В.* Бруно, или о божественном и естественном начале вещей. Спб., 1908, с. 103.

цию абсолюта как процесс становления субъекта из объекта. Беда, однако, в том, что для Шеллинга это становление природы, равнозначной объекту. В явлениях природы, по Шеллингу, проглядывает бессознательный интеллект. Натурфилософия рассматривает природу-объект как бессознательную интеллигенцию. Шеллинг противопоставляет свою концепцию материализму и эмпирическому естествознанию.

Абсолютное тождество субъекта и объекта с объективной стороны предстает в виде системы ступеней, возникающих через взаимополагание и взаимоограничение, через противоречия. Материальные процессы, знание о которых Шеллинг заимствовал из естественных наук, изображаются им как силы, раздваивающиеся в себе и телеологически направляемые на формирование человека. Посредством человека бессознательный дух окончательно приходит к самосознанию. «Чтобы проникнуть в глубочайшие тайны природы, следует неустанно исследовать противоположные и противоречивые конечные цели вещей» [1], — полагает философ. Источник динамической поляризации — потенциальное противоречие субъекта и объекта внутри абсолютного тождества.

Вслед за Кантом Шеллинг принимает в качестве исходных сил притяжение и отталкивание (отрицательная и положительная силы). Априорно постулированные, они играют в умозрительной конструкции роль начал, полагающих длину, ширину, объем и соответственно магнетизм, электричество, химический процесс, далее — раздражимость, чувствительность, стремление к воспроизведению в органической материи. Силы притяжения и отталкивания, дополненные особой силой тяжести, приводят к трем измерениям, а далее — к трем ступеням динамического процесса. Динамический процесс конечен, «построение материи проходит через эти три стадии» [2].

По мнению Шеллинга, предел трансцендентальной дедукции природы, материи, т. е. объекта как такового, — человек. Здесь бессознательный мировой интеллект превращается в сознательную субъективность. Возникает возможность охарактеризовать абсолютное тож-

---

[1] *Шеллинг Ф. В.* Бруно, или о божественном и естественном начале вещей, с. 164—168.

[2] *Шеллинг Ф. В.* Система трансцендентального идеализма, с. 158.

дество, отталкиваясь от другого полюса, субъекта в узком смысле, как носителя сознания. Трансцендентальная философия — другая сторона науки — и должна раскрыть путь, противоположный натурфилософскому пути, показать, каким образом дух «гонит себя к природе». Дух посредством природы становится сознательным интеллектом, делает природу объектом для себя как субъекта. «Поэтому и получается, — комментирует Гегель точку зрения Шеллинга, — что чем больше в самой природе прорывается закономерное, тем больше исчезает покров, тем больше сами явления становятся духовными и, наконец, прекращаются. Завершенной теорией была бы та, в силу которой вся природа разрешилась бы в некий интеллект. Мертвые и лишенные сознания продукты природы суть лишь неудавшиеся пробы природы отразить самое себя, а так называемая мертвая природа есть «незрелый», застывший, окаменевший «интеллект», природа такова лишь в себе, остается, таким образом, в сфере внешнего... два пути выражены в общем весьма определенно: осуществление природы так, чтобы она дошла до субъекта, и осуществление «я» так, чтобы он дошел до объекта» [1].

Трансцендентальная философия подвергает рассмотрению субъект, субъективное, знание вообще и исследует, откуда возникает согласие субъективного с объективным. «До сих пор мы лишь вообще постулировали тождественность той деятельности, которая порождает мир, с той, что обнаруживается в волевом устремлении, не решая вопроса, где — в природе или в нас — заключен принцип этой деятельности, — говорит Шеллинг. — Но ведь систему знания лишь тогда можно считать завершенной, когда мы вновь возвращаемся к взятому за нами за принцип. Следовательно, трансцендентальную философию лишь в том случае можно было бы считать завершенной, если бы вышеупомянутую *тождественность* — высшее достижение стоящей перед этой наукой проблемы — удалось бы обнаружить в ее *собственном принципе* — в «Я».

Итак, постулируется наличие вышеупомянутой одновременно как сознательной, так и бессознательной деятельности в *субъективном, в самом сознании*» [2].

---

[1] *Гегель.* Соч., т. XI, с. 420.

[2] *Шеллинг Ф. В.* Система трансцендентального идеализма, с. 23.

В трансцендентальной философии абсолютное тождество раскрывается со стороны субъекта. Движение природы-объекта изображается здесь как движение духовной субстанции к самосознанию, законы этого движения выступают в виде законов познания. Ступени продуцирования природы, полагает Шеллинг, в сущности своей есть «потенции» субъективного. Раньше речь шла о теоретическом объяснении порождения объектов бессознательным духом, теперь — о «практическом» воплощении прообразов в этих объектах. Субъект-«Я» в русле объективно-идеалистической тенденции фихтеанского наукоучения принимается в качестве абсолютного «Я», его деятельность есть полагание и созерцание объекта. Творчество и созерцание совпадают, как совпадают в рамках философии тождества идеальное и материальное. «На деле материя не что иное, как дух, созерцаемый в равновесии своих деятельностей, — замечает философ. — Не требуется пространных рассуждений для обнаружения того, в какой мере полагается конец целой куче запутанных рассуждений о соотношении между духом и материей, благодаря такому устранению всякого дуализма или сколько-нибудь реального противопоставления последних путем того, что материя представляется лишь угасшим духом, а дух рассматривается в качестве становящейся материи» [1].

Активность субъекта, рассмотренная со стороны его потенций, согласно Шеллингу, есть творение объекта-природы, в процессе которого субъект приобретает собственные определения и завершенность. Качества объекта, с этой точки зрения, обнаруживают себя как ощущения, тела — как созерцание и рефлексия — таковы ступени потенцирования; они суть ступени духа, развивающегося от бессознательного состояния к самосознанию. Это полагание ступеней объекта от длины до химизма. Единичный субъект — человек воспроизводит движение объективного духа. Мир, как объект, возможен для него потому, что вне его существует интеллект. Через человека абсолют постигает самого себя, «само-

[1] *Шеллинг Ф. В.* Система трансцендентального идеализма, с. 162. В «Первом наброске системы натурфилософии для лекций» (1799) Шеллинг писал: «Можно утверждать, что все *пребывание в покое* (Beharren) имеет место как *объект* только в природе, в то время как деятельность природы как *субъекта* продолжается непрерывно...». — Филос. науки, 1973, № 1, с. 130.

созерцание возводится в высшую потенцию, ибо с его помощью Я становится для себя объектом в качестве того *целого*, каковым оно является будучи субъектом и объектом одновременно или созидающим (началом)»[1].

Таким образом, в процессе деятельности дух объективирует себя и порождает объект, он тем самым делает себя субъектом, воплощением сознательного действия. «Диалектическое искусство», о котором Шеллинг говорил в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы», примененное к априорной дедукции природы и «потенцированию» природы из духа, позволило ему догадаться об объективно обусловленной «деятельной» сущности субъекта и «практическом» характере его связи с объектом. Шеллинг намечал выход к обнаружению их единства, включающего различие: «Субъект утверждает себя лишь в противоположность объекту, объект — в противоположность субъекту, иными словами, — ни один из них не может реализоваться, не уничтожая в то же время свою противоположность. Но до уничтожения одного другим дело никогда не может дойти именно в силу того, что каждый из двух может быть самим собой лишь в противоположность другому»[2].

Шеллинг развивает объективно-идеалистический вариант «принципиальной координации», которая по мере эволюции взглядов мыслителя утрачивала элементы идеалистической диалектики и перерастала в «философию откровения». Этому способствовало то обстоятельство, что трактовка идеальной деятельности Шеллингом с самого начала несла в себе отрицание ее собственной активности. Взятая со стороны постижения субъектом объекта, эта деятельность в высшем проявлении раскрывалась как интеллектуальная интуиция, самосозерцание разума, противоположное логическому обоснованию. Способность к интеллектуально-интуитивному, непосредственному постижению абсолюта Шеллинг приписал «аристократам духа». Противоречия исключались из идей, данных непосредственно, идеей всех идей объявлялся бог, а его постижение представлялось как эстетическое созерцание. В этом «высшем» понимании философия и искусство отождествляются. «Философия вос-

[1] *Шеллинг Ф. В.* Система трансцендентального идеализма, с. 265.
[2] Там же, с. 85—86.

производит не действительные вещи, — говорит Шеллинг, — а их образы; но точно так же обстоит дело и с искусством, и те же самые первообразы, несовершенные слепки (Abdrücke), которые представляют собой, как доказывает философия, действительные вещи, есть то, что объективируется — как прообразы, т. е. с присущим им совершенством, — в искусстве и воспроизводит в мире отражений интеллектуальный мир»[1]. Шеллинг отказывается постепенно от идеи противоречия и толкует об абсолютном, как безусловно едином, как Боге, совпадающем с универсумом. Диалектика субъекта и объекта, намеченная в произведениях иенского периода, тонет в мистическом тождестве. «Абсолют поглощал как основную противоположность субъект—объекта, так и все производные противоположности внутри природы и сознания. Хотя в программе системы стояло объяснение конкретного развития эмпирической действительности, однако в развитии системы понятие становления шло неуклонно на ущерб. Абсолют превратился во внемирового и вневременного бога, а понятие тождества — в настоящую мистику единства противоположностей»[2].

Субъект и объект в истории человечества

Рассматриваемая до сих пор концепция субъекта и объекта — спекулятивное изображение действительного взаимодействия общества и природы. Бессознательная интеллигенция — не что иное, как гипостазированное общественное сознание, деятельность которого изображена в виде продуктивной способности создания природы. Идеалистическая установка Шеллинга предполагает заранее признание первичности субъекта по отношению к объекту. Но кроме этого аспекта общефилософского анализа отношения субъекта и объекта, у Шеллинга, опять-таки вслед за Фихте, внешне в рамках, положенных фихтеанской философией истории, намечается иной аспект, в своем рациональном виде являющийся проблемой отношения субъекта-индивида к социально-историческому объекту.

Шеллинг полагает, что для «практической» философии — учения о человеке и роде человеческом — «теоретическая» философия создала надлежащий фунда-

[1] *Шеллинг Ф. В.* Философия искусства. М., 1966, с. 67—68.
[2] *Асмус В. Ф.* Избранные философские труды, т. 2, с. 112.

мент, объяснила, как из бессознательного возникает сознательное. Проблема свободного действия субъекта, эта имманентная проблема философии тождества, должна быть разрешена с помощью исследования эмпирического «я», в котором постулированная объективно интеллигенция достигла самосознания. «Так как здесь мы имеем предпосылку всякого свободного действования, — пишет Шеллинг, — то за разрешение этой задачи (показать, как субъективное переходит в объективное второго порядка. — *К. Л.*) борется *практическая философия*»[1]. Речь идет об объективности второго порядка по сравнению с объективностью природы. Эта объективность складывается в действиях людей и вместе с тем выходит за пределы предвиденного каждым человеком. Шеллинг развивает с объективно-идеалистических позиций соответствующие соображения Фихте. История в системе «практической» философии, по Шеллингу, играет ту же самую роль, которую играет природа в философии «теоретической».

«Объективность второго рода», социально-исторический процесс объясняется Шеллингом в конечном счете ссылками на божественный абсолют. Но Шеллинг, однако, не абстрагируется от действий реальных людей, хотя и полагает, что в этих действиях просвечивает и в плане необходимости, и в плане свободы божественное влияние. «Человек, — говорит Шеллинг, — лишь потому входит в историю, что ничто из его будущих поступков не может быть учтено заранее на основании той или иной теории»[2]. В самой свободе действия исторического субъекта содержится, по мнению Шеллинга, необходимость; необходимость же оказывается свободой. «Следовательно, — пишет далее Шеллинг, — в целях самой свободы необходимо выдвинуть в качестве предпосылки, что человек, хотя и свободен в отношении непосредственно своих поступков, но тот итог, к которому они приводят в пределах обозримости, зависит от необходимости, стоящей над действующим и соучаствующей даже в развертывании самой его свободы»[3].

И хотя история получает у Шеллинга мистическое объяснение, он в связи с проблемой свободы и необ-

---

[1] *Шеллинг Ф. В.* Система трансцендентального идеализма, с. 21.
[2] Там же, с. 338.
[3] Там же, с. 346.

ходимости рассматривает взаимоотношение индивида и рода, развивает тезис Фихте о человеческом роде как подлинном субъекте истории, носителе активных действий, которые слагаются из действий индивидов. Исторический идеал «никогда не может быть осуществлен индивидом, но обязательно требует для своего выполнения совокупных усилий всего рода, — формулирует Шеллинг свою точку зрения. — Для этого требуется, чтобы каждый последующий индивид начинал свою работу как раз с того пункта, который был завершающим для его предшественника, т. е. требуется непрерывность в смене последовательно выступающих друг за другом индивидов, так чтобы были допустимы сохранение традиции и передача унаследованных навыков в тех случаях, когда историческому прогрессу приходится реализовать нечто такое, что возможно лишь благодаря разуму и свободе»[1]. Человеческий род как субъект исторического действия организуется в правовом и государственном аспектах.

Итак, субъектом исторического развития для Шеллинга являются поколения индивидов и охватывающий их род человеческий. Объект в данном случае — та необходимость, объективность второго рода, которая складывается в действиях эмпирических «я» и выходит за пределы свободы каждого, но вместе с тем совпадает со свободой рода. Человеческие индивиды, объединенные в род, являются субъектом и полагают себя своим объектом.

Принцип развития, совмещенный с принципом деятельности, объективность подхода открывали возможность исследования реальной истории. Однако трансцендентальный априоризм, перерастающий в мистику, совершенно закрывал Шеллингу путь выхода за пределы идеалистической конструкции. Дело не только в том, что Шеллинг отождествляет историческую необходимость с правовым порядком, а тем самым идеалистически истолковывает природу коллективного субъекта. Дело в том, что в соответствии с принципом тождества Шеллинг видит в социальном движении проявление божественного абсолюта. «Из всего предшествующего вытекает само собой, какой взгляд на историю единственно будет соответствовать истине, — заключает Шел-

[1] *Шеллинг Ф. В.* Система трансцендентального идеализма, с. 337.

линг. — История в качестве целого представляется беспрерывным и постепенно осуществляющимся откровением абсолюта»[1].

Действительное единство субъекта и объекта исторического действия Шеллинг подменяет абсолютным тождеством, а деятельность, соединяющую их, — интеллектуальным созерцанием. Объективный интеллект через человека созерцает себя в своей свободе и необходимости, он — завершенное сознание, субъект и объект, абсолютная вечность. Субъект, совпадающий с сознанием, с созерцанием, и в историческом мире поглощает объект. Шеллинг пишет: «Упомянутая нами объективность второго рода может осуществляться только родом, т. е. осуществляться единственно в истории. Но история, рассматриваемая объективно, оказывается ничем иным, как рядом событий, который лишь субъективно принимает видимость последовательно происходящих свободных действий. Объективная сторона истории, таким образом, сводится к созерцанию, но это созерцание уже не индивидуума, ибо не последний выступает в истории, а весь род; следовательно, созерцающее или объективное в истории должно быть чем-то *единым* для всего рода»[2]. Философ называет родовое созерцание «абсолютным синтезом, в котором уже заранее разрешены и преодолены все противоречия». Так подавляется рациональная тенденция — охарактеризовать человеческий род в качестве субъекта и объекта социально-исторического действия и познания. Трансцендентный идеализм, по существу, переходит в трансцендентальный: Шеллинг исследует не условия, при которых происходит становление и развитие действительного субъекта во взаимодействии с объектом, а конструирует трансцендентальный мир абсолюта, божества, провидения. Рассуждения о вневременном и внепространственном мире — идеалистическая конструкция, мистифицирующая общественную природу субъекта, — предопределяют созерцательность вывода относительно субъекта и объекта, которые в конечном счете отождествляются. Взятый изначально в качестве действующего и познающего субъект сводится только к субъекту познания, а познание — к мистическому непосредственному созерцанию. Полагать се-

---

[1] *Шеллинг Ф. В.* Система трансцендентального идеализма, с. 356.
[2] Там же, с. 349.

бя действующим субъектом, — говорит Шеллинг, — значит рассматривать себя в качестве действующего. Такое рассмотрение есть интуиция, непосредственное знание как искусство.

Итак, в объективно-идеалистической системе Шеллинга развиты теоретические положения, продвигавшие вперед решение проблемы субъекта и объекта. Отказ от субъективизма открывал возможность ввести в анализ реальное содержание субъектно-объектного отношения. Исходный момент философии Шеллинга предопределил выдвижение на первый план исследования дифференциацию «тождества субъекта и объекта». Природа в качестве объекта утрачивает «негативность», которую наделяли ее Кант и Фихте. Идеалистический тезис о становлении природы-объекта посредством деятельности «интеллигенции», деятельности, порождающей и субъект, содержит догадку о практическом существе субъектно-объектного отношения. Принцип деятельности, примененный к анализу внутриобщественного взаимодействия людей, позволил углубить фихтевские наметки понимания субъекта и объекта в указанной сфере, соотношения свободы и необходимости.

Устремленность к объективному, свойственная концепции субъекта и объекта раннего Шеллинга, получила дальнейшее развитие на почве идеализма у Гегеля.

Глава IV. Гегелевская теория абсолютного субъекта-объекта

Классический немецкий идеализм нашел завершение в философии Г. В. Ф. Гегеля (1770—1831). Гегелевская концепция субъекта-объекта заключала в себе сознательное и систематическое развитие диалектики, анализ «деятельной стороны» отношения субъекта и объекта. В основе этой концепции — обобщение исторического процесса, догадка о решающей роли труда в становлении человеческого общества. Ограниченность взглядов Гегеля — следствие классовой ограниченности буржуазии вообще и немецкой буржуазии конца XVIII — начала XIX веков в особенности, следствие узости социально-исторической практики европейской буржуазии, экономического и политического бессилия буржуазии

Германии. Противоречие между духовными устремлениями германского буржуазного класса и его практической неспособностью к антифеодальным преобразованиям Гегель разрешил в объективно-идеалистическом плане. Энтузиазм, вызванный Великой французской революцией XVIII века, при недостатке практической энергии немецкой буржуазии нашел у великого философа выражение в абсолютизации духовного начала.

Исходный пункт

«Взгляд на гегелевскую систему. Нужно начать с гегелевской «*Феноменологии*», истинного истока и тайны гегелевской философии»[1], — пишет Маркс. Здесь «исток и тайна» гегелевской концепции абсолютного субъекта-объекта, содержание которой, по сути, совпадает с содержанием всей философской системы[2]. В «Феноменологии духа» впервые обосновывается и излагается собственно гегелевская точка зрения, дается критика взглядов предшествующих мыслителей, в частности Шеллинга. Его принцип «абсолютного тождества» субъекта и объекта Гегель, однако, считал «началом» философии вообще. Речь шла о том, чтобы придать этому принципу надлежащее развитие, представить его не в качестве формального, но деятельного принципа. Энгельс называл «Феноменологию духа» сочинением, где содержанием оказывается параллель эмбриологии и палеонтологии духа, изображение индивидуального сознания на различных ступенях его развития, рассматриваемых как сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием[3].

В центре указанного произведения Гегеля, таким образом, находится именно проблема субъекта и объекта, как проблема отношения индивида к миру, в центре внимания здесь — диалектика индивидуального и общественного субъекта. Сам Гегель полагал, что конечным выводом из феноменологического анализа отношения субъекта и объекта должно быть признание тождества мышления и бытия. Чисто телеологически философ задается целью обосновать объективно-идеалистическую точку зрения в философии, принятие в качестве субстан-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956, с. 624.

[2] О гегелевской философии в целом см.: *Овсянников М. Ф.* Философия Гегеля. М., 1959; *Гулиан К. И.* Метод и система Гегеля. М., 1962, т. 1; М., 1963, т. 2; Философия Гегеля и современность. М., 1973.

[3] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21, с. 278.

ции «абсолютной идеи». Характеристика развития идеи до «самосознания», «абсолютного знания» развертывается далее в «Энциклопедии философских наук» и других произведениях мыслителя. Хотя Гегель старается убедить читателя в том, что принцип тождества мышления и бытия оказывается единственно возможным выводом из исследования развития индивида от обыденного сознания до научного, на деле этот принцип догматически постулируется в качестве основы всей объективно-идеалистической системы.

Гегель видит главную задачу «Феноменологии духа», этого пропедевтического сочинения, в том, чтобы «вывести индивида из его необразованной точки зрения и привести его к знанию»[1]. Решение подобной задачи вызвало невиданную до тех пор в истории философской мысли попытку сознательного обоснования диалектического учения о развитии вообще. Поскольку же с объективно-идеалистической точки зрения развитие выглядело как взаимодействие субъекта и объекта, разрешение противоречий между ними, социально-исторический материал, введенный Гегелем в свою систему, заставил философа признать сложность, многосторонность содержания категорий субъекта и объекта. Гегель пытается преодолеть социологическую и гносеологическую «робинзонаду», ибо представляет индивидуальный субъект в качестве компонента более широкой системы, свойства которой и делают телесного человека субъектом, носителем сознания и самосознания. Причина того, что Гегель не решил указанных задач, заключена в теоретическом пределе, который поставил идеализм. Философ отождествил реальную человеческую историю с ее познанием. В конечном счете вместо действительного отношения человека-субъекта к природному и общественному миру Гегель рассматривает отношение индивидуального сознания к общественному сознанию, причем то и другое в силу исходного идеализма мистифицируются. «...Гегель делает из предикатов нечто самостоятельное и затем заставляет их мистическим образом превращаться в субъекты этих предикатов... — пишет Маркс. — Впоследствии действительный субъект появляется, но уже как результат, — между тем следует исходить именно из действительного субъекта и делать

[1] *Гегель.* Соч., т. IV, с. 14.

предметом своего рассмотрения его объективирование»[1].

Отмеченная Марксом мистификация предопределяет сведение сущности индивида к сознанию и самосознанию. Превращение субъекта в предикат, и наоборот, означает превращение сознания и самосознания из свойств человека в сущность субъекта. Гегель подставляет на место индивида его сознание, а на место предметного мира — знание о нем, сложившееся в рамках духовной культуры. Грандиозная по замыслу попытка показать диалектику субъекта и объекта в ее многостороннем виде реализуется фактически на материале духовной культуры; практическая, предметно-чувственная деятельность и объекты, преобразуемые человеком, выступают здесь в качестве объективизации первичного духовного начала. «Отдельный индивид есть несовершенный дух, — пишет философ, — некоторый конкретный образ, во всем наличном бытии которого доминирует одна определенность, а от других имеются только расплывчатые черты»[2]. Развитие индивида, его переход к подлинному знанию связаны, по Гегелю, с усвоением духовных продуктов «всеобщего» субъекта. «Отдельный индивид должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы, уже остановленные духом, как этапы пути, уже разработанного и выровненного»[3].

Индивид проходит «ступени образования всеобщего духа» троекратно, по триаде, он соответственно поднимается от обыденного сознания до абсолютного знания.

В рамках того содержания, которое впоследствии философ назовет «субъективным духом», речь идет о движении от сознания к самосознанию и далее — к разуму. Сознание индивида изначально выступает как предметное, отнесенное к внешнему предмету; Гегель исходит из первичности теоретического отношения индивида-субъекта к миру. Анализ философом чувственной достоверности воспринимающего сознания и рассудка должен показать ограниченность материалистически-сенсуалистической трактовки гносеологического отношения субъекта к объекту и, согласно идеалистической установке

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 1, с. 244.
[2] *Гегель.* Соч., т. IV, с. 14.
[3] Там же, с. 15.

Гегеля, «обнаружить» в противостоящем индивиду предмете «идеальную природу». «В результате сознание освобождается от господства над ним внешнего предметного мира и начинает отличать себя от непосредственного чувственного опыта, — замечает Л. Н. Пажитнов. — Это Гегель называет актом рефлексии, который переводит сознание в самосознание, преобразуя пассивное отношение субъекта к объекту в активное»[1]. Именно в учении о самосознании Гегель раскрывает активную, деятельную сторону субъекта. Идеалистически абсолютизируя духовную сторону человеческой деятельности он обосновывает далее идеалистический тезис о первичности идеального начала вообще[2].

Гегель доказывает, что индивид обретает свою сущность, поднимается до самосознания только тогда, когда он перестает относиться созерцательно к миру предметов. Без труда, без преобразования предметов невозможно формирование самосознания, выделение индивида из мира вещей. В труде формируется мир человеческих способностей и самое главное — способность целенаправленного, сознательного воздействия на природу. С этой точки зрения подраздел «Феноменологии духа» «Господство и рабство» может рассматриваться в качестве одного из богатейших своими «рациональными зернами». Философ показывает, что навязанная рабу обработка вещей, поскольку господин «поставил между вещью и собой раба»[3], практическое, трудовое воздействие на них превращает раба в подлинный субъект. Потребительское отношение к предмету со стороны господина превращает его, напротив, в свою противоположность. Сознание раба оказывается формой развития самосознания. Гегель замечает: «Благодаря труду оно приходит к самому себе. В моменте, соответствующем вожделению в сознании господина, служащему сознанию казалось, что ему на долю досталась правда, сторона несущественного соотношения с вещью, так как вещь сохраняет (behält) в этом свою самостоятельность. Вожделение удержало за собой (hat sich vorbehalten)

---

[1] *Пажитнов Л. Н.* У истоков революционного переворота. М., 1960, с. 94.

[2] В «Философии духа» Гегель говорит, «что в существовании всякое создание другого предмета есть самосознание» (*Гегель.* Соч., т. III, с. 214).

[3] *Гегель.* Соч., т. IV, с. 103.

чистую негатацию предметов, а вследствие этого и беспримесное чувствование себя. Но поэтому данное удовлетворение само есть только исчезновение, ибо ему недостает *предметной* стороны или *устойчивого существования*. Труд, напротив того, *заторможенное* вожделение, *задержанное* (aufgehaltenes) исчезновение, другими словами, он *образует*»[1]. Характерно в этом смысле гегелевское положение, высказанное им в связи с оценкой труда в «Философии права»: «Непосредственного материала, которого не приходится обрабатывать, очень мало. Даже воздух приходится приобретать, так как его нужно нагревать, лишь воду, пожалуй, можно пить в том виде, в котором мы ее находим. Человеческий пот и человеческий труд добывают для человека средства удовлетворения его потребностей»[2].

В конечном счете, согласно Гегелю, индивидуальное сознание и самосознание возвышается до разума. Индивидуальный субъект обнаруживает принадлежность к всеобщему субъекту, в данном случае — к мистифицированному общественному сознанию. В плане нашей проблемы необходимо подчеркнуть, что труд, как «процесс самопорождения человека», субъекта и как процесс превращения предмета природы в объект, коррелятивно связанный с субъектом, этот труд Гегель опять-таки в силу общего идеализма своей системы рассматривает лишь как «*абстрактно-духовный* труд»[3]. Предметно-чувственная обработка вещей потому выступает в качестве момента саморазвития индивидуального субъекта, что предметы природы до начала их развития, преобразования человеком предстали в качестве воплощения духовной субстанции. Практическое изменение вещей — не более, как сбрасывание той неадекватной формы, посредством которой отчуждает себя в природу «идея». Гегель отождествляет опредмечивание и отчуждение и приписывает им духовно-космический характер. Он отождествляет опредмечивание и отчуждение в сфере труда, а поэтому не видит «отрицательной» стороны труда. Правда, у Гегеля есть гениальные догадки, постановка вопроса об отчуждении как следствии специфического отношения людей друг к другу. Это было связа-

---

[1] *Гегель.* Соч., т. IV, с. 105.
[2] *Гегель.* Соч., т. VII, с. 222.
[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 627.

но с попыткой преодолеть натуралистическое понимание субъекта. У Гегеля намечается понимание практической природы отношения человека не только к миру естественных предметов, но и к другим людям, понимание того, что объектом для субъекта выступает и иной субъект. «*Самосознание есть для самосознания*, — пишет Гегель. — Лишь благодаря этому оно в самом деле есть, ибо лишь в этом обнаруживается для него единство его самого в его инобытии»[1]. Гегелевский анализ отношения господина и раба (т. е. господского и рабского самосознания) показывает, что, по мнению философа, сам труд, изменение вещи посредством деятельности, возможен лишь через посредство отношения человека к человеку, на языке Гегеля — самосознания к самосознанию. Раб опосредствует отношение господина к вещи потому, что господин посредством вещи относится к рабу. Здесь набросок гегелевского понимания субъекта и объекта в системе общественных отношений, которое развертывается в «Философии духа», «Философии истории», здесь догадка о том, что взаимодействие индивидов в труде создает общественный организм как субъект. При этом Гегель уже в «Феноменологии духа» фиксирует антагонизм индивидов: «Отношение обоих самосознаний, следовательно, определено таким образом, что они *подтверждают* самих себя и друг друга в борьбе не на жизнь, а на смерть»[2]. К. И. Гулиан полагает, что, помимо противоречия между «я» и «миром», Гегель считает особо выразительным конфликт между «я» и «ты», фиксирует принцип буржуазного индивидуализма[3].

Неспособность Гегеля найти действительное разрешение противоречий между «я» и «ты» коренится в ложном идеалистическом исходном пункте. Отношение индивида к предметам, отношение к другим индивидам, к обществу в целом подменено в системе Гегеля отношением к духовным продуктам человеческой деятельности. Речь идет об усвоении индивидом преднайденных духовных форм. Гегель пишет: «Со стороны же всеобщего духа как субстанции образование означает только то, что эта субстанция сообщает себе свое самосознание, т. е.

---

[1] *Гегель.* Соч., т. IV, с. 98.
[2] Там же, с. 101.
[3] См.: *Гулиан К. И.* Метод и система Гегеля, т. 1, с. 331.

порождает свое становление и свою рефлексию в себя»[1]. По существу, подменяя отношение субъекта (индивида) к объекту (природе и обществу) отношением индивидуального сознания в ходе его «философского образования» к общественному сознанию, Гегель изолируется от гносеологической стороны проблемы субъекта и объекта. В «Феноменологии духа» учение о сознании — описание движения от непосредственно чувственной достоверности до абсолютного знания, до тождества субъекта и объекта. Феноменологический анализ снимает противоположность субъекта и объекта, логический анализ должен далее раскрывать саморазвитие мышления. «Как диалектик Гегель высказывает много глубоких мыслей о реальной взаимосвязи субъекта и объекта, — пишет в весьма содержательной статье о совпадении логики, диалектики и теории познания в философии Гегеля С. Ф. Ефимов, — как идеалист он ставит вопрос о их взаимном отношении на голову и в результате изменяет диалектике и капитулирует перед метафизикой. Снимая в феноменологии противоположность сознания и предмета, Гегель хочет показать этим не только то, что мир познаваем и что наши идеи, опирающиеся на истинное знание, могут претворяться в действительность, но и то, что предмет познания сам имеет духовную природу»[2].

Согласно Гегелю, предметность полностью преодолевается. Природный объект предстает в виде духовной сущности, закончившей развитие, исторический объект — как дух, заканчивающий развитие. «Достигается» абсолютное тождество субъекта и объекта. Гегель получил в качестве вывода из анализа «явлений сознания» то,

---

[1] *Гегель.* Соч., т. IV, с. 15.

[2] См.: Диалектика — теория познания: Историко-философские очерки. М., 1964, с. 63. Следует подчеркнуть, что в марксистском «гегелеведении» давно дан верный, на наш взгляд, ответ на проблемы, которые вновь стали предметом дискуссии в связи с развитием принципа «тождества мышления и бытия» в советской философской литературе. Нам хочется привести одно положение из статьи Кучерова П. «Практика и диалектическая логика» (Под знаменем марксизма, 1930, № 7): «Результат «Феноменологии духа», «абсолютное знание», уничтожая различие субъекта и объекта, устанавливал их метафизическое тождество, понятие превращалось в чистую объективность. Этими выводами Гегель уничтожил гносеологическую проблему, возможную лишь при допущении различия субъекта и объекта» (с. 82).

что фактически постулировал изначально: подлинным субъектом-объектом является духовная субстанция, абсолютный разум. «То, что здесь кажется проявлением силы индивида, под которую подпадает субстанция и тем самым снимается, есть то же самое, что претворение субстанции в действительность, — пишет философ. — Ибо сила индивида состоит в том, что он сообразовывает с ней, т. е. что он отрешается от своей самости, стало быть, полагает себя как предметную сущую субстанцию. Его образованность и его собственная действительность есть потому претворение самой субстанции в действительность»[1]. По Гегелю, следовательно, образование индивидуального сознания важно и для всеобщего разума, поскольку тот не может вне индивида достичь самосознания. Диалектика всеобщего, т. е. общественного, и индивидуального субъектов вызывает у Гегеля большой интерес. Идеализм же определяет понятие мистической субстанции в качестве действительного субъекта, тогда как действительный субъект сводится к ее порождению и проявлению. Тем не менее, понимание субстанции как субъекта означает признание самодвижения субстанции, а это обусловливает возможность подойти исторически к отношению сознания и предмета.

Субъект — объект: онтологический аспект

«В системе *Гегеля*, — пишет Маркс, — существуют *три* элемента: *спинозовская субстанция, фихтевское самосознание* и *гегелевское* необходимо-противоречивое *единство* обоих элементов— *абсолютный дух*. Первый элемент есть метафизически переряженная *природа* в ее *оторванности* от человека, второй — метафизически переряженный *дух* в его *оторванности* от природы, третий — метафизически переряженное *единство* обоих факторов, *действительный человек* и действительный *человеческий род*»[2]. Субъект в качестве субстанции есть одновременно и объект. Из феноменологического анализа сознания должно якобы вытекать признание абсолютной идеи как субстанции — субъекта. Абсолютная идея, согласно Гегелю, оказывается субъектом-носителем действия, развития. «Живая субстанция, — говорит Гегель, — ...есть бытие, которое

[1] *Гегель*. Соч., т. 4, с. 264—265.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 2, с. 154.

поистине есть *субъект*, или, что то же самое, которое поистине есть действительное бытие лишь постольку, поскольку она есть движение самоутверждения, или поскольку она есть опосредствование становления для себя иною»[1].

Идеалистическая конструкция Гегеля содержала в себе гениальную догадку о развитии, характеризуя которое философ обращался к действительности, изображал в рамках спекулятивного действительное развитие. Согласно Гегелю, этот абсолютный субъект-объект изначально обладает способностью к саморазвитию, самостановлению, хотя его саморазвитие и ограничено телеологически постулированными тремя общими ступенями — логической, природной и ступенью духа. На последней ступени достигается абсолютное знание, идея постигает себя как субъект-объект. Тезис о тождестве субъекта и объекта как бы подтверждается с помощью принципа развития, опосредствуется анализом движения идеи от абстрактного к конкретному.

Развитие абсолютного субъекта-объекта в логической форме — это развитие «чистой мысли». Отсюда и определение Гегелем логики как науки о «*чистой идее*, т. е. об идее в абстрактной стихии мышления»[2]. Двигаясь от «бытия» через «сущность» к «понятию», идея «в себе и для самой себя» производит категории, которые характеризуют ее именно как субъект-объект. При этом Гегель обращает внимание на «практику», которая опосредствует взаимодействие субъективного и объективного в идее, отношение идеи как субъекта к самой себе как к объекту. «Абсолютная идея, — пишет философ, — есть прежде всего единство практической и теоретической идеи и, следовательно, вместе с тем единство идеи жизни и идеи познания»[3]. Этот момент важен для преодоления созерцательной точки зрения на взаимоотношения субъекта и объекта. Однако сам Гегель в соответствии с идеалистическим исходным пунктом усматривал в практике лишь духовную деятельность, активность мировой идеи.

Дабы согласовать идеалистическую философию с фактами, Гегель заставляет идею, идеальный субъект

---

[1] *Гегель.* Соч., т. 4, с. 9.
[2] *Гегель.* Соч., т. 1, с. 39.
[3] Там же, с. 340.

«отпустить себя в природу». Философия природы оказывается наукой об идее в ее «небытии». Природа, лишенная развития, выступает в виде отчуждения идеи, вещественного воплощения тех категорий, которые были развиты на логической стадии. «Становление природы, — говорит Гегель, — это становление ее духом»[1]. В плане интересующей нас проблемы гегелевское учение о природе может быть названо учением о дальнейшей дифференциации субъекта-объекта, их самостановления. На ступени природы субъект и объект как бы противостоят друг другу. «Так как *идея* таким образом существует как отрицание самой себя, или, иначе говоря, как *внешняя себе*, то природа не только есть внешнее по отношению к этой идее и к ее субъективному существованию, к духу, а характер внешности составляет определение, в котором она существует как природа»[2], — замечает философ. Он говорит о сотворении природы, ибо «сотворять — это и есть деятельность абсолютной идеи»[3]. Благодаря сотворению идея познает свою сущность, данную теперь во вне, а тем самым углубляет самопознание. При всей мистичности гегелевского взгляда на природу здесь явно обнаруживается дальнейшее развитие гегелевской диалектики, конкретизируется догадка о роли практики в познании, ибо самопознание идеи ставится в зависимость от раздвоения единого субъекта-объекта, от деятельности идеи по сотворению мира. Только найдя во внешнем бытии «зеркало», идея может повернуться к себе в конкретной форме и достичь абсолютного знания: «В том-то и состоит назначение и цель философии природы, чтобы дух обрел в ней свою сущность, то есть обрел в природе понятие как свое подобие... Дух, подобно Адаму, когда он увидел Еву, достоверно узнает и провозглашает: «Это кость от моей кости и плоть от моей плоти»[4].

---

[1] *Гегель.* Работы ранних лет. М., 1971, т. 2, с. 172.

[2] *Гегель.* Соч., т. 2, с. 20.

[3] Там же, с. 22.

[4] *Гегель.* Соч., т. 2, с. 19.

«Если природа, как думал Гегель, есть лишь «инобытие духа», то, изучая природу, дух видит в ней только самого себя, свои эволюции, но не ее собственные процессы, — замечает А. С. Богомолов. — В природе, думал Гегель, дух обретает «понятие как свое подобие». Если перевести это на общепонятный язык, то получится следующее: предметом философии природы является не сама природа, но ее познание, система наук, в которых человеческий разум

Гегель заменяет реальное отношение субъекта и объекта как общества и природы, которое включает гносеологический и онтологический аспекты, онтологическим отношением между природой и идеей. Абсолютизация «деятельной стороны» предопределяет отождествление объекта с природой в целом, а субъекта — с идеей. Идея в качестве самодвижущего начала отчуждает себя во вне, опредмечивает себя в виде объекта. Для Гегеля объект — лишь отчужденный субъект, опредмеченная идея, которая в итоге узнает в природе самое себя и снимает это отчуждение. «Мы должны рассматривать природу как *систему ступеней*, каждая из которых необходимо вытекает из другой и является ближайшей истиной той, из которой она проистекала, причем однако здесь нет *естественного*, физического процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основу природы. *Метаморфозе* подвергается лишь понятие как таковое, так как лишь его изменения представляют собой развитие... природе как раз свойственен характер внешности, ей свойственно дать различиям обособиться и поступать как безразличные друг к другу существа. Диалектическое же понятие, сообщающее поступательное движение *ступенями*, является внутренним в них»[1]. Поскольку идея приходит к самосознанию в форме духа, а история духа — это для Гегеля история человечества, философ делает вывод, что природа сама по себе лишена изменения. За время человеческой истории она с чисто естественной точки зрения существенно не изменилась. Эмпирическая история земли как инобытие развития идеи закончилась. «При всем бесконечном многообразии изменений, совершающихся в природе, в них обнаруживается лишь круговращение, которое вечно повторяется; в природе ничто не ново под луной, и в этом отношении многообразная игра ее форм вызывает скуку, — подтверждает Гегель в «Философии истории» свою мистическую точку зрения. — Лишь в изменениях, совершающихся в духовной сфере, проявляется новое»[2]. Дух через человека выходит из природного инобытия, абсо-

---

фиксирует различные формы движения материи и вместе с тем развитие научного знания» (*Богомолов А. С.* Идея развития в буржуазной философии. М., 1961, с. 21).

[1] *Гегель.* Соч., т. 2, с. 28.

[2] *Гегель.* Соч., т. VIII, с. 51—52.

лютный субъект-объект отныне осуществляет себя в истории «как идея, достигшая своего для-себя-бытия — как идея, *объект* которой, так же как и ее *субъект,* есть *понятие*»[1].

Диалектико-идеалистическое учение об индивидуальном и общественном сознании, развитое в «Философии духа», — теоретическая основа рассмотрения истории человечества. Общество, согласно Гегелю, — «объективный дух», анатомия и физиология которого подробно анализируются философом в «Философии истории», «Философии права» и других произведениях. Гегелевский идеализм предписывает рассматривать развивающейся лишь духовную субстанцию, в данном случае развивается — в определенных границах — дух, по отношению к которому действительная история оказывается только «поставщиком» материала для его «объективации». «Внутри *эмпирической*, экзотерической истории, — пишет Маркс, — Гегель заставляет поэтому разыгрываться *спекулятивную*, эзотерическую историю. История человечества превращается в историю *абстрактного* и потому для действительного человека *потустороннего духа* человечества»[2]. С точки зрения самого Гегеля, движение духа от субъективного через объективный к абсолютному духу — это процесс самопознания духа, постижение существа собственной субстанции. «Субстанция духа есть свобода, т. е. независимость от другого, отношение к самому себе, — пишет Гегель. — Дух есть само-для-себя-сущее, само себя своим предметом имеющее, осуществленное понятие»[3]. Абсолютный дух в гегелевской философии должен дать абсолютную истину по поводу свободы как своей сущности. Это значит, что дух-субъект имеет себя в качестве объекта.

Реальный исторический процесс оказывается объективацией духа, его прогресса в постижении свободы. Маркс отмечает в связи с этим: «...если идея превращается в самостоятельный субъект, то действительные субъекты — гражданское общество, семья, «обстоятельства, произвол и т. д.» — становятся здесь *недействительными*, означающими нечто отличное от них самих, объективными моментами идеи»[4]. Гегелевская мистифи-

[1] *Гегель.* Соч., т. III, с. 32.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 2, с. 93.
[3] *Гегель.* Соч., т. III, с. 41.
[4] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 1, с. 224—225.

кация исторического процесса, вынудившая философа положить конец развитию общества, поскольку подлинной причиной такого развития называлась эволюция духа, тем не менее в определенных границах не исключала догадок и существенных определений по поводу «действительных субъектов» социально-исторического действия. Признание «разумности» за историей было идеалистическим выражением признания исторической закономерности, реализовавшейся в деятельности народов. Мы отвлекаемся в данном случае от схематизма гегелевского взгляда на самую закономерность, нам важно подчеркнуть, что Гегель, рассматривая дух-субъект в качестве деятельного принципа, должен наделить активностью реальных субъектов, поскольку они являлись носителями духа, выступающего в нравах и праве, религии и искусстве, науке и государстве. Априоризм привел философа к ложной, по существу, и реакционной политически мысли о том, что историческое развитие заканчивается с переходом духа из римского мира в германский мир. Вместе с тем, в отличие от Канта и Фихте, Гегель, продолжая традицию Шеллинга, предлагает «объективное» рассмотрение истории. Оно дает возможность ближе подойти к пониманию общества в целом и составляющих его индивидов как субъектов социально-исторического развития.

Согласно Гегелю, господствующий в историческом мире дух достигает знания свободы и объективирует себя в конкретном духе всемирно-исторических народов. И хотя число таких народов Гегель ограничивает в угоду ложной схеме, хотя «субстанциональность» истории относится им к духу, философ говорит о *деятельности* конкретных народов (страны Востока, Греция и Рим, Германские государства) и тем самым угадывает действительный субъект исторического преобразования. «Если мы теперь бросим взгляд на всемирную историю вообще, то мы увидим огромную картину изменений и деяний, бесконечно разнообразных формирований народов, государств, индивидуумов, которые непрерывно появляются один за другим... Во всех этих происшествиях и случаях мы видим на первом плане человеческие действия и страдания», — пишет Гегель[1]. Мировой дух, дающий истории *развитие, закономерность*, дает их

[1] *Гегель.* Соч., т. VIII, с. 69.

только через народный дух, а следовательно, через *деятельность* народов и отдельных индивидов, каждый из которых выступает в роли автора и актера исторической драмы. Гегель как бы пытается раскрыть структуру общественного субъекта, рассматривая, конечно, народы и индивиды в качестве орудий мирового духа.

Примечательны в этом плане рассуждения философа о связи имманентного истории духа с *интересами* отдельных индивидов, с интересами, которые, согласно Гегелю, образуют уток ковра всемирной истории; «благодаря действиям людей вообще получаются еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают» [1].

Однако оценка Гегелем деятельности народов противоречива еще и в том смысле, что, признавая ее необходимой, «воспроизводящей» деятельностью, философ абсолютизирует определенный уровень исторического целеполагания, народного сознания и называет историческую деятельность народов в целом бессознательной. «Воспроизводящие индивиды» несут лишь ближайшие, индивидуальные цели. Историческую необходимость, как необходимость духа, выражают на каждом этапе истории «всемирно-исторические» личности. На пути постижения духом свободы в качестве собственной необходимости великие люди «в такой же мере были орудиями духа своего времени и своего народа, в какой, наоборот, самый этот народ служил для этих героев орудием осуществления их деяний» [2]. Как видно, Гегель пытается понять структуру общественного субъекта и его динамику в плане соотношения народных масс и личности в истории. Вопреки телеологически постулированному принципу тождества мышления и бытия Гегель анализирует действительные отношения буржуазного и феодального общества, семейные, экономические, государственные; он рассматривает общество как систему, хотя сущность ее понимает мистически. Эта мистика теоретически приводила к компромиссу с феодальными порядками [3].

---

[1] *Гегель.* Соч., т. VIII, с. 27.

[2] *Гегель.* Соч., т. III, с. 39.

[3] «Мировой дух, — замечает А. В. Гулыга, — начавший свои блуждания на бескрайних просторах Азии, пировавший с греческими

«Гражданское общество», по Гегелю, есть «система потребностей»; философ пытается связать его становление с развитием труда. Однако коль скоро он сводит отношения людей внутри «гражданского общества» к нравственным отношениям, догадки о роли труда в процессе становления субъекта остаются не более как догадками. Гегель ставит труд в зависимость от скрытой деятельности духа, труд оказывается моментом шествия духа в истории. «Человек с его потребностями практически относится к высшей природе и, удовлетворяя при ее посредстве свои потребности и истощая ее, он играет при этом роль посредника, — пишет Гегель. — А именно предметы, существующие в природе, могучи и оказывают разнообразное сопротивление. Чтобы справиться с предметами, человек вставляет между ними другие предметы, существующие в природе; следовательно, он пользуется природой против самой природы и изобретает *орудия* для достижения этой цели. Эти человеческие изобретения принадлежат духу, и такое оружие следует ставить выше, чем предмет, существующий в природе» [1].

Таким образом, гегелевское учение о субъекте-объекте с онтологической стороны совпадает с учением об абсолютной идее, развитие которой на ступени духа завершается достижением абсолютной истины. Идея совпадает с сотворенным ею же природным и общественным миром, обнаруживает себя в качестве сущности этого мира в форме абсолютного знания. Субъект и объект здесь — сама идея. «Поэтому отношение между субъектом и предикатом абсолютно извращено: это — *мистический субъект-объект* ...это — чистое, *безостановочное* кружение в самом себе» [2]. Гегель изобразил реальное взаимодействие субъекта и объекта как их духовное самопорождение. Между тем принцип развития, обобщение огромного социально-исторического и естест-

---

богами на Олимпе, водивший в походы римских цезарей, крестоносцев, конкистадоров и санкюлотов, ныне обосновался в Берлине; он обрел покой в должности чиновника, одряхлел и мирно дожидается выхода на пенсию. Грандиозный замысел осмыслить всемирно-исторический процесс как единое разумное целое обернулся наивной попыткой оправдать окружающую философа унылую действительность» (*Гулыга А. В.* Разум и история. — Филос. науки, 1970, № 5, с. 196).

[1] *Гегель.* Соч., т. VIII, с. 227.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 638.

веннонаучного материала поставили Гегеля значительно выше предшествующих ему философов-идеалистов. Само взаимоотношение субъекта и объекта, предстающее с позиций объективного идеализма как объективное отношение, раскрывается философом в виде процесса разрешения противоречий. При всей мистификации Гегель верно подмечает активность субъекта, тот факт, что само становление субъекта опосредствовано становлением объекта для субъекта. Исток гегелевской мистификации в том, что он отождествляет активность субъекта с духовной активностью, а формирование объекта в процессе практического изменения природы — ее субстанциональным порождением.

Субъект — объект: логический аспект

В философии Гегеля, согласно известному замечанию, «все было поставлено на голову». Философ абсолютизировал высший продукт отражения действительности человеком — понятия, предпослал гипостазированное мышление природной и социальной действительности. По этой причине в трехчленной системе Гегеля «Наука об идее в себе и для себя» (логика) предшествует «науке об идее в ее инобытии» (философия природы) и философии духа, где рассматривается «идея, возвращающаяся внутрь себя из своего инобытия». По Гегелю, логику «следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, какова она без покрова, в себе и для себя самой.* Можно поэтому выразиться так: это содержание есть *изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа*»[1]. Ошибочный исходный принцип гегелевской логики с точки зрения внутреннего развития взглядов Гегеля выдается за истину, вытекающую из феноменологического анализа сознания. Этот анализ «устранил» различие субъекта и объекта, мышления и бытия. Логика имеет дело не с отношением сознания к предмету, а с чистым мышлением, тождественным действительной развивающейся субстанции. Идеалистический тезис о тождестве субъекта и объекта — теоретический источник конечной неудачи Гегеля в осуществлении его грандиозного замысла изобразить природный, исторический и духовный мир в виде процесса.

[1] *Гегель.* Соч., т. V, с. 28.

Вместе с тем вытекающее из указанного тезиса признание логики в качестве науки и о познании, и о бытии открыло возможность, хотя и на идеалистической основе, понимания единства (у Гегеля в итоге речь идет об абсолютном тождестве) логики, теории познания и диалектики. Гегель существенно по сравнению с предшествующими философами продвинулся вперед в исследовании познавательной стороны взаимодействия субъекта и объекта. Мы имеем в виду не только критику агностицизма и формализма Канта, концепции «непосредственного знания» Якоби и романтиков и т. д., но также и критику Гегелем недостатков материалистического сенсуализма и эмпиризма. При всей необоснованной враждебности Гегеля к материализму, он верно отмечал неспособность сенсуалистической гносеологии объяснить переход от единичного к общему в познании, понять специфику мышления. «...Исследование *форм* мышления, логических категорий, — писал Энгельс, — очень благодарная и необходимая задача, и за систематическое разрешение этой задачи взялся после Аристотеля только Гегель» [1].

Понимая отношение субъекта к объекту в целом как процесс, философ рассматривает с точки зрения развития и гносеологическую сторону этого отношения. Правда, признание тождества приводит Гегеля к сужению гносеологической проблематики, к устранению из нее проблемы отношения мышления к чувственному познанию. Сквозной нитью через «Феноменологию духа», «Логику», «Философию духа» проходит мысль о том, что переход от чувственного познания к мышлению — иллюзия донаучного сознания. Разумеется, Гегель не отрицает того, что сознание имеет источником ощущения, но видит в ощущениях лишь несовершенную форму понятий. С позиций тождества мышления и бытия открывается единственно возможный вариант истолкования познавательного отношения субъекта к объекту — отождествление гносеологического аспекта с онтологическим. Это, по существу, означает, что Гегель сводит гносеологию к логике; к логике же сводится и диалектика как теория развития. Речь идет именно о развитии мысли, чистого мышления, которое, будучи гипостазировано, выглядит как саморазвитие абсолютной идеи. Не слу-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 555.

чайно, Маркс, характеризуя гегелевскую концепцию развития вообще, усматривает ее суть в восхождении от абстрактного к конкретному, т. е. в методе движения теоретического познания. По Марксу, конкретная целостность в качестве мысленной целостности, мысленной конкретности есть продукт человеческого мышления, «но это ни в коем случае не продукт понятия, порождающего само себя и *размышляющего вне созерцания и представления, а переработка созерцания и представления в понятия*»[1]. В этих словах Маркса, по нашему мнению, суть гносеологического отношения субъекта к объекту, суть, которая Гегелем была угадана и вместе с тем идеалистически извращена. Маркс с гениальной научной точностью указывает на это обстоятельство: «Конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт... созерцания и представления... Гегель поэтому впал в иллюзию, понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь тот способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное»[2].

Но если бы дело сводилось лишь к тому, что философ выдавал развитие своего мышления за развитие мира вообще, кроме спекуляций и мистических упражнений ничего в сочинениях Гегеля не было бы. Гегель, толкуя о движении от абстрактного к конкретному, рассматривает развитие как «конкретизацию» «абсолютного» мышления. На деле же речь идет о мистически изображенном движении человеческого, общественного познания в целом. Принцип тождества мышления и бытия, примененный к исследованию общественного познания, позволил Гегелю рассматривать формы мышления хотя и в качестве форм абсолютной идеи, но как содержательные формы. В. И. Ленин, конспектируя гегелевскую «Науку логики», заметил: «Гегель действи-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 38 (курсив наш. — *К. Л.*).

[2] Там же, с. 37—38.

тельно *доказал*, что логические формы и законы не пустая оболочка, а *отражение* объективного мира. Вернее, не доказал, а *гениально угадал*»[1].

Логика имеет дело с определениями мысли, исследует категории научного познания. Гегель был убежден в том, что в Логике необходимо рассмотреть все категории «в их особенном содержании», а не только традиционные категории, вроде понятия, суждения, умозаключения. Логика есть учение об абсолютной идее, доврeменное развитие которой дало прообраз эмпирического развертывания природных форм и исторического процесса. Вот почему философ дает описание и категорий «объективной логики» — исследует категории бытия (качество, количество, мера и др.), сущности (основание, явление, действительность и др.) — и категорий «субъективной логики» (понятие, суждение, умозаключение, истина и т. д.). Гегель именно только «угадывает» в силу гипостазирования категорий их содержательность и дает в Логике идеалистическую трактовку диалектики вообще[2]. В. И. Ленин видел в Логике Гегеля учение не о внешних формах мышления, а учение о законах развития всего конкретного содержания мира и познания его. Гениальность мыслителя, его энциклопедическая для своего времени образованность позволили создать идеалистическую диалектическую логику в качестве итога, суммы, вывода из истории познания. «Непременная основа, понятие, всеобщее, которое и есть сама мысль, поскольку только при слове «мысль» можно отвлечься от представления, — это всеобщее не может рассматриваться *лишь* как безразличная форма, находящаяся на некотором содержании, — пишет Гегель. — Но эти мысли всех природных и духовных вещей, составляющие само субстанциональное содержание, суть еще такое *содержание*, которое заключает в себе многообразные определенности... Задача

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 162.

[2] В связи со сказанным представляется целесообразным обратить внимание на вывод проф. А. С. Богомолова: «То, что в изложениях философии Гегеля обозначается обычно наименованием «развитие», резюмируется в нескольких понятиях: «переход» — принцип движения категорий в учении о бытии; «рефлексия» — в учении о сущности; «развитие» — в учении о понятии. Важные стороны этой проблемы выражены и в категории «становление». И исследование учения Гегеля о развитии подразумевает анализ всех этих понятий» (*Богомолов А. С.* Цит. соч., с. 44).

состоит в том, чтобы осознать эту *логическую* природу, одушевляющую дух, орудующую и действующую в нем»[1].

Исследование категорий в их взаимосвязи, соподчиненности — главное для Гегеля. Каждая из категорий несет определенную истину, так что в конечном счете законченная система категорий дает абсолютное знание. Логика «должна очистить категории, действующие сначала лишь инстинктообразно, как влечения, и осознаваемые духом порозненно... и сомнительную действительность, и этим очищением возвысить его в них, поднять его к свободе и истине»[2]. Гегель, в противоречии с принципом тождества мышления и бытия, при конкретном анализе категорий возвращается к гносеологическому аспекту, рассматривает категории в виде «узлов», «опорных и направляющих пунктов» духа, или субъекта. Гегель догадывается и о содержательном значении категорий, и об их ценностном значении как «ступенек выделения» человека из мира.

Мы уже приводили из «Науки логики» формулировку высшей задачи Логики — возвысить дух до свободы и истины. В первой части «Энциклопедии» Гегель пишет: «Раньше всего нужно поставить вопрос: Что является предметом нашей науки? Самым простым и понятным ответом на этот вопрос служит следующий: этим предметом является *истина*»[3]. Проблема истины — проблема познавательного отношения субъекта к объекту. В данном случае — отношение идеи к самой себе, ибо она и есть абсолютный субъект-объект. Третий раздел Логики — «субъективная логика», или учение о понятии, — содержит характеристику указанного отношения. Гегелевское описание понятий, суждений, умозаключений и т. д. содержит ценные мысли, конкретизирующие учение о научном познании как движении мысли от абстрактного к конкретному, объективности содержания и форм мысли. По мнению философа, «сама субъективность, будучи диалектична, прорывает свой предел, и пройдя через умозаключение, раскрывается в объективность»[4]. Гегель еще раз пытается доказать идеалисти-

---

[1] *Гегель.* Соч., т. V, с. 12.
[2] Там же, с. 13.
[3] *Гегель.* Соч., т. I. с. 40.
[4] *Гегель.* Соч., т. VI, с. 23.

ческое положение о понятии, мышлении вообще как сущности объекта. Субъект, тождественный мышлению, признается абсолютно первичным относительно объекта. «Логика, — говорит Гегель, — показывает, как *идея* поднимается на такую ступень, где она становится творцом природы и переходит к форме *конкретной непосредственности*, понятие которой, однако, снова разрушает и этот образ для того, чтобы стать самим собой в виде *конкретного духа*»[1]. Конкретная непосредственность — это природа как объект, т. е. нечто опосредствованное понятием и противопоставленное ему как субъекту. С этой точки зрения бытие и сущность идеи, описанные в «объективной логике», еще не выступали под категорией объекта. «Что *объект* есть также и *предмет*, и *внешнее* некоторому другому, — это определяется потом, поскольку он полагает себя в противоположность субъективному...»[2], — пишет Гегель. Объект раскрывается Гегелем с помощью категорий «механизм», «химизм», «телеология». Телеологизм гегелевского понимания объекта содержит наряду с антинаучными моментами ценные догадки о роли целеполагания в человеческой деятельности, о дидактике цели и средства. В связи с этим Гегель вновь высказывается по поводу орудий труда как средств преобразования объекта человеком-субъектом: «*Средство* есть нечто *более высокое*, чем конечные цели *внешней* целесообразности; *плуг* почетнее, чем непосредственно те наслаждения, которые подготовляются им и являются целями. *Орудие* сохраняется, между тем как непосредственные наслаждения проходят и забываются. В своих орудиях человек обладает властью над внешней природой, хотя по своим целям он скорее подчинен ей»[3]. Гегель догадывается о значении практики для познания, видит в «волевой» деятельности основу деятельности теоретической. В. И. Ленин, конспектируя «Науку логики», замечал: «...несомненно, практика стоит у Гегеля, как звено, в анализе процесса познания и именно как переход к объективной („абсолютной", по Гегелю) истине. Маркс, следовательно, непосредственно к Гегелю примыкает, вводя критерий практики в теорию познания: см. тезисы о Фейербахе»[4].

[1] *Гегель.* Соч., т. VI, с. 23.
[2] *Гегель.* Соч., т. I, с. 301.
[3] *Гегель.* Соч., т. VI, с. 205.
[4] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 193.

Движение от познания к воле есть не пассивное созерцание объекта, а его определение, его создание. Идея-субъект и идея-объект совпадают, согласно Гегелю, в тождестве теоретической и практической деятельности. Гегель самую практику рассматривает как фигуру логики. Тем не менее философ как бы отвлекается от телеологически постулированного абсолютного тождества субъекта и объекта и характеризует их гносеологическое отношение в учении об истине. Он рассматривает аналитическое и синтетическое познание, переход к абсолютной идее как «завершенной тотальности», чистому понятию в доприродном бытии. Абсолютная идея, абсолютная истина — это тождество субъекта и объекта, имеющее одновременно онтологический и логико-гносеологический смысл. Гегелевская логика предстает в качестве учения о методе постижения субъектом объекта, о восхождении от абстрактно-всеобщего к конкретно-всеобщему. Это восхождение совпадает с творением конкретно-всеобщего. «Истинное познание предмета должно быть... таким, чтобы он сам определял себя из самого себя, а не получал своих предикатов извне»[1], — говорит Гегель. Истина оказывается не соответствием знаний объекту, а «согласием некоторого содержания с самим собой». Абсолютная идея, завершенная внутри себя и вобравшая предшествующие ступени, дает тождество теоретической и практической идеи. Абсолютная идея есть истина, соответствие объективности понятию. Как свой собственный результат, идея непосредственна и опосредствованна. «Никакое из других ранее определенных понятий не есть завершенная в своих обеих сторонах целостность; такую целостность представляет собою только само *понятие* и *объективность*»[2] — заключает философ. Односторонность, субъективность преодолена, идея раскрывается в виде сверхчеловеческой абсолютной истины. Она — субъект, объектом которого оказывается сама же идея. «Наука, таким образом, кончается тем, что понятие понимает самого себя как чистую идею, для которой идея есть ее предмет»[3]. Тождество субъекта и объекта «доказано» Гегелем и в логико-гносеологическом плане, причем ло-

[1] *Гегель.* Соч., т. I, с. 67.
[2] Там же, с. 325.
[3] Там же, с. 344.

гическое поглотило (сняло) онтологическое и гносеологическое. Абсолютная идея, этот абсолютный субъект-объект, есть именно логическая идея. Законы развития объекта неизбежно приводят к признанию тождества онтологической и гносеологической сторон диалектики. Интерпретация познания и действительности в гегелевском плане порождает вывод об абсолютном тождестве диалектики, логики и теории познания. С этой точки зрения отношение сознания к предмету, переработка данных чувственного познания в понятия относится к предыстории научного познания, рассматривается феноменологически. Практическое следование Гегелю в понимании «тождества» мышления и бытия вносит путаницу в марксистскую философию, неизбежно сужает обширную гносеологическую проблематику до пределов логической.

Для теории отражения проблема как раз и заключается в достижении «совпадения» движения понятий и движения объекта. Это «совпадение» есть процесс отражения, обусловленный практикой и имеющий относительно самостоятельные законы. Точка зрения насчет «отношения мысли к предмету как выражения отношения предмета к самому себе» выглядит глубоким анахронизмом.

Итак, гегелевская концепция субъекта-объекта содержала гениальные постановки проблем и частичные решения, которые на диалектико-материалистической основе получили действительно научное разрешение и развитие. Гегель как бы подвел итог взглядам классиков немецкого идеализма. Догадка о «всеобщности» и «деятельной» сущности субъекта, рассмотрение объекта сквозь призму «деятельности» субъекта и понимание их «взаимостановления», раскрытие содержательности категорий и форм мысли — эти и другие моменты свидетельствуют о величии замысла и больших достижениях философа.

Глава V. Материалистическое обоснование единства субъекта и объекта в философии Л. Фейербаха

Идеалистическое решение проблемы субъекта—объекта подвергалось решительной критике со стороны выдающегося немецкого материалиста Л. Фейербаха

(1804—1872). Выразитель умонастроения радикальной немецкой буржуазии в период, предшествовавший буржуазно-демократической революции 1848 года, Фейербах справедливо усматривал в идеалистической философии, в частности в «философии тождества» бытия и сознания, объекта и субъекта, теоретическое обоснование теологии, а следовательно, и религии. Так, одну из главных ошибок Гегеля Фейербах видел в том, что пытался разрешить противоречие между мышлением и бытием в пределах одного из этих элементов, в пределах мышления. «У Гегеля *мысль* — это *бытие*; *мысль* — *субъект*, *бытие* — *предикат*... — замечает Фейербах. — Гегель мыслил объекты лишь как предикаты самомыслящей мысли» [1].

Направленная против идеалистической «философии тождества» материалистическая концепция субъекта и объекта позитивно связана у Фейербаха с попыткой преодолеть «точку зрения обособленного одиночки», с попыткой — в теоретическом плане здесь, несомненно, сказывается положительное влияние философии Гегеля — перейти от абстрактного к конкретному, от натуралистически понятого человека-субъекта к «действительным» людям. Правда, Фейербах не вышел в конечном счете за пределы постановки проблемы. В связи с этим Энгельс в одном из писем к Марксу еще в ноябре 1844 года упрекал Фейербаха в приверженности к односторонним абстракциям и замечал: «Настоящий же путь, ведущий к «человеку», — путь совершенно обратный. Мы должны исходить из «я», из эмпирического, телесного индивида... чтобы от него подняться к «человеку» [2]. Тем не менее проблема была поставлена на материалистической основе. Возвращаясь впоследствии к этому вопросу, Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» говорит о шаге, которого не сделал Фейербах, но который надо было сделать, — заменить культ абстрактного человека наукой о действительных людях и их историческом развитии. Подобный шаг Энгельс характеризует как «дальнейшее развитие фейербаховской точки зрения, выходящее за пределы философии Фейербаха...» [3]

---

[1] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. М., 1955, т. 1, с. 127—128.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 27, с. 12.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21, с. 299.

Антропологический принцип

Л. Фейербах разработал оригинальную концепцию субъекта и объекта, существенно отличающуюся от концепций предшествующих материалистов и подчиненную критике идеалистических взглядов, прежде всего критике гегелевской теории абсолютного субъекта-объекта. Оригинальность, сильные и слабые стороны этой концепции связаны главным образом с *антропологизмом* — основной особенностью материализма Фейербаха. Реформа философии, которую осуществил Фейербах, по его собственному убеждению, заключалась в создании «философии человека, то есть антропологии»[1]. Подобная ориентация была свойственна многим философам и до Фейербаха, в том числе материалистам, учения которых оказывались антропологическими по их *целевой установке*. Таково, в частности, учение Спинозы. Между тем в качестве исходного пункта у материалистов дофейербаховского периода выступала природа; ее анализ, постижение ее законов должны были привести к раскрытию природы человека как части природы в целом.

Фейербах взял «человека» не только в качестве конечной цели, но и в качестве *исходного пункта философии*. Это обстоятельство существенным образом повлияло на содержание всей философской антропологии мыслителя, на решение принципиальных философских проблем. «Я согласен с идеализмом в том, что нужно исходить из субъекта, из Я, так как совершенно очевидно, что сущность мира, какой и как она для меня является, зависит только от моей собственной сущности, от моей собственной способности познания и моих собственных свойств вообще... — пишет Фейербах. — Но я утверждаю, что то Я, из которого исходит идеалист и которое отрицает существование чувственных вещей, само не имеет существования и есть лишь мыслимое, а не действительное Я. Действительное Я, которому противостоит Ты и которое само является объектом для другого Я, представляет собой по отношению к нему Ты»[2]. Философ полагает, что благодаря новому исходному пункту его философия отрешилась от неподвижной субстанции Спинозы, от «Я» Канта и Фихте, «абсолютного

[1] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 1, с. 135.
[2] Там же, с. 564—565.

тождества» Шеллинга и «абсолютной идеи» Гегеля. В обоснование своей точки зрения Фейербах заключает: «Человек — это высшее средство природы, поэтому я должен исходить из сущности человека...» [1]

Принятие «человека» за исходную точку философского анализа и составляет суть антропологического принципа как *методологического приема* [2]. Развитие этого принципа в связи со специфическим пониманием «сущности человека» определило у Фейербаха движение вперед в решении ряда философских проблем, включая проблему субъекта и объекта. Теоретические результаты применения антропологического принципа зависели именно от понимания сущности человека.

Известно, что Маркс и Энгельс в то же самое время, когда писались важнейшие работы Фейербаха, развивавшие посылки «Сущности христианства», совершили разрыв с предшествующей, в том числе и с фейербаховской, философией. Этот разрыв, революция в философии были связаны прежде всего с раскрытием социальной сущности человека. С точки зрения Маркса и Энгельса, всемирная история человечества выглядела как «порождение человека человеческим трудом» [3]; марксизм впервые в истории науки обнаружил тот факт, что сущность человека есть совокупность всех общественных отношений. Между тем на поверхности буржуазного общества, в условиях которого жили и работали и основоположники марксизма, и Фейербах, дело представляется далеко не так. Труд в капиталистическом обществе — это отчужденный труд, труд в условиях эксплуатации, классового и иного гнета. Человек капиталистического общества рассматривает труд как нечто подневольное, навязанное извне и в процессе труда не чувствует себя человеком. «В результате получается такое положение, — утверждает Маркс, — что

---

[1] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 1, с. 266.

[2] По нашему мнению, распространенные в советской философской литературе определения антропологического принципа смешивают этот принцип с натуралистической ориентацией, от которой Фейербах, хотя и абстрактно, отмежевался. Вот типичное из такого рода определений: «Антропологический принцип — философский принцип, означающий внеисторическое рассмотрение человека как части природы, как неизменяющегося естественного существа, наделенного материальными и духовными качествами» (Философская энциклопедия. М., 1960, т. 1, с. 77).

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 598.

человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций — при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т. д., — а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным»[1]. Правда, замечает Маркс, еда, питье, половой акт и т. п. тоже человеческие функции, но в своей абстракции, отрывающей их от прочей человеческой деятельности и превращающей в последние и единственные конечные цели, они носят животный характер. Слабо разбиравшийся в социальных вопросах, далекий от политико-экономических интересов и реальной политической борьбы, Фейербах следовал в теории эмпирически за тем, что выступало в явлении буржуазного общества. Его понимание человеческой сущности — наглядное свидетельство этому.

Как же конкретно представляет себе Фейербах сущность человека?

Во-первых, к сущности человека он относит человеческое тело. «*Тело входит в мою сущность*, — пишет Фейербах, — *тело в полноте своего состава и есть мое Я, составляет мою сущность*»[2]. Как телесное существо, человек является продуктом природы, генетически единым с нею. От природы человек наделен определенными чувственными потребностями, среди которых важнейшую роль играет половая потребность. Примечательно следующее высказывание философа: «*Тело есть основание, субъект личности*... Но тело ничто *без плоти и крови*... плоть и кровь неразлучны с *половым влечением*. Половое различие не есть различие поверхностное, ограниченное определенными частями тела; оно гораздо *существеннее,* оно пронизывает *весь организм*»[3]. Половое различие, половая потребность, половая любовь берутся Фейербахом не в их реальном значении: этим моментам отводится непомерно большая роль. В конечном счете половая потребность, как мы далее увидим, принимается Фейербахом в качестве объективной основы всех общественных отношений. В связи с этим важно подчеркнуть, что Фейербах значительно ближе по сравнению с другими домарксистскими материалистами За-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 564.
[2] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. М., 1955, т. 2, с. 186.
[3] Там же, с. 123.

пада подошел к материалистическому пониманию истории. Он отказался от характерной для его предшественников идеи о том, что общественные отношения есть нечто производное от личности, ее сознания[1]. Философ попытался подвести определенное материальное основание под само общественное сознание.

Фейербах заявил, что вторым и важнейшим компонентом человеческой сущности является *общение человека с человеком*. По мнению Фейербаха, человеческая сущность формируется и раскрывается только в общении людей друг с другом. Выдающийся материалист утверждает, что «человек, возникший непосредственно из природы, и был бы лишь чисто природным существом, а не человеком»[2]. Природе человек обязан только своим естественным существованием. Своим человеческим существованием он обязан культуре, истории. «История — это исключительно процесс очеловечивания человечества, — пишет философ, — первое и ближайшее к человеку является последним и отдаленнейшим»[3]. Истинно человеческой, таким образом, оказывается только «общественная жизнь».

Мы уже говорили, что Фейербах во взглядах на общество остался идеалистом, принял видимость за главное. Исходя из того эмпирически данного факта, что люди не существуют вне общества, он берет социальное общение с его абстрактной, узкоинтимной и в конечном счете — с его физиологической стороны. Фейербах пишет: «Отдельный человек, как *нечто обособленное*, не заключает *человеческой* сущности в себе *ни как в существе моральном*, ни как в *мыслящем*. Человеческая *сущность* налицо только в общении, в *единстве человека с человеком*, в единстве, опирающемся лишь на *реальность различия* между Я и Ты»[4]. Речь идет главным образом о половом различии. Именно поэтому совершенный человек для Фейербаха — это единство мужчины и женщины, единство мужа и жены. Половая лю-

---

[1] Дидро, например, пишет, что сознание необходимости объединить свои силы прежде всего в борьбе с врагами побудило «многих людей или многие семьи сблизиться друг с другом и создать единую семью, именуемую обществом» (*Дидро Д.* Собр. соч. М.—Л., 1939, т. VII, с. 236).

[2] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 1, с. 266.

[3] Там же, с. 644.

[4] Там же, с. 203.

бовь становится основанием всеобщей любви, половое различие выглядит как связующее звено между родом и индивидом.

Наконец, к сущности человека Фейербах относит духовную деятельность, мышление, волю, чувства и т. д. При этом он доказывает, что сознание «в строгом смысле» есть только у человека, оно отлично от сознания животных и представляет способность отражать родовую сущность человека, предметов объективного мира вообще.

Таков взгляд Фейербаха на человека, принимаемого им за отправную точку философского исследования. Сравним этот взгляд с тем, который был присущ французским материалистам. В «библии» французского материализма «Системе природы» мы читаем: «Человек — дело рук природы, он существует в природе, он подчинен ее законам, он не может освободиться от нее, он не может — даже в мысли — выйти из природы» [1]. Подобные высказывания свидетельствуют о том, что материалисты XVIII века настаивали на безусловном единстве человека и природы, но понимали это единство натуралистически. Фейербах решительно подчеркнул, что человек не только един с природой, но и отличается от нее. Человек — не только продукт природы, вместе с тем и в большей степени он продукт истории. Сущность человека, по Фейербаху, возникает в процессе общения людей. Фейербах приближался к историческому материализму, догадывался о решающей роли общественного фактора в формировании человека.

Беда, однако, в том, что открыв путь к материалистическому пониманию человека, Фейербах не использовал возможность создания научного взгляда на общество и в конечном счете остался в пределах натурализма. Энгельс очень точно отметил это обстоятельство: «По форме он (Фейербах. — *К. Л.*) реалистичен, за точку отправления он берет человека; но о мире, в котором живет этот человек, у него нет и речи, и потому его человек остается постоянно тем же абстрактным человеком, который фигурирует в философии религии» [2]. По мнению Энгельса, тогдашние немецкие порядки виноваты в том, что Фейербах не мог развить свои посылки и по-

[1] *Гольбах П.* Система природы. М., 1940, с. 7.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21, с. 295.

нять социальную сущность человека. Объявив сущность человека продуктом человеческих отношений, он свел их к совокупности биологических и чисто духовных отношений. Последним словом фейербаховского учения о человеке оказалось следующее: «Природа человека существует только противоположностью Я и Ты, мужчины и женщины» [1].

Фейербах в работах разного времени, неоднократно повторяя мысль об отличии человека от животного, показывал, что человек отличается от животного не только мышлением, но и всем своим существом. И одновременно он приписывал животному и человеку общность функций: оба они видят, слышат, ходят, трудятся и т. п. Трудовая деятельность человека столь же естественна, по Фейербаху, сколь естествен сбор нектара пчелой. Разница в том, что у человека все функции одухотворены; принципиальное отличие человека от животного усматривается только в наличии сознания. Фейербах убежден, что «*смысл* нашей сущности всегда остается тем же; меняются лишь слова» [2]. Маркс так резюмирует точку зрения Фейербаха на человека: «...у него человеческая сущность может рассматриваться только как «род», как внутренняя, немая всеобщность, связующая множество индивидов только *природными* узами» [3].

Тем не менее, поскольку Фейербах принимает за исходное начало своей философии человека и одновременно делает шаг вперед в выяснении его специфической природы, постольку он в решении многих важнейших философских вопросов продвигается вперед по сравнению с предшественниками.

Субъект — объект: онтологический аспект

Итак, Фейербах решительно настаивал на том, что человек во всякой сознающей себя философской системе должен рассматриваться в качестве отправного пункта и конечной цели исследования. Как мы уже отмечали, общая направленность философии Фейербаха определяется потребностью социальных преобразований, ликвидации феодальных порядков. Ключ к таким преобразованиям, по мнению Фейербаха, надо искать в самом человеке. Здесь философ ус-

---

[1] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 2, с. 414.
[2] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 1, с. 369.
[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 3.

мотрел «точку опоры», которая позволяет глубоко обосновать принцип материальности мира, раскрыть сущность сознания вообще, религиозного сознания в частности, и внутренне связанной с ним идеалистической философии.

Антропологический принцип открывал перед Фейербахом перспективу связать философию не только с изучением природы (такая связь осуществлялась и предшествующими материалистами), но с изучением общественной жизни. Можно сказать, что разработка антропологического принципа — шаг вперед в достраивании материализма «доверху», через антропологический принцип Фейербах приближался к пониманию решающей роли материального фактора в общественной жизни. Оттолкнувшись в своих исследованиях от человека и его положения в мире, философ пришел к выводу, что религиозное, нравственное и т. п. сознание есть отражение человеческой сущности, которая в специфическом своем содержании формируется прежде всего в отношениях людей друг к другу.

Фейербах ясно понимает, что предпосылкой действительного атеизма, подлинно научного анализа религиозного сознания является определенное, а именно материалистическое решение того вопроса философии, который он называет «важнейшим» и вокруг которого, по его словам, вращается «вся история философии». Речь идет «об отношении духовного к чувственному, общего или абстрактного к действительному, рода к индивидуумам» [1]. Антропологический принцип, как методологический прием, и применяется Фейербахом прежде всего при размышлениях о происхождении человека. «Существует необходимое взаимоотношение между органическим и неорганическим, — говорит философ в «Лекциях о сущности религии». — Мало того, это взаимоотношение само есть основа, есть сущность жизни... Там, где дано условие или основание для чего-нибудь, там не может не быть и следствия; где дана материя — материал для жизни, — там не может отсутствовать и жизнь...» [2]. Таким образом, исходный момент единства субъекта и объекта, по Фейербаху, — это единство человека и природы. Справедливый в общем, этот тезис обнаруживает

[1] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 2, с. 623.
[2] Там же, с. 632, 635.

недостатки антропологического материализма, его историческую ограниченность, когда философу приходится расшифровывать содержание указанного тезиса.

Во-первых, Фейербах неправомерно, хотя и последовательно со своей точки зрения, расширяет границы объекта, отождествляя его с природой вообще. Здесь сказывается неизбежная для антропологического материализма созерцательность, непонимание специфики собственно человеческого отношения к природе, отличного от взаимодействия чисто природных образований. Фейербах фиксирует то единство, которое действительно имеет место на досоциальном уровне, связывающем человека как живое существо с его природной основой. Единство же, возникающее в практически-чувственной деятельности, в труде как творческом преобразовании природы, в процессе которого и возникает человек, остается вне поля зрения мыслителя. Стоит в связи с этим сравнить точку зрения Фейербаха с точкой зрения Маркса, который уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» давал принципиально иное решение характеризуемых проблем. Фейербах считал, что от природы человек-субъект получил, хотя и далеко не все, но многие существенные свойства. «А *чем* является существо — это познается лишь из его объекта; объект к которому существо неизбежно относится, — говорит философ, — есть не что иное как его *раскрывающаяся* сущность... Так объектом глаза является свет, а не звук и не запах» [1]. Фейербах не замечает, что природа действительно оказывается развернутой предметной сущностью человека только в той степени и постольку, в какой и поскольку она преобразована практически. Маркс называет раскрытой книгой человеческих сущностных сил предметное бытие промышленности, возникающее лишь в обществе, лишь через отношения людей друг к другу. С точки зрения Маркса, поэтому только *«общество* есть законченное сущностное единство человека с природой...» [2] Известно, что в «Немецкой идеологии» Маркс относит к числу самых существенных недостатков в концепции Фейербаха то, что тот в силу созерцательности рассматривает окружающий чувственный мир как чисто природный, не постигает его с той стороны,

[1] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 1, с. 140.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 590.

которая воплощает итог деятельности предшествующих поколений.

Но отсюда, во-вторых, вытекает и метафизическая ограниченность фейербаховского понимания единства субъекта и объекта, смягченная, правда, диалектическими догадками. Явно или неявно философ развивает мысль о конечном числе качеств природы, поскольку на подобном признании покоится в свою очередь признание того, что все, что есть в природе, «входит в человека».

Итак, проблема субъекта и объекта в рамках антропологического материализма Фейербаха — это проблема человека и природы. Единство субъекта и объекта — единство человека и породившей его природы. Таков первый «срез» онтологической характеристики субъекта и объекта, по Фейербаху. Вместе с тем при общем отрицательном отношении к диалектике философ явно воспроизводит некоторые ее моменты на материалистической основе. Фейербах постоянно подчеркивает, что субъект в качестве части и порождения природы является одновременно и объектом.

Но, как мы отмечали, человек-субъект, по Фейербаху, не только часть природы. Он — элемент «сообщества людей». Второй «срез» онтологической характеристики субъекта и объекта — анализ отношения человека к человеку, единства человека с человеком. Этот момент непосредственно связан с антропологическим принципом Фейербаха, с присущим Фейербаху пониманием главного признака человеческой сущности. Таковым является общение человека с человеком. Именно в этом общении происходит окончательное оформление человека как субъекта, только в общении человека с человеком возникает сознание, атрибут человеческой сущности. Без сознания телесное существо, являющееся потенциально человеком, субъектом, им еще не становится. «Главным, самым существенным чувственным объектом человека является *сам человек,* только во взгляде человека на человека загорается свет сознания и ума. Поэтому идеализм прав в своих поисках источника идей в человеке, но неправ, когда хочет вывести идеи из обособленного замкнутого существа, из человека, взятого в виде души, одним словом, когда он хочет вывести их из Я без чувственно данного Ты. Идеи возникают только из общения между людьми, только из разговора человека с человеком. ...Два лица необходимы

для порождения человека как в физическом, так и в духовном смысле: сообщество людей есть изначальный принцип и критерий истинности и всеобщности. Даже достоверность бытия других внешних мне вещей для меня опосредствована достоверностью наличности другого человека, вне меня сущего. Что я вижу в одиночку, в том я сомневаюсь, а то, что видит и другой человек, становится для меня достоверным»[1], — пишет он.

Этот тезис, развиваемый в «Основных положениях философии будущего», уточняет, конкретизирует мысль, высказанную в «Сущности христианства», мысль о том, что осознание мира в качестве объективного мира опосредствовано осознанием другого человека. Как раз в связи с этим философ писал: *«Своим существованием* он (человек. — *К. Л.*) обязан *природе,* а тем, что он *человек — человеку»*[2]. Конечно, тот факт, что Фейербах «застрял» на натуралистической точке зрения относительно человеческой сущности, самым ближайшим образом сказывается в трактовке «общения», формирующего человека. Речь идет о духовном общении, в том числе об осознании человеком другого человека и своей зависимости от него. Основа же духовного общения адекватно не постигается Фейербахом. Он ограничивается выделением физиологического влечения полов, полагая, что это объективно обусловленное влечение и создает единство человеческого рода, единство «Я» и «Ты», мужчины и женщины. Антропологизм закрыл путь к пониманию в качестве подлинного фундамента человеческого общества материальных, производственных отношений, к пониманию их определяющей роли в формировании структуры общества и личности.

Рассуждения Фейербаха о человеческом общении позволяют сделать вывод о том, что мыслитель пытается понять человека-субъекта в качестве компонента некоей надындивидуальной системы, а тем самым сохраняет на иной основе одну из плодотворных тенденций немецкого классического идеализма. Он как бы намечает переход от абстрактного к конкретному, от «робинзонады» к пониманию человека в его общественной специфике. Философ ставит вопрос о принадлежности индивида к выходящему за рамки его индивидуального

[1] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 1, с. 190.
[2] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 2, с. 115.

существования целому. Однако дать верный ответ на этот вопрос он не смог. Б. Э. Быховский справедливо пишет: «Устоем фейербаховского антропологизма не является ни общество как целостность, ни изолированное Я. Первичная ячейка, или первоэлемент, его человековедения — это Я и Ты, индивидуальная связь между ними. При всех оттенках в его понятии рода сохраняется эта «туистическая» первооснова: совокупность связей Я и Ты» [1].

Фейербах не ограничивается в своем понимании субъекта указанием на то, что субъект — отдельный человек, телесное существо, наделенное чувствами, волей, разумом. Он рассматривает в качестве субъекта и более широкое образование — систему «Я» и «Ты», внутри которой только и возможно, с его точки зрения, индивидуальное существование человека как человека. «От природы и бессознательно, — до разума, — мое существо предполагает другое существо как основу своего существования, — пишет Фейербах. — Мое рассудочное полагание человека вне меня есть только следствие этой физической предпосылки. Бытие предшествует мышлению. В мышлении я сознаю лишь только то, чем я уже являюсь без мышления: не существом, которое якобы ни на чем ни основывается, а существом, основывающемся на другом существе» [2]. Таким образом, субъектом оказывается и единичный человек, и образование «Я» — «Ты». Объектом, как мы говорили, оказывается вся внечеловеческая природа, предшествующая человеку, генетически формирующая его телесно. Вместе с тем в бытийном, материальном, онтологическом плане объектом человека оказывается и другой человек. Фейербах как бы намечает постановку вопроса о специфике субъекта и объекта в системе общественных отношений, но только намечает. «Я завишу от мира и сознаю эту зависимость, ибо сперва я чувствую свою зависимость от другого человека... *Первый* объект человека есть человек» [3], — говорит философ. Объективное отношение человека к природе как субъекта к объекту возможно на собственно человеческом, отличном от животного уровня, лишь через отношение человека к человеку.

---

[1] *Быховский Б.* Людвиг Фейербах. М., 1967, с. 155.
[2] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 1, с. 566.
[3] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 2, с. 114.

«Понятие объекта в непосредственном смысле есть не что иное, как понятие *чуждого* Я. Поэтому понятие *объекта* как такового опосредствовано понятием «Ты», то есть *опредмеченного Я*» [1] — заключает Фейербах. Объектом для самого себя оказывается, по Фейербаху, и сам человек — материальное, телесное существо.

Как видно, основоположник антропологического материализма понимал содержание категорий субъекта и объекта весьма многопланово. В онтологическом смысле он выделил ряд аспектов единства и различия субъекта и объекта, подверг в связи с этим критике идеалистические концепции и продвинулся вперед по сравнению с материалистами XVIII века, приверженцами так называемой «робинзонады». Фейербах далек от такого отождествления. Как мы показали, Фейербах понимает под объектом природу, с которой человек связан неразрывно. Важнейшим объектом данного человека является другой человек, а также — он сам со стороны своего тела, которое Фейербах именует «не-Я», находящимся в «Я». Таково решение проблемы субъекта и объекта Фейербахом в онтологическом плане.

Это решение, будучи в основе материалистическим и включая определенные диалектические моменты, все же лишено научной завершенности. Антропологизм не позволил достроить концепцию субъекта — объекта «доверху», устранить до конца созерцательность. Формирование марксистской точки зрения по указанной проблеме было связано с преодолением недостатков не только гегелевского, но и фейербаховского понимания субъекта и объекта.

Субъект — объект: гносеологический аспект

Признание онтологического единства субъекта и объекта как и их различия, — предпосылка исследования субъекта и объекта в сфере познания. Сознание и познание, по мнению Фейербаха, — свойство человека-субъекта, познающего объект с помощью мозга, орудиями которого являются органы чувств. Единство субъекта и объекта, а следовательно, мышления и бытия реализуется гносеологически в процессе познания объекта субъектом как единство содержания сознания субъекта и отражаемого им объекта. Тезис об онтологическом единстве субъекта и объек-

[1] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 1, с. 183.

та — основа понимания их гносеологического единства и у Маркса. Но принципиально отличное от фейербаховского решение им проблемы субъекта и объекта в онтологическом плане определяет и принципиально иное решение этой проблемы в сфере гносеологии. Главную роль играет здесь то, что для Фейербаха единство субъекта и объекта в исходном пункте непосредственно, по содержанию естественно, природно; для Маркса оно опосредствовано практикой, материальной деятельностью субъекта по изменению природы и общественных отношений. Вне практики нет становления субъекта.

Фейербах рассматривает единство субъекта и объекта как единство человека с природой и как единство человека с человеком. Первый момент гносеологически важен для понимания чувственного, второй — для понимания рационального познания. Рассмотрим оба эти момента.

Телесный человек как существо, обладающее сознанием, выступает в качестве гносеологического субъекта. Сознание человека, согласно Фейербаху, основано на ощущениях, многообразие же ощущений определено многообразием «элементов» природы, входящих в человеческое тело. По этому поводу мы читаем, например, следующее: «Я ощущаю жажду потому, что вода вне меня является существенной, составной частью меня во мне, самой основой или условием моего существования и самого ощущения» [1]. Раз субъект обязан своим происхождением всей природе, в теле человека есть основание для восприятия любого чувственного свойства, есть соответствующие органы чувств. Отсюда и известный тезис философа о том, что если бы человек имел больше органов чувств, он не познал бы больше свойств.

Итак, сознание субъекта формируется посредством деятельности органов чувств: в них возникает знание, как отражение объекта, формируется гносеологическое единство субъекта и объекта. С точки зрения Фейербаха, объект познания — природа и человек — в своей полноте даны субъекту непосредственно. Философ обращает внимание на совершенную несостоятельность всякого агностицизма. Правда, оставаясь метафизиком, Фейербах упрощенно понимает соотношение сущности и явления, преувеличивает способности чувственного по-

[1] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 1, с. 572.

знания, хотя и постоянно подчеркивает, что речь идет о чувственном познании, пронизанном мышлением. Человеческая чувственность, полагает философ, не есть «лишенная мысли чувственность», — это одухотворенная и поэтому универсальная чувственность. Мысль об универсальности человеческого чувственного познания справедлива с тем, однако, принципиальным дополнением, что глубочайшим основанием подобной универсальности является практика. «*Образование* пяти внешних чувств, — говорил Маркс, — это работа всей до сих пор протекшей всемирной истории» [1].

Следует отметить, что впервые в истории философской мысли именно Фейербах выдвинул тезис о происхождении мышления из человеческого общения: «Разум возникает только там, где человек *говорит* с человеком: он зарождается только в речи, акте общественном. Первые акты мышления были вопросы и ответы. Сначала мышление обуславливалось двумя лицами» [2]. Фейербах подчеркнул, что деятельность мышления в отличие от чувственного познания есть опосредствованная деятельность. В мышлении субъект отражает общее, тогда как в чувственном знании имеет дело с единичным. «Мышление разлагает, отыскивает и извлекает из явлений единое, одинаковое, общее» [3], — пишет Фейербах. Он прав, утверждая, что «разум восходит от единичного и особенного ко всеобщему», но неправ в трактовке общего. Протестуя против идеалистического гипостазирования общего, Фейербах трактует общее концептуалистически, как чувственно-одинаковое. Философ называет общее единичным, повторяющимся у многих экземпляров. Такая точка зрения сводит понятие к названию чувственно-однородного. Тем самым мышление по содержанию отождествляется с представлением, по форме — с речью. Такой подход не дает возможности понять гносеологическую активность субъекта, понять то, что противоречие между субъектом и объектом гносеологически решается с помощью активной переработки данных чувственного созерцания и представления в понятия. А именно на уровне понятий, но не на уровне чувственного знания, вопреки мнению Фейербаха, происходит отражение сущностных связей объекта.

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 594.
[2] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 2, с. 115.
[3] Там же, т. 1, с. 271.

Известно, что большинство домарксистских материалистов видели в активности субъекта познания источник заблуждений и ошибок. Идеальный субъект познания в глазах, например, французских материалистов XVIII века — это «статуя» Кондильяка, «фортепиано» Дидро. Фейербах отмежевывается от такой точки зрения. Если бы при отражении действительности не нужна была активная деятельность субъекта, замечает философ, «если бы все сводилось к впечатлениям объекта, как то полагает бездушный материализм и эмпиризм, то уже животные могли бы быть физиками; даже должны были бы стать ими» [1]. Подчеркивая, что гносеологическая активность субъекта связана с мышлением, Фейербах пишет: «В созерцании предмет меня *определяет,* в мышлении я *определяю* предмет; в мышлеии я — я, в созерцании — я — *не-я*» [2].

Мы уже отмечали, что антропологизм закрывал Фейербаху путь к верному определению специфики мышления по сравнению с чувственным познанием. Фейербах не смог раскрыть и источник гносеологической активности субъекта. В конечном счете основой активности субъекта познания для Фейербаха оказывается физиологическая активность, нервно-физиологическая деятельность человека. По Фейербаху, глаз не мог бы видеть в пассивном состоянии, мозг не мог бы мыслить. И это справедливо, истинно, но далеко не вся истина здесь высказывается. Здесь нет речи о практической активности, «предметной» и «революционно-критической» деятельности, которая имеет решающее значение для формирования человека и его мышления. Следовательно, в конечном счете нет действительного понимания гносеологической активности субъекта.

Проблема субъекта—объекта и основной вопрос философии

В. И. Ленин обратил внимание на факт, особо важный для понимания того нового, что дал Фейербах в решении проблемы субъекта — объекта. Именно В. И. Ленин подчеркнул, что «Фейербах берет учет всей совокупности человеческой практики в основу теории познания» [3]. В работах Фейербаха содержатся многочисленные высказывания относительно

[1] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 1, с 102.
[2] Там же, с. 125.
[3] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 145.

практики как формы взаимодействия субъекта и объекта. По своему внешнему звучанию такие высказывания близки соответствующим положениям основоположников диалектического материализма. «Ведь только человек своим устроительством и своими учреждениями накладывает на природу печать сознания и разума, — говорит философ в «Лекциях о сущности религии», — только он, чем дальше, тем больше с течением времени преобразует Землю... Ведь даже климат изменяется под влиянием человеческой культуры»[1]. Речь идет, как видно, о практической активности субъекта. Фейербах высказывается как бы в том духе, что практическое преобразование субъектом объекта, человеком природы — основа гносеологического единства субъекта и объекта, основа познания. Он полагает, что в практике коренится разрешение теоретических проблем. Тем не менее, в конечном счете фейербаховская концепция субъекта — объекта, как и, следовательно, вся его философия, остается созерцательной. Ибо дело не только в признании практики, дело в ее понимании.

Что же касается понимания практики, то Фейербах, по существу, ограничивается признанием в качестве практической материально-физиологической деятельности, в конечном счете — половой активности индивида. Воздействие человека на природу и изменение общественной жизни, абстрактно признаваемое Фейербахом, не постигается им как существенный фактор формирования человека-субъекта и объекта, единого с общественным человеком. Отсюда и высказывания философа в том плане, что различие между теорией и практикой — это различие между находящимся в моей голове и находящимся в головах многих. Антропологизм Фейербаха, обусловленный в конечном счете самой социальной ситуацией (хотя нельзя сбрасывать со счета при объяснении теоретических взглядов и индивидуальных особенностей мыслителя), помешал философу преодолеть созданный немецкой идеалистической философией разрыв между «теоретическим» и «практическим» началами. Маркс справедливо отмечал, что Фейербах «рассматривает, как истинно человеческую, только теоретическую деятельность, тогда как практика берется и

---

[1] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 2, с. 682.

фиксируется только в грязно-торгашеской форме ее проявления»[1].

Фейербах отождествляет практическое отношение к миру с той формой, которая свойственна эксплуататорским классам, неотделима от утилитарно-эгоистических целей, направляющих действия людей. Он пишет: «Если же человек... смотрит на мир с практической точки зрения и превращает эту практическую точку зрения даже в теоретическую, то он расходится с природой и превращает ее в *покорного слугу* своих эгоистических интересов, своего практического эгоизма»[2]. Практически ориентированные люди относятся к вещам только с точки зрения своей пользы и выгоды. Теоретики же, напротив, «относят вещи к ним самим», постигают их незаинтересованно. Как видно, Фейербах, во-первых, отождествляет практические потребности, лежащие в основе всех человеческих действий, с потребностями буржуазного индивида, олицетворяющего частнособственнические отношения. Это извращенные потребности. «Истинными» потребностями, поскольку таковые признаются, объявляются так называемые «неизменные», «природные» потребности, столь же абстрактные, сколь абстрактен в рамках антропологической философии их носитель — человек. Не случайно Фейербах говорит, что практическая точка зрения есть «точка зрения еды и питья». Во-первых, Фейербах лишает теорию подлинной основы и ограничивается при объяснении ее появления ссылками на «любознательность». Теоретическое знание неизбежно низводится при этом до уровня эмпирического. Таково следствие узкоутилитарного понимания практики.

В заключение характеристики фейербаховской концепции субъекта и объекта необходимо отметить, что из нее следуют сделанные самим мыслителем важные выводы в пользу принципа материальности мира, более глубокое по сравнению с предшествующими материалистами обоснование материалистического решения основного вопроса философии. Мы говорили, что, по мнению Фейербаха, понимание всеобщего объекта-природы достигается только через посредство объекта — другого человека, точнее — человека иного пола. Верный ан-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 1.
[2] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 2, с. 144.

тропологическому принципу, Фейербах утверждает, что «вопрос: есть ли мир только мое представление и ощущение или оно есть существование вне меня?» надо поставить в один ряд с «вопросом: есть ли женщина или мужчина мое ощущение или же существо вне меня» [1]. По Фейербаху, зависимость человека от мира вообще выступает прежде всего как зависимость от другого человека, в общении с которым только и возникает сознание. От признания объективности другого «Я» философ идет к признанию объективности мира вообще. С этой точки зрения становится понятным, почему для Фейербаха «вопрос о бытии есть как раз вопрос практический» [2]. Становится понятным и следующее высказывание философа, дающее повод современным «философским антропологам» зачислять его по ведомству идеализма: «Любовь есть страсть, и только страсть есть признак бытия... Любовь есть подлинное *онтологическое* доказательство наличности предмета вне нашей головы; и нет другого доказательства бытия, кроме любви, ощущения вообще» [3]. Любовь в качестве «онтологического доказательства» объективности мира — как раз и есть доказательство «практическое». С точки зрения Фейербаха, эмоциональная сторона любви обусловлена материально-физиологически. Физиологическая активность субъекта-человека, в которой реализуется эмоциональная страсть, «практически» подтверждает объективность «Ты» по отношению к «Я», материальную реальность непосредственно-чувственно данного субъекта, именно человека противоположного пола. «Узость» фейербаховского понимания человеческой сущности и «узость» понимания «практики» — две стороны одной медали. Тем не менее в плане историко-философской перспективы важно отметить, что Фейербах, пусть абстрактно, как заметил В. И. Ленин, обращается к практике в основных вопросах теории познания. Основоположник антропологического материализма в этом смысле пошел далее своих непосредственных предшественников по материалистической линии — материалистов XVIII века.

Другое дело, что фейербаховская концепция субъекта — объекта по причине ее созерцательности исключа-

---

[1] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 1, с. 567.
[2] Там же, с. 175.
[3] Там же, с. 184.

ла понимание специфики субъекта и объекта в системе общественных отношений, а следовательно, исключала возможность материалистического решения основного вопроса философии на уровне общественного бытия и общественного сознания. Хотя, по существу, поиск верного объяснения соотношения бытия и сознания в надындивидуальной сфере в связи с исследованием причин появления и сущности религиозного, а также нравственного сознания был конечной целью фейербаховской философии человека.

Человек, согласно Фейербаху, не может сформироваться и существовать вне общения с природой и с себе подобными. Причем человеческое сознание в строгом смысле возникает только в общении человека с человеком. С этой точки зрения логичным является вывод Фейербаха: *«Искусство, религия, философия или наука* составляют проявление или раскрытие *подлинной человеческой сущности»* [1]. Перечисленные формы сознания отражают, по Фейербаху, природу и человека, поскольку на них направлено человеческое общение. Завершением этих форм является самопознание человека. Причем религия и идеалистическая философия дают отчужденное, извращенное представление человека о самом себе.

Анализ религиозного отчуждения также свидетельствует о том, что фейербаховское понимание человека-субъекта, как носителя потребностей, понимание роли связи «Я» и «Ты» позволили прийти к выводам, продвигающим философа вперед по сравнению с материалистами XVIII века. Религиозное отчужденное сознание раскрывается им не как продукт обмана и невежества, а как порождение «рода», как отражение родовой сущности человека, но превратное отражение. Причины подобного отчуждения — двоякого типа. С одной стороны, религиозное отчуждение питается психологически отрицательными и положительными эмоциями (страх, ужас, радость, благодарность и т. п.). Они толкают человека в условиях невежества к тому, чтобы превращать в самостоятельные образования продукты чувственного и понятийного знания: в политеистических религиях — знания о природе, в монотеистических — знания о человеке как родовом существе. С другой стороны, все эти отрицательные и положительные эмоции, объединяю-

[1] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 1, с. 202.

щиеся субъективно в чувстве зависимости человека от природы и других людей, все они отражают объективную зависимость человека в качестве существа нуждающегося, обладающего объективно обусловленными потребностями. «...*Первое,* из *практики,* из *жизни* почерпнутое определение бога, — пишет Фейербах, — состоит в том, что бог есть то, в чем человек нуждается для своего существования и притом для своего физического существования, ибо это физическое существование есть ведь основа его существования духовного...» [1] Маркс упрекал справедливо Фейербаха в том, что хотя он разоблачал религиозный мир как иллюзию земного, но при характеристике земного мира не выходил за пределы абстрактных фраз. При всем том, что философ не удовлетворяется рационалистически-просветительной теорией происхождения общества, с позиций антропологизма он не постиг сущности общества как субъекта в его специфической структуре, а стало быть, не раскрыл гносеологической стороны взаимосвязи субъекта и объекта в плане общественного сознания.

Итак, в решении проблемы субъекта — объекта Фейербах продвинулся вперед по сравнению с предшествующими ему материалистами. Вместе с тем это решение в силу антропологической и метафизической ограниченности материализма Фейербаха осталось незавершенным. Самым существенным недостатком оказалось здесь неверное понимание Фейербахом субъекта и объекта в системе общественных отношений. Мы считаем, что связь человека с человеком, общественные связи в целом характеризуются Фейербахом преимущественно биологически. Антропологический принцип заставляет Фейербаха усмотреть ведущую роль в половом влечении. Половые отношения с духовной стороны представляются Фейербаху как некие первичные нравственные отношения. «Точно так же, как два человека, мужчина и женщина, нужны для физического происхождения человека.., так и для духовного происхождения, для *возникновения морали* нужны по меньшей мере два человека — мужчина и женщина. Более того, половое отношение можно прямо характеризовать как основное нравственное отношение, как основу морали» [2], — гово-

[1] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 2, с. 819.
[2] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 1, с. 617—618.

рит Фейербах. Поясняя свое понимание часто употребляемого им выражения «общественный человек», Фейербах отмечает, что речь идет о человеке как существе моральном. Общественные отношения в глазах Фейербаха выглядят, таким образом, как нравственные отношения. Он разделяет иллюзию большинства домарксовских материалистов. Отсюда вытекают и те утопические рекомендации, которые Фейербах выдвигает в качестве программы социального переустройства. «...Любовь везде и всегда является у Фейербаха чудотворцем, который должен выручать из всех трудностей практической жизни, — и это в обществе, разделенном на классы с диаметрально противоположными интересами! — пишет Энгельс. — Таким образом из его философии улетучиваются последние остатки ее революционного характера и остается лишь старая песенка: любите друг друга, бросайтесь друг другу в объятия все, без различия пола и звания, — всеобщее примирительное опьянение!»[1]

Натуралистическое понимание субъекта и объекта не могло не привести к выводам, аналогичным следующему: «Желания человека, по крайней мере обоснованные, не взятые с потолка, не выходят за границу того, что есть он по своей существенной характерной определенности. Желания крестьянина не превышают желаний крестьянского сословия... Так, вообще человек не желает быть иным, чем он уже есть, и иметь что-либо иное, чем то, что он уже имеет. Но он хочет все это иметь в *превосходной степени,* в умноженном и увеличенном виде»[2]. Примечательно то, что, отзываясь весьма сочувственно о пролетариях, отмечая их высокие нравственные качества, философ ограничивал стремления рабочих получением «истинной стоимости труда» в рамках существующего общества.

Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» показали, что теоретическая позиция Фейербаха не выходит за пределы осознанного факта. Отождествляя существование с сущностью, Фейербах рассматривал положение пролетариев как несчастный случай, как неизбежное несчастье, которое спокойно надо переносить. «Однако эти миллионы пролетариев или коммунистов думают совершенно иначе и в свое время докажут это, когда они

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21, с. 298.
[2] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения, т. 1, с. 366.

практически, путем революции приведут свое «бытие» в соответствие со своей «сущностью»[1], — заключают Маркс и Энгельс.

Мы рассмотрели развитие концепции субъекта — объекта в немецкой классической философии. Здесь важны следующие моменты:

1. В немецкой классической философии возникает понимание специфичности субъектно-объектного отношения. В конечном счете эта *специфичность* связывается с признанием человеческой *активности,* с признанием особого места *практики* в человеческой истории. Гегель рассматривает человека «как результат его *собственного труда*» (К. Маркс), Фейербах «берет учет всей совокупности человеческой практики в основу теории познания» (В. И. Ленин). Однако Гегель и другие представители немецкого классического идеализма отождествили практическую активность субъекта с духовной активностью. Фейербах же не преодолел в трактовке практики натуралистических границ.

2. В немецкой классической философии возникает понимание того, что субъектно-объектное отношение суть *многоплановое* отношение, субъект и объект — сложные *многосторонние* образования. Догадки такого рода связаны с выделением различного уровня структур субъекта и объекта, различных аспектов их взаимодействия. Решение тех или иных вопросов определялось в конечном счете мировоззренческими и методологическими особенностями философского учения. Скажем, гегелевская «идея», этот абсолютный субъект-объект, реализуется, согласно воле философа, через отчуждение в природу и вхождение в историю, превращающее в субъект действия определенные народы и составляющих их индивидов. С другой стороны, материалистическое обоснование единства субъекта и объекта Фейербахом означает выделение единства человека с природой и единства человека с человеком.

3. Немецкая классическая философия поставила вопрос о применении принципа развития к анализу субъектно-объектного отношения. Сквозь призму идеалистической диалектики рассматривалась система «субъект — объект» представителями классического идеализма;

---

[1] *Маркс К., Энгельс. Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., 1966, с. 57.

Фейербах, несомненно, преодолел механицизм в традиционном понимании и, хотя абстрактно, не доводя дело до выяснения источника развития, пытался дать с точки зрения развития материалистическую трактовку природы-объекта и человека-субъекта.

4. Немецкая классическая философия содержала описание ряда важных моментов *онтологического, гносеологического, ценностного* взаимодействия субъекта и объекта, описание, оказавшее влияние на формирование диалектико-материалистической концепции субъекта — объекта.

Суть революции, совершенной Марксом и Энгельсом в философии, в достраивании материализма «доверху», в достраивании, означающем создание нового *понимания истории* и нового *понимания развития* действительности. В этом и суть переворота в понимании *субъекта* и *объекта*. Фейербах поставил вопрос о *преодолении исторического идеализма и преобразовании гегелевской диалектики,* но он «не нашел дороги из им самим смертельно ненавидимого царства абстракций в живой, действительный мир» [1]. Энгельс замечает, что разрыв с философией Гегеля произошел путем возврата к материалистической точке зрения. «Новое направление отличалось лишь тем, что здесь впервые действительно серьезно отнеслись к материалистическому мировоззрению, что оно было последовательно проведено — по крайне мере в основных чертах — во всех рассматриваемых областях знания.

Гегель не был просто отброшен в сторону. Наоборот, за исходную точку была взята указанная выше революционная сторона его философии, диалектический метод» [2]. Открытие Марксом и Энгельсом *материального* характера общественной жизни, понимание ее как по существу *практической* означало преодоление *идеализма, натурализма* и *антропологизма* в решении проблемы субъекта и объекта, как и преодоление *метафизичности*.

Буржуазная философская мысль второй половины XIX — XX веков, напротив, «освободила» решение проблемы субъекта и объекта от материализма и диалектики.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21, с. 299.

[2] Там же, с. 301.

РАЗДЕЛ II

РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА В МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Предварительные замечания

А. В советской философской литературе интерес к категориям субъекта и объекта существенно оживился за последние 10—15 лет. Появились работы, где проблема субъекта и объекта поставлена в центр внимания, работы, в которых эти категории рассматриваются в связи с изучением философских, социологических и других проблем. Следует, однако, отметить, что в большинстве опубликованных на эту тему работ речь идет об отдельных аспектах категорий субъекта и объекта. Социологов интересует субъект и объект в системе общественных отношений (субъект определенного социального действия, субъект и объект общественного мнения, управления и т. д.), этиков — субъект и объект нравственного сознания и действия, психологов — структура сознания и деятельности индивида и т. п. В собственно же философских работах, как правило, анализируется гносеологическая сторона взаимодействия субъекта и объекта. Между тем философия не сводится к теории познания, а следовательно, и разработка категорий субъекта и объекта не может замыкаться в гносеологических рамках.

Но дело не только в том, что представители различных философских наук выделяют специфические аспекты проблемы субъекта и объекта, дело в наличии различных точек зрения по поводу определения категорий субъекта и объекта вообще. Это различие свидетельствует о том, что, во-первых, имеются существенные оттенки в понимании взглядов основоположников диалектического и исторического материализма по указанной проблеме и что, во-вторых, далеко не всегда достигает-

ся теоретическое соответствие между «ядром» марксистско-ленинской философии — диалектическим материализмом — и другими философскими дисциплинами, которые логически должны опираться на систему категорий диалектического материализма. Разумеется, оба отмеченных момента органически связаны с борьбой мнений, спорами, без которых нет творческого развития философии марксизма. Анализ советской философской литературы показывает, что всему развитию марксистско-ленинской философии в СССР более чем за полвека сопутствуют ряд определений категорий субъекта и объекта. Некоторые из этих определений пользуются преимущественным вниманием и постоянно обогащаются в своем содержании. Мы выделяем следующие точки зрения.

Первая точка зрения: *субъект есть сознание, объект — природа, материя.* Эта точка зрения восходит к литературе 20-х годов и к мнению Г. В. Плеханова, выраженному в предисловии к книге А. М. Деборина «Введение в философию диалектического материализма». Г. В. Плеханов делил философов на материалистов и идеалистов в зависимости от того, принимают ли они в качестве исходной точки объект или субъект, ставил в один ряд категории «объект», «бытие», «природа», «субъект», «сознание», «дух» [1]. В том же плане высказывался и А. М. Деборин: «Субъект и объект, т. е. сознание и предмет, составляют лишь относительное единство». Несколькими строками выше он писал: «А предметом сознания является вся совокупность вещей» [2]. Эту точку зрения поддерживал П. Вышинский. «Под *субъектом* обычно понимается... сознание, мышление, — писал он. — *Объект* — это внешний физический мир, материальное бытие» [3]. Из авторов, касавшихся проблемы субъекта и объекта и выступавших в печати в последние годы, подобную позицию разделял В. И. Черкесов: «Вопрос об отношении объекта и субъекта является лишь иной формулировкой вопроса об отношении материи и сознания» [4]. Подобного понимания придержива-

---

[1] См.: *Плеханов Г. В.* Избр. филос. произведения. М., 1957, т. III, с. 615.

[2] *Деборин А.* Философия и марксизм. М.—Л., 1930, с. 246.

[3] *Вышинский П.* Философское и физическое понятие материи. — Под знаменем марксизма, 1940, № 3—4, с. 64.

[4] *Черкесов В. И.* Материалистическая диалектика как логика и теория познания. М., 1962, с. 235.

ется А. В. Востриков. «...Соотношение объекта и субъекта во всех отношениях есть лишь другое проявление соотношения материи и сознания»[1], — говорит он. И далее: «Проблема отношения между объектом и субъектом есть, по сути, проблема первичности материи и вторичности сознания»[2]. Односторонность указанной точки зрения очевидна: ее приверженцы, по сути дела, игнорируют проблему субъекта и объекта.

Вторая точка зрения: *субъект есть общественный человек, объект — природа, материя в целом.* Эту точку зрения в советской философской литературе развивали и развивают С. Я. Вольфсон, Т. Обичкин, Т. Павлов, М. А. Леонов, Е. В. Шорохова, М. Матаев, М. Розенталь и ряд других авторов[3]. Например, у З. М. Оруджева мы читаем: «В нашей философской литературе широко распространена точка зрения, согласно которой субъектом познания и деятельности является общество. Но более правильно было бы рассматривать в качестве субъекта общественного человека, индивидов, а общество — в качестве социальной среды (мир человека), в которой человек может развиваться как субъект познания и преобразования природы; общество не субъект, использующий человека лишь в качестве средства своего развития на манер гегелевской абсолютной идеи, а скорее единство субъекта и объекта (которое Гегель мистифицировал)»[4].

Подобное понимание содержания категорий субъекта и объекта, на наш взгляд, является более правильным по сравнению с изложенным выше, однако оно содержит некоторые неясности и неточности. Неясно, какое

---

[1] *Востриков А. В.* Теория познания диалектического материализма. М., 1965, с. 102.

[2] Там же, с. 108.

[3] См.: *Вольфсон С. Я.* Диалектический материализм. Минск, 1924, с. 96; *Обичкин Т.* Основные моменты диалектического процесса познания. М.—Л., 1936, с. 81; *Павлов Т.* Теория отражения. М., 1949, с. 113; *Леонов М. А.* Очерк диалектического материализма. М., 1948, с. 350, 607; *Шорохова Е. В.* Проблема сознания в философии естествознания. М., 1961, с. 19, 241, 244; *Матаев М.* Категории субъекта и объекта в марксистской философии: Автореф. канд. дис. М., 1967, с. 8; *Наумов Ю. К.* Активность субъекта в познании. М., 1969, с. 4; Марксистско-ленинская философия. Редколлегия: В. П. Рожин и др. М., 1969, с. 207.

[4] *Оруджев З. М.* Диалектика как система. М., 1973, с. 314—315.

содержание вкладывается в понятие «общественный человек», ибо в марксистской литературе под «общественным человеком» иногда понимается человеческий индивид, иногда — персонификация общества в целом. Неточность кроется в отождествлении объекта и материи в целом, такое отождествление лишает категорию объекта ее специфического содержания, а с другой стороны, может быть использовано для неверного истолкования категории материи.

Третья точка зрения: *субъект — общественный человек, объект — часть реальной действительности, на которую направлена практическая и познавательная деятельность субъекта.* Такого рода взгляд насчет содержания категорий субъекта и объекта проводится в учебном пособии «Диалектический материализм», созданном под руководством М. Б. Митина[1]. Эту точку зрения разделяет Н. В. Дученко. Он определяет субъект как «материальное существо, одаренное сознанием, волей и представляющее собой индивидуализированную форму проявления конкретной общественно-исторической деятельности человечества, направленной на познание и изменение объективной действительности[2]. Объектом, по мнению Н. В. Дученко, «является вся совокупность вещей и явлений объективного мира, опосредствованных практической и познавательной деятельностью людей»[3]. Аналогичного подхода к проблеме субъекта и объекта придерживается Ф. М. Канак. Он справедливо замечает, что «отождествление объекта с объективной реальностью, свойственное метафизическому материализму, является, с одной стороны, наивно-реалистическим остатком, а с другой — результатом отрицания активности субъекта»[4]. Рассматриваемая точка зрения

---

[1] См.: Диалектический материализм. М., 1934, с. 114, 129.

[2] См.: *Дученко Н. В.* О категориях субъекта и объекта в теории познания диалектического материализма: Автореф. канд. дис. Киев, 1961, с. 6.

[3] Там же, с. 7. См.: *Дученко Н. В.* Проблема объекта в марксистско-ленинской теории познания. Киев, 1970, с. 42, 44, 47 (на укр. яз.).

[4] *Канак Ф. М.* Проблема объекта и субъекта познания в современной физике: Автореф. канд. дис. Киев, 1966, с. 5; см. также: *Лекторский В. А.* Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии. М., 1965, с. 7; *Шептулин А. П.* Система категорий диалектики. М., 1967, с. 158; *Панцхава И. Д., Пахомов Б. Я.* Диалектический материализм в свете современной

отличается большей конкретностью по сравнению с охарактеризованными ранее, хотя здесь несколько недооценивается тот факт, что субъект — сложная система, а объектом для субъекта могут выступать не только материальные, но и идеальные явления.

Четвертая точка зрения как раз связана с устранением отмеченной узости в понимании объекта. Она приводится, в частности, в «Философском словаре»: «*Под субъектом ныне понимается активно действующий и познающий, обладающий сознанием и волей человек; под объектом — то, на что направлена познавательная и иная деятельность субъекта*»[1]. К такому же выводу приходит, например, и В. Н. Сагатовский: «Под объектом понимается все то, на что человек воздействует или что он познает... Субъект — это сам действующий и познающий человек»[2]. Мы согласны с такого рода общефилософским пониманием содержания категории объекта, но полагаем, что разделяемое сторонниками приведенной точки зрения понимание субъекта в общефилософском плане не может быть полным.

Пятая точка зрения в свою очередь связана с преодолением подобной неполноты. На это обстоятельство, в частности, обратил внимание П. В. Копнин. Он отметил, что человек — это обобществившееся человечество, человеческое общество, и сделал вывод: «Таким образом, по существу, *подлинным субъектом выступает человек не как отдельно взятый индивидуум, а как общество*»[3]. Правда, П. В. Копнин уступает, по нашему мнению, сторонникам четвертой точки зрения относительно понимания объекта, полагая, что объект — это только предмет природы, включенный в сферу деятельности человека[4]. Вместе с тем точке зрения П. В. Копнина присуща известная абсолютизация общего (общества), поскольку

науки. М., 1971, с. 218; Н. И. Ивлев прав, замечая, что поскольку субъект — явление природы в широком смысле, постольку уже объект нельзя отождествить с материей (см.: Активно-творческая функция сознания /Ученые зап. Ивановского гос. пед. ин-та. Иваново, 1970, т. 81, с. 29).

[1] Философский словарь. М., 1975, с. 399 (подчеркнуто нами. — *К. Л.*)

[2] *Сагатовский В. Н.* Философия как теория всеобщего и ее роль в медицинском познании. Томск, 1968, с. 10.

[3] *Копнин П. В.* Введение в марксистскую гносеологию. Киев, 1966, с. 62 (подчеркнуто нами. — *К. Л.*).

[4] См. там же, с. 68.

свойство бытия «подлинным» субъектом относится лишь к обществу в целом. Подобную позицию разделяет и В. А. Лекторский, именующий гносеологическим субъектом «в строгом смысле слова» только общество[1]. Близкого к этому взгляда придерживается Н. П. Французова, различающая понятия «объект» и «объективная реальность», полагая, что под субъектом необходимо понимать «прежде всего общество в целом с характерным для него на данном этапе развития уровнем практической и теоретической деятельности»[2].

Шестая точка зрения отличается от предшествующих несколько иным подходом, это — расширительная трактовка субъект-объектного отношения, *применение категорий «субъект» и «объект» к взаимодействию любых материальных систем, или к взаимодействию любого живого организма с окружающим миром.* Такая трактовка в тенденции ведет к отождествлению субъект-объектного отношения с взаимодействием вообще и, следовательно, не способствует решению многих философских проблем. Расширительная трактовка категорий субъекта и объекта породила ряд теоретических неточностей, содержащихся, на наш взгляд, в книге В. Н. Типухина «Логическое становление субъекта». Ее автор, с одной стороны, усматривает субъект и объект в природе как таковой, с другой — понимает под субъектом человека, а под объектом — всю природу. Ход мысли таков: материя является всеобщим объектом и всеобщим субъектом. «Единство этих определенностей носит характер взаимопроникновения, так как они оказываются определенностями единого материального мира, который является объектом, и субъектом своего изменения, — пишет В. Н. Типухин, — но данное единство содержит в себе также и отношение взаимоисключения, поскольку логически все-таки нельзя не признать, что объект изменения не тождествен субъекту изменения, воплоща-

---

[1] См.: *Лекторский В. А.* Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии, с. 109, 111.

[2] *Французова Н. П.* Марксистско-ленинская философия — методология естественных и общественных наук. М., 1969, с. 35, 36. В одной из недавно вышедших книг говорится: «В собственном всеобщем смысле субъект — это общество, развивающееся человечество, а объект — сфера его отношения — природа, подлинное же его отношение к объекту есть материальная производительная деятельность» (*Абишев К. А., Акмамбетов Г. Г., Ротницкий В. И.* Проблема субъекта и объекта в марксистской философии. Алма-Ата, 1975, с. 17).

ющему собой самодвижение, его активность и действенность. Субъект и объект являются определенностями, которые, будучи взаимосвязанными, взаимопроникая друг в друга, вместе с тем противостоят, исключают друг друга»[1]. Имманентное миру отношение субъекта и объекта становится внешним с появлением человека. «Деятельная активная сторона сосредоточивается на одном полюсе исследуемого отношения, — полагает В. Н. Типухин, — ее представляет человек, природа же оказывается лишь объектом проявления его активности»[2]. Разумеется, в другом отношении субъектом остается сам материальный мир, поскольку он не лишается саморазвития. Между тем Маркс, называя материю субъектом всех изменений, употребляет категорию «субъект» вне ее парного соотношения с категорией «объект» — в том смысле, в каком эта категория употреблялась со времен Аристотеля, в смысле субстанции, носителя свойств. Существующие в марксистской философской литературе точки зрения относительно содержания категорий субъекта и объекта, при едином диалектико-материалистическом основании, отличаются, как было сказано, существенными особенностями. В общефилософском смысле отмеченные точки зрения представляются — в одном случае более, в другом менее — недостаточно конкретными, акцентирующими внимание по преимуществу на одной стороне. Особенно это касается истолкования категории субъекта, скажем выводов о том, что «подлинным субъектом» является только общество или, напротив, «подлинным субъектом» является только «действующий и познающий человек»[3]. Мы, разумеется, далеки от утрирования взглядов того или иного автора и понимаем, что сторонники отнесения к разряду «подлинного» субъекта общества не мыслят общества вне деятельности «конкретных людей», а сторонники отнесения к разряду «подлинного» субъекта действующего и познающего человека не мыслят его вне общества.

---

[1] *Типухин В. Н.* Логическое становление субъекта. Омск, 1971, с. 126.

[2] Там же, с. 127.

[3] Иногда признак «подлинности» приписывается то человеку как субъекту, то обществу как субъекту в одной и той же книге (см.: Проблема субъекта и объекта в истории философии и в современной науке/ Отв. ред. Б. Я. Пахомов. Воронеж, 1974, с. 48, 81 и др.).

По нашему мнению, неточности и односторонности в решении проблемы субъекта и объекта теоретически связаны, во-первых, с недостаточно четким пониманием методологического принципа определения парных категорий, к которым принадлежат и указанные категории; во-вторых, там, где этот принцип используется вполне сознательно, — с недостаточно четким проведением его в анализе. Как известно, В. И. Ленин указывал, что предельно широкие категории можно определять, по существу, лишь через их противопоставление друг другу, но не путем подведения под еще более широкие категории. Парные категории в определенных границах, или в определенном аспекте, — предельно широкие категории. Это выражается в их соотносительности, это требует и определять их друг через друга, выясняя их единство и противоположность. Придерживаясь ленинского методологического принципа, нельзя признать теоретически совершенными определения такого рода: субъект — сознание, или человек, наделенный способностью действовать и сознавать; объект — внешний физический мир или природа. Мы согласны с П. В. Копниным: «Субъект и объект — соотносительные категории, подобно сущности и явлению, содержанию и форме. Говорить об одной из них, не выявляя отношения к другой, невозможно» [1].

В связи с этим представляется целесообразным остановиться на тезисе, которым заканчивается приведенное выше высказывание П. В. Копнина. Поскольку субъект и объект — категории соотносительные, постольку «вполне допустимо утверждение: нет субъекта без объекта и объекта без субъекта» [2]. Аналогичное мнение, с одной стороны, разделяется многими авторами [3], с другой — встречает резкое возражение. М. Н. Руткевич справедливо, на наш взгляд, упрекает П. В. Копнина в том, что автор «Введения в марксистскую гносеологию» упускает из виду относительную самостоятельность «субъекта познания» сравнительно с «субъектом действия». М. Н. Руткевич подчеркивает многосторонность содержания понятия субъекта: «Последовательно

[1] *Копин П. В.* Введение в марксистскую гносеологию, с. 67.
[2] Там же.
[3] См.: *Чернов В. И.* Анализ философских понятий. М., 1966, с. 177; *Шептулин А. П.* Система категорий диалектики. М., 1967, с. 161.

переходя от субъекта как действующего практически человечества, к субъекту как индивидуальному сознанию человека, мы включаем в это понятие целую гамму значений. П. В. Копнин был прав, если бы понятие субъекта можно было ограничить практическим отношением человечества к природе» [1].

Весьма ценные соображения по поводу рассматриваемого тезиса мы находим у известного советского психолога С. Л. Рубинштейна: «В отождествлении понятия бытия и объекта, в признании бытия только в форме объекта заключается... главный недостаток всего домарксовского материализма. Отождествление понятия бытия и объекта использовал, с другой стороны, идеализм. Субъективный идеализм отрицает независимое от субъекта существование бытия — на том основании, что в *качестве объекта* оно существует только для субъекта. Это ложный аргумент: объект *в этом качестве* существует только для субъекта, но бытие существует не только в качестве объекта для субъекта. Чтобы быть объектом для кого-нибудь, надо существовать, но чтобы существовать, не обязательно быть объектом для субъекта. Неверно не то, что в качестве объекта нечто существует только для субъекта, неверно, что бытие существует только в качестве *объекта для субъекта*. Бытие существует и независимо от субъекта, но в качестве объекта оно соотносительно с субъектом» [2]. Таким образом, С. Л. Рубинштейн и ряд других исследователей-марксистов подчеркивают специфичность отношения «субъект — объект» по сравнению с отношением «сознание — материя». Нам представляется, однако, что тезис «нет субъекта без объекта и объекта без субъекта» можно назвать «вполне допустимым» (П. В. Копнин) при наличии, как минимум, двух условий: а) субъект берется одновременно и как субъект познания и как субъект практического действия; б) субъект берется как общество в целом, развивающаяся система, аккумулировавшая историю своего становления. В тех случаях, где речь идет только о субъекте познания (он обладает относительной самостоятельностью в сравнении с субъектом практического действия) или где субъектом

---

[1] *Руткевич М. Н.* Актуальные проблемы ленинской теории отражения. Свердловск, 1970, с. 75.

[2] *Рубинштейн С. Л.* Бытие и сознание. М., 1957, с. 56, 57.

оказывается часть общества, социальная группа, индивид, «допустимое утверждение» превращается в «недопустимое» с диалектико-материалистической точки зрения.

Б. Мы обращали внимание на важность историко-философской и теоретической разработки марксистско-ленинской концепции субъекта и объекта в научном отношении. Не менее важно это исследование с идеологической точки зрения. Целесообразно сделать следующие предварительные замечания на этот счет. Многочисленные, нередко полемизирующие друг с другом течения и школы современной буржуазной философии, по существу, едины. Это единство, не сознаваемое иногда представителями отдельных школ, обусловлено в конечном итоге социально-классовой природой буржуазной философии эпохи империализма, ее борьбой против марксистско-ленинской философии. Общее социальное звучание различных философских направлений и школ империалистического периода размывает между ними границы и вызывает сближение в теоретическом отношении. Практическая борьба против капитализма неотделима от борьбы против философских концепций, входящих в общую систему антикоммунистической идеологии империализма, как и от борьбы против взглядов проводников буржуазного и мелкобуржуазного влияния в рабочем движении — современных ревизионистов. Теоретизирования ревизионистов еще раз подтверждают справедливость ленинского положения о том, что ревизионизм плетется в хвосте буржуазной науки.

К числу проблем, объединяющих различные школы современного идеализма, представителей философского ревизионизма, принадлежит и проблема человека как субъекта, проблема субъекта и объекта в целом. Для подавляющего большинства современных идеалистических школ характерно стремление отмежеваться от альтернативы «материализм — идеализм»[1]. Такого рода

[1] Немецкий логик и философ (ныне проживает в США) Г. Гюнтер пишет, что противопоставление бытия и мышления, объекта и субъекта примитивно, ибо «остается область явлений, поддающаяся точному определению, которая не позволяет себя поместить ни в класс физическо-материальных, ни в класс субъективно-духовных явлений. Этот не уменьшающийся ни туда, ни сюда остаток сегодня в кибернетике обозначается обычно термином «информация» (*Günther G.* Das Bewußtsein der Maschienen. Baden-Baden, 1963, S. 15).

стремление к мировоззренческой «нейтральности», становящееся всеобщим в современной буржуазной философии, подтверждает огромное значение ленинской критики позитивизма, данной в «Материализме и эмпириокритицизме». Именно позитивизму принадлежит приоритет выдвижения установки на «беспартийность», «нейтральность», «третью» линию в философии. Критика позитивизма В. И. Лениным сопровождалась всесторонним анализом партийности философии и раскрывала марксистский принцип партийности философии в действии. По поводу мнимой «нейтральности» философии, претензии преодолеть «крайности» материализма и идеализма В. И. Ленин писал: «Попытки выскочить из этих двух коренных направлений в философии не содержат в себе ничего, кроме «примиренческого шарлатанства»[1]. Позитивистское «примиренческое шарлатанство» включало в свой теоретический инструментарий теорию, оказавшуюся привлекательной в глазах представителей многих идеалистических школ XX века, а также ревизионистов, «сближающих» диалектический материализм с современным идеализмом. Речь идет о теории «принципиальной координации» Авенариуса.

Авенариус принял в качестве исходного понятия философии понятие «опыт». Сам опыт раскрывается основоположником эмпириокритицизма в качестве неразрывной связи, «принципиальной координации», которая может быть актуальной и потенциальной. Имеется в виду связь «системы С», центрального члена, и «системы R», противочлена. Первая есть субъект, вторая — объект. Само по себе подобное рассуждение, если отвлечься от искусственной терминологии, еще не раскрывает философской позиции Авенариуса. Партийная позиция раскрывается по мере движения от категорий субъекта и объекта к категориям сознания и материи, по терминологии Авенариуса, — к категориям психического и физического. Авенариус учитывает тот факт, что отношение субъекта к объекту есть отношение целенаправленного действия. Он учитывает функциональный характер взаимосвязи субъекта и объекта, а тем самым — момент функциональной зависимости объекта от субъекта действия. Одновременно Авенариус, во-первых, превращает субъект практического действия и по-

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 361.

знания только в субъект познания, во-вторых, отождествляет субъект познания с сознанием отдельного индивида (психическое), а объект познания — со «средой», миром, материей вообще (физическое). Отсюда неизбежно вытекает, в-третьих, подмена функционального отношения субъекта к объекту субстанциональным, гносеологического — онтологическим. «Мы признали, — пишет Авенариус, — что существующее есть субстанция, одаренная ощущением; субстанция отпадает и остается ощущение»[1]. С этой точки зрения физическое, тождественное объекту, данному в опыте, принципиально зависит от психического, субъекта опыта. Субъективно-идеалистическую суть теории «принципиальной координации» В. И. Ленин характеризует так: «Мир есть мое ощущение; не-*Я* «полагается» (создается, производится) нашим *Я*; вещь неразрывно связана с сознанием; неразрывная координация нашего *Я* и среды есть эмпириокритическая принципиальная координация...»[2]

Теория «принципиальной координации», внешне выступающая как теория по поводу субъекта и объекта, на деле есть определенная, именно идеалистическая, теория соотношения сознания и материи, идеалистический вариант решения основного вопроса философии. В силу этого теория «принципиальной координации» есть также и идеалистический вариант решения проблемы субъекта и объекта. Фактически речь идет об устранении данной проблемы и подмене ее проблемой соотношения сознания и материи, хотя на словах «ликвидируется» именно последняя проблема. Теория «принципиальной координации» маскирует идеализм, создает видимость «гармонии» между частнонаучными исследованиями и идеалистическим философствованием. Не случайно в XX веке, который сами буржуазные философы именуют нередко «веком расцвета позитивной науки», решение проблемы субъекта и объекта буржуазными философами сводится к принятию того или иного варианта «принципиальной координации», при субъективно- или объективно-идеалистическом истолковании сознания, идеального начала, выполняющего роль субъекта, без которого «нет» объекта, тождественного материи в целом.

---

[1] *Авенариус Р.* Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры сил. Спб., 1912, с. 74.

[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 65.

Специфика взглядов школ и мыслителей не меняет сути дела, как не устраняет идеализма и умение в ряде случаев подметить новые аспекты взаимодействия субъекта и объекта, в особенности с гносеологической стороны.

Что касается *позитивистской философии,* ее развитие в многообразных формах неопозитивизма, абсолютизация логической, семантической, лингвистической сторон активности субъекта познания лишь обновляло способ обоснования «принципиальной координации» субъекта и объекта. Справедливо мнение о позитивизме в целом, высказанное М. С. Козловой: «Универсализация гносеологического аспекта основного вопроса философии, смешение понятий «объективная реальность» и «объект» приводят позитивистов к совершенно ложному представлению, что о мире можно говорить лишь в связи с субъектом, что мир существует только в качестве объекта для субъекта» [1]. Отмеченная универсализация гносеологического аспекта основного вопроса философии есть фальсификация познавательного отношения субъекта к объекту. Активность субъекта в процессе познания выглядит, с позитивистской точки зрения, чисто операционалистски, берется вне действительного отражения объекта. Идеалистический сенсуализм, признание «непосредственно данного», с одной стороны, логический и лингвистический формализм — с другой, толкают позитивистов к принятию иррационального как последнего основания «принципиальной координации». Витгенштейн пишет: «Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно *показывает* себя; это — мистическое» [2]. И далее: «Мистическое не то, *как* мир есть, но то, что он есть» [3]. Подобные высказывания говорят сами за себя. Они свидетельствуют о том, сколь несущественно в конечном счете различие даже между «философией науки» и религиозной философией, которая придает активности субъекта абсолютно мистический смысл.

Религиозная и объективно-идеалистическая философия вообще исходит из надындивидуального субъекта, носителя координации. Это в конечном счете абсо-

---

[1] *Козлова М. С.* Позитивизм и проблема объективности знания.— В кн.: Вопросы теории познания и методологии научного исследования. Л., 1969, с. 45.

[2] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958, с. 97.

[3] Там же, с. 96.

лютный субъект-объект, для большинства современных объективных идеалистов тождественный богу. «Учение о бытии и учение о боге образуют одну науку, — пишут авторы неотомистского философского словаря, — ибо проблема бога есть лишь полностью развернутая проблема бытия, а проблема бытия есть не что иное, как неразвернутая проблема бога» [1]. Подлинное бытие духовно, оно есть Бог. Но бог есть и субъект постижения; человеческий разум, как религиозный экстаз, — лишь проявление божественного разума. Неотомистская метафизика с ее признанием иерархической лестницы бытия, как и неотомистская гносеология с ее признанием трех ступеней знания, подчинены в конечном счете обоснованию религиозно-мистического тезиса о слиянии субъекта и объекта в высшем бытии, связывающем материю и сознание, стоящем над ними, — в боге. «Таким образом, — заключает Ю. К. Мельвиль, — роль «нейтрального вещества», которую у других претендентов на третью линию в философии играли «нейтральные элементы», «чистый опыт», «непосредственно данное» и т. п. у томистов выполняет «бытие вообще» [2].

Концепция «принципиальной координации» субъекта и объекта служит идеалистическому решению основного вопроса философии у современных иррационалистов. Откровенно иррационалистическая тенденция в современном ее выражении восходит к позднему Шеллингу и Кьеркегору, а также к Шопенгауэру. Она достигла своего относительного завершения в экзистенциализме и «философской антропологии» и связана с методологической ориентацией на идеалистически истолкованный антропологический принцип. К. Ясперс писал: «В мире только *человек* есть действительность, которая доступна мне. Тут современность, близость, полнота, жизнь. Человек — средоточие, благодаря и при помощи которого действительно все, что для меня есть вообще... Все, что существует, сосредоточивается в человеке и исходит от него, исключить существование человека — означало бы для нас погрузиться в ничто» [3]. Экзистенция, тождественная «подлинному» бытию чело-

---

[1] Philosophisches Wörterbuch. Freiburg, 1959, S. 219.

[2] *Мельвиль Ю. К.* Основные течения современной буржуазной философии. М., 1969, вып. 2, с. 22—23.

[3] *Jaspers K.* Rechenschaft und Ausblick. München, 1951, S. 344.

века, по сути дела, признается источником всего существующего. «Экзистенция является одним из слов для обозначения действительности, с тем акцентом, который оно имеет у Кьеркегора: все существенно действительное является для меня только благодаря тому, что я являюсь самим собой», — говорил философ [1]. Между тем «подлинное» бытие, или экзистенция, по Ясперсу, — не что иное, как соотношение индивида с самим собой, представленное в плане иррационалистски истолкованного самосознания.

Стремясь замаскировать столь крайний субъективизм, Ясперс вынужден поддерживать тезис о гносеологической неразрывности индивидуального субъекта и объекта. Вот что писал он в работе «Философская вера»: «Все, что я знаю, заключается в противопоставлении субъект — объект, оно есть предмет (объект) для меня, явление, а не вещь сама по себе. Однако в противопоставлении «субъект — объект» объект и субъект связаны друг с другом. Нет объекта без субъекта, но нет и субъекта без объекта» [2]. Речь идет о том, что «знает» субъект. Субъект же (экзистенция) знает самое себя. Следовательно, вместо «нейтральности», вечной координации субъекта и объекта из рассуждений Ясперса вытекает признание первичности субъекта перед объектом, ибо экзистенция (субъект) принимается в качестве «источника всего сущего». Как видно, «принципиальная координация» подчинена субъективно-идеалистической трактовке и познавательного отношения субъекта к объекту. Бытие вообще отождествляется с объектом, а с помощью особого «понимания» объекта устраняется объективность и материальность бытия. Оно оказывается совокупностью иррациональных структур субъекта, прообразом которых служит переживание, эмоциональный фон, сопутствующий действию и познанию реального субъекта. «Внутренний мир» субъекта очищается от предметного содержания, таинственная экзистенция поглощает различие субъекта и объекта и в качестве «непосредственно данной» осуществляет эк-

---

[1] *Jaspers K.* Existenzphilosophie. Berlin und Leipzig, 1938, S. 1.

[2] *Jaspers K.* Der philosophishe Glaube. München, 1954, S. 24—25. Ср.: «Мы исходим не из объекта, не из субъекта, а из первого факта сознания, *представления*, которого первой и самой существенной формой является распадение на объект и субъект» (*Шопенгауэр А.* Полн собр. соч. М., 1900, т. 1, с. 35).

зистенциальный «опыт», выбор подлинной сущности и т. п. Экзистенция, пишет Ясперс, «не может быть поставлена вне самой себя, не может в одно и то же время знать и быть познанной... Если бы я знал это, то я перестал бы быть, превратился бы в простую данность во временно наличном бытии моего внутреннего мира. Истина экзистенции может поэтому в простой безусловности покоиться лишь на самой себе, не будучи в состоянии знать себя»[1]. В качестве «подлинного» человеческого существования экзистенция, следовательно, не может быть объектом теоретического рассмотрения, она — объект иррационального «озарения», «просветления». Гносеологическое отношение экзистенциалисты подменяют психологическим, а его берут лишь с эмоционально-волевой стороны. Переживания отрываются как от детерминирующих их объектов и реальных ситуаций, так и от материально-физиологического субстрата. Иррационалистски истолкованная познавательная активность субъекта выглядит, по словам Ясперса, так: «О предметах мыслить беспредметно, в мышлении перепрыгнуть через собственную тень, мыслить такими методами, которые с помощью рассудка выходят за пределы рассудка»[2].

Известно, что познавательное значение специфической формы отражения мира — эмоций — раскрывается только при их осознании субъектом. Вырванные из общей структуры и динамики сознания, познания, они утрачивают реальное содержание. С позиций экзистенциализма эмоции и выглядят как инстинктивные порывы, лишенная «логики» активность, иррационально творящая себя и коррелятивно связанный с ней мир. Эмоциональная направленность на объект, при ее абсолютизации и гипостазировании, для сторонника экзистенциализма совпадает с созданием «подлинного бытия». Если Гегель угадывал в своей рационалистической конструкции законы гносеологического отношения субъекта к объекту, законы отражения, то экзистенциалисты «догадываются» только о некоторых психологических факторах, сопутствующих отношению человека к миру, отношению, присущему «массовому» индивиду в рамках

---

[1] *Jaspers K.* Existenzphilosophie, S. 31.
[2] Karl Jaspers. Stuttgart, 1957, S. 790.

отчужденных от него общественных сил. Научное познание для такого индивида — не более как «ориентация в неподлинном мире», простое перечисление элементов «наличного бытия». Эмоциональная реакция «отчужденного» человека на мир — прообраз экзистенциального озарения. Ясперс называет экзистенциальное озарение «просветлением самого себя», данным «в переживании, в темноте, в иррациональном как таковом». Налицо не устранение разрыва субъекта и объекта, а подмена действительной активности субъекта в процессе познания волюнтаристским активизмом, иррационалистское сведение познания к гипостазированному переживанию. Иррационалистская трактовка активности субъекта познания направлена против диалектико-материалистической теории отражения, подчинена искажению познания вообще, и в особенности познания социальных процессов [1].

В. Мы подчеркивали, что становление марксистской концепции субъекта и объекта означало преодоление идеалистических и натуралистических взглядов. В основе этого процесса — анализ практики во всей ее многоплановости, осуществленный идеологами рабочего класса. Рабочий класс — носитель качественно иного по сравнению с предшествующими трудящимися классами практического действия: материальное производство приобрело индустриальный характер, революционные преобразования общественных отношений необходимо вели к установлению общественной собственности. Задачи пролетарской классовой борьбы решающим образом влияли на эволюцию философской мысли. Маркс впоследствии говорит, что работа в «Рейнской газете» заставила его высказываться о «материальных интересах», привела к критическому разбору гегелевской философии права (как и в целом философии Гегеля). Маркс пришел к выводу, «что правовые отношения, так же точно как и формы государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа, что, наоборот, они коренятся в материальных жизненных отношениях... что анатомию

---

[1] Критику такого рода взглядов см. например: Социальная философия франкфуртской школы (Критические очерки). М., 1975; *Кузьмина Т. А.* Проблема субъекта в современной буржуазной философии. Критика некоторых концепций. М., 1979.

гражданского общества следует искать в политической экономии»[1]. Политико-экономическое и философско-социологическое изучение «материальных жизненных отношений», по существу подчиненное созданию научного коммунизма, привело Маркса и Энгельса к открытию *решающего* значения труда для возникновения и развития человеческого общества.

В работе, написанной в конце 1843 — начале 1844 гг., Маркс замечает: «Человек — это *мир человека,* государство, общество»[2]. По мере формирования новой философии человек-субъект утрачивал «антропологическую» абстрактность и представал в качестве элемента «гражданского общества». Само же «гражданское общество» изображалось не в качестве воплощения «объективного духа», а, в противовес Гегелю, раскрывалось как совокупность отношений, которые получили название производственных. Развитие марксистской теории в дальнейшем и было связано прежде всего с анализом общества в целом, отношения общества к природе, анализом его структур. Изучение конкретного, капиталистического общества не исключало, а предполагало развитие общефилософского понятия общества вообще, как и изучение специфических закономерностей капиталистической формации могло происходить только в единстве с изучением общих законов развития социального организма. Учение об обществе, его подсистемах (в частности, о социально-исторических общностях) и индивидах в философском аспекте было *учением о субъекте, т. е. носителе целенаправленного действия. Объектом оказывалось то, на что направлено действие.* Развитие марксистско-ленинской философии обнаружило богатство сторон отношения субъекта и объекта. Эта многосторонность все шире и глубже раскрывается по мере развития диалектико-материалистической философии. Мы выделяем три, на наш взгляд основных, аспекта содержания категорий «субъект» и «объект», как они выступают и развиваются в системе категорий марксистско-ленинской философии.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 13, с. 6.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 1, с. 414.

Глава VI. Общество и природа как субъект и объект

Для понимания марксистской концепции субъекта и объекта важно учесть, что Маркс и Энгельс отказались от противопоставления друг другу «общества» и «человека». Формирование новой точки зрения сопровождалось открытием общественной сущности индивида и сущности общества как системы практически действующих людей. В. И. Ленин усматривал громадную заслугу Маркса в том, что он покончил с рассуждениями об «обществе вообще» и дал научный анализ одного общества — капиталистического. Маркс и Энгельс покончили с рассуждениями о «человеке вообще» и изучали конкретных людей, общественная жизнь которых была жизнью людей капиталистического общества. «Предпосылки, с которых мы начинаем, — не произвольны, они — не догмы; это — действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении, — пишут Маркс и Энгельс. — Это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью» [1].

Только изучение определенного общества и определенных людей могло дать подлинно научные понятия «общество вообще», «человек вообще». Мировоззренческое и методологическое значение этих понятий велико. Общество было понято в качестве системы исторически развивающейся деятельности людей. Это — социальный организм, в его основе находится труд; сущность человека раскрывалась как совокупность всех общественных отношений. Человек, создающий себя исторически, люди, делающие свою историю, выступали перед Марксом и Энгельсом в рамках сменяющих друг друга общественно-экономических формаций, в рамках общества. Деятельность общества — исходный пункт социального исследования, а эта деятельность в основе своей является практической деятельностью [2].

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 18.

[2] Относительно определения деятельности имеются различные мнения. Мы обращаем внимание на точку зрения Ю. К. Плетникова: «Деятельность — любое проявление социальной активности субъекта... Если возвыситься до теоретического мышления, то можно сказать, что деятельность есть целенаправленное отражение (духовная дея-

Практическое отношение

Формирование и развитие практического отношения есть формирование и развитие субъекта и объекта. Таковыми в изначальном философском плане выступают общество и преобразуемая возникающим обществом часть природы. Мы говорим о взаимном становлении субъекта и объекта в процессе их противоречивого взаимодействия, имея в виду не субстанциальный, а лишь функциональный аспект. В субстанциональном плане субъект (общество) и объект (преобразуемая обществом часть природы) — проявления бесконечной в пространстве и времени материи. По отношению к ней категории субъекта и объекта неприменимы. Эти категории характеризуют функциональное отношение, в котором субъект «изменяет форму того, что дано природой» (Маркс) и тем самым формирует себя как субъект. Уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс говорит о роде-обществе и замечает, что «именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как *родовое существо*. Это производство есть его деятельная родовая жизнь» [1].

Практическое отношение субъекта к объекту в исходном пункте (исторически и логически) есть трудовое отношение, труд, материальное производство вообще. Нам представляется, что из контекста произведений Маркса, Энгельса, Ленина можно вывести в качестве единственно правильного понимание практики как материальной целеполагающей деятельности общества и человека. Практическая деятельность, взятая как целеполагающая деятельность общества, оказывается одной из форм, высшей в земных условиях формой движения материи («социальная форма»).

Естественно, что в генетическом аспекте индивиды, деятельностью которых существует общество, и само общество взаимно обусловливают друг друга. Но по отношению к каждому индивиду в отдельности конкретно-исторический организм играет определяющую роль. Ин-

---

тельность), и целенаправленное изменение (практическая деятельность) действительности. По отношению к труду в собственном смысле слова деятельность выступает в качестве родового понятия» (*Плетников Ю. К.* О природе общественных отношений.— Вестник МГУ. Серия VIII, философия, 1969, № 3, с. 18). См. также *Юдин Э. Г.* Системный подход и принцип деятельности. М., 1978, с. 267—268.

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 566.

дивид своей деятельностью оказывает влияние на то, что он застал, степень этого влияния зависит как от характера общества, так и от личных особенностей индивида. Важное замечание на этот счет высказывает Маркс в связи с критикой Прудона: «Общество не состоит из индивидов, а выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу... Быть рабом или быть гражданином — это общественные определения, отношения человека *А* к человеку *В*. Человек *А* как таковой — не раб. Он — раб в обществе и посредством общества» [1]. Носителем, субстратом этой суммы связей и отношений служит «общественное тело», единство «органического» и «неорганического» образований, единство конкретно-исторической массы людей и «очеловеченной» природы [2].

Мы пока абстрагируемся от анализа отношений внутри общества. Однако следует отметить, что, согласно Марксу, эти отношения складываются только в связи с формированием отношения людей к природе, которое само есть общественное отношение, причем первичное относительно внутриобщественных отношений людей. «Обработка природы людьми» находится в основе формирования человека и общества, и возможна она только через «обработку людей людьми». Учитывая это, следует признать что «все общественные отношения», образующие сущность человека, согласно Марксу, необходимо включают в себя отношения к природе, труд вообще как процесс самосоздания человека, общества.

Материалистический монизм Маркса, последовательно проведенный в анализе общественной жизни, означает признание практики «началом» общественной жизни. «...Люди фактически начали с того, — пишет Маркс в известных «Замечаниях на книгу А. Вагнера «Учебник политической экономии», — что присваивали себе предметы внешнего мира как средства для удовлетворения своих собственных потребностей...» [3] Люди, подчеркивает Маркс, начинают не с теоретического отношения, а с активного действия, овладения «при помощи действия известными предметами» [4]. Основанное на

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 214.

[2] См.: *Плетников Ю. К.* О природе социальной формы движения. М., 1971, с. 28.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 19, с. 378.

[4] Там же, с. 377.

материальном действии отношение, по Марксу, есть практическое отношение людей к действительному миру. Практика — материальное целенаправленное преобразование природы, социальных отношений и соответственно самих людей. Тот факт, что в качестве фундаментального для понимания общества отношения и исходного пункта философии практика была раскрыта только в марксизме, — не исключение. «...Историческое развитие всех наук приводит к их действительным исходным пунктам лишь через множество перекрещивающихся и окольных путей, — замечает Маркс. — В отличие от других архитекторов, наука не только рисует воздушные замки, но и возводит отдельные жилые этажи здания, прежде чем заложить его фундамент» [1].

Субъект и объект предстали для Маркса и Энгельса как стороны практического отношения, практической деятельности, в которой и посредством которой на определенном, ограниченном участке происходит раздвоение природы. Субъект — носитель материального целенаправленного действия, связывающего его с объектом. Объект — предмет, на который направлено действие.

Первый, конкретно-всеобщий аспект категорий субъекта и объекта и выделяется в связи с фиксированием трудового отношения, производства вообще. Маркс определяет труд как процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой. Подчеркивая значение общих определений, вроде определения труда вообще, производства вообще, Маркс пишет: «Определения, имеющие силу для производства вообще, должны быть выделены именно для того, чтобы из-за единства, которое проистекает уже из того, что субъект, человечество, и объект, природа, — одни и те же, не были забыты существенные различия» [2].

Возникновение общественного организма, общества как субъекта практического действия и познания, с марксистской точки зрения, представляет собой переход

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 13, с. 43. О категории практики см. обобщающие работы: Практика и познание/Отв. ред. Д. П. Горский. М., 1973; *Тадеуш М. Ярошевский.* Размышления о практике. По поводу интерпретации философии К. Маркса. М., 1976.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 21.

от биологической формы движения к социальной. Превращение стада обезьян в человеческий коллектив — это длительный по времени процесс формирования системы с качественно иными закономерностями, процесс формирования коллективного субъекта трудовой деятельности. Период антропо- и социогенеза есть период разрешения специфических противоречий, среди которых важнейшую роль играло противоречие «между необходимостью перехода к наземной жизни и очень малой природной вооруженностью тех предшественников древнейших людей, о которых дают известное представление австралопитеки»[1]. В современной антропологической литературе существует теория «двух скачков», имеющих место в процессе антропогенеза. «Первый скачок соответствует переходу от предшественников гоминид к древнейшим людям. Второй — от палеоантропов к людям современного вида, — пишет Я. Я. Рогинский. — Некоторые антропологи... предпочитают говорить об одном едином «скачке», реализация которого затянулась примерно на весь плейстоцен и в котором можно отметить два поворотных пункта — начальный и конечный. Хотя обе точки зрения очень близки друг к другу, однако вторая имеет некоторые преимущества, заключающиеся в следующем. Во-первых, те новые явления, которые принес с собой «второй скачок», имеют общую основу с «первым скачком». И в начале и в конце речь идет о производственной деятельности человеческих коллективов. Выражение «два скачка» само по себе не отмечает этого существенного сходства между обоими скачками»[2].

Принципиальные положения марксистско-ленинской философско-социологической теории происхождения общества подтверждены и подтверждаются естественно-историческими фактами и обобщениями, полученными за последние сто с лишним лет. Важное значение имеют, в частности, результаты изучения антропогенеза и социогенеза как единого процесса появления человека и общества, в общем охарактеризованного Энгельсом в работе «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека». Философский анализ богатого фактического материала по проблеме антропосоциогенеза, в том

[1] *Рогинский Я. Я.* Проблемы антропогенеза. М., 1969, с. 199.
[2] Там же, с. 171.

числе анализ общих закономерностей «переходного состояния» (Энгельс), характерного для периода возникновения социальной формы движения материи, дан, например, в работах Ю. И. Семенова[1]. По мнению Ю. И. Семенова, антропосоциогенез, становление человека и общества — процесс, в котором на уровне индивидов действует механизм естественного отбора; механизм биосоциального отбора, закрепляющего способность к созданию орудий труда, действует в рамках коллектива. Формируется и получает все большее значение механизм обмена веществ между коллективом предков Homo sapiens и природой через труд. «Индивидуальный естественный отбор приводил к определенным изменениям морфологической организации пралюдей, но он не определял и не мог определить направление их биологической эволюции, — заключает Ю. И. Семенов. — Последнее определялось направляемым производством биосоциальным отбором»[2]. В конечном счете сформировалось общество, сложная система, функционирование и развитие которой определено трудовой деятельностью, практическим преобразованием объекта. От естественного отбора внутри стада высших обезьян через биосоциальный отбор шел процесс замещения их отношениями составляющих общество групп и индивидов на основе материального производства.

Данные современной антропологии и других конкретных наук в неизмеримо большем масштабе, чем это было во времена Маркса, Энгельса и Ленина, подтвердили их предположения о том, что «стадность, есть первая предпосылка *присвоения* людьми *объективных условий*...»[3], что недостаток сил отдельной особи возмещался «объединенной силой и коллективными действиями стада»[4], что период формирования общества начинается с возникновения «примитивной организации стада обезьян, берущих палки...»[5]

Превращение животных отношений в социальные — одна сторона процесса образования общества. Другая,

[1] См.: *Семенов Ю. И.* Возникновение человеческого общества. Красноярск, 1962; *Семенов Ю. И.* Как возникло человечество. М., 1966. Оценки концепции Ю. И. Семенова давались в журналах: Филос. науки, 1963, № 4; Вопр. философии, 1964, № 6, 8; 1969, № 7.

[2] *Семенов Ю. И.* Как возникло человечество, с. 266.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 463.

[4] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21, с. 40.

[5] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 33, с. 10.

в связи с которой и совершается указанное превращение, — переход от непосредственного приспособления к естественной среде, от использования природы в силу присутствия к практическому, целенаправленному ее изменению посредством орудий и средств труда вообще. Характеризуя труд, Маркс в качестве его простых моментов и выделяет целеполагающую деятельность или самый труд, предмет труда, т. е. объект воздействия общества, средства труда, как комплекс вещей, с помощью которых общество воздействует на объект.

Первые «животнообразные инстинктивные формы труда» были связаны с использованием природных предметов — палок, камней и т. п. Вырванные из чисто природных связей, эти предметы выступали в роли «усилителя» естественных органов высших обезьян и тем обнаруживали новое качество быть «естественным орудием». Речь идет об употреблении «естественных орудий» перешедшими к наземной жизни высокоорганизованными обезьянами. Это употребление превращалось из случайного в необходимое и становилось все более и более определяющим фактором их стадной и индивидуальной эволюции. Употребление «естественных орудий» с вещественной стороны создавало предпосылку изготовления искусственных орудий, орудий труда и средств производства в целом. «Труд начинается с изготовления орудий» [1], — заключает Энгельс, ни одна обезьянья рука не изготовила хотя бы самого грубого каменного ножа.

Таким образом, труд, рассмотренный вне его конкретно-исторических форм, представляет собой отношение активного воздействия общества на природу ради присвоения предметов природы путем их целенаправленного преобразования. По мере того как животно-приспособительная деятельность высших обезъян превращалась в трудовую деятельность, формировалось иное, отличное от природы самой по себе, целое — человеческое общество — значит, и человек. Человекоподобные существа, начав активно воздействовать на окружающую природу, изменяли характер внутристадийных связей. Возникающее и возникшее человеческое общество как система исторически развивающейся деятельности людей, с марксистской точки зрения, предста-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 491.

ло в качестве субъекта, носителя целенаправленного действия. Объектом в таком случае выступала не вся реальная природа, материя вообще, а та ее часть, которая осваивается обществом и практически, и духовно.

В практическом взаимодействии общества и природы происходит становление как объекта для субъекта, так и наоборот. Маркс, характеризуя производство вообще, замечал: «Производство создает... не только предмет для субъекта, но также и субъект для предмета» [1]. Общество как субъект действия развивается по мере превращения в объект действия части природы. Это превращение части природы в объект есть ее преобразование, получение таких форм, которых нет в естественном состоянии. Стало быть, по отношению к обществу — субъекту действия объект тоже носит исторический характер в том смысле, что формируется вместе с обществом. Стало быть, единство субъекта и объекта, как и их противоположность, объяснимы лишь с позиций диалектического и исторического материализма. Маркс показал, что только в обществе природа становится основой собственно человеческого бытия, т. е. как преобразованная промышленностью природа; что только общество дает сущностное единство человека с природой. Для понимания этого момента огромное значение имеют идеи, развитые Марксом и Энгельсом в «Немецкой идеологии», критика не только гегелевского и младогегельянского идеализма, но и антропологического материализма Л. Фейербаха в связи с истолкованием субъектно-объектного отношения. Маркс и Энгельс конкретизируют выдвинутые ранее положения об общественном характере субъекта и объекта, детально раскрывают суть созерцательности — главного недостатка фейербаховского и всего предшествующего материализма. Фейербах «не замечает, — пишут Маркс и Энгельс, — что окружающий его чувственный мир вовсе не есть некая непосредственно от века данная, всегда равная

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 28. Первоначальные условия производства не могут быть произведены, замечает Маркс, они выступают как природные предпосылки; само же производство «если... с одной стороны, и является присвоением объектов субъектами, то, с другой — оно в такой же мере есть формирование объектов, подчинение объектов субъективной цели, превращение объектов в результаты и воплощения субъективной деятельности...» (там же, с. 478).

себе вещь, а что он есть продукт промышленности и общественного состояния, притом в том смысле, что это — исторический продукт, результат деятельности целого ряда поколений, каждое из которых стояло на плечах предшествующего, продолжало развивать его промышленность и его способ общения и видоизменяло в соответствии с изменившимися потребностями его социальный строй»[1]. Как видно, по мнению Маркса и Энгельса, втягиваемая в сферу общественной практики, предметно-чувственной деятельности постоянно расширяемая часть природы есть предмет воздействия общества, т. е. объект. Относительно общества в целом объект практического действия совпадает с предметом труда, преобразование которого и есть «продуцирование» предметов производительного и непроизводительного потребления, искусственных органов субъекта. Это, конечно, не субстанциальное, а функциональное «продуцирование». В чем его суть? Отнюдь не в том, что приписывают Марксу буржуазные и ревизионистские теоретики, отождествляющие объект и материю вообще, а практическое преобразование части природы — с ее субстанциальным творением. Материалистически понятое «продуцирование» существует там, поясняет Маркс, где человек «изменяет форму того, что дано природой...»[2] Когда Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» называют «чувственный мир», втянутый в общество, «продуктом» промышленного развития, они говорят не о «творении» природы, а об ее изменении человеком. Практика предстает как подлинная основа доказательства не только принципа материальности, но и принципа развития. Развитие природы раскрывается в практике как изменение ее людьми, в связи с этим изменением (исторически и логически) постигается и самодвижение, саморазвитие природы[3]. И это вполне понятно, ибо объект деятельности общества не перестает быть частью природы, материи, существующей независимо от субъек-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений, с. 34.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. т. 23, с. 189.

[3] «Историю можно рассматривать с двух сторон, ее можно разделить на историю природы и историю людей. Однако обе эти стороны неразрывно связаны; до тех пор, пока существуют люди, история природы и история людей взаимно обусловливают друг друга» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 16).

та действия и познания, «до» его появления и «за» пределами его влияния. Само общество — субъект, с этой точки зрения, не более как специфическая часть бесконечной субстанции — материи, а его развитие — форма объективного процесса, который, как подчеркивал В. И. Ленин, в отличие от природных процессов реализуется в целеполагающей деятельности[1]. Маркс и Энгельс, как бы предвидя возможные фальсификации их взглядов, пишут о сохранении приоритета «внешней природы»[2].

Сравним в связи со сказанным два высказывания. Западногерманский клерикальный теоретик Л. Ландгребе утверждает: «Природы как таковой для Маркса вообще не существует. Природа является не чем иным, как опредмечиванием труда»[3]. Доказать такой тезис невозможно. Тем не менее югославский сторонник «антропологического» понимания марксизма М. Кангрга повторяет бездоказательные утверждения «марксологов». По Марксу, согласно ревизионистской фальсификации «человек производит, создает, полагает природу как свой продукт, который является опредмечиванием его субъективных сущностных сил»[4]. Мы уже говорили, что одним из источников теоретической путаницы и ревизионистской фальсификации марксистско-ленинской философии является подмена основного вопроса философии — вопроса об отношении сознания к материи вопросом об отношении субъекта к объекту. При этом объект отождествляется с природой, материей вообще, субъект — в тенденции сводится к сознанию. Практика истолковывается субъективистски, по существу в фихтеанском духе, а функциональная зависимость объекта от субъекта приобретает субстанциальный характер. Налицо признание неразрывной связи объекта (т. е. материи в целом) с сознанием человека. Известно, что именно подобная концепция была до основания разбита В. И. Лениным. Вот один из ленинских выводов: «Строить теорию познания на посылке неразрывной связи объекта с ощущением человека («комплексы ощущений» = те-

[1] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 28, с. 170.

[2] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений, с. 35.

[3] Marxismusstudien. 3F. Tübingen, 1960, S. 52—53.

[4] Цит. по: Ленинская теория отражения и современность. Москва — София, 1969, с. 251.

ла; «элементы мира» тожественные в психическом и физическом; координация Авенариуса и т. п.) значит неизбежно скатиться в идеализм»[1]. В идеализм и скатываются нынешние «аутентичные марксисты». Мы можем лишь еще раз отметить совпадение позиций «нового» и «старого», раскритикованного В. И. Лениным ревизионизма. Точка зрения «праксистов», например, есть повторение идей А. Богданова, полагавшего: «Действительность» вещей, «то, что в них есть» находится в прямой зависимости от технического уровня общества и эпохи»[2].

Ревизионист, ныне «марксолог» Тюбингенской школы Э. Блох усмотрел в субъекте и объекте стороны субстанции вообще. Он приписал Марксу мнение, согласно которому «субъект, как и объект, в диалектическом материальном процессе одинаково стоят в строю»[3]. Поскольку Блох подставляет на место «космического» субъекта сознание, дуалистическая позиция «марксолога» превращается в откровенно идеалистическую. Субъективистский активизм Блоха очевиден из высказываний такого типа: «Благодаря трудовому опосредствованию внешнего мира независимость этого внешнего мира от сознания, его объективность, сохраняется столь мало, что даже трудно поддается формулировке»[4]. Аналогичным образом рассуждают А. Лефевр, Р. Гароди, Э. Фишер. Скажем, А. Лефевр в «антидогматическом» развитии дошел до вывода: «Познание... есть продукт активного и индивидуального мышления, которое обрабатывает материю... Оно изменяет ее как любой человеческий труд»[5]. Познание изменяет материю... Познание получает статус силы, непосредственно производящей изменения в материи, т. е. сознание человека непосредственно получает статус объективной силы, а труд, практика утрачивает специфику в качестве материальной целеполагающей деятельности субъекта. Лефевр заключает: поскольку в мире все связано, нет независимого от сознания объекта.

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 70.

[2] *Богданов А.* Падение великого фетишизма. Вера и наука. М., 1910, с. 86.

[3] *Bloch E.* Das Prinzip Hoffnung. Berlin, 1954, Bd. 1, S. 281.

[4] Ibid.

[5] *Lefebvre H.* Probleme des Marxismus heute. Frankfurt a. M., 1965, S. 53.

Между тем общество выступает в качестве субъекта практического действия только в противопоставлении природе. Однако это предельно общая философская абстракция. Непосредственный субъект практического действия, строго говоря, не тождествен всему налично данному населению и в производственно-технологическом отношении совпадает с массой людей, создающих материальные ценности. Причем масса производительных в технологическом плане работников, по Марксу, не совпадает прямо с трудящимися классами. Так, специалисты, занятые на промышленных предприятиях, в социальном плане (по содержанию труда, месту и роли в его организации и т. д.) отличаются от рабочих «в собственном смысле слова» (Маркс). Мы обращаем внимание на эту сторону дела потому, что умозрительная подмена социально-классового аспекта технологическим и «прыжок» от предельно общего философского понимания субъекта действия к оценке конкретно-исторического субъекта производства — гносеологический источник ревизионистских построений Р. Гароди, Э. Фишера и других. Зачисление всей технической интеллигенции в рабочий класс, теоретическое «растворение» рабочего класса в массе работающих означает с политической точки зрения отрицание всемирно-исторической миссии рабочего класса. Характерно, что Гароди, например, не хочет замечать у Маркса различия понятий «совокупный работник» и «рабочий класс».

Диалектико-материалистическое понимание субъекта и объекта принципиально отличается от позиции идеалистического активизма. Активность субъекта действия и познания лаконично выражена в следующем тезисе В. И. Ленина: «Сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его» [1]. Мы особо подчеркиваем это потому, что не столь давно в советской философской литературе вновь была поставлена под сомнение принадлежность указанного тезиса В. И. Ленину; по содержанию приведенный тезис был расценен как гегелевский, т. е. идеалистический [2]. Между тем у В. И. Ленина речь идет не о субстанциональном творении мира сознанием, а о преобразовании его практи-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 194.

[2] См.: *Кедров Б. М.* К изучению книги В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». М., 1973, с. 134—135.

чески на основе отражения, об изменении формы природных вещей. Не кто иной, как сам В. И. Ленин, несколькими абзацами ниже пояснил свою мысль так: «...мир не удовлетворяет человека, и человек своим действием решает изменить его»[1]. «Творение» мира, взятое как изменение «девственной» природы, есть превращение ее части в объект относительно становящегося субъекта-общества. Понятна мысль В. И. Ленина из послеоктябрьской работы: «Наступил именно тот исторический момент, когда теория превращается в практику»[2].

Диалектико-материалистическая точка зрения противоположна точке зрения созерцательного материализма. Созерцательность и есть свойство философских учений, принципиально исключающих общественно-практический характер субъекта и объекта, общественно-практический характер их связи. Созерцательность домарксистского материализма неотделима, следовательно, от отождествления объекта со всей бесконечной природой, материей, а субъекта — с человеком, взятым в качестве природного существа. Подобный подход не давал возможности выявить, как специфическую сущность, «субстанцию» отношения субъекта к объекту (при всем том материализм мировоззренчески стоял на неизмеримо более высокой позиции по сравнению с идеализмом), так и понять диалектичность этого отношения. Разумеется, не может быть признана марксистской мысль о том, что объективная диалектика ограничена сферой взаимодействия субъекта и объекта, но, как мы уже ранее отмечали, Маркс и Энгельс пришли к подлинно научному пониманию движения и развития вообще именно через анализ социальной формы движения материи, т. е. практической деятельности людей.

Целесообразно отметить, что субъективно-идеалистическое истолкование диалектики субъекта и объекта популярно у нынешних ревизионистов. Ревизионистская и «марксологическая» литература питается, в частности, идеями молодого Г. Лукача, которые содержатся в книге «История и классовое сознание» (1923). Диалектика в понимании Г. Лукача как движение и развитие через противоречие связана с целеполаганием,

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 195.
[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 35, с. 202.

диалектично лишь взаимодействие субъекта и объекта. Лукач противопоставлял в этом плане Энгельса Марксу и упрекал Энгельса в абсолютизации диалектики, в созерцательности и т. п. Он писал: «Ограничение метода исторически-социальной действительностью является очень важным. Недоразумения, которые возникают из энгельсовского представления диалектики, в сущности, покоятся на том, что Энгельс, — следуя ошибочному примеру Гегеля, — распространяет диалектический метод и на познание природы» [1]. Ошибался, однако, не Энгельс, ошибался Лукач. Диалектичность природы — доказанный факт. Что же касается Маркса, приведем только одно высказывание из «Капитала»: «Владелец денег или товаров только тогда действительно превращается в капиталиста, когда минимальная сумма, авансируемая на производство, далеко превышает средневековый максимум. Здесь, как и в естествознании, подтверждается правильность того закона, открытого Гегелем в его «Логике», что чисто количественные изменения на известной ступени переходят в качественные различия» [2]. Маркс, стало быть, не сомневался в том, что объект естествознания — природа — диалектичен. Сам Г. Лукач уже в 1933 г. отмечал, что в «Истории и классовом сознании» присутствовала идеалистическая тенденция, а автор вел борьбу «против теории отражения, против марксоэнгельсовского понимания диалектики в природе» [3]. Между тем субъективистская (фихтеанского толка) интерпретация марксистской диалектики ныне активно популяризируется «марксологами» и ревизионистами. По-прежнему в ходу ссылки на работу молодого Г. Лукача. «Произведение Лукача вызывает не только исторический интерес, — говорится в рецензии на западногерманское издание книги Лукача (1968), помещенной в философском журнале ФРГ. — Многие идеи 20-х годов оказались возвращенными определенными кругами (часто, конечно, без знания происхождения этих идей). Прежде всего кругами, испытавшими в идеологическом формировании влияние Маркса, «новы-

---

[1] *Lukacs G.* Geschichte und Klassenbewußtsein. Berlin, 1923, S. 17.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23, с. 318.

[3] *Лукач Г.* Значение «Материализма и эмпириокритицизма» для большевизации коммунистических партий — Под знаменем марксизма, 1934, № 4, с. 147.

ми левыми», которые могут назвать ранние сочинения Лукача в первую очередь»[1].

Примечательно, что сторонники ревизионистской «философии практики» к «современным» марксистам относят исключенного из КПГ в 1926 г. лидера леворадикальной оппозиции Карла Корша, работы которого по инициативе «марксологов» переиздаются или издаются впервые в ФРГ с 1966 г. В том же, что и Г. Лукач, 1923 году Корш выпустил характеризующую его философское кредо книгу «Марксизм и философия». Теоретический стержень этой книги — противопоставление Ленина Марксу. Фальсификатор марксизма Корш приписывал Марксу отрицание объективной диалектики и принципа отражения, а в признании их видел один из теоретических «грехов» В. И. Ленина. «Тем, что Ленин и ленинцы переносят односторонним образом диалектику на объект — природу и историю, и тем, что они считают познание простым пассивным отражением этого объективного бытия в субъективном сознании, — утверждал Корш, — они в действительности устраняют всякую диалектическую связь между бытием и сознанием. Необходимым результатом всего этого является устранение диалектической связи между теорией и практикой»[2]. Как видно, теоретические нелепости новейших ревизионистов не более чем повторение извлеченных из небытия изобретений предшествующих противников марксизма. Поистине «древний Адам всегда нов, ибо новый Адам всегда стар».

В подтверждение сказанного можно привести весьма любопытные суждения, показывающие откуда растет современная «марксология» в ее буржуазном и ревизионистском вариантах. Так, идеи, которые нынешние «аутентичные марксисты» выдают за результат «нового» прочтения Маркса, обнаруживаются в сочинениях русского неокантианца начала века И. А. Давыдова: «Маркс был слишком философски образованным человеком, чтобы признавать точку зрения философского материализма». Маркс полагал, «что вне человека нет того мира, который мы знаем и чувствуем в своей конкрет-

---

[1] Zeitschrift für philosophische Forschung, 1971, Bd. 25, H. 1, S. 144.

[2] *Korsch K.* Marxismus und Philosophie. 2. Aufl. Leipzig, 1930, S. 36.

ной человеческой деятельности; что правильное решение вопроса заключается не в противопоставлении *субъекта объекту,* а в их соединении в одно единое органическое целое. *Практика, конкретная человеческая деятельность* — это все: здесь субъект, и объект, здесь все стороны жизни человеческой, жизни общественной, живой, текучей, постоянно изменяющейся» [1]. Нынешним сторонникам «активизма», вроде Гароди, которые толкуют о недооценке Фихте, можно сказать: все это уже было. Еще А. В. Луначарский, примыкающий к ревизионистам махистского толка, писал: «Субъект и его среда, поскольку он ее сознает, суть целиком продукты первоначальной активности, в этом отношении мы близки к Фихте» [2].

Абсолютизация активности субъекта порождает субъективистский активизм. Поскольку активность субъекта неотделима от целеполагания, в этом случае неизбежно открывается возможность свести субъект к сознанию и предпослать так или иначе сознание материи. Как раз отождествление объекта с материей вообще, а субъекта с сознанием в истории философской мысли и было тем гносеологическим мостиком, который вел к субъективно-идеалистической концепции «принципиальной координации» субъекта и мира. В. И. Ленин показал, как в силу отмеченного отождествления отношение субъекта и объекта подменяются отношением сознания и бытия, а гипостазирование сознания ведет к откровенному идеализму.

Отношение сознания к материи и отношение субъекта к объекту — разные по содержанию, хотя и неразрывно связанные друг с другом отношения. Объект, как часть материальной субстанции, существует вне и независимо от сознания, существует вне и независимо от субъекта. Объект же, как объект, предмет природы, преобразованный практически, существуя вне сознания и вне субъекта, тем не менее с функциональной стороны (со стороны свойств, вызванных к жизни изменением формы вещества природы в процессе воздействия на него субъекта) зависит от субъекта действия. Даже использование «чисто естественных» свойств есть следст-

---

[1] *Давыдов И.* Что же такое экономический материализм? Харьков, 1900, с. 29—30.

[2] *Луначарский А.* Религия и социализм. Спб., 1911, ч. II, с. 330.

вие практического покорения природы и связано с развитием субъекта. Колоссальное развертывание практических и теоретических работ по освоению космоса в наше время — одно из доказательств этому.

Мы рассматриваем общество в целом как субъект и часть природы как объект со стороны их материального взаимодействия, в качестве материальных систем, взаимообусловливающих друг друга в пределах данного отношения. Эта взаимообусловленность, соотносительность аналогична соотносительности производства и потребления. «Каждое непосредственно является своей противоположностью, — развивает Маркс мысль, методологически крайне важную и для понимания единства и противоположности субъекта и объекта. — Однако в то же время между обоими имеет место опосредствующее движение. Производство опосредствует потребление, для которого оно создает материал, без чего у потребления отсутствовал бы предмет. Однако и потребление опосредствует производство, ибо только оно создает для продуктов субъекта, для которого они и являются продуктами. Продукт получает свое последнее завершение только в потреблении. Железная дорога, по которой не ездят, которая не используется, не потребляется, есть железная дорога только в возможности, а не в действительности... только в потреблении продукт становится действительным продуктом. Например, платье становится действительно платьем лишь тогда, когда его носят; дом, в котором не живут, фактически не является действительным домом. Таким образом, продукт, в отличие от простого предмета природы, проявляет себя как продукт, *становится* продуктом только в потреблении... продукт есть [результат] производства не просто как овеществленная деятельность, а лишь как предмет для деятельного субъекта» [1].

Простой предмет природы становится продуктом только для деятельного субъекта и только для деятельного субъекта он становится объектом. Относительно субъекта-общества, как мы уже говорили, объект совпадает с предметом труда. Все дальнейшие превращения, которые испытывает предмет, попав в производственную и социальную сферу вообще, показывает, что объект «становится» сложной системой общественного

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 27—28.

происхождения. Сам труд, материальное преобразование вещества природы, именно с материальной стороны несет в себе нечто отличное от чисто природных процессов. Хотя субъект действует и как сила природы, а в процессе труда проявляются ее законы, труд в качестве материальной деятельности отнюдь не есть просто природный процесс. Мы обращаем внимание на этот момент потому, что в литературе иногда проводится своеобразная «натуралистическая» интерпретация Марксова понимания труда, неадекватная, как нам представляется, точке зрения Маркса. О. Г. Дробницкий, например, в работе «Природа и границы сферы общественного бытия человека» доказывает, что труд и предметная деятельность человека вообще, «покуда мы их рассматриваем с материально-вещественной стороны, они предстают перед нами как явления природы, не несущие в себе ничего специфически общественного» [1]. Социальное в труде появляется, согласно О. Г. Дробницкому, на уровне целеполагания. Он пишет: «Идеально-теоретическое отношение человека к природе, мера ее объективного познания, образует *социальное* отношение, становящееся объективным законом дальнейшей деятельности общества» [2].

Между тем когда Маркс говорил, что человек в процессе труда действует так, как действует сама природа, он вовсе не растворяет материально-социальное в материально-природном. Речь идет о том, что человек, действуя как сама природа, «может изменять лишь формы веществ» [3]. Но это изменение в собственном смысле связано с употреблением орудий труда, в которых овеществлено знание человека. Употребление искусственно созданных орудий — свидетельство социальности труда «с материально-вещественной стороны». Следует вдуматься в заключения Маркса: имеющаяся в каждый данный момент ступень развития производительной силы труда «существует не только в виде навыков и способностей рабочего, но вместе с тем и в тех предметных органах, которые этот труд создал себе и ежедневно возобновляет» [4]. И далее: «Человек, который произ-

---

[1] Проблема человека в современной философии. М., 1969, с. 201.
[2] Там же, с. 225.
[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23, с. 52.
[4] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 26, ч. III, с. 305.

водит в обществе, находит перед собой точно так же и уже модифицированную природу (в частности, элементы природы, превращенные в органы его собственной деятельности) и определенные взаимоотношения производителей друг к другу»[1].

Преобразуемая в ходе исторического развития часть природы взаимодействует с «девственной» природой, образующей вечное естественное условие деятельности субъекта. Это взаимодействие порождает много трудностей. Оно имеет, с одной стороны, общечеловеческое содержание, а с другой — конкретно-историческое, решающим образом зависящее в классовом обществе от характера потребностей и интересов господствующего класса. Все эксплуататорские классы ориентируются на достижение непосредственного эффекта от воздействия на природу, стихия социального развития имеет своим дополнением в целом стихию промышленно-производственного характера. Социализм и коммунизм создают условия для действительного предвидения отдаленных последствий воздействия на природу. Теперь дело зависит уже не от настроения какой-то общественной группы, а от уровня развития науки и техники. Общество заинтересовано в преобразовании природы по ее законам, ее «логике». Как свидетельство социалистического гуманизма и практического использования возможностей, открытых социализмом, выступает тот факт, что в документах XXV съезда КПСС содержатся требования относительно усиления охраны природы, рационального использования природных ресурсов. Говоря о задачах советской науки, Л. И. Брежнев подчеркнул: «Из поля зрения советских ученых не должны выпадать обострившиеся за последнее время проблемы окружающей среды...»[2] На необходимость совершенствовать прогнозирование влияния производства на окружающую среду и учитывать его возможные последствия при подготовке и принятии проектных решений обращено внимание в «Основных направлениях развития народного хозяйства СССР на 1976—1980 годы»[3].

Конечно, предвидение отдаленных последствий воздействия общества на природу зависит, во-первых, от

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 26, ч. III, с. 305—306.
[2] Материалы XXV съезда КПСС, с. 73.
[3] См. там же, с. 175.

усилий всех государств (следовательно, мы не можем не считаться с хищнической «политикой» капитализма по отношению к природе), а во-вторых, от уровня познания, развития техники, уровня планирования и т. д. Трудностей здесь немало. Но ясно одно, что социалистический строй исключает социально-классовые причины нерационального отношения к природе, такого воздействия, которое по словам Маркса, «оставляет после себя пустыню». Имея в виду колоссальное развитие производства и науки в условиях планового ведения хозяйства, Маркс и характеризовал коммунизм как «*подлинное* разрешение противоречия между человеком и природой»[1]. Так называемая «экологическая» критика марксизма не видит того, что лишь диалектико-материалистическая философия дает методологические основания решения проблемы «общество — природа», что лишь переход к бесклассовому обществу дает практическое разрешение этой проблемы. Глубоко прав К. М. Кантор: «Строго говоря, только для марксистского понимания социального процесса экологическая проблема впервые становится реально значимой... Если человечество в своей трудовой деятельности до сих пор не реализовало всех заложенных в ней природоохраняющих механизмов и функций, то это потому, что человечество еще не выступало в своем отношении к природе как единый, не разорванный внутри себя классовыми и иными антагонизмами глобально действующий субъект труда»[2].

Марксистская разработка проблемы субъекта и объекта, которая в рассмотренном нами аспекте образует ядро отношения общества к природе, имеет большое методологическое и мировоззренческое значение прежде всего для теоретического освещения этого отношения. Отношение субъекта и объекта в процессе предметной деятельности раскрывается как их единство и противоположность, как их постоянно разрешающееся и воспроизводящееся противоречие. Единство субъекта (общество) и объекта (части природы) и их противоположность, тождество и различие реализуются в «неорганическом теле» общества, преобразованной человеком природе. Общество, как сумма связей, отношений, есть сум-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 588.

[2] *Кантор К. М.* Экология и прогресс. — Вопр. философии, 1977, № 8, с. 115.

ма связей и отношений индивидов, усиленных «неорганическим телом», которое, как пишет Маркс, включает, во-первых, непосредственные жизненные средства человека, а во-вторых, предметы и орудия труда. В плане преобразования природы главную роль среди элементов «неорганического тела» играют орудия труда, техника в целом, т. е. система искусственных органов общества, созданных из природного материала на основе энергетических потенций природы. Маркс, говоря о «производительных органах общественного человека», считает, что именно технология вскрывает активное отношение человека к природе. Маркс пишет: «Средство труда есть вещь или комплекс вещей, которые человек помещает между собой и предметом труда и которые служат для него в качестве проводника его воздействий на этот предмет. Он пользуется механическими, физическими, химическими свойствами вещей для того, чтобы в соответствии со своей целью применить их как орудия воздействия на другие вещи... Так данное самой природой становится органом его деятельности, органом, который он присоединяет к органам своего тела, удлиняя таким образом, вопреки библии, естественные размеры последнего» [1]. То, что создано природой, становится после преобразования органом деятельности общества.

Орудия труда, помещенные между субъектом и предметом труда, объектом, составляют основное в технической системе.

Техника определяется в современной марксистской литературе неоднозначно. Нам представляется убедительной полемика Г. Н. Волкова с Куртом Тессманом, С. А. Шухардиным, А. А. Зворыкиным относительно отождествления техники со средствами труда. Такое отождествление заставляет, во-первых, исключать из техники искусственные устройства вроде военной, бытовой техники. Г. Н. Волков определяет технику как систему искусственных органов деятельности общества, его власти над природой. Техника исторически возникает и развивается посредством опредмечивания в природном материале трудовых функций, опыта, знаний на основе познания и использования сил и закономерностей

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23, с. 190.

природы[1]. Техника и орудия, прежде всего, — важнейший показатель развитости общества как субъекта действия и познания. Производительные органы, по Марксу, есть «материальный базис» каждой особой общественной организации. Они предметно обнаруживают степень практического господства над природой. При анализе элементов техники выделяется совокупность активных и пассивных устройств в зависимости от того, применяются ли они для изменения или входят в состав условий, обеспечивающих изменение объекта субъектом. С одной стороны, орудия общественной деятельности, с другой — сосудистая система производства, транспорт, производственные здания, средства связи и т. д. Активная техника с точки зрения логической последовательности ее «структурных звеньев» включает орудия производства, орудия умственного труда, орудия жизнедеятельности человека, производственные машины, управляющие орудиями производства, аппараты управления производственным процессом в целом и другие звенья, появляющиеся в процессе исторического развития общественной практики[2].

Стало быть, диалектика общества-субъекта и части природы-объекта, рассмотренная со стороны материального взаимодействия, была раскрыта в марксизме как единство «распредмечивания» предметов природы, превращения их в объекты деятельности и далее в «органы человеческой воли», и «опредмечивания» — воплощения исторически развивающихся целевых установок в материальную действительность. Объект по мере изменения его естественной формы переходит в субъект, а субъект превращает все увеличивающуюся часть природы (вглубь и вширь) в объект. Изменение вещественных элементов, «костной и мускульной системы производства», революция в технике — важнейший момент развития производительных сил, развития общества как субъекта. От орудий ручного труда через машинную технику к автоматической технике идет изменение «органов общественной практики».

Современная революция в технике (и науке) изменяет технический базис общества, охватывая переворот

[1] См.: *Волков Г. Н.* Социология науки. М., 1968, с. 30–31; *его же.* Истоки и горизонты процесса. Социологические проблемы развития науки и техники. М., 1976.

[2] См.: *Волков Г. Н.* Социология науки, с. 32—33.

в средствах труда, видах энергии технологии производства. Она вносит принципиальные изменения в субстратную основу субъекта-общества, перестраивает его технологическую структуру. Происходит предвиденный Марксом выход человека из сферы непосредственного производственно-технического процесса. «В такой же степени, как рабочие машины были исходным пунктом технической революции конца XVIII — начала XIX в., управляющие машины стали исходным пунктом современной научно-технической революции. Процесс превращения рабочей машины в машину-автомат имеет огромное значение в современной научно-технической революции, определяя ее исходную точку и сущность этой революции»[1].

Философское обобщение, «диалектическая обработка» (Ленин) истории техники на фоне современной технической революции показывает, как развивается субстратная сторона субъекта, ибо развитие техники есть превращение объекта в материальные органы субъекта. Преобразованный объект становится с функциональной стороны частью субъекта, единой по своей субстанциональной основе с природой, материей вообще. Субъект-общество в свою очередь приобретает материальные возможности для расширения воздействия на природу. К. Маркс и В. И. Ленин обрисовали перспективу технического прогресса, тем самым субстратного и технико-функционального изменения субъекта, указав на замещение человеческого труда машинным. Автоматическая техника, возникшая на машинной основе, в высшей степени ускорила этот процесс, захватив сферу не только материального, но и духовного производства. Наряду со специфическими земными техническими устройствами ныне интенсивно создаются орудия, пригодные в неземных условиях. Следовательно, взаимодействие субъекта и объекта на уровне «общество — природа» начинает выходить за пределы «геоцентризма».

Достижения в освоении космоса ощутимо влияют на использование в земных условиях процессов, которые в естественном виде присущи космическим образованиям (сверхнизкие и сверхвысокие температуры, плазменные состояния и т. п.). Многосторонний процесс превраще-

[1] Современная научно-техническая революция. Историческое исследование. М., 1970, с. 124.

ния природы в «неорганическое тело» общества открывает бесконечно разнообразные перспективы. «Вступление в космическую эру свидетельствует о том, что в истории общества происходит коренной переворот, что возврата к геоцентризму как форме общественной практики и познания (и даже существования человечества) уже нет. Человечество в силу своих материальных потребностей вынуждено встать на путь космизации, сбросить с себя тысячелетние оковы геоцентризма и прокладывать себе нелегкий путь в безбрежные просторы во Вселенной» [1].

История становления общества как субъекта, история его производительных органов, — все это в плане исторического исследования требует еще огромных усилий. В нашу же задачу не входит изучение развития самого общественного субъекта и его производительных органов. Нас интересует развитие философских взглядов по поводу субъекта и объекта. Маркс и Энгельс поняли становление общества в целом (субъект) как предметную деятельность, труд. Все расширяющаяся часть природы предстает с этой точки зрения в виде предмета деятельности (объект), преобразование которого превращает природный материал в средства производительного (средства производства) и непроизводительного потребления. Обмен веществ общества с природой — труд — во внутриобщественном плане получает социально-конкретное выражение [2].

Познавательное отношение

Мы рассматривали связь общества-субъекта с объектом-частью природы как материальное взаимодействие. Между тем только то материальное взаимодействие может быть практическим взаимодействием, которое опосредствованно сознанием, целенаправленно. Связь субъекта и объекта, в своей сущности практическая, есть единство материальной и идеальной деятельности. Подобно тому как материя первична по отношению к сознанию, так материальная деятельность первична по отношению к идеальной, познанию и целеполаганию. Различие, однако, заключается в том, что материя существует

[1] *Севастьянов В. И., Урсул А. Д.* Космонавтика и развитие практики. — Филос. науки, 1976, № 2, с. 9—10. См. также: *Урсул А. Д.* Человечество, Земля, Вселенная. Философские проблемы космонавтики. М., 1977.

[2] См.: *Гирусов Э. В.* Система «общество — природа». М., 1976.

до всякого сознания и не нуждается в нем для своего существования, тогда как при всей гносеологической первичности материальной деятельности перед идеальной не может быть практики без сознания, без отражения и целеполагания. Примечателен вывод из известного Марксова сравнения «самого плохого архитектора» с «наилучшей пчелой». «В конце процесса труда получается результат, — заключает Маркс в итоге сравнения, — который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально»[1]. В этом, в частности, отличие практического взаимодействия от всякого материального взаимодействия тех или иных систем.

Труд в собственном смысле невозможен без целеполагания, без сознания, сознание производно от материально-практического взаимодействия субъекта и объекта. Важнейший функциональный момент познания по отношению к практике — целеполагание, как практики по отношению к познанию — целеопредмечивание. Маркс и Энгельс, рассматривая «первичные исторические отношения», выделяют как первый исторический акт производство средств, необходимых для удовлетворения потребностей, далее — порождение новых потребностей, производство других людей, соответствующий производственным силам способ общения (производственные отношения). «Лишь теперь, — замечают Маркс и Энгельс, — после того, как мы уже рассмотрели четыре момента, четыре стороны первичных, исторических отношений, мы находим, что человек обладает также и «сознанием»[2]. Сознание вообще — общественный продукт, оно есть отражение, изначально — «осознание существующей практики»[3]. Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» говорят о практике как «обработке природы» и «обработке людей» людьми. Сознание в качестве порождения труда есть знание. «Способ, каким существует сознание и каким нечто существует для него, — писал Маркс, — это — *знание*. Знание есть его единственный акт. Поэтому нечто возникает для сознания постольку, поскольку оно *знает* это *нечто*»[4]. Мы отвлека-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23, с. 189.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений, с. 39.

[3] Там же, с. 40.

[4] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 633.

лись пока от оценок Маркса и Энгельса, которые они дают человеческому общению. Потребность в общении — колоссальный стимул, вызывающий появление сознания и языка. Само же общение формируется как специфическое, трудовое общение, общение по поводу «обработки» природы.

Следовательно, на уровне «общество — природа» активное отношение субъекта к объекту дано не только в предметно-чувственной, но и в неотделимой от нее познавательной сфере. Предметно-чувственное воздействие субъекта на объект пронизано познанием; познавательное отношение субъекта к объекту определено предметно-чувственной деятельностью. Эти два момента связаны неразрывно. Марксистская философия впервые в истории человеческого познания дала научное истолкование возникновения, сущности и закономерностей развития самого познания. Человеческое познание и сознание в целом было раскрыто как отражение объективного мира. Классики марксизма-ленинизма доказали, что отражение мира — активный процесс, оно невозможно без опережающего момента. Источник активности человеческого отражения — практика, предметно-чувственная деятельность. В практике взаимодействуют материальная и идеальная стороны на основе материальной.

Как раз в понимании человеческого отражения — ключ к пониманию отражения вообще, в понимании целеполагающей человеческой активности — ключ к постижению отражения «внизу», природных предпосылок познавательной деятельности субъекта. В конечном счете вне материалистического понимания истории нет принципиально последовательной научной теории познания. Диалектико-материалистическая философия и в своей гносеологической функции противостоит как идеалистическим, так и материалистически-натуралистическим точкам зрения. Только постигнув отражение как порождение практической деятельности людей можно получить исходный пункт для движения «вспять», для исследования границ «опережающего отражения», активности отражения вообще и его специфики в связи с видами и формами движения материи, информации как содержания отражения. Знания человека определены содержанием предметной деятельности, опосредствованы орудийно. Предметно-чувственная деятельность как

специфическое отношение субъекта и объекта является материальной в «субстанциальном» плане, порождает существующее «функционально» идеальное. Когда Маркс называет практику субъективной деятельностью, а действие рабочей силы в труде — субъективным фактором, он употребляет категорию «субъективное» в смысле «субъектное», характеризует то, что принадлежит субъекту [1], тогда как в плане основного вопроса философии практика есть объективно-материальная деятельность. Идеальное же существует только субъективно, только как отражение, т. е. свойство субъекта. Категория объективного шире категории объекта. Примененные к взаимодействию общества и природы в целом категории объективного и субъективного совпадают с категориями материального и идеального, хотя в иных аспектах, при всей их близости по содержанию, отличаются друг от друга [2]. Смешение понятий «субъективное» и «объективное» приводит к выводам, отнюдь не продвигающим вперед философскую науку, — например, по поводу практики читаем: «Будучи субъективной деятельностью (деятельностью субъекта, сознательно преобразующего мир), она тем не менее объективна, материальна» [3]. В каком же смысле? В том, что практика «является творческим преобразованием действительности посредством *техники*» [4]. Во-первых, назвать преобразование действительности посредством техники субъективной деятельностью — значит изрядно затемнить научно проясненные проблемы. Во-вторых, разве всякое практическое преобразование действительности предполагает использование техники? Автор возвращается к давно преодоленным не-

---

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 1; т. 23, с. 219, 229.

[2] Как отмечается в литературе, «понятие объективного употребляется в нескольких смыслах. Оно может быть тождественно понятию объективной реальности... Далее этот термин применяется к продуктам сознания, мышления... если последние адекватно отображают действительность. И наконец, под объективным могут пониматься как материальные, так и идеальные процессы, являющиеся предметом человеческого познания» (Развитие Ф. Энгельсом проблем философии и современность. М., 1975, с. 122). Субъективное же всегда оказывается идеальным, взятым с одной стороны, которая зависит от субъекта.

[3] *Смирнов С. Н.* Взаимосвязь практики и познания.— В кн.: Ленинская теория отражения и современная наука. Отражение, познание, логика. София, 1973, с. 258.

[4] Там же, с. 252.

верным взглядам на практику как особую форму познания — «исходную», «наиболее фундаментальную» и «завершающую»[1]. Стоит вдуматься в эти рассуждения: практика входит в познание как его специфическая форма...

Общество в его генетическом и системно-структурном аспекте, как образование, имеющее историю, которая в «снятом» виде сохраняется в каждую конкретно-историческую эпоху, есть, с марксистской точки зрения, субъект практического действия и субъект познания. «Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни, — пишут Маркс и Энгельс. — Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением их материальных действий»[2]. Общество является субъектом познания потому, что оно является субъектом практического действия. Диалектико-материалистическое понимание субъекта практического действия и познания противоположно как антропологическому подходу, так и абсолютизации «целого», общества, взятого с его идеальной стороны, которой идеализм придавал субстанциональный характер.

По нашему мнению, признание общества в качестве субъекта познания с марксистской точки зрения сохраняет правомерность при строгом проведении принципа единства общего, особенного и единичного. Абсолютизация любого элемента системы «субъект» приводит к ошибкам. Было бы неверно принимать за адекватную интерпретацию марксистской точки зрения мысль о том, что «подлинным субъектом практической деятельности и возникающего на ее основе мышления является человеческое общество, не человек как индивидуум, а общественное человечество»[3]. Не менее «подлинным субъектом» познания является человек, в мозгу которо-

---

[1] *Смирнов С. Н.* Взаимосвязь практики и познания с. 274.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений, с. 29.

[3] Проблема мышления в современной науке. М., 1964, с. 4. М. С. Кветной, упрекая сторонников указанной точки зрения в односторонности, замечает: «Вернее было бы сказать — общественный человек» (*Кветной М. С.* Человеческая деятельность: сущность, структура, типы. Саратов, 1974, с. 118).

го происходит и переработка материального в идеальное, и актуализация добытых предшествующим познанием результатов, закрепленных в языке культуры. Абсолютизация общества как субъекта познания ведет к ликвидации проблематики, уже гениально очерченной гегелевской «Феноменологией духа», — диалектики общего, особенного и единичного в историческом развитии познания. Эту проблематику неоднократно характеризовал Энгельс, указывая на сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием, в индивидуальном сознании [1], — на повторение в индивидуальном развитии понятия его исторического развития [2]. Энгельс дает недвусмысленную характеристику субъекта познания с учетом диалектики общего и отдельного: «Есть ли это мышление отдельного единичного человека? Нет. Но оно существует только как индивидуальное мышление многих миллиардов прошедших, настоящих и будущих людей» [3]. Энгельс показывает, что суверенное и неограниченное по своей природе мышление «несуверенно и ограниченно по отдельному осуществлению...» [4] Уместно напомнить, что абсолютизация одной из сторон системы «субъект» витает в качестве предпосылки в известной полемике по поводу природы и бытия идеального [5]. В оценке двух выявившихся позиций мы присоединяемся к В. Д. Губину: «Эти направления противоречат друг другу только в своих крайних выражениях: либо когда совершенно отрицаются достижения нейрофизиологии, теории информации для более глубокого понимания сущности познавательной активности человека, либо когда утверждается, что эту сущность можно открыть, изучая структуру нейродинамических процессов. В целом же данные направления необходимо дополняют друг друга, так как они решают проблемы познания, и в частности проблему восприятия, с двух концов: с одной стороны, исследуется, каким образом формы человеческой деятельности формируются общественно-исторической практикой, с другой — как эти формы деятельности и в каком виде

---

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21, с. 278.
[2] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 537.
[3] Там же, с. 87.
[4] Там же, с. 88.
[5] См., например: *Ильенков Э. В.* Проблема идеального. — Вопр. философии, 1979, № 6, № 7.

«проявляются» на субъективном уровне, в каждой отдельной личности»[1].

При характеристике общества как субъекта нас интересует отражение природы, обусловленное практическим познанием ее законов и процессов. Будучи отражением, познание оказывается и средством изменения, преобразования объекта, а через объект — природы вообще. Первоначально вплетенное в непосредственную предметно-чувственную деятельность познание с отделением умственного труда от физического приобретает относительно самостоятельный характер. Познавательное отношение общества к природе становится постепенно научно-теоретическим. Научно-теоретическая форма отражения и целеполагания развивается особенно интенсивно с превращением труда в промышленно-индустриальный труд в рамках капиталистического общества. Как отмечал Маркс, «тенденция капитала заключается в том, чтобы придать производству научный характер...»[2], наука выступает как «всеобщая производительная сила общественного мозга». Правда, при капиталистическом способе производства наука «не существует в сознании рабочего, а посредством машины воздействует на него как чуждая ему сила, как сила самой машины»[3]. Тем не менее познавательное отношение субъекта к объекту как отношение общества к части природы становится все более и более научно-теоретическим, содержательное знание и целеполагание основывается на постижении законов природы. Внутри общества — совокупного субъекта познания — формируются коллективы исследователей, непосредственно являющиеся субъектами научно-теоретического познания. Социализм и возникающий коммунизм, ликвидируя частную собственность на средства производства и эксплуатацию, открывает как для развития науки, так и для приобщения трудящихся к науке невиданные перспективы и тем самым в высшей степени обогащает диалектику взаимодействия субъекта и объекта, общества и природы. В развитии же субъекта научного познания выделяют определенные этапы. Так, А. К. Матвеев пишет о трех эта-

---

[1] *Губин В. Д.* Восприятие и проблема адекватности образа. — Вопр. философии, 1979, № 2, с. 87.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. II, с. 206.

[3] Там же, с. 204.

пах и соответственно о трех конкретно-исторических формах общественного способа научного познания: созерцательно-логическом, опытно-теоретическом, индустриально-комплексном [1].

Говоря о теоретическом и практическом отношении человека к природе, Маркс указывает на «естествознание и промышленность» [2]. Развитие познания природы подтверждает справедливость марксистской оценки познания как отражения, отражения активного, целенаправленного. Активность общества-субъекта относительно познания природы заключается в движении знания от эмпирического уровня к теоретическому [3], в переработке данных эмпирии в теорию (на основе конкретно-исторической практики). С содержательной стороны — это есть движение от явления к сущности, от сущности первого порядка к сущности второго порядка и т. д. «Познание есть отражение человеком природы, — заключает В. И. Ленин, оценивая гносеологическое отношение субъекта к природе-объекту. — Но это не простое, не непосредственное, не цельное отражение, а процесс ряда абстракций, формирования, образования понятий, законов etc., каковые понятия, законы etc. ... и *охватывают* условно, приблизительно универсальную закономерность вечно движущейся и развивающейся природы» [4].

С диалектико-материалистической точки зрения открылась возможность понять познание объекта во всей его сложности, противоречивости, относительной самостоятельности гносеологического взаимодействия субъекта и объекта. Стало ясно, что разделение труда приводит к появлению групп специалистов-ученых, усилиями которых и осуществляется общественное познание объекта. Сама научно-теоретическая деятельность требует особого материально-технического оснащения, научно-техническая революция XX в., предвиденная В. И. Лениным, привела к развитию «научной практики», сравнимой по своим масштабам с производственно-про-

---

[1] См.: *Матвеев А. К.* Общественный способ научного познания. Воронеж, 1977.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 2, с. 166.

[3] См.: *Швырев В. С.* Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978. *Абдильдин Ж. М., Балгимбаев А. С.* Диалектика активности субъекта в научном познании. Алма-Ата, 1977.

[4] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 163—164.

мышленной практикой. Научный прогресс порождает специфические отрасли производства (атомная энергетика, радиоэлектроника и т. д.). Наука становится производительной силой, и ее отдача зависит теперь от характера социального строя.

Развитие познания объекта субъектом делает «текучей» границу между эмпирическим, опытным знанием и теоретическими обобщениями. «Так теории «среднего уровня» выступают как эмпирическое знание по отношению к теории более общей, — замечает М. Н. Руткевич, — и как теоретическое знание по отношению ко всему, что лежит «ниже» по уровню обобщения. Однако подвижность этой группы не означает ее отсутствия» [1]. Подвижность границы между теоретическим и эмпирическим уровнями зависит от развития субъекта в практическом и теоретическом отношениях, от степени познавательного проникновения субъекта в объект.

Эмпирическое знание фиксирует факты действительности, и, следовательно, невозможно вне индивидуального чувственного познания, вне наблюдения, эксперимента и т. п. Эмпирическое знание отнюдь не сводится, вопреки мнению позитивистов, к чувственному знанию, оно оказывается конкретно-историческим единством непосредственного и опосредствованного. Факты действительности, т. е. определенные ее фрагменты, отраженные и включенные в систему существующего знания, становятся фактами науки. Отождествление же факта действительности с фактом науки — один из гносеологических источников идеализма. Показательна в этом смысле, например, позиция итальянского буржуазного историка Э. Сестана. В докладе на XIII Международном конгрессе исторических наук (1970) он говорил: «Прекрасно известно, что «факт», «событие» не являются реальностями сами по себе. Это продукт нашего мозга... Сама попытка определения факта, события, случая (назовите как угодно) является безнадежной и неизбежно ведет к тавтологии: факт, о котором ни один человеческий мозг не имеет представления, не является свершившимся» [2].

---

[1] *Руткевич М. Н.* Актуальные проблемы ленинской теории отражения, с. 185.

[2] *Сестан Э.* История событий и история структур. М., 1970, с. 5.

Между тем факты объективной действительности как фрагменты ее структуры и процессы есть именно объективные факты. Движение же от фактов к науке, от эмпирии, от конкретного к абстрактному означает подготовку для движения познания от абстрактного к конкретному, для воссоздания внутренних связей объекта. Теоретическое овладение объектом как раз и «заключается в том, чтобы видимое, лишь выступающее в явлении движение свести к действительному внутреннему движению...» [1] По нашему мнению, совокупность зафиксированных в описании непосредственно и опосредствованно данных фактов и образует собственно эмпирический уровень познания, связывающий общество как субъект познания с объектом через предметно-чувственную деятельность по преобразованию природы. Переработка эмпирии в теорию дает возможность в соответствующих случаях обнаружить закон. «Чтобы понять, — подчеркивал В. И. Ленин, — нужно эмпирически начать понимание, изучение, от эмпирии подниматься к общему» [2]. Применительно к естествознанию Ф. Энгельс, например говорит о фактах как различных предметных формах и различных формах материи [3]. По мере познавательного углубления субъекта в объект субъект сталкивается с фактами, отличными от тех, с которыми он имеет дело при освоении макромира. В связи с этим пишут о возрастании ненаглядного эмпирического материала. Нам представляется, что если не отождествлять гносеологическую категорию «эмпирическое знание» с психологической по своей сути категорией «чувственное знание» (содержание этой категории безусловно входит в «снятом виде» в содержание категории «эмпирическое

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 25, ч. I, с. 343.

[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 187. «Факт и закон выступают в дуалистическом единстве: факт есть внешнее, индивидуализированное, непосредственное проявление закона, закон — общая внутренняя основа фактов»,— пишет Л. С. Мерзон в статье «О некоторых спорных вопросах в освещении проблемы факта науки» (Филос. науки, 1971, № 2, с. 93).

[3] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 370. С. Ф. Мартынович пишет: «На уровне теоретического познания фактическое знание является основой для конструирования идеализированных объектов, которые замещают реальный объект в мысленном эксперименте» (*Мартынович С. Ф.* Философский анализ научного факта. Саратов, 1973, с. 39). Однако С. Ф. Мартынович не убедительно полемизирует с В. А. Штоффом и отказывает в правомерности существования понятия «факт действительности».

знание»), вряд ли можно говорить об уменьшении удельного веса наглядности по мере прогресса в познании природы. Речь может идти о качественном изменении наглядности, о переходе к постижению объектов иного уровня, наглядное обнаружение которых требует иного оснащения гносеологического субъекта. Таковы, например, квантовые объекты. На деле возрастающая абстрактность теоретического познания (физические, квантово-механические и т. п. теории), «удаление» от непосредственной данности, проникновение вглубь объекта гносеологически означает и расширение наглядности. Имеется в виду наглядность эмпирическая вообще, важнейшим проявлением которой являются модельно-наглядные представления. Они находятся в изоморфном отношении к объекту, тогда как для теории характерно не изоморфное, а понятийное отношение. Одно дело — химическая формула в ее отношении к молекуле, другое — химическая теория в целом, отражающая закон химического процесса. Да и характеризуя «чувственное отражение» надо, как показал в частности А. М. Коршунов, различать «первичную» и «вторичную» формы этого отражения. «К числу «первичных» относятся восприятия и воспроизводящие представления. Их особенность состоит в том, что здесь преобладает репродуктивный момент. Образ связан с непосредственным воспроизведением объекта, отражением его через повторение прошлого опыта... К уровню «вторичных» можно отнести большой класс чувственных образов, сложившихся при ведущей роли мысленных программ. Чувственные данные служат как бы строительным материалом для создания образа. Решающим фактором, следовательно, становятся в этом случае не непосредственное взаимодействие субъекта с объектом, а мысленные задачи. В научном познании к числу «вторичных» можно отнести так называемые модельные (воображаемые) представления... К уровню «вторичного» чувственного отражения следует отнести и образы-представления, выражающие цель, предваряющие результат деятельности. В этом случае образ в сознании субъекта формируется до того, как то или иное явление, которое этот образ выражает, возникает в реальной деятельности субъекта или в реальном природном процессе. Отсутствие в момент формирования образа-цели, образа-плана непо-

средственно данного объекта и определяет важнейшую роль мышления в их становлении» [1].

Общество в качестве относительно самостоятельного гносеологического субъекта, как показывает диалектико-материалистическая философия, связано с объектом с помощью материальных средств и материальных условий познаний. По мере теоретического освоения объекта субъектом роль практики — основы познания вообще — раскрывается все шире и глубже. Формируются многообразные материальные средства познания. Они образуют главную часть того, что ныне именуют условиями познания [2]. Учет условий познания приобретает специфическое значение, например, при переходе от макромира к миромиру. Это связано с тем, что свойства соответствующих объектов (элементарных частиц и т. п.) раскрываются во взаимодействии с приборами макроскопического характера. По нашему мнению, относительно общества как субъекта познания условиями познания, конкретизирующими взаимосвязь субъекта и объекта, — являются материальные средства, свидетельствующие о развитии общества как субъекта практического действия и непосредственно раскрывающие связь практического и познавательного моментов в деятельности коллективного субъекта. «Прибором можно назвать, — пишут Ф. В. Лазарев и М. К. Трифонова, — познавательное средство, представляющее собой искусственное устройство или естественное материальное образование, которое человек в процессе познания приводит в специфическое взаимодействие с исследуемым объектом с целью получения о последнем полезной информации» [3]. Мы не можем согласиться с расширительным определением условий познания, предложенным, например, Г. И. Нааном и В. В. Казютинским, которые в состав условий познания астрономических объектов на эмпирическом уровне включают «всю совокупность астрономического инструментария со всеми его аксессуарами (регистраторами и анализаторами излу-

---

[1] *Коршунов А. М.* Ленинская теория отражения и активность познания. — Коммунист, 1975, № 11, с. 76. См. также: *Коршунов А. М.* Отражение, деятельность, познание. М., 1979, с. 101—104.

[2] См.: *Дышлевый П. С.* Диалектика соотношения объекта и субъекта в современной физике.— Вопр. философии, 1969, № 6.

[3] *Лазарев Ф. В., Трифонова М. К.* Роль приборов в познании и их классификация.— Филос. науки, 1970, № 6, с. 82.

чения и т. д.)», а на теоретическом уровне — «сеть» физических понятий, теорий, концепций, «набрасываемых» на Вселенную в ходе ее изучения [1]. «Сеть» теорий — не условие познания, а само познание, как оно функционирует на уровне общества — субъекта познания. Мы согласны с выводом А. С. Кармина и И. А. Майзеля о том, что в современной науке должны максимально полно учитываться деятельность человека, применяемые им средства познания, вплавленные в познавательную реальность. «Перед человеком предстает не «чистый» объект, а система «объект — субъект». Грань между ее компонентами существует, но не является абсолютной» [2]. Ситуация, зафиксированная в концепции дополнительности Н. Бора, подтверждает именно этот вывод.

Гносеологическое взаимодействие субъекта и объекта на уровне общества и природы, в принципе объясненное подлинно научно основоположниками диалектического и исторического материализма, раскрывает себя в качестве творческого отражения, идеального воссоздания субъектом сущностей объекта все более и более глубокого порядка. Активность субъекта возрастает гносеологически, расширяются и углубляются масштабы идеальной субъективной деятельности. Но именно посредством ее достигается адекватное познание объекта, объективная истина в ленинском понимании знания, содержание которой не зависит ни от человека, ни от человечества. Активность познания, в данном случае теоретического познания природы, как раз и проявляется в переработке эмпирии в теорию, в движении от эмпирического уровня общественного познания к теоретическому, как и в обратном движении — от теории к эмпирии, в целеполагании, предопределяющем рамки эмпирических исследований. Эмпирический и теоретический уровни, стало быть, относительно общества как субъекта познания различаются по способу воссоздания объекта идеально; это деление не совпадает с различением чувственного и рационального моментов, как и с различением статического отражения объекта и отражения его

---

[1] См.: Вопросы теории познания. М., 1969, вып. 1. с. 110—111.

[2] *Кармин А. С., Майзель И. А.* К анализу субъектно-объектного отношения в научном познании. — В кн.: Вопросы теории познания и методологии научного исследования. Л., 1969, с. 12.

в единстве структурно-генетических отношений. В пределах теоретического отражения используются как логический, так и исторический способы воспроизведения объекта. Наука, высшая форма познания, идеального овладения объектом, существуя посредством естественных и искусственных знаковых языковых систем, дает целенаправленное отражение объекта, предвосхищает пути его развития и практического преобразования. «Теоретическое познание, — писал В. И. Ленин, — должно дать объект в его необходимости, в его всесторонних отношениях, в его противоречивом движении в себе и для себя» [1].

В разветвленной системе научного знания идет внутренняя дифференциация как по уровням постижения, так и по постигаемым объектам. В том числе получает относительное обособление техническое знание, совокупность наук, изучающих технические устройства, с помощью которых практически реализуются знания природных процессов. Теоретическое познание как освоение объекта в его необходимости, в себе и для себя, на определенной ступени развития общества дополняется знаниями, «которые позволяли бы изыскивать пути и средства использования познанных естествознанием свойств природных материальных образований с целью приспособления их к вполне определенным потребностям человека. Отыскание методов опредмечивания, материализации знаний с целью превращения природных материальных образований посредством изменения их формы в средства труда составило задачу технических наук. Технические науки возникли как особое звено, опосредствующее связи между естествознанием и производством» [2].

Активность познания обусловливает в конечном счете выход за пределы практически освоенной предметной области. Теоретическое познание, имея дело с абстрактными объектами, на основе практического материала открывает и исследует сферы реальности, предметно-чувственное воздействие на которые осуществляется позд-

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 193.

[2] *Шеменев Г. И.* Методологические вопросы технического знания.— Вопр. философии, 1976, № 11, с. 56—57. «Научное техническое знание вскрывает связь структурных, функциональных и естественных характеристик объекта» (*Чешев В. В.* Специфика технического знания. — Вопр. философии, 1979, № 4, с. 63).

нее. Это значит, что объект практического действия и объект познания относительно общества в целом — нетождественные реальности. Объект познания может быть шире и уже объекта практического действия. С одной стороны, например, людям известны многие процессы в космосе, пока еще не освоенные практически. С другой — люди плавили металл, не зная физических и химических законов, поднимали тяжести, не зная законов рычага и т. д.

Марксистско-ленинская философия, раскрыв практическое происхождение сознания и познания, дала возможность понять постижение объекта субъектом в единстве содержательного и операционального аспектов, как восхождение от конкретно-чувственного к абстрактно-всеобщему и восхождение от абстрактно-всеобщего к конкретно-всеобщему. Практика — основа, цель и критерий этого «перелива» познания, гносеологической и логической функций диалектико-материалистической философии. Для характеристики ее гносеологической функции чрезвычайно важное значение имеет содержание первой главы первого тома «Капитала» Маркса, анализ формирования понятия стоимости в связи с вычленением практических отношений равенства. Маркс говорит, что уже Аристотель обнаружил в выражении стоимости товаров отношение равенства. Но какова эта «общая субстанция», какова природа стоимости удалось понять в условиях капиталистического товарного производства Марксу. «Сила абстракции» гения Маркса проявилась «в таком обществе, где товарная форма есть всеобщая форма продукта труда и, стало быть, отношение людей друг к другу как товаровладельцев является господствующим общественным отношением» [1]. Нам в данном случае важно показать, что восхождение от конкретного к абстрактному, переработка материального в идеальное, в сущности, и начинается с фиксации данных непосредственно практических отношений типа равенства, с вычленения свойств, суть которых и раскрывается силой человеческой мысли. Маркс пишет: «Для большей наглядности иллюстрируем это на примере тех мер, которыми измеряются товарные тела как таковые, т. е.

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23, с. 69—70. См. по этому вопросу: *Горский Д. П.* Вопросы абстракции и образование понятий. М., 1961.

как потребительные стоимости. Голова сахара как физическое тело имеет определенную тяжесть, вес, но ни одна голова сахара не дает возможности непосредственно увидеть или почувствовать ее вес. Мы берем поэтому несколько кусков железа, вес которых заранее определен. Телесная форма железа, рассматриваемая сама по себе, столь же мало является формой проявления тяжести, как и телесная форма головы сахара. Тем не менее, чтобы выразить голову сахара как тяжесть, мы приводим ее в весовое отношение к железу. В этом соотношении железо фигурирует как тело, которое не представляет ничего, кроме тяжести. Количества железа служат поэтому мерой веса сахара и по отношению к физическому телу сахара представляют лишь воплощение тяжести, или форму проявления тяжести. Эту роль железо играет только в пределах того отношения, в которое к нему вступает сахар или какое-либо другое тело, когда отыскивается вес последнего. Если бы оба тела не обладали тяжестью, они не могли бы вступить в это отношение, и одно из них не могло бы стать выражением тяжести другого. Бросив их на чаши весов, мы убедимся, что как тяжесть оба они действительно тождественны и потому, взятые в определенной пропорции, имеют один и тот же вес. Как тело железа в качестве меры веса представляет по отношнию к голове сахара лишь тяжесть, так в нашем выражении стоимости тело сюртука представляет по отношению к холсту лишь стоимость» [1].

Движение от эмпирии к теории и наоборот — движение, связанное с возникновением науки; оно образует с начала формирования науки суть того, что применительно к познанию в целом характеризуется как восхождение от конкретного к абстрактному и от абстрактного к конкретному. В развитии научного знания речь идет о взаимодействии уровней познания объекта. В современной марксистско-ленинской литературе восхождению от конкретного к абстрактному пока что «не везет» как в смысле интереса к разработке этого способа познания, так и в глубине разработки. «Восхождение от конкретного к абстрактному трактуется в марксистской методологической литературе по-разному: и как обобщение, и как абстрагирование, и как анализ, и как пе-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23, с. 66.

реход от чувственного знания о предмете в целом к знанию о его сторонах и составляющих и т. д.»[1] Между тем это восхождение, на наш взгляд, не что иное, как проявление гносеологической функции марксистско-ленинской философии — «переработка созерцания и представления в понятия»[2].

Теоретическое возвышение к сущности, познание законов, т. е. восхождение от абстрактного к конкретному, столь всесторонне раскрытое в работах Э. В. Ильенкова и выражающее, по сути, логическую функцию диалектико-материалистической философии, выступает в качестве метода познания только в единстве с движением знания от конкретного к абстрактному. Только в единстве «восхождений» возникают вопросы, образующие научную проблему («знание о незнании»), разрешение которой порождает новый виток в развитии теории, обогащает опыт как единство знания и его практического воплощения[3]. Речь идет о конкретно-исторической деятельности совокупного субъекта познания, иерархически организованного. «Маркс, — замечает Н. В. Мотрошилова, — требует различать два процесса: с одной стороны, процесс образования представлений, мышление, духовные аспекты общения людей, поскольку они являются компонентами повседневной жизни индивидов, а с другой — производство знаний, в частности научных идей, поскольку оно осуществляется в рамках деятельности сложившихся и развивающихся общественных институтов, а также объективных форм производства духовной культуры. Лишь второй тип деятельности Маркс именует собственно духовным производством, подчеркивая тем самым его включенность в систему объективных, независимо от индивида существующих (как правило, институционализированных) общественных отношений»[4].

Сравнение марксистско-ленинской теории познания с предшествующими концепциями позволяет заметить, что именно диалектико-материалистическое понимание

---

[1] Диалектика научного познания. Очерк диалектической логики. М., 1978, с. 167.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 38.

[3] См.: *Панов В. Г.* Чувственное, рациональное, опыт. М., 1976, с. 218—222.

[4] *Мотрошилова Н. В.* Наука и ученые в условиях современного капитализма. М., 1976, с. 103.

познания как активного отражения есть подлинно научное понимание. Оно принципиально противостоит современным буржуазным и ревизионистским трактовкам познания, органически пронизанным отрицанием отражения, явным или скрытым агностицизмом. Можно напомнить тот факт, что с резкими нападками на принцип отражения обрушился Ф. Ницше. Он, видимо, был первым из современных буржуазных философов, отождествляющих материалистическую теорию отражения с созерцательно-материалистическим ее вариантом. Взгляд, принимающий познание за отражение, писал Ницше, основан на признании «пассивности» субъекта, на допущении, что «вещи как бы самопроизвольно запечатлеваются, копируются, фотографируются душой в ее чисто пассивном состоянии» [1]. Такой взгляд Ницше относит к числу предрассудков. Познание — не отражение, декларирует он, а творчество, ибо «познавать, творить, любить — одно и то же» [2]. Подобные декларации свидетельствуют о том, сколь мало оригинальности у современных ревизионистских «знатоков» Маркса. Позиция Ницше типична для буржуазных философов конца XIX—XX в. У Риккерта мы читаем: «Может ли научное познание быть приравниваемо к отображению? На этот вопрос приходится дать категорически отрицательный ответ» [3]. Э. Кассирер, объединяя «философию символических форм» с иррационалистическими мотивами философии жизни, считал: «Понятие разума довольно «узко», чтобы охватить формы человеческой культурной жизни во всем их богатстве и содержании. Ибо все эти формы суть символические формы» [4]. Философ полагал, что наше сознание не удовлетворяется тем, что получает отпечаток извне, но всякий такой отпечаток связан и пронизан свободной деятельностью выражения. Мир самосоздаваемых знаков и образов выступает как самостоятельный по отношению к тому, что мы зовем объективной действительностью вещей, и утверждает себя в противовес ей в собственной полноте и первоначальной силе.

Буржуазные философы, отрицая познаваемость ми-

[1] *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. М., 1912, т. 2, с. 133.
[2] *Ницше Ф.* Соч. Изд. Клюкина, т. 9, с. 82.
[3] *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. Спб., 1903, с. 215.
[4] *Cassirer E.* Was ist dar Mensch? Stuttgart, 1960, S. 40.

ра, принцип отражения, искажали гносеологическое взаимодействие субъекта и объекта. Ревизионисты шли за ними, интерпретируя в агностическом духе марксистскую точку зрения, всякий раз рекламируя «современность» такой интерпретации. Каутский, например, в полемике с Баксом безапелляционно провозглашал: «Ни одному серьезному марксисту никогда не приходило в голову говорить об «отражении» в социальном сознании» [1]. Между тем такой марксист, как сам Маркс, характеризуя, например, диалектику общественного производства и потребления, говорит, что «потребление *полагает* предмет производства *идеально,* как внутренний образ...» [2] Маркс употребляет точно и определенно ненавистное фальсификаторам марксизма понятие «образ».

К. Форлендер, почувствовав беспочвенность противопоставления Энгельса Марксу в гносеологическом плане, приписал основоположникам диалектического и исторического материализма созерцательную позицию старого материализма: «Они оба вернулись к той ступени философствования, которая уже в основном была преодолена критицизмом Канта» [3]. Отрицала гносеологическое единство субъекта и объекта на уровне истинного отражения представительница механистической ревизии диалектического материализма Л. Аксельрод. «Формулируя и неоднократно подчеркивая основное положение материализма, что мышление определяется бытием, а не бытие мышлением, — писала она, — Маркс и Энгельс часто выражали эту мысль, говоря, что наше представление о вселенной является отражением мирового процесса... слово «отражение» употреблялось ими не в прямом, а в переносном смысле» [4].

Современные ревизионисты сосредоточили нападки на том новом, что внесено в теорию отражения В. И. Лениным. Это и понятно, ибо теория отражения в XX в. — теория отражения в развитом В. И. Лениным, марксистами-ленинцами виде. Ревизионистские нападки прикрывают призывом «Назад к Марксу!». Прием достаточно прозрачен: противопоставить В. И. Ленина

[1] Исторический материализм. Спб., 1908, с. 13.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 28.

[3] *Vorländer K.* Marx, Engels und Lassale als Philosophen. Berlin, 1921, S. 49.

[4] *Аксельрод Л.* Философские очерки. М. — Л., 1923, с. 167—168.

К. Марксу и тем самым исказить В. И. Ленина и К. Маркса. Из-под пера авторов, выступавших в «Праксисе», выходили такого рода домыслы: «Некоторые высказывания в духе теории отражения можно найти не только у Ленина и Энгельса, но и у Маркса. Но можно ли даже улучшенный вариант теории отражения привести в согласие с теорией Маркса о человеке как творческом практическом существе?»[1] Автор Г. Петрович полагает, что нет. М. Маркович уточняет, что признание практически-деятельной сущности человека совместимо не с понятием отражения, а с понятием символического характера человеческого сознания[2]. Творчество сужается, по сути дела, до духовно-творческой активности, оно признается в качестве источника если не материи вообще, то определенно — источником ее «диалектического развития».

Ценностное отношение

Движение от субъекта к объекту и от объекта к субъекту идет как постоянное возникновение и разрешение противоречия между ними в материальной и идеальной сферах. Это движение, от коллизий и антагонизмов которого, связанных со структурой субъекта, мы пока отвлекаемся, порождает единство (включающее противоположность) субъекта и объекта, общества и природы, по словам Маркса, имеющееся в промышленности. Орудия труда, производительные органы общественного субъекта в целом — показатель его развития и тем самым показатель степени освоения природы, превращения ее в объект практического действия. Категории, понятия вообще, как подчеркивал В. И. Ленин, будучи отражением мира, являются ступеньками выделения человека из природы.

Учитывая это, следует признать, что взаимодействие субъекта и объекта, помимо практического и познавательного аспектов, имеет еще один аспект, выявляющий как бы механизм связи практического и познавательного взаимодействия субъекта и объекта, именно ценностный аспект.

Многосторонняя ценностная проблематика сравнительно давно привлекает внимание философов-маркси-

---

[1] Praxis, 1967, № 1, S. 68.

[2] Sieh: *Markovic M.* Dialektik der Praxis. Frankfurt a. M., 1969, S. 23.

стов. Принципиальное решение она получила в трудах классиков марксистско-ленинской философии. А. В. Гулыга, подчеркнув, что Маркс помимо теоретического и практического отношения к миру выделяет практически-духовное, обоснованно заключает: «Этот вид освоения предполагает особого рода эмоционально окрашенный подход человека к окружающему его миру, при котором явления действительности непосредственно соотносятся с чувствами и стремлениями индивида. Действительность рассматривается в этом случае через призму ее ценности для человека» [1].

Дальнейшая разработка указанной проблематики способствует как развитию самой марксистско-ленинской философии, так и идеологической борьбе с современным идеализмом и ревизионистскими взглядами. Это тем более следует подчеркнуть, что в буржуазной философии со времени неокантианцев Баденской школы сложилась специфическая «теория ценностей», аксиология (термин впервые употреблен французским философом П. Лапи в 1902 г., разделившим теорию морали на учение о ценностях и учение о благе: аксиологию и эвдемонологию). От неокантианства и «философии жизни» аксиологическая нить тянется к феноменологии, прагматизму, «реалистическим» школам. В наше время, пожалуй, нет ни одного буржуазного философского течения, которое бы игнорировало ценностную проблематику. Можно отметить, что позиция «принципиальной координации» пронизывает не только идеалистический анализ онтологической и гносеологической сторон взаимоотношения субъекта и объекта, но и описание ценностного их отношения. Вот как определяет понятие ценности Г. Риккерт, неокантианец, философские воззрения которого эволюционировали в направлении иррационализма: «Блага и оценки не суть ценности, они представляют собою соединение ценностей с действительностью. Сами ценности, таким образом, не относятся ни к области объектов, ни к области субъектов. Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта» [2].

С этой точки зрения, субъект и объект принадлежит к единой «действительности», а основным вопросом фило-

---

[1] *Гулыга А. В.* Эстетика истории. М., 1974, с. 26.

[2] *Риккерт Г.* О понятии философии. «Логос». М., 1910, кн. 1, с. 33.

софии оказывается отношение «действительность» и «ценности». Указанное отношение Риккерт именует «подлинно мировой проблемой».

Нацелившись на преодоление материализма и идеализма, сторонники идеалистической аксиологии закрыли себе путь к выяснению природы субъекта познания и общественного действия, к выяснению социального развития и его закономерностей. Дело свелось к извлечению мистического «значения» ценностей, к извлечению смысла, заключенного в «благах» и «оценках». «Мы должны, — говорит Риккерт, — истолковать смысл субъекта и его оценок в научной, художественной, социальной и религиозной жизни под углом зрения ценностей, тщательно избегая всякого субъективирующего понимания действительности» [1]. Собственно, проблема смысла как проблема смысла жизни, или, по терминологии В. Виндельбанда, «ценности жизни», и составляет содержание неокантианской аксиологии. Ценности характеризуются, с одной стороны, как потусторонние «значения», с другой — как нечто, воплощенное в культурных образованиях, и прежде всего в формах общественного сознания. Вместо подлинного метода достижения нового знания в учении об обществе описывается процесс усвоения отдельным субъектом данного в общественном сознании содержания. Такой взгляд — не более как очередной вариант субъективно-идеалистической точки зрения на общество.

В марксистской философской литературе проблема ценности разрабатывается неравномерно. Специфика ценности, например, в искусстве изучена и охарактеризована эстетикой глубже, чем исследована всеобщая природа ценности и акта оценки вообще. Более того, общефилософский характер категории ценности нередко оспаривается, ей приписывается частнофилософское содержание. Существуют различные точки зрения по поводу самого феномена ценности, из которых наиболее обоснованными являются следующие.

Во-первых, ряд авторов (В. П. Тугаринов, С. И. Попов, Г. Я. Головных, В. А. Василенко, А. Ф. Шишкин) при некоторых несущественных различиях сходятся в определении ценностей как материальных и духовных объектов или свойств, способных удовлетворить матери-

[1] *Риккерт Г.* О понятии философии, с. 34.

альные и духовные потребности субъекта (общества, класса, отдельной личности). В. П. Тугаринов, в частности, пишет: «Ценности суть предметы, явления и их свойства, которые нужны (необходимы, полезны, приятны и пр.) людям определенного общества или класса и отдельной личности в качестве средств удовлетворения их потребностей и интересов, а также идеи и побуждения в качестве нормы, цели или идеала» [1]. Во-вторых, другие исследователи принимают в качестве ценности отношение, причем одни (М. С. Каган, А. Ф. Еремеев) — отношение объекта к субъекту, другие — (Б. А. Чагин, А. Г. Харчев, С. Ласло) — отношение субъекта к объекту. Так, М. С. Каган полагает, что «ценность объекта — это и есть его отношение к субъекту, его роль в человеческой жизнедеятельности» [2]. А. Г. Харчев, напротив, подчеркивает, что отношение объекта к субъекту — сфера содержания, а движение от субъекта к объекту — сфера удовлетворения потребностей, ценностное отношение [3]. В-третьих, некоторые ученые сводят ценности к идеалам (О. М. Бакурадзе, И. С. Нарский). «Ценности, — заключает И. С. Нарский, — это главным образом *идеалы общественной,* а на этой основе — и личной *деятельности*» [4]. В-четвертых, по мнению, например, О. Г. Дробницкого, ценность — социальное отношение превращенного характера, ценностное сознание — не более как донаучное сознание. С этой точки зрения проблема ценности оказывается «мнимой — за ней скрывается ряд совершенно других философских и социологических вопросов» [5].

Ценностная проблематика в работах основоположников диалектико-материалистической философии, независимо от употребления самого термина «ценность», выглядит очень широкой по содержанию. Это содержание охватывается всеми точками зрения из выделенных нами. В марксистской философии признается, что свойства вещей обнаруживаются в отношениях — как в отношениях вещей друг к другу, так и в отношениях их к субъекту. Методологически важно иметь в виду

---

[1] *Тугаринов В. П.* Теория ценностей в марксизме. Л., 1968, с. 11.
[2] Проблема ценности в философии. М.—Л., 1966, с. 105.
[3] Там же, с. 81.
[4] *Нарский И. С.* Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969, с. 214.
[5] *Дробницкий О. Г.* Мир оживших предметов. М., 1967, с. 349.

следующее положение Маркса: «*Отношение* одной вещи к другой есть отношение этих двух вещей между собой, и о нем нельзя сказать, что оно принадлежит той или другой из них. *Способность вещи* есть, наоборот, нечто внутренне присущее вещи, хотя это внутренне присущее ей свойство может проявляться только в ее отношении к другим вещам. Так, например, способность притягивать есть способность самой вещи, хотя эта способность остается «скрытой», пока налицо нет таких вещей, которые могли бы быть притянуты»[1]. Отношение субъекта к объекту содержит подвижные границы «втягивания» природы в сферу преобразовательной деятельности общества. Эти границы, мера освоения природы и составляют, по нашему мнению, ту сторону практического взаимодействия, которая может быть названа ценностным отношением. Речь идет об объективном отношении, моменте практического взаимодействия общества и природы. Предметы, преобразуемые практически, выступают реально в качестве ценностей, носителей ценностных свойств, которые и раскрываются в отношении к субъекту.

С этой точки зрения ценностное отношение как сторона практического взаимодействия общества и природы является в такой же степени родовым отношением, не зависящим от специфического его проявления в той или иной общественной формации, в какой родовым отношением является сам труд, субстанция человеческой жизни вообще, вечное ее условие. Это родовое отношение социально по своему происхождению, как социальны и ценностные свойства, проявляющиеся в нем. Вещество природы приобретает ценностные свойства в процессе его практического преобразования. «Свойство магнита притягивать железо стало полезным лишь тогда, когда при помощи него была открыта магнитная полярность»[2], — пишет Маркс. Естественные свойства только благодаря человеческому труду превращаются в фактор общественной жизнедеятельности: даже потребление воды обществом опосредствовано соответствующей усложняющейся исторически ее обработкой; даже потребление воздуха опосредствовано существующей на земле циви-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 26, ч. III, с. 143.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23, с. 44.

лизацией, причем это опосредствование пока что приносило немало отрицательного.

Итак, совокупность предметов, обрабатываемых обществом, — объект — приобретает общественное содержание, выступает по отношению к обществу как ценность. Ценностные свойства в качестве социальных свойств раскрываются в отношении к субъекту. Материальные ценности — это «бытие вещей для человека». Естественные свойства вещей образуют предпосылку ценностей, но именно только предпосылку. «Определенная структура кремня, благодаря которой он при ударе может распадаться на призматические пластинки и давать острые режущие края, — подчеркивает С. Ласло,— явилась объективной основой для появления режущих орудий. Значит, кремень может быть «режущим» и «острым», если открыть и перевести его естественные свойства на язык потребностей людей, превратить их в социальные» [1].

Объективное ценностное отношение обусловливает ценностный аспект познания. В. И. Ленин особо подчеркивал тот факт, что вся человеческая практика входит в полное определение предмета, через практику втягивается в сферу познания содержание познаваемого объекта. Границы же практики, взятой во всемирно-историческом плане, мера практического освоения природы в основе образует границы познавательного его освоения. Ценностное отношение, следовательно, будучи всеобщей стороной взаимодействия субъекта и объекта, раскрывается и как сторона познавательного отношения, как тот «антропоморфизм», который свидетельствует о практическом происхождении познания природы. Хотя идеальное научное отражение природы выходит за пределы практически освоенной действительности, тем не менее активность познания не может быть абсолютно беспредельной. В конечном счете она наталкивается на ценностные границы всемирно-исторической практики. Так, например, «космологический горизонт», далее которого субъект познания не проникает, зависит от развития современного производства, создания соответствующих приборов и установок, способных преодолеть тот или иной предел постижения Вселенной.

---

[1] *Ласло С.* Возникновение ценности и ее первичные формы. — Филос. науки, 1968, № 1, с. 168—169.

Ценностные свойства объекта раскрываются вследствие специфической активности формирующегося субъекта. Если, с одной стороны, свойства принадлежат объекту, то, с другой — они принадлежат субъекту, обществу, создаются и раскрываются во взаимодействии общества и природы. Практика и познание, будучи с содержательной стороны обусловлены объектом, детерминируются также субъектом, складывающимся и воспроизводящимся его потребностями. Материальные потребности общества представляют систему зависимостей общества от природы в границах производства потребительных стоимостей (идет ли речь о создании материальных продуктов производительного или индивидуального потребления). «На чем основывается вся система потребностей — на мнении или на всей организации производства? Чаще всего потребности рождаются прямо из производства или из положения вещей, основанного на производстве»[1], — пишет Маркс. В категории потребности фиксируется зависимость субъекта от объекта в пределах их взаимодействия. Осознанная потребность выступает в виде интереса, в данном случае в виде интереса общества. Интерес, а через него потребность становятся одним из ведущих стимулов к действию. «Никто не может сделать что-нибудь, не делая этого вместе с тем ради какой-либо из своих потребностей и ради органа этой потребности...»[2] — замечают Маркс и Энгельс. Это замечание справедливо и по отношению к действию общества в целом.

Классиками марксизма-ленинизма понятие «потребность» нередко употреблялось в смысле понятия «интерес», и наоборот. Систематизация их взглядов, которая неотделима от дальнейшего исследования самого явления, породила разнообразие точек зрения среди философов, социологов и психологов. По нашему мнению, наиболее плодотворна точка зрения А. Маргулиса, который определяет потребности как необходимые объективные требования биологической или общественной системы. Их удовлетворение обеспечивает нормальное функционирование и развитие данной системы[3]. Это определе-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 4, с. 80.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 245.

[3] См.: *Маргулис А.* Проблема потребности в историческом материализме. Белгород, 1971, с. 52.

ние логично дополняется признанием интереса в качестве формы выражения потребности, ее осознания. Потребность — объективная зависимость субъекта от объекта, зависимость, имеющая социальное происхождение. А. Маргулис подчеркивает тот факт, что потребность есть необходимость, хотя не всякая необходимость, естественно, есть потребность. Это необходимость в развитии субъекта. Потребность и необходимость — явления однопорядковые. Потребность и обусловливает действия общества в целом. Интерес в силу относительной самостоятельности сознания в известном смысле более широк по содержанию, ибо включает в себя отражение не только потребности, но и средства ее достижения — он переводит содержание потребности в цель.

Потребности и интересы являются определяющим фактором в механизме взаимосвязи практики и познания. Для наших целей важно подчеркнуть, что именно по отношению к субъекту, взятому в качестве субъекта потребностей и интересов, раскрываются ценностные свойства преобразованных предметов природы. Коль скоро субъект и его потребности имеют исторический характер, исторический характер имеют и ценности, полезные свойства, которые в качестве таковых «вызываются» из природных вещей посредством практического преобразования. Практика делает предмет полезным. Между тем на уровне обыденного донаучного сознания люди «приписывают предмету характер полезности, как будто присущий самому предмету, хотя овце едва ли представлялось бы одним из ее «полезных» свойств то, что она годится в пищу человеку»[1]. Приведенное высказывание Маркса, конечно, не означает, что Маркс отрицает чисто природные предпосылки полезности.

Во взаимодействии с субъектом потребностей ценностные свойства обнаруживают не только продукты материального, но и духовного производства. В данном случае речь идет о производстве естественно-научного знания. Ценностный аспект его обусловлен самой практикой, которая выступает и как основа познания, «и как практический определитель связи предмета с тем, что нужно человеку»[2]. Естественнонаучное познание включает в себя не только содержание объекта, но и меру

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 19, с. 378.
[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 42, с. 290.

его освоения. А мера практического освоения связана с потребностями. Ценностная заданность непосредственно определяет активность субъекта гносеологически, в конечном счете определяет тот факт, что «сектор» теоретического освоения природы во все увеличивающемся масштабе превосходит «сектор» ее практического освоения, а наука находит в производственном процессе сферу своего применения. Ценностное стимулирование научного познания характеризовал, в частности, академик В. А. Амбарцумян в выступлении на XIV Международном философском конгрессе: «Если говорить об активности субъекта на эмпирическом уровне познания, то, конечно, постановкой все более изощренных экспериментов и наблюдений мы задаем природе все большее число вопросов, причем направленность этих вопросов зависит как от круга интересов, так и от существующей системы знаний. Прекрасным примером могут служить наблюдения во время полных солнечных затмений для обнаружения эффекта искривления световых лучей в поле тяготения Солнца, предсказанного общей теорией относительности Эйнштейна. Бесчисленное множество экспериментов ставится таким образом, чтобы ответить «да» или «нет» относительно предсказания той или иной теории. Несомненно, направленность наших вопросов природе должна оказывать известное влияние и на характер общих представлений о природе, составляемых на основе полученных ответов» [1].

Ценностное отношение, ценностные свойства раскрываются идеально в виде оценок. Оценочное познание в отличие от содержательного отражает способность материальных и духовных продуктов деятельности общества удовлетворять материальные и духовные потребности людей. Оценка в исходном пункте фиксирует пользу, вред, нейтральность объектов на основе их содержательного знания, а поэтому прямо или косвенно составляет нечто единое с содержательным знанием, образует момент всякого отражения. Оценка, раскрывающая значение материальных и духовных образований для субъекта, отражает, следовательно, потребности субъекта. Отражение природы, стало быть, оказывается более широким по объему, чем только отражение природы «самой по себе». В как бы «незаинтересованное» естествен-

[1] Философия и современность. М., 1971, с. 242.

ненаучное познание явно или неявно входит оценка. Любопытный и, по нашему мнению, очень важный вывод делает на этот счет М. Э. Омельяновский: «В классической физике наблюдаемые явления позволяли получить информацию (во всяком случае, в принципе) о поведении объектов независимо от взаимодействия их со средствами наблюдения (измерительными приборами). В квантовой физике наблюдаемые явления информируют также и об условиях эксперимента, от которых нельзя уже отвлечься в принципе, то есть квантовые явления характеризуют не свойства объекта самого по себе, а всю экспериментальную ситуацию в целом. Образно говоря, с точки зрения квантовой физики экспериментирующий физик оказался не просто зрителем, но и актером в драме познания. Отсюда и возникли соответствующие вопросы о физической реальности» [1].

В литературе достаточно полно проанализирована специфика оценочного знания, в том числе показано, что чувственный уровень оценки — это эмоционально-волевой уровень. Эмоции, переживания, воля своеобразно охватывают в плане положительного — отрицательного и т. д. значение материальных и духовных продуктов человеческой деятельности для общества. Эмоции, переживания, воля, переведенные в сферу общественной психологии, образуют эмпирический уровень оценочных суждений. Из оценочных суждений вытекают нормы, предписания для выполнения тех или иных действий [2]. Причем нормы имеют значение не только в видах общественного сознания, непосредственно отражающих общественные отношения, но и в естественной науке. Они вытекают из оценки, с точки зрения потребностей общества, преобразуемых практически природных процессов. Сознание как единство знания и переживания дает содержание оценке и предписанию к действию субъекта. Отсюда и регулятивная роль сознания и познания, знания как усвоенной субъектом системы понятий в рамках целеполагающей деятельности. Воля субъекта, способность к реализации цели цементирует деятельность в целом, в конечном счете практическую деятельность

---

[1] *Омельяновский М. Э.* О физической реальности.— Вопр. философии, 1971, № 1, с. 105.

[2] См.: *Василенко В. А.* Ценность и оценка: Автореф. канд. дис. Киев, 1964.

по реализации цели. «Сознание, — пишет Д. И. Дубровский, — есть отражение действительности — истинное или превратное. Этим оно характеризуется в гносеологическом аспекте, ибо содержание сознания — всегда результат отражения действительности. Однако сознание также входит в понятие действительности, поэтому оно отражает не только внешние объекты, материальную действительность, но и самое себя, явления субъективной реальности. В сознательном акте осуществляется двуединое отражение — объекта и субъекта. Эта особенность сознания именуется его рефлексивностью или способностью отражения отражения»[1]. Рефлективная способность неотделима от «истолкования», выявления «смысла», связанного с функциями основных объектов.

Таким образом, в границах диалектического взаимодействия субъекта и объекта оценочное познание играет огромную роль. «Познание потребности в еще реально не существующем предмете ставит задачу перед содержательным познанием, — пишет Р. Г. Кетхудов, — направляет его от сущности первого порядка к сущности второго и т. д. Содержательное познание, в свою очередь, делает возможным оценочное познание, и так в диалектической бесконечности они переходят друг в друга, обеспечивая тем самым бесконечность человеческого познания. Это две стороны единого процесса, которые не существуют друг без друга, которые нельзя отрывать друг от друга, абсолютизировать одну из них»[2]. Как в объективном ценностном отношении выражается практическое единство субъекта и объекта, так и в оценке выражается их идеальное единство. Ценностное отношение в материально-практическом и оценочном проявлениям обнаруживает направление взаимоизменения, разрешение возникающих между субъектом и объектом противоречий. Расхождение содержательной и ценностной сторон практики и познания, тем более их антагонизм, осознание которого составило эмпирическую основу буржуазной «теории ценностей», — следствие антагонизма частнособственнических общественных отношений, достигшего при империализме крайнего обострения. Абсо-

---

[1] *Дубровский Д. И.* Сознание и информация. К анализу проблемы идеального.— Филос. науки, 1978, № 6, с. 48.

[2] *Кетхудов Р. Г.* Об оценке как гносеологической категории.— Вестник МГУ, 1965, сер. 8, № 4, с. 73.

лютизация ценностного момента познания — один из гносеологических истоков современного идеализма вообще, аксиологических школ прежде всего. «В настоящее время, — пишут А. М. Коршунов и В. В. Мантатов, — существенное место в конвенционалистской трактовке знаний занимает абсолютизация ценностных предпосылок научного поиска... Ценностные предпосылки научного поиска отрицать не приходится. Но рассматривать ценности сознания (преимущественно психологического характера) в качестве основного критерия выбора теорий, как это делает Т. Кун, значит впасть в субъективизм и иррационализм» [1].

Ценностное отношение, по замечанию В. П. Тугаринова, является необходимым моментом перехода от теоретической деятельности субъекта к практической, и наоборот. Ценностное отношение и оценка ближайшим образом связаны с целеполаганием, без которого нет взаимодействия субъекта и объекта. Цель в качестве идеального образа достигаемого объекта включает и содержательное знание о предметах практического изменения, и знание потребностей общества, которые требуют этого изменения. Цель, таким образом, оказывается единством, сплавом содержательного знания и оценки. Н. Н. Трубников в связи с этим относит к цели не только знание о действительности, но и оценку ее противоречий, ее недостаточности с точки зрения субъекта [2]. Именно через цель, формируемую на основе практической деятельности, осуществляется влияние содержательного и оценочного знания на самую практику. Субъект не только отражает мир идеально, он сначала творит его идеально и далее преобразует материально-практически. Детерминирующее влияние идеальной, относительно самостоятельной деятельности субъекта, как функции материального, проявляется в цели самым непосредственным образом. Здесь обнаруживается и влияние объекта на субъект, природы на общество, и влияние субъекта на объект, общества на природу. Удовлетворение потребностей субъекта, которые и приводят субъект в активное состояние, опосредствовано на уровне взаимодействия

---

[1] *Коршунов А. М., Мантатов В. В.* Отражение, условность, конвенционализм.— Филос. науки, 1976, № 5, с. 72.

[2] *Трубников Н. Н.* О категориях «цель», «средство», «результат». М., 1967, с. 55.

общества и природы трудом, сам же труд опосредствован содержательным знанием, а оба вместе — целью, целеполаганием, объединяющими познание и оценку, превращающими воздействие общества на природу в целенаправленную, волевую, практическую деятельность.

Мы обратили внимание на важнейший аспект содержания категорий субъекта и объекта, фиксирующий взаимодействие субъекта и объекта на уровне общества и природы. С марксистско-ленинской точки зрения обнаруживается как исторический характер субъекта—общества и объекта—части природы, так и сложное системное их строение, раскрытие которого выходит за пределы только философии.

Глава VII. Субъект и объект в системе общественных отношений

Тот факт, что человек — существо общественное, что общество возникает из общения людей, — этот факт был подмечен задолго до появления марксизма. Однако дело не в констатации факта, дело в его объяснении. Немецкие идеалисты конца XVIII — начала XIX в. усмотрели источник надындивидуальной общественной системы в духе. Предшественники Маркса и Энгельса по материалистической линии сводили отношения людей к непосредственному межличностному общению, всегда психологически целенаправленному. С этой точки зрения общество представлялось вторичным относительно человеческого сознания. Старые материалисты схватывали внешнюю сторону отношений — непосредственное взаимодействие людей, обмен мыслями с помощью языка. Они сводили социальное к индивидуальному, а индивид даже в наиболее развитой, антропологической материалистической системе понимался в качестве биопсихического существа, общественные отношения подменялись в конечном счете физиологическим и психологическим общением [1].

---

[1] В. М. Соковнин пишет: «С психологической точки зрения, общение — это целенаправленный (волевой) обмен мыслями и эмоциями между людьми, совершающийся посредством языка и других основанных на языке знаковых систем.

С философской точки зрения, общение — это возникающая на определенной ступени развития жизни форма передачи информации, включенная в трудовую деятельность и являющаяся ее необходимой

Материалистическая точка зрения в науке об обществе связана с открытием того факта, что *индивиды вступают в общение на базе определенного материального производства.* Великой научной заслугой Маркса и Энгельса было то, что они, наряду с предметно-чувственной деятельностью по преобразованию природы, обнаружили другую важнейшую сферу практической деятельности — преобразование общественных отношений и соответственно их носителей. Люди не могут производить вне совместной деятельности, вне взаимного общения. Разделение труда, отношения собственности и другие факторы превращают общество в расчлененное целое, совокупность подсистем человеческих связей. Употребляя популярную ныне пару категорий, можно сказать, что Марксов анализ общества есть генетический и системно-структурный анализ в рамках единой диалектико-материалистической методологии. Маркс особо подчеркивал, что, согласно его методу, отправным пунктом социального исследования «является не *человек,* а данный общественно-экономический период...» [1]. Принимать же в качестве исходного пункта «общественного человека» — значит не что иное, как принимать «определенный характер общества, в котором он живет...» [2]. Определенный характер общества фиксируется Марксом в понятии общественно-экономической формации.

Между тем, согласно Марксу и Энгельсу, общество— не сверхиндивидуальное духовное или живое существо и не «фиктивное тело», а материальная развивающаяся «органическая система», исторически возникающая целостность. Марксистская теория позволила свести индивидуальное к социальному. Это сведение как процесс научного исследования и есть теоретическое вычленение субъекта и объекта социально-исторического действия и познания. В. И. Ленин, характеризуя социологическую концепцию Маркса и Энгельса, особо подчеркивал, что действия «живых личностей» в пределах каждой общественно-экономической формации, «действия, бесконечно разнообразные и, казалось, не поддающиеся никакой систематизации, были обобщены и сведены к действиям

стороной» (Сознание и общение. Фрунзе, 1968, с. 12). См. по этому поводу: Философско-психологические проблемы коммуникации. Фрунзе, 1971.

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 19, с. 386.

[2] Там же, с. 377.

групп личностей, различавшихся между собою по роли, которую они играли в системе производственных отношений, по условиям производства и, следовательно, по условиям их жизненной обстановки, по тем интересам, которые определялись этой обстановкой, — одним словом, к действиям *классов,* борьба которых определяла развитие общества»[1]. Домарксистские философы и социологи не могли отличить важные и неважные явления общественной жизни, найти критерий такого разграничения. «Материализм дал вполне объективный критерий, выделив *производственные отношения,* как структуру общества, и дав возможность применить к этим отношениям тот общенаучный критерий повторяемости, применимость которого к социологии отрицали субъективисты»[2].

Субъект и объект социально-исторической практики

Итак, для Маркса и Энгельса общество предстало в виде сложного по структуре развивавшегося социального организма, в основе которого находятся производственные отношения людей. Общество как субъект, практически изменяя природный объект, изменяет самого себя. В качестве субъекта своих собственных изменений общество есть объект для самого себя. Самоизменение совокупного общественного субъекта опосредствовано с внутренней стороны социальной дифференциацией, ведущим фактором которой со времени появления рабовладельческого общества была классовая дифференциация. Производственные и иные отношения людей превращают общество в совокупность подсистем, *социально-исторических общностей*[3]. Взаимодействие этих общностей (род, племя, нация и семья, класс и другие социальные группы) создает отличные от непосредственно межличностных социальные отношения. В классовом обществе действия классов пронизывают

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1, с. 430.

[2] Там же, с. 137.

[3] См.: *Дроздов А. В.* Человек и общественные отношения. Л., 1966, с. 114—121. По поводу понятия общности Парыгин Б. Д. замечает, что оно «обозначает уже не случайную совокупность общающихся индивидов, а группы людей, объединенных устойчивыми социальными признаками безотносительно к тому, наблюдается или не наблюдается между ними непосредственная межличностная связь. Таковы понятия класса, профессии, нации, народа и т. д.» (*Парыгин Б. Д.* Основы социально-психологической теории. М., 1971, с. 179—180).

все социальные отношения, погружают действия иных общностей как бы в «особый эфир». Социально-исторические общности, большие группы людей, объединенные какими-либо объективными свойствами и связями, и выступают в качестве субъектов и объектов внутриобщественной, социально-исторической деятельности [1].

Характер практической и познавательной социально-исторической деятельности всегда решающим образом зависит от классовой структуры общества, а классовая дифференциация уходит корнями в способ производства.

Взаимодействие субъекта и объекта во внутриобщественном плане, как и в плане «общество—природа», дано в единстве материальной и духовной деятельности. Маркс и Энгельс исследовали определенные виды социальной деятельности тех или иных общностей, определенные виды отношений между общностями-субъектами, каждая из которых по отношению к другой является объектом воздействия. Речь в данном случае идет о практическом воздействии, о социальных отношениях в узком смысле как отношениях общностей [2]. Развивающиеся исторические общности-субъекты образуют социальную структуру совокупного общественного организма с *субстратной стороны*. Взаимодействие общностей, их развивающиеся связи образуют социальную структуру

---

[1] В одной из немногочисленных работ, непосредственно посвященных социальному субъекту, в диссертации Т. Вылова, дается, к сожалению, противоречивое определение понятия «субъект». «В отличие от понятий «класс», «массы» понятие «социальный субъект» обозначает носителя жизнедеятельности социальной системы, ее функционирования и развития. Социальный субъект — это человеческий компонент общественной системы»,— пишет Т. Вылов. (*Вылов Т.* Социальный субъект и его функции: Автореф. докт. дис. М., 1971, с. 1). Далее, однако, он замечает: «Только социальный субъект — социальные группы, классы, массы в результате своей деятельности и деятельности определенных институтов и организаций — может сохранять или революционным путем преобразовывать социальную систему» (там же, с. 2).

[2] По поводу общественных отношений и связей в широком смысле (в отличие от природных) Шубкин В. Н. замечает: «Их можно было бы подразделить по крайней мере на: безличные общественные связи, в том числе на связи, основанные на общественном разделении труда, на базе которых общество, классы делятся на социальные слои, и связи, основанные на национальных, расовых, религиозных и других различиях, которые делят общество на национальные, расовые, религиозные слои (группировки); личные общественные связи, которые обусловлены полными или частичными непосредственными

в плане *общественных отношений*[1]. Маркс доказал, что общественная жизнь является, по существу, практической. Практическая деятельность социальных субъектов, например классов, развертывается в пределах материального общественного бытия, первичного относительно общественного сознания. Учитывая итоги дискуссии по поводу категорий «общественное бытие» и «общественное сознание» (и связанных с ними категорий) и наличие оттенков в понимании взглядов классиков марксизма-ленинизма на этот счет, мы можем подчеркнуть, что определение указанных категорий возможно только применительно к обществу в целом как субъекту. Общественное бытие предстает в виде совокупности материальных общественных отношений людей к природе и друг к другу. Способ производства и есть общественное бытие, существующее вне и независимо от общественного сознания в целом. Общественное бытие складывается в материальной деятельности субъектов, сама эта материальная деятельность по объему шире общественного бытия, ибо она включает, например, материальные действия субъекта в надстроечной сфере. Отношение субъекта к объекту внутри общества, иными словами, взаимодействие социальных субъектов в конечном счете есть практическое, т. е. материальное целенаправленное действие, будь то действие в базисной или надстроечной сферах[2]. Причем материальная сторона практики гносеологически является первичной относительно целеполагающей и познавательной стороны. «Только борьба воспитывает эксплуатируемый класс, — писал В. И. Ленин, — только борьба открывает ему меру его сил, расширяет его кругозор, поднимает его способности, проясняет его ум, выковывает его волю»[3]. В классово-антагонистическом обществе основной вид практической деятельности в сфере общественных отношений классовая борьба, высшая ее форма — борьба политическая. Прак-

---

контактами человека во всех сферах жизни. Их можно подразделить на неполные связи, которые обусловлены тем, что он является членом какой-то организации (учреждения, предприятия, партии и т. п.)... Наконец, полные связи, в результате которых человек является членом группы (семья, друзья и т. п.)» (*Шубкин В. Н.* Социологические опыты. М., 1970, с. 20).

[1] См.: *Плетников Ю. К.* О природе социальной формы движения. М., 1971, с. 69.

[2] См.: *Арефьева Г. С.* Социальная активность. М., 1974.

[3] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 30, с. 314.

тический характер носит совершенствование общественных отношений, формирование коммунистических отношений во всех сферах по мере перерастания социализма в коммунизм. Этот процесс имеет своей основой создание материально-технической базы и означает изменение субъектов социального действия: социальных общностей, классов, наций, социальных групп вообще. По мере перехода к коммунизму преодолеваются различия между классами и социальными группами. «Две основные тенденции выражают сущность процесса становления социальной однородности общества, — пишут М. Н. Руткевич и Ф. Р. Филиппов. — Во-первых, развитие социалистического общества означает дальнейшее сближение всех классов и групп трудящихся по их отношению к средствам производства... Вторая важнейшая тенденция развития социальной структуры социалистического общества — сближение всех классов и групп населения по характеру труда» [1].

Социально-историческая деятельность субъекта, деятельность социально-исторических общностей — диалектический процесс взаимодействия субъективного и объективного факторов; причем носителем обоих является сам субъект, выступающий в конкретно-исторических объективных условиях. Понятие «объективные условия», соотносимое с понятием «субъектные условия», по нашему мнению, более широко по объему, чем понятие «общественное бытие». Оно характеризует не только материально-производственные, но и объективированные надстроечные отношения, все объективные конкретно-исторические условия, в которых действует данный социальный субъект. В. И. Ленин подчеркивал: «Метод Маркса состоит прежде всего в том, чтобы учесть *объективное* содержание исторического процесса в данный конкретный момент, в данной конкретной обстановке, чтобы прежде всего понять, движение *какого* класса является главной пружиной возможного прогресса в этой конкретной обстановке» [2].

---

[1] *Руткевич М. Н., Филиппов Ф. Р.* Социальные перемещения. М., 1970, с. 71.

[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 26, с. 139—140. Маркс писал: «Мой метод анализа, исходным пунктом которого является не человек, а данный общественно-экономический период, не имеет ничего общего с немецко-профессорским методом соединения понятий» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 19, с. 386).

Естественно, что в одной работе невозможно рассмотреть развитие всей совокупности категорий, характеризующих деятельность социального субъекта; мы отвлекались, в частности, от содержания категорий «стихийное—сознательное» в их соотношении с категориями «объективное—субъективное» и др. Нам важно, однако, подчеркнуть, что в структуру объективных условий входит материальная деятельность самого субъекта. Посредством практической деятельности субъекта и вместе с ней вся совокупность объективных условий превращается в объективный фактор социально-исторической деятельности субъектов общественного развития. Учитывая, что объективный и субъективный факторы — понятия, характеризующие деятельность субъекта, единые, но не тождественные ее стороны, трудно согласиться со многими авторами, которые относят всю социально-историческую деятельность субъекта к субъективному фактору. Так, А. К. Дукачев пишет: «Исходя из высказываний классиков марксизма-ленинизма, под субъективным фактором следует понимать совокупность познавательной и практической деятельности масс и отдельных личностей, классов и партий, протекающей в исторически определенной системе общественных отношений и осуществляемую посредством социальных организаций и учреждений»[1]. Буквально таким же образом определяет субъективный фактор Л. Н. Суворов: «Исходя из ленинских положений, можно сказать, что субъективным фактором общественного развития является человеческая деятельность, практика и ее осмысление людьми... С этой точки зрения структура субъективного фактора по его содержанию включает в себя: 1) непосредственно производственную деятельность людей; 2) деятельность по организации, регулированию и управлению; 3) деятельность по созданию духовных ценностей»[2]. Близка к этому взгляду позиция Н. В. Тузова: «Субъективный фактор— это осознанная, организованная, целенаправленная деятельность масс и классов по количественно-качественному преобразованию общества на основе объективных ус-

---

[1] Актуальные вопросы марксистско-ленинской философии. М., 1968, с. 26.

[2] *Суворов Л. Н.* В. И. Ленин и методологические проблемы социального управления. М., 1973, с. 41—42.

ловий»[1]. Сейчас следует подчеркнуть, что отнесение всей деятельности социального субъекта к субъективному фактору, по нашему мнению, не соответствует марксистско-ленинскому пониманию общественного развития как объективного и практического в сущности.

Субъекты и объекты социально-исторической практики — социальные общности, классы и другие большие группы, выделяемые по объективным признакам. Речь идет о материальной целенаправленной деятельности. Эта деятельность детерминирована материальными факторами, в ней складываются объективные законы общественного развития. Было бы неверным отождествлять практическую деятельность с деятельностью вообще. В этом плане представляется достаточно неопределенной позиция автора статьи «Теория и практика» в «Философском словаре», где практикой называется «деятельность людей, обеспечивающая существование и развитие общества»[2]. Уточнения, которые неизбежно требуются в данном случае, тоже лишены завершенности и представляют собой оговорки типа «прежде всего», «а также». Ни абстрактные ссылки на материальный фактор, ни признание деятельного характера общественной жизни не могут служить специфическим критерием, отличающим точку зрения Маркса от точки зрения предшествующего материализма и немецкого классического идеализма. Социально-историческая деятельность не может быть научно объяснена ни с позиции созерцательно-объективистских, ни с позиций идеалистического активизма. Первый тезис Маркса о Фейербахе дает на этот счет недвусмысленное разъяснение. По нашему мнению, этот тезис в марксистской философской литературе нередко истолковывается слишком расширительно. Под действительностью, которая бралась старым материализмом только в форме объекта, Маркс имеет в виду не действительность в целом, а лишь социальную действительность. Брать ее только в форме объекта значит брать в аспекте пассивно-познавательного отношения, и, стало быть, не видеть того решающего момента, что люди — не *только объект, но и субъект истории.* Изменение обстоятельств и людей, между тем, совпадает не в созер-

---

[1] *Тузов Н. В.* Объективные и субъективные факторы социалистической революции. Ростов, 1973, с. 6.

[2] Философский словарь. М., 1972, с. 409.

цании, а в практической деятельности. В «Тезисах» Маркс говорит о революционной практике.

Объектом воздействия для каждой социальной общности является иная общность, для данного класса — другой класс или другие классы. Суть такого воздействия определяется природой классов. В этом плане социальная практика рабочего класса капиталистических стран раскрывается как революционная, практически-критическая деятельность по ликвидации существующей системы общественных отношений. И наоборот, социальная практика буржуазии после утверждения ее у власти выступает в качестве деятельности, направленной на сохранение эксплуатации. «...В пределах всего антагонизма частный собственник представляет собой *консервативную* сторону, пролетарий — *разрушительную,* — пишет Маркс. — От первого исходит действие, направленное на сохранение антагонизма, от второго — действие, направленное на его уничтожение» [1]. Еще на заре пролетарского революционного движения в России В. И. Ленин обращал внимание на то, что борьба пролетариата как класса требует классовой сознательности и организованности, ибо вести эту борьбу приходится с классом буржуазии, что борьба пролетариата «неизбежно становится войной не против личности, а против *класса,* того самого класса, который не на одних фабриках и заводах, а везде и повсюду гнетет и давит трудящегося» [2].

Мы говорили, что трудящиеся классы в эксплуататорских обществах — субъект практического преобразования природы, субъект труда. Таков рабочий класс в условиях капитализма, класс, ныне развивающийся в значительной степени под влиянием научно-технической революции. Костяк пролетариата, его ядро — фабрично-заводские, промышленные рабочие. С ними сближается некоторая часть наемных работников других социальных групп, в частности производственной интеллигенции.

Вместе с тем рабочий класс, как все трудящиеся, в системе капиталистических отношений — *объект эксплуатации.* Исторически под влиянием объективных и субъективных факторов рабочий класс превращается в *субъ-*

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 2, с. 39.
[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1, с. 310.

ект социального революционного действия, объединяет усилия всех людей труда и возглавляет борьбу за уничтожение наемного рабства. Рабочий класс — ведущая сила в социалистическом и коммунистическом строительстве.

Социально-историческая практика есть материальное целеполагающее воздействие субъекта на объект (иной субъект), изменяющее (или сохраняющее) материальные отношения между социальными общностями. Это изменение, как и субъект соответствующей практической деятельности, носит конкретно-исторический характер.

Трудящиеся классы в революциях, предшествующих пролетарской революции, по существу, поднимались в своем развитии до субъекта разрушительной деятельности, оставаясь в положительном плане объектом, орудием, которое идущие к власти новые эксплуататоры использовали для достижения своих целей. В. И. Ленин писал: «В буржуазных революциях главная задача трудящихся масс состояла в выполнении отрицательной или разрушительной работы уничтожения феодализма, монархии, средневековья. Положительную или созидательную работу организации нового общества выполняло имущее, буржуазное меньшинство населения»[1]. По мере расширения масштабов исторического действия растет объем массы, делом которой оно является. Развивая далее положения Маркса и Энгельса, формулирующие закон возрастающей роли народных масс в истории, В. И. Ленин пишет: «По мере расширения и углубления исторического творчества людей должен возрастать и размер той массы населения, которая является сознательным историческим деятелем»[2]. С выходом на арену истории рабочего класса принципиально меняются качественные и количественные характеристики субъекта прогрессивных социальных преобразований. Пролетарские революции и социалистическое строительство, осуществляемые по инициативе рабочего класса, позволяют приобщить к социально-исторической деятельности иные слои трудящихся, по мере перехода к коммунизму субъектом социальной практики становится абсолютное большинство людей той или иной страны. Соединяя свои усилия с

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 36, с. 168.
[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 2, с. 539—540.

борьбой рабочего класса, в революционно-освободительное движение втягиваются сотни миллионов людей колониальных и зависимых стран, сотни миллионов человечества, которое, по словам В. И. Ленина, до сих пор стояло вне истории, рассматривалось только *как ее объект*[1]. В развитие ленинских идей в докладе Л. И. Брежнева на XXV съезде КПСС отмечалось: «В революционный процесс включаются новые поколения и социальные слои, новые партии и организации. Происходит именно то, о чем писал в свое время В. И. Ленин...»[2]

Маркс полагал, что «рассматривать общество как один-единственный субъект значит рассматривать его неправильно, умозрительно»[3]. Общество с позиций материалистического понимания истории было охарактеризовано как совокупность субъектов, прежде всего — классов. Диалектико-материалистический подход к общественной жизни позволил понять становление конкретно-исторических субъектов социального действия, в том числе понять объективную необходимость и неизбежность превращения субъекта материального воздействия на природу — трудящихся классов — в подлинный субъект социально-исторической практики.

Таким субъектом оказался рабочий класс, «первая производительная сила всего человечества» (В. И. Ленин), способная на «положительную» работу по организации нового, социалистического и коммунистического общества.

Марксистско-ленинской трактовке общественных отношений посвящено значительное число работ советских авторов[4]. В решении этой сложной проблемы, естественно, остаются дискуссионные моменты, в частности по поводу производственных отношений. Представляется вер-

---

[1] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 41, с. 233.

[2] Материалы XXV съезда КПСС, с. 27.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 12, с. 720.

[4] См., например: *Смирнов Г. Л.* Формирование коммунистических общественных отношений. М., 1962; *Машков А. П.* Развитие общественных отношений в период перехода от социализма к коммунизму. Л., 1965; *Дроздов А. В.* Человек и общественные отношения. Л., 1966; От социалистических производственных отношений к коммунистическим. М., 1966; *Глезерман Г. Е.* Исторический материализм и развитие социалистического общества. М., 1967; *Мокроносов Г. В., Мокроносов А. М., Кемеров В. Е.* Общественные отношения, интересы, мотивы. Свердловск, 1971; *Перфильев М. Н.* Общественные отношения. Л., 1974.

ной имеющая прямое отношение к нашей проблеме позиция тех авторов, которые полагают, что основоположники марксизма относили разделение труда и обмен деятельностями и к производительным силам, и к производственным отношениям. Например, А. П. Белоусова рассматривает разделение труда в качестве одного из важнейших факторов, определяющих единство материального содержания производства и его общественной формы. По ее мнению, разделение труда «лежит и в основе того, что формы обмена деятельностей и способностей, осуществляемые в производстве, выражают как экономическое содержание отношений собственности, так и непосредственно соответствуют материально-вещественным условиям производства, а потому являются одновременно технически трудовыми и общественными отношениями. Это неизбежно, так как производители материальных благ (с их специализацией, различиями труда, производственным опытом, связями в кооперации труда и т. д.), с одной стороны, — необходимый элемент производительных сил, а с другой — участники производственных отношений» [1].

Разделение труда и обусловленный им обмен деятельностями непосредственно связаны с орудиями труда, прямо фиксируют, например, обобществление производства при капитализме и формируют объективную потребность изменения производственных отношений — отношений между людьми по поводу присвоения средств производства, отношений собственности [2]. По Марксу, отношения собственности в их реальной форме — производственные отношения, в юридическом выражении — волевые отношения. Маркс пишет: «...*Частная собственность,* например, представляет собой не простое отношение и уж совсем не абстрактное понятие или принцип, а всю совокупность *буржуазных* производственных отношений...» [3]. Когда говорят о том, что собственность — основа производственных отношений, допускают ошибку; собственность — основа всех общественных отношений.

---

[1] *Белоусова А. П.* Диалектика производственных отношений социализма. М., 1970, с. 20.

[2] См.: *Аптекман В. Л., Шаронов В. В.* О диалектическом подходе к анализу производственных отношений. — Науч. зап. ин-та повышения квалификации преп. общ. наук при ЛГУ. Л., 1970, вып. 1, с. 123—124.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 4, с. 318.

Собственность, по Марксу, есть присвоение. На наш взгляд, прав С. В. Мочерный, замечая, что совпадая в экономическом содержании с производственными отношениями, «собственность» как присвоение оказывается социологической категорией [1].

Признание того, что разделение труда и обмен деятельностями принадлежат к производительным силам и производственным отношениям, позволяет понять объективную обусловленность неизбежного превращения субъекта материального воздействия на природу — трудящихся — в субъект социально-исторической практики. Вывод о превращении рабочего класса из «класса в себе» в класс «для себя» вытекает из марксистского анализа общественных отношений капиталистического общества. Маркс и Энгельс показали, что пролетарская революция «приводит в исполнение приговор, который частная собственность, порождая пролетариат, выносит себе самой, точно так же как он приводит в исполнение приговор, который наемный труд выносит самому себе, производя чужое богатство и собственную нищету» [2]. Неизбежность превращения капиталистического общества в социалистическое, как подчеркивал В. И. Ленин, в марксизме выводится исключительно из анализа экономического развития; здесь открывается «главная материальная основа неизбежного наступления социализма. Интеллектуальным и моральным двигателем, физическим выполнителем этого превращения является воспитываемый самим капитализмом пролетариат» [3].

История слагается из действий людей. Материалистическое понимание истории дало ключ к исследованию этих действий в рамках совокупных субъектов-общностей. Социальная общность, в частности, класс как субъект действия становится в известном смысле самостоятельным по отношению к составляющим его индивидам, приобретает социальную реальность надындивидуального порядка, хотя, конечно, реализующуюся в деятельности отдельных людей. «...Личные интересы, — пишут Маркс и Энгельс, — всегда развиваются против воли личностей в классовые интересы, в общие интере-

---

[1] *Мочерный С. В.* Сущность и эволюция капиталистической собственности. М., 1978, с. 29.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 2, с. 39.

[3] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 26, с. 73.

сы, которые приобретают самостоятельность по отношению к отдельным лицам...»[1]. Основоположники марксизма подчеркивали, что в классово-антагонистическом обществе «отдельные индивиды образуют класс лишь постольку, поскольку им приходится вести общую борьбу против какого-нибудь другого класса...»[2]. С этой точки зрения, как нам представляется, социологический анализ действий личностей есть типологический анализ, вытекающий из исследования массовых, классовых действий и действий иных общностей. Если в общефилософском смысле сущность человека выводится из труда, как отличная от природных сущностей, и совпадает с сущностью общества в целом, то социологически речь идет о внутриобщественных отношениях, отношениях общностей классово-конкретных типов личностей. В этом смысле В. И. Ленин и писал, что в применении ко всей общественной жизни, например, нравственное уродство мещанина есть качество совсем не личное, а социальное[3]. Ленинское решение проблемы четко и определенно: «Личные исключения из групповых и классовых типов, конечно, есть и всегда будут. Но социальные типы остаются»[4]. Отношения классов и групп суть действия (общественные действия) личностей В. И. Ленин называет социальными фактами. Мы согласны с мнением М. Т. Иовчука, А. Г. Харчева, В. А. Ядова: «Социологи не могут довольствоваться общефилософской концепцией личности, не пытаясь развить, конкретизировать ее до уровня специальной социологической теории, положения которой, категориальный аппарат и его соотнесение с фактами современной действительности — единственный возможный путь органической связи исторического материализма и конкретных социологических исследований. Нас не могут удовлетворить эклектические построения

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 234.

[2] Там же, с. 54.

[3] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 12, с. 323.

[4] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 36, с. 207. «Социальный тип человека есть совокупность типичных для членов данного класса или социального слоя социальных качеств...— подчеркивает Х. Ф. Сабиров.— Социально-типическое есть закономерность существования класса, социального слоя» (Человек как социологическая проблема. Казань, 1972, с. 265). См. также: *Буева Л. П.* Личность и ее социальная деятельность.— В кн.: Очерки методологии познания социальных явлений. М., 1970; *Буева Л. П.* Человек: деятельность и общение. М., 1978.

теории личности, заимствующие у психологов одни положения, у этиков — другие, у этнографов — третьи и т. д. Столь же ложный путь — искать ответ в немарксистских концепциях, в частности в идеалистической «философской антропологии». Наконец, мы не можем также идти по пути построения формально-логических схем, уповая на то, что общие принципы системного подхода или теории информации и есть тот меч, которым можно «разрубить гордиев узел» [1].

Неверное понимание субъекта социального действия, сведение социального к индивидуальному, скажем, к психологическому — теоретическая подоплека многих буржуазных измышлений о социализме и коммунизме, когда социальное коммунистическое равенство выдается за «выравнивание» индивидов в их индивидуальных личных качествах. Между тем, как писал еще В. И. Ленин, отвечая на подобные домыслы, физические и духовные способности людей не одинаковы. Марксисты имеют в виду социальное равенство, равенство общественного положения, связанное с уничтожением классов.

Следует подчеркнуть, что современные идеалистические фальсификации субъекта социально-исторического действия — составная часть мировоззренческой подоплеки антикоммунистических «мифов», направленных на защиту современного капитализма, искажение социализма и коммунизма, фальсификацию марксистско-ленинской идеологии и политики коммунистических партий. Наша эпоха, основное содержание которой составляет переход от капитализма к социализму, определила чрезвычайную актуальность дальнейшей научной разработки вопроса о решающей роли народных масс в социально-историческом развитии. Не случайно столь большое внимание уделяется в марксистско-ленинской науке анализу общесоциологического закона возрастания роли народных масс в общественном развитии. «Не могут уйти от этого вопроса и буржуазные теоретики, — подчеркивает Г. К. Ашин. — Дело заключается, кроме всего прочего, еще и в том, что проблема субъекта исторического действия неизбежно находится в центре философии истории. При этом субъект истории либо выносился теоре-

[1] *Иовчук М. Т., Харчев А. Г., Ядов В. А.* Актуальные теоретические проблемы марксистско-ленинской социологии в СССР.— Филос. науки, 1970, № 5, с. 10—11.

тиками эксплуататорских классов за ее пределы и им объявлялись сверхъестественные силы, либо творческая роль в истории приписывалась воле и сознанию выдающихся личностей»[1]. Эти тенденции объективно- и субъективно-идеалистического характера в различных вариантах остаются ведущими поныне, образуя существо буржуазных и ревизионистских трактовок субъекта исторического действия. В конечном счете фальсифицируется роль главной движущей силы современной эпохи — рабочего класса, «творческие потенции» приписываются «элите». При всей расплывчатости и разном толковании понятия «элита» его содержание раскрывается буржуазными теоретиками в одном социально-классовом направлении: речь идет о монополистической буржуазии и слоях, ее поддерживающих. Спекулируя на новых явлениях, связанных в значительной степени с научно-технической революцией, исчезновением традиционных форм производства, появлением новых профессиональных групп рабочего класса, буржуазные идеологи хотели бы «ликвидировать» рабочий класс как субъект исторического действия. Они толкуют об «исчезновении» рабочего класса, растворении его в «новом среднем классе», «интеграции» в рамках капиталистической системы. Роль же носителя социальных преобразований нередко в духе смягченного варианта элитарных концепций приписывается только интеллигенции. «Можно с уверенностью сказать, что будущее современного общества зависит от того, насколько охотно и успешно интеллигенция в целом и сословие педагогов и ученых в частности возьмут на себя инициативу политических действий и политического руководства»[2], — заключает Дж. Гэлбрейт. Сходные идеи развивает Г. Маркузе, по мнению которого инициатива социальных прогрессивных изменений перешла от «обуржуазившегося» рабочего класса к учащейся молодежи, главному «агенту исторической трансформации». Методологический порок такого рода домыслов, в сущности, охарактеризовал В. И. Ленин: «Различия между профессиями смешать с различиями между классами; различия бытовые смешать с различным положением классов во всем строе общественного производства, — как это наглядно иллюстрирует пол-

[1] *Ашин Г. К.* Доктрина «массового общества». М., 1971, с. 3.
[2] *Гэлбрейт Дж.* Новое индустриальное общество. М., 1969, с. 442.

ную научную беспринципность модной «критики» и ее практическую тенденцию стереть самое понятие «класса», устранить самую идею классовой борьбы»[1]. Классовая направленность подобной «ликвидации» субъекта революционного действия очевидна. Отрицание исторической роли рабочего класса как субъекта революционной деятельности сопровождается отрицанием руководящего положения коммунистических партий в рабочем движении, прямыми рекомендациями ликвидировать партии рабочего класса и заменять их «объединениями» марксистов и немарксистов.

Между тем великой научной заслугой основоположников марксизма было доказательство того, что социально-историческая практика, классовая борьба как материальная деятельность осуществляется, подобно трудовой деятельности, с помощью материальных орудий, в качестве которых выступают организации, социальные институты, учреждения. В них опредмечиваются идеологические отношения социальных общностей, обусловленные материальными отношениями и складывающиеся на основе отражения материальных отношений. Ведущую роль играют здесь политические организации, прежде всего партии и государства, взятые как материальные образования, материальные организации людей. Рабочий класс становится субъектом социально-исторической практики, превращается из класса «в себе» в класс «для себя» только под идеологическим и организационным влиянием возникающих пролетарских партий, которые являются его частью, его авангардом. Учение о партии как субъекте социального действия и познания было создано Марксом и Энгельсом, развито в новых исторических условиях В. И. Лениным. Маркс и Ленин видели, что только создав партию рабочий класс станет субъектом политической борьбы, что только партия способна объединить пролетариат в его практической классовой борьбе, «пролетариат может стать и неизбежно станет непобедимой силой лишь благодаря тому, что идейное объединение его принципами марксизма закрепляется материальным единством организации...»[2]. В. И.

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 5, с. 191—192.

[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 8, с. 403—404. Маркс заключал: «Численность только тогда решает дело, когда масса охвачена организацией и ею руководит знание» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 16, с. 10).

Ленин подчеркивал, что у пролетариата нет иного оружия в борьбе за власть, кроме организации. После победы рабочего класса над буржуазией важнейшим материальным орудием преобразования общественных отношений и их носителей становится государство — именно государство пролетарской диктатуры, которое по мере построения социалистического общества перерастает в общенародное государство. Партия, государство и другие организации — это органы социального преобразования, материальные орудия социально-исторической практики, которые пролетариат как субъект общественных отношений использует в борьбе против эксплуататоров, в процессе позитивной созидательной деятельности. В буржуазном обществе соответственно создают свои организации и другие классы. Господствующий класс — буржуазия — также имеет партии, использует государственную машину для осуществления своего классового господства.

Диалектико-материалистический взгляд на социальный субъект включает и признание того, что каждая социально-историческая общность (субъект) является для самой себя и объектом, ибо любая общность не только изменяется под влиянием иных общностей, но и самоизменяется. В этом смысле относительно рабочего класса Маркс и Энгельс замечали: «...Как для массового порождения... коммунистического сознания, так и для достижения самой цели необходимо массовое изменение людей, которое возможно только в практическом движении, в *революции;* следовательно, революция необходима не только потому, что никаким иным способом невозможно свергнуть *господствующий* класс, но и потому, что *свергающий* класс только в революции может сбросить с себя всю старую мерзость и стать способным создать новую основу общества» [1].

В системе общественных отношений объектом воздействия социальных групп являются и средства производства, поскольку они втянуты в эти отношения, находятся в руках определенных классов, выступают в качестве своеобразных социальных знаков человеческих отношений. Средства производства, как и предметы потребления, в которых овеществляются социальные, классовые отношения, обнаруживают в силу этого помимо

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 70.

естественных свойств социальные свойства. Маркс говорит об «общественном бытии вещи». Отношения людей вообще не могут проявляться иначе, как через материальные факторы. Иное дело, что в условиях капитализма общественные отношения выступают в виде отношений вещей, а социальные свойства — в виде свойств этих вещей самих по себе. Между тем природа общественных отношений совсем иная, чем природа вещей. В стоимости, например, нет ни грана вещества, «товарность» — отнюдь не свойство вещи как таковой, — это свойство определенных общественных отношений. Уничтожение частной собственности есть уничтожение и указанной «реальной мистификации». Нам в данном случае важно подчеркнуть, что классовые отношения, будучи в основе отношениями по поводу собственности, превращают вещи, прежде всего средства производства, *в объект присвоения или объект борьбы за такое присвоение.*

В классово-антагонистическом обществе опредмечивание человеческих сущностных сил по мере преобразования субъектом объекта становится отчужденным. Частная собственность придает отчуждению классовый характер, отчуждение как тенденция пронизывает все сферы общественной жизни, от трудящихся отчуждены средства материального производства и его продукты, социальные институты — орудия социально-политического господства эксплуататоров. Только борющийся класс, в условиях капитализма — пролетариат, противостоит этой тенденции и в итоге ликвидирует саму основу отчуждения. Маркс писал: «Не от человека зависит, быть или не быть этой общественной сущности; но пока человек не осознал себя человеком и не организовал мир по-человечески, эта общественная сущность проявляется в форме отчуждения» [1].

Революционное преобразование социальной действительности и есть практическое становление рабочего класса как субъекта социально-исторического действия. «Действительно революционным, действительно социалистически действующим классом пролетариат является, — пишет В. И. Ленин, — лишь при условии, что он выступает и поступает, как авангард всех трудящихся и

[1] Цит. по: *Розенберг Д. И.* Очерки экономического учения Маркса и Энгельса в сороковые годы XIX века. М., 1954, с. 88.

эксплуатируемых, как вождь их в борьбе за свержение эксплуататоров...»[1]. Становление рабочего класса как субъекта социального действия обусловлено развитием способа производства. Механизм этой обусловленности включает объективно формирующиеся потребности, вытекающие из взаимоотношения классов. В данном случае речь идет о социальных потребностях в практическом изменении общественных отношений и соответственно их носителей. Как во взаимодействии общества и природы материальные потребности выражают зависимость субъекта от объекта, так и во внутриобщественном плане они суть взаимозависимости социальных общностей, классов. Классово-объективные потребности, вытекающие из производственных отношений субъектов социально-исторического действия, каждый из которых относительно другого выступает в качестве объекта, эти потребности так или иначе осознаются, отражаются в классовых интересах. Научное осознание социальных потребностей раскрывает их как объективную необходимость, в частности объективную необходимость классовой борьбы рабочего класса и построения коммунистического общества.

Любая социально-историческая общность, любой класс не могут стать конкретно-историческим субъектом социальной практики без осознания соответствующих потребностей, без того или иного осознания своего «призвания» и своей «задачи». С этим связано и определенное понимание путей, средств реализации социальных целей. Степень осознания потребностей, исторической необходимости и т. д. зависит как от уровня развития социального знания, так и решающим образом от классового существа потребностей. Во всяком случае и практическое преобразование природного объекта, и практическое изменение объектов и отношений во внутриобщественной сфере невозможно без целеполагания. Становление рабочего класса как субъекта социально-исторической деятельности в этом плане связано с возникновением стихийной классовой борьбы пролетариата (а стихийность, согласно В. И. Ленину, несет зачаток сознательности) и с превращением ее в сознательную классовую борьбу против буржуазии за ликвидацию самой капиталистической системы. Сознательная классо-

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 41, с. 170.

вая борьба предполагает научное отражение классовых потребностей рабочего класса и в связи с этим — научное отражение общественного развития. Субъект социально-исторической практики не может не быть субъектом конкретно-исторического социального познания.

Субъект и объект социального познания

Практическая деятельность субъекта в системе общественных отношений, согласно марксистской точке зрения, столь же неотделима от духовно-теоретической, сколь неотделимо от познания практическое преобразование природы. Духовно-теоретическая деятельность, ее результаты — необходимый элемент в структуре субъективного фактора как свойства и признака соответствующего социального субъекта. Мы уже говорили, что многие авторы понимают под субъективным фактором общественного развития всю целенаправленную деятельность субъекта по преобразованию объекта. Однако вряд ли такое понимание означает адекватное воспроизведение идей классиков марксизма-ленинизма. В. И. Ленин, характеризуя революционную ситуацию с объективной стороны, заключал, что не из всякой революционной ситуации возникает революция, а лишь из такой, когда к объективным переменам «присоединяется субъективная, именно: присоединяется способность революционного *класса* на революционные массовые действия, достаточно *сильные,* чтобы сломить (или надломить) старое правительство, которое никогда, даже и в эпоху кризисов, не «упадет», если его не «уронят» [1]. В. И. Ленин неоднократно называет субъективным условием освобождения рабочего класса его сознательность и организованность [2].

По нашему мнению, неверно относить всю деятельность социального субъекта к субъективному фактору— его деятельность в целом есть взаимодействие субъек-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 26, с. 219.

[2] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 11, с. 16. В. И. Ленин подчеркивал: «Ошибочно было бы думать, что революционные классы всегда обладают достаточной силой для совершения переворота, когда этот переворот вполне назрел в силу условий общественно-экономического развития. Нет, общество человеческое устроено не так разумно и не так «удобно» для передовых элементов. Переворот может назреть, а силы у революционных творцов этого переворота может оказаться недостаточно для его совершения, — тогда общество гниет, и это гниение затягивается иногда на целые десятилетия» (*Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 11, с. 366—367).

тивного и объективного факторов, она протекает в объективных условиях и ими детерминирована. К объективным условиям относится то, что не зависит от сознания, воли субъекта социального действия, класса, т. е. сложившиеся к моменту действия субъекта уровень и характер производительных сил и производственных отношений с их объективными противоречиями, комплекс объективированных надстроечных отношений. Одним словом, объективные условия деятельности субъекта любого уровня — совокупность материальных и духовных образований, которые он находит в качестве налично данных, созданных предшествующими поколениями людей. Среди них определяющую роль играют материальные условия.

Субъективные условия деятельности субъекта — совокупность духовных образований, созданных предшественниками и актуализированных субъектом. По мере их актуализации эти духовные творения становятся компонентами субъективного фактора, переходят из объективного в субъективное, и наоборот. Так, по поводу противоречия между производством и потреблением народных масс при капитализме В. И. Ленин заключает: «...Чем сильнее становится это противоречие, тем дальше развиваются как объективные условия этого превращения, так и субъективные условия, т. е. сознание противоречия работниками»[1]. По другому поводу он писал: «Степень экономического развития России (условие объективное) и степень сознательности и организованности широких масс пролетариата (условие субъективное, неразрывно связанное с объективным) делают невозможным немедленное полное освобождение рабочего класса»[2]. В рамках материальных отношений воздействие данного субъекта на объект, например классовая борьба, оказывается взаимодействием субъективного и объективного факторов. Субъективный фактор — *духовная сторона данного взаимодействия,* социально-психологические и идеологические моменты, составляющие содержание целеполагания, характеризующие готовность, организованность совокупного субъекта действия. Речь идет об идеальной движущей силе, тогда как практическая деятельность, реализующая идеальные уста-

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 4, с. 161.
[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 11, с. 16.

новки, изменение общественных отношений и их носителей, классовая борьба или партийно-государственная деятельность в различных сферах общественной жизни, начиная с экономической, есть объективный фактор. Границы субъективного и объективного фактора, абсолютные гносеологически, отнюдь не абсолютны в структурном плане — эти факторы существуют только в единстве. Представляется справедливым мнение А. К. Уледова: «В. И. Ленин включает многие идеологические, социально-психологические, моральные качества социальных групп, классов и их организаций, народов в содержание субъективного фактора, но было бы неверно полагать, что он включает в него все общественное сознание. Он не делал и не мог этого делать по той причине, что для него субъективный фактор не есть просто сознание.., а сознание, ставшее руководством, стимулом, установкой к деятельности, другими словами, сознание, превратившееся в определенную черту поведения, деятельности субъекта» [1].

Субъективный и объективный факторы — диалектически переходящие друг в друга свойства действующего социального субъекта. Социальный субъект, как например класс, несет то и другое, выступает как субъективная сила изменения объекта. Причем роль субъективного фактора исторически возрастает, приобретает качественно новый вид с превращением рабочего класса в субъект социально-исторического действия, играющий авангардную роль и в развитом социалистическом обществе. Это связано с тем, что общественная собственность позволяет во все более широких масштабах сознательно направлять общественно-историческое развитие. Энгельс писал: «Объективные, чуждые силы, господствовавшие до сих пор над историей, поступают под контроль самих людей. И только с этого момента люди начнут вполне сознательно сами творить свою историю, только тогда приводимые ими в движение общественные причины будут иметь в преобладающей и все возрастающей мере и те следствия, которых они желают» [2]. Познание и практическое покорение необходимости не от-

---

[1] *Уледов А. К.* В. И. Ленин об активности общественного сознания.— В кн.: Ленинский этап в развитии философии марксизма. М., 1972, с. 299.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 295.

меняет этой необходимости, познание и практическое использование законов общественного развития не отменяет законов — изменяется лишь характер их складывания под влиянием объективных свойств производительных сил, прежде всего орудий труда. Энгельс полагал: «Взгляд, согласно которому *будто бы идеями и представлениями людей созданы условия их жизни,* а не наоборот, опровергается всей предшествующей историей, в которой до сих пор результаты всегда оказывались иными, чем те, каких желали, а в дальнейшем ходе в большинстве случаев даже противоположными тому, чего желали. Этот взгляд лишь в более или менее отдаленном будущем может стать соответствующим действительности, поскольку люди будут заранее знать необходимость изменения общественного строя... вызванную изменением отношений, и пожелают этого изменения, прежде чем оно будет навязано им помимо их сознания и воли» [1].

По нашему мнению, субъективный фактор в марксистско-ленинском понимании включает в свое содержание *социально-психологические, идеологические и организационные моменты.* В данном исследовании целесообразно охарактеризовать познавательный момент, познавательное взаимодействие субъекта и объекта в системе общественных отношений. Маркс и Энгельс показали, что духовное производство, порожденное материальными отношениями людей, «проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т. д. того или другого народа» [2]. В общественном сознании отражается общественное бытие. Общественное сознание в гносеологическом аспекте было раскрыто диалектико-материалистической философией как познание, отражение социальных объектов, социально-исторических общностей в их отношениях друг к другу. На определенном

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 639. Камынин И. И. и Ковальзон М. Я. еще в 1962 г. обратили внимание на эту сторону дела: «Ведь не только идеологические, но и материальные отношения при социализме складываются и развиваются проходя предварительно через сознание людей» *(Камынин И. И., Ковальзон М. Я.* О специфике материальных общественных отношений коммунистической формации.— Вопр. философии, 1962, № 1, с. 84). См. также: *Камынин И. И.* Методологические проблемы сознательного и стихийного при социализме. Ростов, 1971, с. 106—125.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 24.

этапе существования общественного познания исторические общности постигаются субъектом сквозь призму законов их функционирования и развития. «Так же как переход от ремесла к машинному производству потребовал сознательного применения естествознания и дал мощный стимул развитию физико-математических и технических наук, — подчеркивается в книге «Исторический материализм как теория социального познания и деятельности», — развитие классовой борьбы пролетариата потребовало познания и сознательного применения социальных законов» [1]. Субъектом развивающегося социального познания, как и субъектом социального действия, оказывается социально-историческая общность (класс и т. д.), составляющие ее люди. По мере достижения социальной однородности при переходе к бесклассовому обществу субъектом общественного познания становится все общество. Мы в данном случае имеем в виду отражение отношений людей внутри общества, т. е., как иногда говорят, «общественное сознание в узком смысле слова» [2]. Систематизированное социальное отражение связано с деятельностью профессионалов. При существующем разделении труда и в условиях социализма рабочий класс, например, не заменяет и не подменяет интеллигенции в духовном производстве вообще.

Анализ общественного сознания как познания есть анализ познавательного взаимодействия субъекта и объекта, взаимодействия, единого с практическим взаимодействием. Маркс и Энгельс, показывая, что адекватное и иллюзорное социальное знание объективно детерминировано, замечали: «Там, где прекращается спекулятивное мышление, — перед лицом действительной жизни, — там как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей» [3].

При интерпретации взглядов основоположников диалектико-материалистической философии насчет познавательного отношения субъекта к объекту внутри общест-

---

[1] Исторический материализм как теория социального познания и деятельности. М., 1972, с. 15.

[2] См.: Ленинская теория отражения и современность. Москва — София, 1969, с. 650.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 26.

венных отношений возникли и существуют различные точки зрения, оттенки [1].

Иногда те или иные духовные образования, как компоненты субъективного фактора, оцениваются диаметрально противоположно. Так, А. К. Уледов полагает, что в гносеологическом аспекте общественное сознание раскрывается в совокупности двух уровней — обыденного и теоретического; Ю. К. Плетников, напротив, считает, что выделение указанных уровней — не гносеологический, а социологический срез [2]. Нам представляется, что понятия «обыденное сознание» и «систематизированное сознание» употребляются классиками марксизма-ленинизма для характеристики конкретно-исторического состояния общественного сознания. Тогда как степень познавательного проникновения субъекта в объект, степень отражения общественных отношений (и тем самым законов социального функционирования и развития) фиксируется в понятиях «общественная психология» и «идеология» [3]. Непосредственное отражение объекта, его отношений дано в социально-психологической сфере совокупного субъекта, класса и т. д.; здесь в настроениях, чувствах, мыслях, влечениях фиксируются отношения социальных общностей, проявляющиеся как интересы. Социально-психологическая сфера — сфера непосредственной связи субъекта с объектом со стороны общественного сознания и познания. В этой сфере формируется специфический признак социального отражения, его оценочный характер.

Совокупность естественных наук дает знание о природе, наука о природе в целом выступает и в качестве

---

[1] См. обзор этих точек зрения: *Уледов А. К.* Структура общественного сознания. М., 1968.

[2] См.: *Плетников Ю. К.* О природе социальной формы движения. М., 1971, с. 160.

[3] Анализ структуры общественного сознания, выделение его компонентов и уровней как компонентов и уровней субъективного фактора — дело сложное. Иногда противоречий не избегают авторы, исследующие данную проблему много лет. Например, М. Я. Ковальзон и Н. И. Макешин в гносеологическом взаимодействии социального субъекта и объекта выделяют два уровня: обыденное и систематизированное сознание. К первому относят эмпирическое знание, социальную психологию и народное творчество. Ко второму — науку, идеологию, искусство (см.: *Ковальзон М. Я., Макешин Н. И.* Общественное сознание и общественные науки. М., 1973, с. 14—18). Но разве эмпирические знания не входят в науку и в идеологию? Здесь не выдерживается основание деления.

вида общественного сознания, ибо она так или иначе, «снято» несет сознание, отражает отношение познающего субъекта (общества) к объекту. В социально-психологической и идеологической сферах отношение субъекта к объекту (субъекта к субъекту, ибо речь идет о духовной стороне взаимодействия общностей, классов) стоит на первом плане. И в подлинной общественной науке, и в псевдонауке фиксируется прежде всего ценностное отношение — оно призвано дать оценку, в классовом обществе — классовую оценку; поэтому оно образует органическую часть классового общественного сознания в целом. Со времени выделения идеологии в особую сферу духовного производства она оказывает огромное обратное воздействие на общественную психологию, психологию социально-исторических общностей; научная идеология, тем более в социалистическом обществе, в возрастающей степени освобождает социальные чувства и настроения от «обыденности». Напротив, антинаучная и реакционная по классовому существу идеология, например современная антикоммунистическая идеология, отличаясь от общественной психологии, не выходит, в сущности, за пределы извращенного обыденного сознания, подавляет «наивный реализм» общественного сознания трудящихся классов и наукообразно систематизирует предрассудки. Буржуазные идеологи и ревизионисты извращают и познавательное отношение субъекта социально-исторического действия к объекту, фальсифицируют сущность и функции идеологии вообще, марксистско-ленинской идеологии в особенности. Рассуждения об «деидеологизации», отнесение всякой идеологии к извращенному сознанию — эти и другие приемы свойственны противникам научного понимания субъекта революционного действия и познания. В духе К. Маннгейма, Д. Белла Фишер, например, пишет: «Во всякой идеологии... решающее значение имеет не истина, а «доказательство силы», и, когда ложное сознание оказывается более эффективным, познание подчиняется ему»[1]. Следовательно, Фишер отождествляет прогрессивную и реакционную идеологию и, самое главное, идеологии рабочего класса приписывает свойства современной буржуазной идеологии, которая действительно определена не поиском истины, а только и только инте-

[1] *Fischer E.* Kunst und Koexistenz. Hamburg, 1966, S. 44.

ресом монополистической буржуазии. Не удивительно, что Фишер предлагает отбросить понятия «буржуазная» и «пролетарская» идеология. Между тем «третьей» идеологии человечество не выработало. И ревизионистские фальсификации марксизма-ленинизма, как и концепции идеологов современной буржуазии, подтверждают этот ленинский тезис.

Итак, социально-психологическая сфера — сфера непосредственного отражения человеческих общностей, их взаимодействия как субъектов. Каждая из общностей относительно иной выступает в качестве объекта практического действия и познания. В этой сфере реальные отношения классов, в конечном счете экономические отношения, «схватываются» через интересы, постигаемые чувственно-эмоционально. В. И. Ленин, сравнивая стачки 60-х, 70-х годов со стачками российских рабочих 90-х годов, подчеркивает, что по сравнению с первыми вторые можно назвать «сознательными», ибо рабочие начинали, замечает В. И. Ленин, «не скажу понимать, а чувствовать необходимость коллективного отпора, и решительно порывали с рабской покорностью перед начальством. Но это было все же гораздо более проявлением отчаяния и мести, чем *борьбой*» [1]. Стачки 90-х годов направлялись классовым интересом, осознанным на уровне социально-психологическом. И в этом смысле В. И. Ленин называет их «чисто-стихийными». Но в плане формирования субъекта социального действия, его субъективного фактора, политические, нравственные и другие чувства класса важны потому, что дают оценочное отражение интересов как своих, так и интересов иных классов, формируют субъективную сторону, необходимую для общественно-исторического действия. В связи с этим оцениваются и общественные функции предметов, объективирующих общественные отношения. Так, неразвитое сознание рабочих на ранних ступенях рабочего движения может относить источник социального зла на счет машинной техники. Характерно, что современные буржуазные идеологи вполне сознательно стараются вызвать антитехницистские настроения у трудящихся, делая тем самым ответственной за социальную несправедливость не империалистическую систему эксплуатации, а технику саму по себе. Тем не менее, сколь бы, напри-

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 6, с. 30.

мер, буржуазная идеология не навязывалась рабочему классу капиталистического мира, стихийно под влиянием реального положения вещей он влечется к социализму. Не случайно В. И. Ленин неустанно призывал изучать настроение масс и соответственно его глубинную основу — *интересы*. Разумеется, переход от настроения класса к действию, переход рабочего класса от настроения к подлинно революционному действию, политической борьбе непрост и невозможен без научной идеологической ориентации, но он невозможен и без такого настроения. Вот почему В. И. Ленин по поводу стихийно формирующегося общественно-психологического чувства ненависти трудящихся к эксплуататорам писал: «Эта ненависть представителя угнетенных и эксплуатируемых масс есть поистине «начало всякой премудрости», основа всякого социалистического и коммунистического движения и его успехов»[1]. В этом же русле Г. В. Плеханов, несколько односторонне настаивавший на том, что различные идеологи отражают общественную психологию (научная идеология по содержанию представляет теоретическое отражение социальной действительности и оказывается развитием предшествующих учений в качественно ином виде), оттенил не только взаимодействие, но и зависимость идеологии от общественной психологии по классовому «корню». Социально-экономические интересы, определяющие дух идеологии, дающие тот или иной импульс, классовый импульс, воздействуют на систематизированное сознание через психический настрой социальной общности. В. И. Ленин подчеркивал: «...Безусловно необходимо, чтобы не обманывать себя и других, определить понятие «рабочий» таким образом, чтобы под это понятие подходили только те, кто на самом деле по своему жизненному положению должен был усвоить пролетарскую психологию. А это невозможно без многих лет пребывания на фабрике без всяких посторонних целей, а по общим условиям экономического и социального быта»[2].

Основоположниками марксизма было впервые доказано, что идеология представляет собой специфическое отражение и целеполагание классового субъекта, в ней отражены интересы определенного субъекта-класса.

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 41, с. 64—65.

[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 45, с. 20. См.: *Шаронов Д. В.* Психология класса. Л., 1975.

Присутствие классового интереса во всех идеологических видах общественного сознания от политического сознания до революционного — фактор определяющий; со специфическим отражением и выражением классового интереса связана в принципе дифференциация идеологии по мере общественного развития на отдельные ее виды. Классовый интерес субъекта общественного сознания определяет научный или антинаучный подход к общественному процессу в зависимости от того, совпадает или не совпадает интерес данного класса с интересами общественного прогресса. Известно, что субъектом социального действия и познания, интересы которого в принципе совпали с интересами общественного прогресса, оказался впервые в истории пролетариат, порожденный капиталистическим развитием общества. Объективные потребности рабочего класса требовали научного анализа общественного развития, ибо рабочий класс по своему положению призван к свершению коренного революционного переворота, к ликвидации частной собственности и установлению контроля над общественными отношениями. Идеология рабочего класса в силу этого не может не получить научного характера. Имея в виду этот момент, Маркс и Энгельс писали: «Теоретические положения коммунистов ни в какой мере не основываются на идеях, принципах, выдуманных или открытых тем или другим обновителем мира. Они являются лишь общим выражением действительных отношений происходящей классовой борьбы, выражением совершающегося на наших глазах исторического движения»[1]. Иное дело, что сами рабочие в условиях капиталистической эксплуатации не могут выйти из сферы социально-психологических оценок к идеологическим, выработать научную идеологию, классовое политическое сознание. «История всех стран свидетельствует,—писал В. И. Ленин, — что исключительно своими собственными силами рабочий класс в состоянии выработать лишь сознание тред-юнионистское... Учение же социализма выросло из тех философских, исторических, экономических теорий, которые разрабатывались образованными представителями имущих классов, интеллигенцией»[2]. Речь идет об интеллигенции, принявшей классовые позиции рабочего

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. т. 4, с. 438.
[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 6, с. 30.

класса, входящей с возникновением пролетарских партий в эти партии. Партия — не только организующий практическую классовую борьбу рабочего класса его авангард, партия — субъект научного идеологического отражения. Она вносит идеологию в рабочее движение и тем самым в плане общественного сознания возвышает социально-психологическую оценку и отражение объектов социального познания до идеологической оценки и идеологического отражения. Партия формирует субъективный фактор в русле превращения стихийной борьбы рабочего класса в борьбу сознательную, политическую. После победы рабочего класса партия руководит построением социалистического и коммунистического общества, выступает в качестве ведущей управляющей системы. В статье 6 Конституции СССР говорится: «Вооруженная марксистско-ленинским учением, Коммунистическая партия определяет генеральную перспективу развития общества, линию внутренней и внешней политики СССР, руководит великой сознательной деятельностью советского народа, придает планомерный, научно обоснованный характер его борьбе за победу коммунизма».

Марксистско-ленинская идеология, пролетарская по классовому существу, становится в социалистическом обществе идеологией всех социально-исторических общностей, в невиданных масштабах расширяется «объем массы», которая является субъектом, носителем марксистско-ленинского мировоззрения, как и круг людей, которые непосредственно участвуют в развитии марксистско-ленинской науки. Марксистско-ленинская общественная наука и формирующиеся под ее влиянием виды общественного сознания, как и всякая идеология, *ценностны* по происхождению и, давая, в отличие от идеологий всех иных классов, научное по существу отражение объектов социального действия, законов их развития и функционирования, *оценочны по своей направленности.* Эта оценка суть классовая оценка, именно оценка с позиций рабочего класса, отражение социального развития сквозь призму интересов класса, максимально заинтересованного в достижении объективной идеологической истины. Идеологическая оценка есть партийность. Не только к философии — к любому виду идеологического общественного сознания и входящей в него науки

(нравственное сознание — этика и т. д.) относится принципиальной важности ленинское положение: «...Материализм включает в себя, так сказать, партийность, обязывая при всякой оценке события прямо и открыто становиться на точку зрения определенной общественной группы» [1]. Содержательное знание и оценка в марксистско-ленинской идеологии связаны органически. Нам представляется правильным тезис В. П. Тугаринова о том, что применительно к марксистской идеологии «неверно ставить проблему соотношения науки и идеологии, речь может идти о соотношении знания и идеологии» [2]. Иное дело — современная буржуазная идеология, лишенная научности. Применительно к ней справедлив анализ в плане соотношения науки и идеологии, выявления ее антинаучности, ибо содержательно-информативный аспект и оценочный оказались здесь в состоянии антагонизма. Оценка, заданная классово-эгоистическими интересами, деформирует содержание отражения социальных объектов, закономерностей их функционирования и развития. С гносеологической точки зрения понятие истины применимо как к суждениям содержательно-информативным, так и оценочным, к идеологии в целом, в том числе к интересующей нас в данном случае политической идеологии. В. И. Ленин говорил об объективной истине в научной идеологии [3]. Что же касается самосознания общества, класса, оно начинает формироваться с фиксации интересов. Это и предопределяет появление в классовом обществе идеологической функции теоретического и внетеоретического знания и сознания. Социальная установка как проявление классовой детерминации пронизывает все социальное познание, начиная с выбора объекта. Партийность обнаруживает ряд аспектов — социологический, мировоззренческий, методологический, аксиологический.

Субъектом общественного сознания и познания является общность, класс. Класс формирует на конкретно-исторической основе политическое, нравственное, правовое, эстетическое, философско-религиозное сознание. Оно систематизируется идеологически интеллигенцией. В

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1, с. 419.

[2] *Тугаринов В. П.* Философия сознания. М., 1971, с. 138.

[3] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 138. См. также: *Живкович Л.* Теория социального отражения. М., 1969, с. 410.

разработке политической идеологии ведущую роль играет партия класса. Партия рабочего класса объединяет представителей материального и духовного производства, включая профессионалов в области общественных наук.

Оценочное общественное сознание дает непосредственную основу для формулирования норм, предписаний, направленных на выполнение действий, реализацию целей[1]. В этом смысле идеология оказывается теоретическим обоснованием достижения определенных практических результатов, намечает пути реализации классовых интересов. В структуре субъективного фактора определенной общности, социального субъекта классового общества на первом плане стоит политическая идеология. Она определяет социальную волю субъекта к целенаправленному изменению объекта и самого себя, всей системы общественных отношений. Идеологическая оценка, обусловленная объективным ценностным отношением, непосредственно выражает творческую активность прогрессивного класса и неизбежность превращения идей в материальную силу субъекта. Так, в идеологических оценках раскрывается преобразующее влияние марксистско-ленинских идей, как и консервативное значение буржуазной идеологии. Давая рабочему классу знание об обществе и самосознание, марксистско-ленинское учение формирует классовую интернациональную солидарность, преодолевающую национальные границы рабочего класса как субъекта революционного изменения мира, оно формирует коммунистическую идейность как сплав знаний, убеждения и практического действия.

Проблема субъекта и объекта во внутриобщественном плане выступает как чрезвычайно многоплановая. Марксистско-ленинская наука раскрыла, в частности, подлинную природу взаимодействия субъектов и объектов управления, в особенности социалистического планомерного управления. Управленческие отношения при социализме пронизывают все сферы жизни: экономическую, социальную, политическую и духовную. Само управление выступает в качестве специфической практической деятельности надстроечного характера, как «сознательное воздействие на общественную систему в целом или какую-либо подсистему в ее рамках на основе по-

[1] См.: *Клаус Г.* Сила слова. М., 1967, с. 178.

знания и использования присущих ей объективных закономерностей и прогрессивных тенденций»[1]. Управление социальными общностями в классовом обществе есть властное политическое управление, поэтому и субъектом управления в социалистическом обществе выступает система государственных и негосударственных организаций, выражающих волю и интересы народа, составляющих его классов и других общностей. Содержание и объем объекта управления имеют сложную иерархическую структуру, как соответственно сложна и структура субъекта управления, носителя управленческих функций. Единство управления на всех уровнях и во всех сферах взаимодействия субъекта и объекта в рамках общественных отношений обеспечивает «армия закаленных революционеров-коммунистов», партия, осуществляющая через государственные и общественные организации политическое воздействие в интересах рабочего класса, всех слоев трудящихся. В. Г. Афанасьев пишет: «Партия, В. И. Ленин разработали вопрос о субъекте управления социалистическим обществом, как системе государственных и негосударственных общественных организаций и учреждений, руководимых Коммунистической партией; основные требования к работе аппарата управления: коммунистическая идейность, компетентность (знание дела), деловитость (умение вести дело), сочетание научных и административных сторон, систематичность, организованность и другие; разработали вопрос о путях подготовки и совершенствования кадров управления.

Управление предполагает осуществление субъектом управления определенных последовательных функций-операций: подготовку и принятие решений (директив, планов, законов, правил и т. д.), организацию выполнения решений и контроль за их выполнением, подведение результатов. Оно неотделимо от систематического обмена информацией между компонентами общественной системы, а также данной системы с окружающей ее средой»[2].

---

[1] *Афанасьев В. Г.* Социальное управление и планирование.— В кн.: Теоретические проблемы социального управления. М., 1969, вып. 2, с. 20; *Лебедев П. Н.* Очерки теории социального управления. Л., 1976.

[2] *Афанасьев В. Г.* Диалектика социализма: управление и планирование.— Вопр. философии, 1979, № 6, с. 35.

Таким образом, формирование и развитие диалектико-материалистической философии органически связано с анализом субъектов и объектов социально-исторической деятельности. В качестве конкретно-исторических субъектов выступают, с точки зрения марксизма-ленинизма, социальные общности людей, среди которых на протяжении всей классовой истории ведущую роль играют классы. По отношению к каждой общности иные общности с их действительными отношениями, историческими законами, как законами практической деятельности, представляют в качестве объектов практического воздействия и социального познания. В известном смысле объектом для самой себя является и каждая данная общность. Поскольку общество есть совокупность общностей, речь идет о многообразии субъектов и объектов, природа которых определяется как характером связей индивидов внутри общности, так и отношением к иным общностям.

История делается людьми. Общественный человек, замечал Г. В. Плеханов, «есть ее единственный фактор». Деятельность этого фактора предстает как взаимодействие субъективного и объективного на основе объективного, как «обработка людей людьми» в связи в конечном счете с «обработкой природы людьми». «...Природа и история — это два составных элемента той среды, в которой мы живем, движемся и проявляем себя» [1], — заключает Маркс.

Глава VIII. Индивид как субъект и объект

Бытие общества и образующих его социально-исторических общностей, социальных групп реализуется посредством индивидуальной, материальной и духовной деятельности людей. В этом смысле Маркс замечал: «Общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это или нет» [2]. Выделяется, следовательно, еще один важный аспект категории субъекта и объекта. Субъектом и объектом практического, познавательного и ценностного отношения выступает человеческий индивид, матери-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 39, с. 56.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 27, с. 402—403.

альное существо, обладающее сознанием. Сущность индивида, как и общества, была впервые научно определена Марксом и Энгельсом. Она представляет собой совокупность всех общественных отношений. Речь идет именно о сущности человека. Между тем до сих пор в марксистской литературе встречается неверное толкование формулы Маркса, заключающееся в отождествлении человека в целом с совокупностью общественных отношений. «Человек — совокупность общественных отношений и их творец» [1], — пишут, например, А. Ф. Шишкин и К. А. Шварцман. Конечно, человек — творец общественных отношений. Но сказать, что человек есть совокупность общественных отношений, значит отбросить проблему субстрата. Подобная точка зрения смазывает, в частности, вопрос о соотношении социального и биологического.

Субстрат и сущность индивидуального субъекта

Классики марксизма-ленинизма, выводя сущность отдельного человека из его принадлежности к надындивидуальной, именно общественной системе, — отнюдь не абстрагировались от проблемы субстрата, от того, к чему социальные отношения «привязаны». «...Первый конкретный факт, который подлежит констатированию, — пишут Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии», — телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе... Всякая историография должна исходить из этих природных основ и тех их видоизменений, которым они, благодаря деятельности людей, подвергаются в ходе истории» [2]. Природные основы человека шире, чем биологическое начало, которое образует важнейшую часть человеческого материального субстрата, причем диалектика развития такова, что биологические процессы, предшествуя социальным, в свою очередь испытывают «видоизменения» под влиянием социального фактора. Маркс замечал: «...Бытие людей есть результат того предшествующего процесса, через который прошла органическая жизнь. Только на известной стадии этого процесса человек становится человеком. Но раз человек уже существует, он, как постоянная пред-

[1] *Шишкин А. Ф., Шварцман К. А.* XX век и моральные ценности человечества. М., 1968, с. 37.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 19.

посылка человеческой истории, есть также ее постоянный продукт и результат, и *предпосылкой* человек является только как свой собственный продукт и результат»[1].

Человек, будучи социальным в *сущности* образованием, остается частью природы. Социальный обмен веществ человека с природой не устраняет природного обмена. В структуре человеческого субстрата в качестве природных свойств Б. Г. Ананьев, например, выделял возрастные, половые, конституционно-соматические, нейродинамические и т. п. свойства. Анатомическое строение человека, ряд нервно-физиологических структур (лобные доли мозга и т. д.) представляют собой в известном смысле продукт труда, социально-исторической практики. Следовательно, человеческое биологическое отличается (в рамках единого вида материи) от животно-биологического. Человеческий индивид, этот объект общественного развития, в качестве непосредственного носителя общественных отношений, субъекта, не тождествен человеческому телу. Мы согласны с мнением В. В. Орлова: «Человек — материальное существо надбиологического уровня (включающее, разумеется, специфически человеческую биологию как свою основу)»[2]. Его материальный субстрат — не просто человеческое тело, а человеческое тело, усиленное материальными орудиями — от орудий труда до орудий социально преобразующей деятельности и духовного производства. Это значит, что не только сущность человека (совокупность всех общественных отношений), но ее носитель, субстрат, в своем специфическом смысле формируется лишь в рамках общественной системы и вместе с ней. Человек, таким образом, оказывается материальным социальным образованием. Здесь возникает сложная проблема — проблема взаимодействия социального и природ-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 26, ч. III, с. 516.

[2] *Орлов В. В.* К понятию человеческой природы. — В кн.: Философия пограничных проблем науки. Пермь, 1968, вып. 2, с. 82—83. См. также: *Орлов В. В.* Материя, развитие, человек. Пермь, 1974. П. К. Анохин, например, показал, что организм человека и животных пронизывают структуры, противодействующие законам гравитации и отражающие действие механических сил: «Организм не только вписался в гравитацию всеми своими структурами, предотвращающими действие сил тяготения, но пошел еще дальше: он активно использовал их для успешного продвижения в пространстве» (*Анохин П. К.* Биологическое отражение действия фундаментальных законов неорганического мира.— В кн.: Ленинская теория отражения и современная наука. Отражение, познание, логика. София, 1973, с. 122.

ного, в частности биологического. Ее верное методологическое объяснение способствует решению конкретно-научных и практических проблем, начиная с инженерно-технических и кончая медицинскими.

Известно, что под влиянием труда и возникшей из потребности общения речи мозг обезьяны превратился в мозг человека. Параллельно с развитием мозга шло развитие его ближайших орудий — органов чувств. Формировалась «человеческая биология». Ее описание представляет большую теоретическую трудность для частных наук и философии. На этот счет в советской философской литературе существует ряд точек зрения.

Во-первых, признается как бы рядоположенность биологического и социального в человеке. О. В. Лапшин, например, пишет: «...Человек есть, с одной стороны, живое существо с функционирующими по определенным биологическим законам органами, с другой — существо общественное, производящее, обладающее мышлением и речью» [1].

Во-вторых, точка зрения Маркса и Энгельса на соотношение социального и биологического истолковывается в духе концепции непосредственного тождества биологического и социального. Весьма последовательно этот взгляд проводится в работах Г. В. Мокроносова и А. М. Мосорова. «Среди философских идей К. Маркса и Ф. Энгельса, лежащих в основе материалистического понимания общественной жизни, — пишут они, есть одна очень важная и малоизученная фундаментальная идея. Это идея о тождественности (в диалектическом смысле этого слова) *индивидуальной* жизнедеятельности людей и *содержания* общественных отношений» [2]. В развитии этого тезиса обнаруживается склонность авторов к абсолютному отождествлению указанных моментов: «Марксистская философия считает, что единство социального и природного начал в личности имеет полную слитность и что лучше говорить не об их единстве, а об их непосредственном слиянии в одну всецело соци-

---

[1] *Лапшин О. В.* Материалистическая теория отражения и учение о развитии живой материи. — Вопр. философии, 1958, № 4, с. 87.

[2] *Мосоров А. М., Мокроносов Г. В.* Общественные отношения и личность. Свердловск, 1969, с. 5.

альную сущность»[1]. Как видно, эти авторы отождествляют содержание категорий «личность» и «человек».

В-третьих, развивается взгляд, согласно которому человек — существо биосоциальное. Биологическое в нем «снято» социальным, т. е. сохранено в подчиненном виде. Методологической предпосылкой данной точки зрения служит марксистская концепция соотношения видов и форм движения материи[2]. На наш взгляд, в истолковании этой концепции было бы вернее говорить о человеке как существе социально-природном, а ведущую роль социального относить не только к сущности человека, но и его субстрату. Можно сказать, что все в человеке, как *человеке,* социально. Иное дело, что человек остается и живым существом, занимая определенное место в эволюции живой материи, и природным компонентом в целом. Мы согласны с выводом И. И. Елкина и К. Е. Тарасова: «В такой же степени как не существует «физико-биологической» или «химико-биологической» формы движения материи, а имеются физическая, химическая и биологическая формы (причем низшие формы существуют в высших, более сложных формах в опосредованном, в «снятом» виде), так и не существует «биосоциальной» формы движения материи, а имеются биологическая (свойственная растительному и животному миру) и социальная (свойственная человеческому обществу)»[3].

Социальная форма движения материи, как это принципиально доказано марксистско-ленинской философией, возникает на основе предшествующих, но реализуется через предшествующие формы движения. В связи с этим представляет интерес трактовка соотношения биологического (природного вообще) и социального, предложенная В. В. Орловым: «Человек, таким образом, имеет не двойственную биологическую и социальную, но *инте-*

[1] *Мосоров А. М., Мокроносов Г. В.* Общественные отношения и личность. Свердловск, 1969, с. 65. В смягченном виде эта точка зрения сохраняется в книге Г. В. Мокроносова (Методологические проблемы исследования общественных отношений» (Свердловск, 1972, с. 138—150).

[2] См.: *Дубинин Н. П., Шевченко Ю. Г.* Некоторые вопросы биосоциальной природы человека. М., 1976.

[3] *Елкин И. И., Тарасов К. Е.* Метафизическая сущность социальной экологии. — В кн.: Критический анализ некоторых теорий и концепций в медицине буржуазных стран. М., 1972, с. 131. См. также: Комплексное изучение человека и формирование всесторонне разви-

гральную социальную природу... Природа человека, таким образом, характеризуется многосторонними взаимосвязями и взаимодействиями ее различных уровней и на этой основе единством, которое есть социальность»[1]. Эта трактовка позволяет избежать упрощений в понимании субстрата и сущности человека, понять сложную опосредствованность социального и биологического, социального и природного. Она подтверждается выводом частных наук (Б. Г. Ананьев, Н. П. Дубинин, А. Н. Леонтьев и др.).

Индивид как субъект и объект в субстратном смысле представляет собой систему, где действуют природные и социальные закономерности; их соотношение есть соотношение низших и высших форм движения материи. Такого рода вывод позволяет избежать биологизаторского подхода к человеку и упрощенной социологизации. Соотношение социального и биологического имеет несколько аспектов, в литературе выделены и исследуются социологический, социально-филогенетический, социально-онтогенетический, социально-космический аспекты[2]. Надбиологический, социальный фактор, связанный с принадлежностью человека к обществу, играет ведущую роль в детерминации человеческого развития с субстратной и личностной сторон. Но в субстратной системе индивидуального субъекта сохраняет влияние, хотя и подчиненное, биологическая детерминация. Физиологическая деятельность протекает на основе законов, общих с законами живого вообще. Скажем, «законы наследственности у человека ничем не отличаются от аналогичных законов у животных. Нет сомнения, что генетическая информация у человека записана в молекулах ДНК. Это следует из фактов, добытых цитогенетикой и молекулярной генетикой человека, показавших генетическую роль хромосом и молекул ДНК, в которых локализованы гены человека»[3].

Усвоение культурных результатов каждым отдельным индивидом, формирование его как субъекта в сущ-

той личности. М., 1975, вып. 5; *Тарасов К. Е., Черненко Е. К.* Социальная детерминированность биологии человека. М., 1979.

[1] *Орлов В. В.* Материя, развитие, человек. Пермь, 1974, с. 303—304.

[2] См.: *Карсаевская Т. В.* Социальная и биологическая обусловленность в физическом развитии человека. М., 1970.

[3] *Дубинин Н. П.* Современное естествознание и научное мировоззрение.— Вопр. философии, 1972, № 3, с. 81.

ностном и субстратном смысле идет на генетической основе физиологически закрепленных задатков. Но эти задатки обеспечивают лишь возможность формирования человека, которая только по мере приобщения индивида к деятельности в сфере социального и по мере воспитания, «распредмечивания» социально унаследованного содержания превращается в действительность. Как на уровне совокупного, так и на уровне индивидуального субъекта социальное (трудовое) и природное (в частности, биологическое) с субстратной стороны опосредствуют друг друга при ведущей роли социального. Диалектика социального и биологического в индивидуальном субстрате прослеживается даже онтогенетически: «Наблюдая в течение ряда лет одного и того же человека, можно видеть утолщение костного вещества и уменьшение костно-мозгового пространства по мере увеличения стажа физической работы и обратное соотношение их при смене профессий и переходе с физического труда на канцелярский. При этом раздражители внешней среды воспринимаются организмом биологически, поэтому внешние воздействия на скелет приводят к биологической перестройке костной структуры. Но характер и величина этих воздействий на скелет определяется социальными факторами — видом и интенсивностью труда, образом жизни и др.» [1].

Биологическое является предпосылкой социального, социальная детерминация в рамках индивидуального субстрата подчиняет биологическую и модифицирует ее. Социальная детерминация вызвала появление органов и закономерностей, присущих лишь человеку как живому существу: вторую сигнальную систему, специфический настрой терморегуляционных процессов и т. п. Академик П. К. Анохин подчеркивал: «Мы должны принять во внимание, что мозг человека во всех его деталях, как теперь выяснилось, до микропроцессов и даже до молекулярных процессов включительно приспособлен именно к речевым и мыслительным операциям. Это именно то, чего добивается кибернетика, — найти такие параметры в работе мозга, которые могут быть моделированы в различных электронных схемах. Иначе говоря, биология человека — это не биология вообще, как

[1] *Привес М. Г.* О принципе целостности для анатомии. — В кн.: Проблема целостности в современной биологии. М., 1968, с. 99.

например у обезьяны. Это — специфическая человеческая биология... Мы знаем в биологии человека много черт специфически человеческого характера. Так, например, миэлизация соответствующих центров речи происходит задолго до того, как появляется речь, специфическая речевая функция человека»[1].

Относительно изменений биологического субстрата индивидуального субъекта, видовой эволюции человека среди специалистов-ученых существуют различия во взглядах. Антропологи А. П. Быстров, М. Ф. Нестурх, Я. Я. Рогинский полагают, что видовая эволюция человека закончилась. По мнению психолога Б. Г. Ананьева, в биологическом субстрате субъекта происходят эволюционные сдвиги, причем «не только в регуляторах органов (следовательно, органов-орудий), но и в самих органах, тканях и биохимических основах жизнедеятельности»[2]. Близкое к этому мнение высказывает Н. П. Дубинин: «Признание того, что социальная эволюция человека еще долго будет строиться на основе динамичной, но в целом для всего человечества устойчивой генетической системы наследственности, отнюдь не превращает генотип человечества в нечто неизменное, извечно данное после появления готового человека. Дело лишь в сроках. Если социальная эволюция в наши дни идет скачками и все ускоряется, то это неприложимо к генетической эволюции человека»[3]. Мысль о завершенности эволюции человеческого биологического субстрата методологически малопродуктивна. Она не способствует организации целенаправленных исследований в этом плане, противоречит уже достаточно многочисленным фактам. Сторонники такой точки зрения, по существу, отвлекаются от ведущей роли социального начала в становлении человека как субъекта. Проследим за рассуждениями В. В. Орлова, весьма характерными в данном случае: «Человек является наивысшей ступенью материи, аккумулирующей основные результаты бесконечного развития материи, бесконечное богатство ми-

---

[1] *Анохин П. К.* За творческое сотрудничество философов с физиологами.— В кн.: Ленинская теория отражения и современная наука. М., 1965, с. 291—292.

[2] *Ананьев Б. Г.* Человек как предмет познания, с. 59.

[3] *Дубинин Н. П.* Современное естествознание и научное мировоззрение, с. 85.

ра»[1]. Однако тезис о достижении «наивысшей ступени» в развитии материи вообще противоречит идее бесконечности движения и развития материи. Дабы избежать очевидной противоречивости, В. В. Орлов делает ряд произвольных допущений, в частности говорит о «конечном числе наиболее общих свойств» бесконечного мира[2], о «конвергентном развитии материи»[3].

Преодоление антропологизма в диалектико-материалистической философии связано не только с принципиально иным пониманием сущности индивидуального и общественного субъекта. Скачок от обезьяны к человеку, от стада обезьян к человеческому обществу означал формирование человеческого субстрата. Субстратная сторона индивидуального субъекта не ограничивается человеческим телом, в субстратном плане субъект-индивид носит конкретно-исторический характер и выступает в качестве живого существа, усиленного материальными орудиями от орудий преобразования природного объекта и орудий социально-исторической практики до материальных орудий, используемых в процессе познания.

Диалектико-материалистическому подходу к человеку как субъекту чужда односторонность — абсолютизация субстратного или сущностного моментов. Оба они охватываются, как нам представляется, понятием «человеческая природа». И. С. Нарский, справедливо обращает внимание на следующее: «Будучи решительным противником идеалистических дедукций, Маркс переносит центр тяжести на «видовые» различия в человеческой природе. Иными словами, в центре его анализа — человек той или иной, и прежде всего капиталистической, социально-экономической формации, т. е. человек как продукт совокупности определенных социально-классовых отношений. Но этим акцентом не отменялся человеческий род, обладающий общими ему свойствами, в то же время столь разнообразными у разных возрастов, полов, поколений, наций вариациями занятий и антропологических черт. Факт существования единого человеческого рода пытались перечеркнуть и упразднить такие враги человечества, как гитлеровцы, и уже, конеч-

---

[1] *Орлов В. В.* Марксистская концепция материи и теория уровней.— В кн.: Философия пограничных проблем науки. Пермь, 1970, вып. 3, с. 70.

[2] Там же, с. 34.

[3] Там же, с. 20—21.

но, не марксистам к лицу сомневаться в непреложном существовании этого факта»[1]: Напомним принципиальное положение Маркса и Энгельса: «Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что́ философы представляли себе в виде «субстанции» и в виде «сущности человека», что́ они обожествляли и с чем боролись...»[2]. Формирование и изменение субстратной стороны индивидуального (и общественного) субъекта связано с формированием и развитием материальных производительных сил. Но формирование и развитие материальных производительных сил неотделимо от формирования и развития производственных отношений, основы того ансамбля, общественных отношений в целом, который и образует сущностную сторону «человеческой природы». Индивид выступает в качестве объекта воздействия и в качестве субъекта — носителя субстратных и сущностных социальных свойств. В конечном счете материальной и духовной деятельностью индивидуального субъекта живет коллективный субъект.

Характеризуя индивидуальный субъект с сущностной стороны, мы характеризуем его как личность[3]. По отношению к типологическому социологическому аспекту данный уровень — уровень индивидуализации общественных отношений и проявляющихся в них объективных и субъективных свойств. Это сфера исследований с позиции прикладных социологических дисциплин и психологических наук, опирающихся на философское и общесоциологическое, классово-типологическое понимание личности. Со стороны единичного субъекта личность, по мнению П. Е. Кряжева, есть индивидуальное бытие общественных отношений, мера присвоения индивидом конкретно-исторической социальной сущности. Диалектика общего, особенного и единичного в системе развивающихся личностных свойств, доказывает П. Е. Кря-

---

[1] *Нарский И. С.* О проблеме «человеческой природы» в ранних трудах К. Маркса.— Вестн. Московского ун-та, 1967, № 6, с. 17.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 37.

[3] Обзор точек зрения по поводу понятия личности содержится в статье В. И. Добрыниной и В. А. Хорошилова «Марксистская теория личности» (Филос. науки, 1975, № 2, № 3). Авторы отмечают, что в современной марксистской литературе содержится не менее семидесяти определений личности.

жев, есть единство общения и обособления, соотношение этих моментов — общесоциологический закон, проявляющийся конкретно-исторически[1]. Понятие сущности человека в качестве предельного понятия фиксирует ее как совокупность всех общественных отношений, способом бытия которых является человеческая деятельность.

Итак, сложная развивающаяся система личностных свойств реализуется в конечном счете в деятельности индивидуального субъекта. Исследование этих свойств на современном уровне может быть только комплексным. Произвольная экстраполяция выводов, полученных на одном уровне, например на философско-социологическом, на другой, скажем, на индивидуально-психологический, ведет к ошибкам. Подобных ошибок не избежал автор в целом содержательной работы о личности Т. М. Даутов, считающий, что «рассматриваемая категория (личности. — *К. Л.*) не может характеризовать любой человеческий индивид. Личностью является лишь тот индивид, в котором наиболее полно представлено общественное в целом на данном этапе его развития»[2]. Этот крайне неопределенный произвольный тезис, кроме всего прочего, полностью абстрагирован от социально-классового аспекта. Этот тезис не может не привести к явным теоретическим несообразностям, вроде следующей: «Личность является единичным бытием общественных отношений, ее сущность содержится вне ее единичного существования, в объективных общественных отношениях, существующих независимо от индивида и определяющих его природу»[3]. Конечно, общественные отношения первичны для каждого индивида, становящегося субъектом, но вместе с тем они существуют только благодаря деятельности «единичностей», всех прошедших в истории поколений и существующих масс. Общественные отношения образуют не внешний фон, они образуют внутреннюю структуру коллективного и индивидуального субъекта. Т. М. Даутов почему-то решил, что единичное не содержит в себе существенного.

---

[1] *Кряжев П. Е.* О диалектике общения и обособления личности в обществе.— В кн.: Диалектика материальной и духовной жизни общества. М., 1966.

[2] *Даутов Т. М.* Личность как социологическая проблема. Алма-Ата, 1970, с. 103.

[3] Там же, с. 109.

Мы не можем согласиться с точкой зрения К. К. Платонова, Е. А. Ануфриева, Т. В. Колбиной, Я. Щепаньского, включающих в интегральную целостность личности биологические элементы, врожденные рефлексы, физиологические процессы, в том числе нервные[1]. Биологические структуры и функции человека — это не структуры и функции личностного порядка, они — лишь условие формирования личностных свойств, как биологическая активность индивидуального субъекта — предпосылка социальной его активности. История свидетельствует, что одна и та же видовая биологическая организация человека несла и несет различные по типам личностные свойства, различные по типам общественные отношения. Включить биологические элементы в структуру личности — значит подменить понятие личности понятием человека вообще, смешать философский и социологический уровни анализа структуры индивидуального объекта. Трудно поэтому согласиться с Б. П. Парыгиным, который, оттеняя интегральный характер понятия личности, пишет: «Личность — это интегральное понятие, характеризующее человека в качестве объекта и субъекта биосоциальных отношений»[2]. Нам более приемлемой кажется позиция В. П. Тугаринова, как раз полемизирующего со сторонниками включения биологических характеристик человека в понятие личности[3].

Итак, с марксистско-ленинской точки зрения комплексное исследование развития и структуры индивидуального субъекта включает в себя философско-социологический анализ сущности и субстрата индивида. Без такого анализа сам процесс социализации раскрыть во всей полноте невозможно. Необходимо отметить, что подлинно научное понимание субстрата и сущности человеческого индивида имеет большое идеологическое

---

[1] *Ануфриев Е. А.* Социальная роль и активность личности. М., 1971; *Колбина Т. В.* Биологическое и социальное в целостной структуре личности.— Вопр. философии, 1970, № 9; *Щепаньский Я.* Элементарные понятия социологии. М., 1969; *Платонов К. К.* О системе психологии. М., 1972.

[2] *Парыгин Б. Д.* Основы социально-психологической теории, с. 106.

[3] *Тугаринов В. П.* Марксистская теория личности на настоящем этапе.— Филос. науки, 1971, № 4; см. также: Некоторые проблемы личности: Сб. асп. статей. М., 1971; *Корнеев М. Я.* Проблемы социальной типологии личности. Л., 1971.

значение, в частности для критики «философской антропологии».

Буржуазные исследователи, изучающие истоки философской антропологии, утверждают, что антропологическая проблематика была — в одних случаях явно, в других неявно — центральной для всех философских систем, исторически сменяющих друг друга. С этой односторонней точки зрения всемирная история философии оказывается по преимуществу историей взглядов на человека. Так изображается, например, развитие философского знания в книге западногерманского «антрополога» В. Брюнинга [1]. Сторонники философской антропологии утверждают, что до конца XIX века философия не смогла дать цельного изображения человека. Поворот к исследованию человеческой личности и человеческого существования «во всей его полноте», по мнению буржуазных авторов, совершился со времени Ф. Ницше и М. Шелера. «Через Ницше и Шелера развитие шло дальше к философии *экзистенциализма,* в которой философская антропология нашла свое временное завершение» [2].

Действительно, идеалистический антропологизм вообще и философская антропология как один из его современных вариантов находят свое начало в работах указанных немецких философов. Между тем философский антропологизм отнюдь не сводится к идеалистическому антропологизму. Антропологическая концепция сложилась, как мы уже говорили, на материалистической почве в немецкой философии XIX века.

Маркс и Энгельс преодолели антропологический принцип: отправная точка марксистского социального исследования не отдельный индивид, а общество. Маркс и Энгельс преодолели натурализм и антропологизм в понимании человека и общества: сущность человека и общества раскрывается в свете специфических *социальных* законов, а не законов природы в целом или только биологической природы. Преодоление антропологизма Марксом и Энгельсом не означает, однако, абсолютного отбрасывания проблематики антропологического материализма. Маркс и Энгельс подчеркнули важность вопроса «Что такое человек?». Они впервые научно ра-

---

[1] *Brünning W.* Philosophische Anthropologie. Stuttgart, 1960.
[2] Философский словарь. Сокр. пер. с нем. М., 1961, с. 63.

скрыли содержание «человеческой природы», создали основу для понимания того, «какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху»[1]. И поскольку, как справедливо полагал А. Грамши, проблема человека — это проблема «человеческой натуры»[2], постольку за марксизмом остается абсолютный приоритет ее решения. В сформировавшейся и развивающейся философии марксизма, на наш взгляд, нет нерешенной «проблемы человека», есть философские проблемы, связанные с изучением человека как субъекта и объекта частными науками, постижением человека посредством других форм общественного сознания, обобщением всей человеческой практики.

Идеалистическая философская антропология поставила в центр внимания в принципе научно решенный вопрос: «Что такое человек?». Сторонники философской антропологии нередко вводят в сферу философского анализа обширный частнонаучный материал из биологии, физиологии, психологии и других наук; причем на протяжении XX в. данным психологии придается все большее значение. Психологизированный вариант философской антропологии, ныне весьма влиятельный в Западной Германии и США, столь же далек от научного подхода к человеку, как и биологизированная ветвь антропологии.

Философская антропология, начало формирования которой было положено в Германии после первой мировой войны, связана с кризисом, деперсонализацией человека. Философская антропология — извращенное, основанное на иллюзорном обыденном сознании отражение «разрушения личности» в условиях империалистического мира. Поиск «подлинного Я», погребенного отчуждением, «неподлинным», «ролевым» бытием человека, в философской антропологии не выходит за пределы социальной ситуации капиталистического мира, общества, при котором человек существует реально как отданный во власть бесчеловечных отношений и стихий. По причине идеализма философская антропология оказывается несостоятельной в научном отношении как в понимании человека, так и в трактовке предмета философии.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23, с. 623.

[2] *Грамши А.* Избр. произведения в 3-х т. М., 1950, т. 3, с. 47.

Сторонники философской антропологии придали антропологическому принципу идеалистический характер. Они отталкиваются от «человека», мистифицированного в свете виталистической биологии и иррационалистской психологии, и сквозь призму подобной теоретической конструкции «человека» рассматривают природное и социальное бытие[1]. Философская антропология вследствие антинаучности смыкается с откровенно антикоммунистическими теориями, ее идеи широко используются противниками социализма и общественного прогресса. Характерны в этом смысле выводы, вытекающие из биологизированного варианта философской антропологии. Сторонники этого варианта опираются на концепцию ретардации голландского анатома Луи Болька, еще в 20-е годы развивавшего взгляд, согласно которому человек — не более как животное, застрявшее на стадии обезьяньего эмбриона. (Критика взглядов Болька дана в работах Я. Я. Рогинского, М. А. Гремацкого, М. Ф. Нестурха, В. В. Холличера и других ученых.) Вслед за Больком немецкий буржуазный философ А. Гелен развернул в рамках философской антропологии доказательство тезиса: человек — «ущербное существо»[2]. Мысль о человеке как «ущербном существе» воспринял австрийский этолог К. Лоренц. Рассуждения Лоренца завершаются признанием у человека агрессивных инстинктов, вызывающих к жизни войны. Лоренц абсолютизирует инстинктивную агрессивность животных. Чисто спекулятивно он приписывает более высоко организованным животным фатальное возрастание агрессивности. Далее Лоренц применяет биологические выкладки к объяснению человеческих действий: «Когда в ходе своей эволюции животные приобретают опасное оружие, при помощи которого индивидуум может одним ударом убить другого себе подобного, одновременно, в целях сохранения вида, развиваются и особые сдерживающие механизмы, препятствующие неумеренному использованию такого оружия. Среди хищных зверей есть всего не-

[1] Католический философ Я. Гоммес в духе антропологической фальсификации марксизма так излагал мысли Маркса: «Материя» не является больше внешней природой в ее «абстрактной», независимой от человека форме, а является природой только как возможный человек» (*Hommes J.* Krise der Freiheit. Regensburg, 1958, S. 163).

[2] *Gehlen A.* Anthropologische Forschung. Hamburg, 1961, S. 23.

сколько видов, ведущих одиночный образ жизни, и именно эти существа не располагают социальными сдерживателями. Такие животные встречают себе подобных только в сезон размножения, когда их сексуальные эмоции господствуют над всеми остальными и подавляют агрессивность. Среди этих «антиобщественных» отшельников можно назвать белого медведя и ягуара... лишь у одного вида живых существ из всех обитающих на Земле оружие не является часть его организма, и, следовательно, инстинкт не налагает ограничений на его применение. Это существо человек. В течение каких-нибудь нескольких десятилетий человеческое оружие превратилось в чудовищную смертоносную силу, которая продолжает безостановочно возрастать. Но для развития сдерживающих начал, так же как и телесных органов, нужно время — не столетия, которыми оперируют историки, но такие длительные периоды, с которыми имеют дело геология и астрономия»[1]. Между тем войны — социальное явление, и порождаются они не биологическими, а общественными причинами. В конечном счете причина агрессивных войн, войн захватнических— частная собственность и сопутствующие ей стремления к наживе. Нет никаких данных, свидетельствующих о том, что в структуре инстинктов человека обнаруживается особый инстинкт агрессивности, как нет данных, свидетельствующих о том, что наследуются какие-то интеллектуальные или нравственные (по содержанию) качества. Передача социального опыта и знаний идет не на уровне генетического кода, а на уровне культуры.

Критика философской антропологии и ее отражения в ревизионистской литературе может быть действенной лишь при развитии частнонаучных исследований и разработке философско-социологических проблем изучения человека как субъекта и объекта.

Индивид как субъект и объект практического действия

Ведущие социальные характеристики человека определяются тем местом, которое занимает индивид в системе общественного разделения труда, классовых и иных отношений. Впитывая в себя стихийно и сознательно данные отношения, индивид становится личностью, приобретает те социально-типовые и единичные черты, которые делают его компонентом

[1] *Лоренц К.* Кольцо царя Соломона. М., 1970, с. 210—211.

определенной социальной группы и неповторимой индивидуальностью. В классовом обществе ведущую личностнообразующую роль играет классовая принадлежность человека. Г. Л. Смирнов, подчеркивая, что структура типов личности данного общества в общем и целом соответствует его социально-классовой структуре, справедливо замечает: «Но ни отдельная личность, ни даже тип личности не в состоянии выразить всю совокупность этих отношений. Только система типов может быть адекватна структуре общества»[1]. Следовательно, проблема субъекта как индивида предполагает, помимо анализа соотношения социального и биологического, анализ диалектики индивидуального, группового (классового) и общечеловеческого.

Индивид включается в систему общественных отношений разных видов и уровней, он овладевает орудиями материального и духовного производства. Лишь на этой основе возможна деятельность данного индивида в той или иной сфере материальной и духовной культуры, выступает ли эта деятельность как воспроизводство или творческое создание нового. По отношению к субъекту-индивиду объектом является любой предмет (в том числе и продукт духовного производства), на который направлена практическая или познавательная деятельность человека. Объектом для него оказываются другие люди, объектом для себя выступает и он сам. С этой точки зрения нельзя признать достаточно обоснованной позицию Б. Ф. Ломова: «В случае деятельности основу ее определений составляет отношение «субъект—объект», «субъект—предмет». Но здесь возникает вопрос: исчерпывается ли реальная жизнь индивида, его общественное бытие только системой отношений «субъект—объект». По-видимому, все-таки нет. Социальное бытие человека включает его отношение не только к предметному миру (природному и созданному человечеством), но и к людям, с которыми этот человек вступает в прямые или опосредствованные контакты. В своем индивидуальном развитии человек овладевает тем, что создано человечеством не только через деятельности, но и через общения с другими людьми»[2]. Как вид-

---

[1] *Смирнов Г. Л.* Советский человек. М., 1971, с. 57.

[2] *Ломов Б. Ф.* Категория общения и деятельности в психологии.— Вопр. философии, 1979, № 8, с. 37.

но, категория «объект» относится автором статьи только к природному предмету. Мы уже говорили об узости такой точки зрения. Сейчас заметим: Б. Ф. Ломов далее обозначает отношение человека к человеку как систему «субъект—субъект». Но это лишь одна сторона. Человек остается и для другого, и для себя самого также и в качестве объекта всей многосторонней целенаправленной деятельности.

Связь субъекта-индивида с объектом (материальным и духовным) многогранна, она изучается целым комплексом наук от физиологии человека до философии. Социализация индивида, его формирование как личности, а далее — жизнь в обществе — это человеческая деятельность, в основе многообразных форм которой находится практическое воздействие на объект, будь то предметно-чувственная трудовая деятельность или практическая деятельность в сфере общественных отношений и т. п. Индивид как объект воздействия разного характера и различных субъектов — семьи, других общностей — по мере формирования в личностном плане становится субъектом практического присвоения орудий материальной деятельности и общественных отношений. Объект воздействия и субъект присвоения — человеческий индивид — становится личностью, носителем конкретных видов деятельности, деятельным субъектом. Структура личности как индивидуализированного бытия общественных отношений — это структура деятельности. Применительно к формированию человеческого индивида встает задача научиться действовать практически, ибо опыт такой деятельности биологически не наследуется. Он закреплен в орудиях деятельности, а относительно предметно-чувственной деятельности по преобразованию природного объекта — в орудиях труда. А. Н. Леонтьев, много лет изучавший процесс социализации индивидов, широко использующий при обобщении эмпирического материала труды основоположников диалектического материализма, пишет: «Орудие есть не только предмет, имеющий определенную форму и обладающий определенными физическими свойствами. Орудие есть вместе с тем общественный предмет, т. е. предмет, имеющий определенный способ употребления, который общественно выработан в процессе коллективного труда и который закреплен за ним... Поэтому-то владеть орудием — значит не просто обладать им, но

это значит владеть тем способом действия, материальным средством осуществления которого он является»[1].

Мы пока отвлекаемся от духовной стороны формирования индивида-субъекта. Важно подчеркнуть, что овладение материальным орудием и способом материального действия в рамках конкретно-исторического отношения к природным объектам есть реальное наследование общественно приобретенного опыта и формирование производящего индивида. А. Н. Леонтьев приходит к выводу, что человеческие способности складываются в процессе овладения индивидом преобразованными предметами и что материальный субстрат способностей составляют прижизненно формирующиеся устойчивые системы рефлексов[2]. Только распредмечивание материализованного социального содержания формирует индивидуальный субъект — субъект опредмечивания своих человеческих способностей. Человек становится субъектом труда, изменяет природный материал, производя сам себя в качестве субъекта трудовых операций, развивая свои искусственные органы. С технологической стороны всестороннее развитие человека — это изменение характера труда по мере создания материально-технической базы коммунизма. Если, как полагал Маркс, крупная промышленность вообще делает всеобщим законом производства признание перемены труда, то тем более это справедливо относительно автоматизированного производства. Когда «неорганическое тело» индивидуального субъекта оказывается автоматизированной системой, человек выходит из непосредственного процесса производства. Разумеется, возможности, которые несет в этом плане научно-техническая революция, могут быть реализованы только при человеческих отношениях, основанных на коллективном владении средствами производства. Капитализм и на государственно-монополистической стадии исключает возможность разрешить противоречие между вырастающей из развития производительных сил потребностью во всесторонне развитом субъекте и частнособственническими отношениями, при которых автоматизация усиливает отчуждение, односторонность субъекта труда.

---

[1] *Леонтьев А. Н.* Проблемы развития психики. М., 1972, с. 277.
[2] Там же, с. 206.

Итак, человеческий индивид, объект воздействия общества, социальных групп, отдельных людей по мере присвоения и освоения мира объектов, преобразованных практически, становится субъектом практической деятельности, в исходном плане субъектом труда. Распредмечивание материальной культуры, начиная с орудий труда, означает именно присвоение объективированных в ней сущностных сил коллективов людей, совокупного субъекта, в рамках которого формируется и действует индивид. Материальные орудия, техника в целом, оставаясь объектом присвоения, связанного с социально-классовой структурой общества, выступает как важнейший компонент материального субстрата субъекта целеполагающей материальной деятельности, выступает своей субъектной стороной. С помощью техники индивидуальный, как и совокупный, субъект реально осуществляет практическую активность, изменяет объект и самого себя. В этой активности и раскрывается индивидуальность субъекта. «...Присвоение определенной совокупности орудий производства, — писали Маркс и Энгельс, — равносильно развитию определенной совокупности способностей у самих индивидов»[1]. Человек — субъект труда — главная производительная сила общества. Всесторонность его развития начинается именно с труда, трудовые функции характеризуют объективные условия соединения личности с трудом, профессия же — качества самого субъекта.

Вместе с тем человеческий индивид является субъектом и объектом отношений к другим людям. Только посредством этих отношений возможна его трудовая активность, он — объект воздействия других людей в различных сферах внутриобщественных отношений от экономических до моральных, он — носитель такого рода отношений, их преобразующий агент и творец. Через непосредственное общение индивид включается в общность, класс, в общественное целое, а общественные отношения реализуются через общение людей. «...Именно личное, индивидуальное отношение индивидов друг к другу, их взаимное отношение в качестве индивидов, — писали Маркс и Энгельс, — создало — и повседневно воссоздает — существующие отношения»[2]. В развитии

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 68.
[2] Там же, с. 440.

этих идей Л. П. Буева справедливо, на наш взгляд, связывает специфику общения с индивидуализированным бытием общественных отношений, их личностно-психологической конкретизацией.

Практическая деятельность в сфере общественных отношений возможна для субъекта через организацию, которая становится специфическим орудием социальной деятельности, позволяющим субъекту-индивиду подниматься до целенаправленного практического воздействия на объект. Революционно-практическая деятельность, активное участие в создании нового общества и т. д. через партию, государственный орган, общественную организацию делает действительным субъектом и каждого отдельного человека. С этой точки зрения субъектом социально-исторического действия является не любая личность. Человек, лишенный материальных средств, даже при понимании тенденций общественного развития актуально не реализует свою возможность. Вернее, может реализовать в виде одиночного акта, значение которого при отсутствии массового действия остается просто бесследным. В социально-исторической сфере действия индивидуального субъекта получают общественное значение только внутри совокупного субъекта, как действия, совершаемые с помощью материальных орудий преобразования (прогрессивный субъект) или консервирования (реакционный субъект) бытия социальных общностей, прежде всего классов. Социальные институты, будучи также объектами присвоения, познания, становятся органами совокупного и в определенной мере — индивидуального субъекта практического действия. По мере возрастания роли трудящихся масс в историческом преобразовании общественной жизни возрастает и объективная роль каждого человека. В этом смысле В. И. Ленин писал, что «история вся слагается именно из действий личностей, представляющих из себя несомненно деятелей» [1]. Всестороннее развитие человека — объективное требование и условие становления коммунистической формации — означает и всесторонность активной деятельности по фактическому развитию общественных отношений социалистического и коммунистического характера.

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1, с. 159.

Отдельный человек становится субъектом исторического действия именно через объединение, закрепленное той или иной организацией с другими людьми, причем это объединение предполагает определенный уровень осознания потребности действия. Вне этого индивид остается объектом воздействия, как остается объектом класс в целом, если хотя бы определенная конкретно-историческая его часть не обладает сознанием и организацией.

Субъект и объект индивидуального познания

Практически деятельность индивида, опосредствованная целеполаганием, невозможна без познания. В процессе познания индивид предстает как гносеологический субъект, активно воспроизводящий свойства объекта с помощью чувственных и рациональных форм. Объектом познания индивида оказываются материальные и духовные образования, на которые познавательная деятельность направлена. Подчеркиваем еще раз, что было бы ошибочным истолковывать гносеологическую связь субъекта и объекта вообще (на уровне индивида в частности) в качестве корелятивной связи. Объект познания, если брать исходную его часть — материальный объект, существует вне и независимо от сознания познающего субъекта, вне и независимо от субъекта. Материальная сторона самого субъекта познания первична относительно его сознания. Идеальные же объекты существуют в виде субъективной реальности.

Гносеологическое единство субъекта и объекта, разрешение постоянно возникающих противоречий между ними есть процесс. В конечном счете объект дается человеку в ощущениях, являющихся источником познания. Гносеологическое значение ощущений (чувственного познания вообще) всесторонне раскрыто В. И. Лениным в работе «Материализм и эмпириокритицизм». Следует подчеркнуть, что ощущения выступают в качестве единственного источника познания как при усвоении индивидом результатов коллективного познания (чтение книг, прослушивание лекций и т. д.), так и при исследовании неизвестных свойств и законов того или иного объекта. В последнем случае активность гносеологического субъекта раскрывается в виде целенаправленной переработки чувственных данных в мышлении. Гносеологию интересуют объективные закономерности позна-

ния, сформировавшиеся исторически, та сторона отношения познания к миру, которая представляет общественное в индивидуальном. Этим, в частности, отличается гносеологический подход от психологического. В. И. Ленин, рассматривая теорию познания в качестве вывода из истории познания в целом, развивал ее как теорию отражения и как содержательную логику. Здесь кроется одно из принципиальных отличий марксистско-ленинской философии от домарксистской и современной буржуазной философии. Домарксистская философия (включая и гегелевскую) не смогла преодолеть «гносеологической робинзонады». В своем последовательном развитии позиция «гносеологической робинзонады» неизбежно вела к подмене гносеологии психологией. Общественное содержание познавательной деятельности сводилось к индивидуальному содержанию. Подобно тому, как в социологии силу общества или класса относили на счет личных качеств какого-либо выдающегося общественно-политического деятеля, так общественно-познавательную силу относили на счет какого-либо ученого.

Категории субъекта и объекта применительно к гносеологии успешно разрабатываются советскими и зарубежными марксистами. Нам представляется целесообразным обратить внимание на следующее. В общем виде человеческое познание движется от конкретного, чувственного к абстрактному и от него к конкретно-всеобщему, выраженному в понятиях. При этом как формы чувственного, так и формы рационального моментов познания оказываются специфическими культурными образованиями, которые формируются у каждого отдельного человека при усвоении им достижений практической и познавательной деятельности предшествующих поколений.

Мы говорили, что обусловленные жизненными потребностями действия в предметном мире и общение с людьми — единственный путь формирования индивидуального субъекта. Овладевая в процессе общения языком, усваивая содержание общественного сознания, индивид формирует свое сознание. Человеческая психика формируется в предметном действии только опосредствованно, через общение. Исходное содержание, формы и средства познавательной деятельности, созданные обществом, усваиваются индивидуальным субъектом. С познавательной стороны общение важно как раз в том

смысле, что оно «есть взаимодействие людей, содержанием которого является взаимное познание и обмен информацией с помощью различных средств коммуникаций»[1]. Субъект индивидуального действия развивается одновременно как субъект познания. Деятельность с помощью орудия позволяет усвоить закрепленные в орудии практические операции, общение посредством материальных знаков, прежде всего языковых, позволяет усвоить идеальное их содержание и приемы познания, тем самым позволяет развить индивидуальное сознание и познание. Как показали исследования А. Н. Леонтьева и его учеников, формирование индивидуальных умственных действий есть процесс интериоризации, преобразование предметных действий в идеальные действия. Практика опосредствует появление познавательной деятельности как в историческом, так и в онтогенетическом развитии человека. Непосредственно-чувственный деятельный контакт индивида с предметным миром, с другими людьми и развертывающееся оперирование знаками вызывают к жизни собственно человеческое чувственное и понятийное отражение. Знак, в частности словесный знак, в качестве материального предмета несет обобщенное отражение объекта и его значение[2]. Значение есть не просто содержание понятия, оно, скорее, есть фиксирование практической отдачи от предмета, отраженного в понятии. Человек овладевает значениями слов только оперируя предметами и знаками. Он открывает для себя общественный опыт и становится субъектом действия и познания, осваивающим мир, творчески изменяющим его. Социальность индивидуального субъекта обнаруживается уже в том, что ребенок развивается только с помощью взрослых, индивид существует посредством общества. Общественные условия, классово-групповые и иные факторы влияют на конкретное содержание формирующегося сознания индивида через микросреду. «Нормальный ребенок начинает удовлетворять свои простейшие потребности, обучается ходить, обслуживать себя, говорить и даже мыслить в процессе подражания окружающим его людям... — пишет А. И.

---

[1] *Панферов В. Н.* Психология общения.— Вопр. философии, 1971, № 7, с. 126.

[2] См.: *Резников О.* Гносеологические вопросы семиотики. М., 1964; *Степанов Ю. С.* Семиотика. М., 1971.

Мещеряков. — Развитие ребенка, лишенного зрения, слуха и речи, показывает, что все многообразие человеческого поведения и психики не является врожденным и не развивается спонтанно, а возникает в общении с другим человеком... Если такого ребенка не научить какому-либо виду человеческого поведения, у него не возникнет этого вида поведения; если не научить улыбаться, он не будет правильно, по-человечески улыбаться; без специального обучения слепоглухонемой ребенок, лишенный возможности подражать окружающим его людям, не приобретает даже обычной человеческой позы»[1]. Правда, в литературе встречаются и иные точки зрения.

Итак, в процессе социализации индивида возникает «родовая» индивидуально-познавательная деятельность. В основе ее — индивидуально-предметная деятельность и общение, прежде всего знаковоречевое, воспроизводящие общественно-исторический опыт человечества, совокупного субъкта действия и познания. Познание индивидуального субъекта активно, оно отражает природные и социальные объекты, тем самым получает относительно практически регулятивное значение, полагает цель. Диалектика абстрактного и конкретного (общий закон познания), раскрывающаяся в общественном познании как диалектика эмпирического и теоретического моментов, применительно к индивидуальному познанию выступает прежде всего как диалектика чувственного и рационального знания. Подобно органической связи общественного и индивидуального познания, внутренне неразрывны аспекты «эмпирическое-теоретическое» и «чувственное-рациональное».

Структура и содержание чувственной и рациональной познавательной деятельности субъекта определены практически. «Глаз, — писал Маркс, — стал *человеческим* глазом точно так же, как его *объект* стал общественным, *человеческим* объектом, созданным человеком для человека»[2]. Пронизанная мышлением человеческая чувственность в гносеологическом плане определяется конкретно-исторически еще и тем, что органы чувств индивидуального субъекта оснащаются приборами: усилителя-

---

[1] *Мещеряков А. И.* Критика идеи «пробуждения психики».— Вопр. философии, 1969, № 9, с. 123.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 592.

ми, анализаторами, преобразователями[1]. Технические устройства в огромной степени расширяют пределы непосредственного наблюдения, а также, как мы уже говорили, характер наглядности, которая неотделима от моделирования. Но сколько бы ни менялся характер наглядности, исходной гносеологической формой связи субъекта с объектом остается ощущение, чувственное познание мира. Отрицание за чувственным познанием индивида роли источника познания неизбежно ведет к идеализму. Изучению взаимодействия субъекта и объекта на уровне чувственного познания философы-марксисты уделяют большое внимание. Раскрывается специфика активности субъекта в чувственно-гносеологическом плане. Данные частных наук используются для развития ленинского понимания ощущений как субъективного образа объективного мира, образа, зависимого от качественного своеобразия объекта и особенностей нервно-физиологической организации, технической оснащенности субъекта. Современные данные подтвердили справедливость ленинской критики знаковой концепции ощущений[2].

Генетически первичное чувственное знание существует в познавательной деятельности субъекта только в единстве с рациональным знанием. Рациональное познание индивида связано с приобщением к «априорной» по отношению к нему развивающейся системе знания коллективного субъекта и обогащением ее на основе эксперимента, эмпирического материала. Наиболее полно сущность рационального познания индивида раскрывается в научно-теоретической деятельности, носителем которой является коллектив ученых, совокупный субъект. Переработка чувственных данных в понятия, как отмечалось, впервые научно истолкована в диалектико-материалистической философии. Эта переработка воплощает активность индивидуального субъекта познания, обусловленную практически. Возникающее понятие, система понятий, способы оперирования ими отражают объект в его существенных связях сквозь призму практических действий. Практика в превращенном виде, че-

---

[1] См.: *Лазарев Ф. В., Трифонова М. К.* Роль приборов в познании и их классификация.— Филос. науки, 1970, № 6.

[2] См., например: *Тюхтин В. С.* Отражение, системы, кибернетика. М., 1972.

рез структуру познавательной деятельности входит в понятие объекта. Познавая закономерности, которым подчинен материальный объект познания, субъект познает предметный мир, еще непосредственно не вовлеченный в сферу практического изменения.

Познавательное отношение субъекта к объекту на уровне индивида есть психическая деятельность, функция индивида, имеющего мозг и включенного в надындивидуальную систему, в общество. Движение познания от чувственно-конкретного к абстрактному и от него к конкретно-всеобщему — это идеальное движение, «пересадка» в голову человека материального, переработка его в функциональном плане. Функциональная природа идеального получает подтверждение в свете данных современных наук. Идеальное существует субъективно и именно в качестве функции породившей его материальной системы. Вне этой системы, вне материального носителя и материального воплощения оно не существует. Ни носитель, ни средства воплощения сами по себе не содержат идеального. Д. И. Дубровский пишет: «Посредством идеального образа личность не только сознает некоторый объект, но сознает, что она сознает этот объект. Подобное отражение отражения составляет характерную черту идеального. Отсюда следует, что категория идеального характеризует лишь определенную разновидность психических явлений, осознаваемую личностью в том интервале, в котором они протекают. Что касается подсознательно (бессознательно) протекающих психических явлений, то они не могут быть причислены к категории идеальных» [1]. В плане идеального речь идет о декодировании информации, переводе ее в сферу сознания, отражения самих отношений субъекта и объекта. Извлечение информации, например, из нервных импульсов, возникающих под влиянием светового излучения применительно к зрительному отражению, было охарактеризовано Марксом так: «...Световое воздействие вещи на зрительный нерв воспринимается не как субъективное раздражение самого зрительного нерва, а как объективная форма вещи, находящейся вне глаз» [2].

---

[1] *Дубровский Д. И.* О природе идеального. — Вопр. философии, 1971, № 4, с. 108.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23, с. 82.

Объективная форма вещи — это ее образ. Разумеется, образ чувственно-наглядный и понятийный отличаются друг от друга, но в главном они едины. Они являются продуктом активного творческого отражения объекта, воссозданием генетических и структурных закономерностей объекта идеально. Образ объекта существует только в отношении субъекта к объекту, объект же существует независимо от познающего субъекта. Образ в своем появлении детерминирован практической и нервно-физиологической деятельностью, взаимодействием индивидуального и коллективного сознания. Он вызван к жизни практически обусловленной потребностью достичь максимально большего идеального единства субъекта и объекта, от чего зависит достижение их единства в практике. Характеризуя образ гносеологически, Ф. И. Георгиев замечает: «Субъективный образ — это не простая копия оригинала, механический слепок с объективных вещей, а противоречивый процесс теоретического мысленного овладения действительностью, т. е. познание, органически связанное с преобразованием. Следовательно, речь идет о различных уровнях соответствия между образом и отображением, а именно о гомоморфном, изоморфном и адекватном. Высшим для гносеологического содержания образа является понятие адекватности, поскольку оно глубже и полнее отражает объект познания, но путь к адекватности — это долгий и в принципе бесконечный путь»[1]. Адекватность образа, адекватность теоретического содержания субъекта объекту фиксируется в понятии объективности истины, диалектика процесса достижения адекватности — как диалектика абсолютного и относительного в истине[2].

В познавательной деятельности индивида объективированное общественное знание превращается в идеальное свойство. Общественное сознание и познание существуют в качестве идеальной деятельности только посредством индивидуального субъекта, субъективно. Марксистская философия преодолела гносеологическую абсолютизацию индивидуального и общественного субъекта. Подобная абсолютизация, правда, встречается в

---

[1] *Георгиев Ф. И.* Гносеологический образ и его характеристика.— Филос. науки, 1972, № 1, с. 54.

[2] См.: *Кузьмин В. Ф.* Объективное и субъективное (Анализ процесса познания.) М., 1976.

текущей литературе. Помимо приведенных ранее примеров можно воспроизвести такой тезис: «Действительное сознание — это функционирующее сознание: и не в голове индивида, не под черепной коробкой, а в деятельности человека, осуществляемой на основе достигнутого обществом уровня, нашедшего свое отражение в культуре и соответственно в знаково-предметных формах, составляющих материал, на базе и средствами которого только и осуществляется познавательная деятельность» [1]. Можно подумать, что сознание есть функция деятельности самой по себе — не функция мозга деятельного человека в общественной системе. На односторонность трактовки сознания как предметной деятельности обратил внимание А. Г. Спиркин, справедливо заключив, что «подобная точка зрения тяготеет к вульгарному материализму в его бихевиористской разновидности» [2].

Сложнейшим познавательным актом для индивидуального субъекта оказывается познание социальных объектов [3]. Их отражение, как известно, опосредствовано отражением классовых интересов. Эти интересы в сочетании с другими факторами не позволяли в предшествующей появлению рабочего класса истории проникнуть в сущность функционирования и развития общества. По поводу буржуазных идеологов и политиков Энгельс писал: «Люди, хвалившиеся тем, что *сделали* революцию, всегда убеждались на другой день, что они не знали, что́ делали, — что *сделанная* революция совсем не похожа на ту, которую они хотели сделать. Это то, что Гегель называл иронией истории, той иронией, которой избежали немногие исторические деятели» [4]. И конечно, ирония такого рода — вовсе не следствие личного несовершенства того или иного человека как познающего субъекта. Представители эксплуататоров в конечном счете были классово ориентированы на увековечение определенной ступени общественного развития. Этот классовый момент решающим образом влиял на отражение тех или иных социальных общностей и их взаимодействия с другими общностями, одним словом, на отражение социальных объектов, которые одновре-

---

[1] Социология науки. Ростов-на-Дону, 1968, с. 126.

[2] *Спиркин А. Г.* Сознание и самосознание. М., 1972, с. 65.

[3] См.: *Махов А. С.* Ленинская методология социального познания. М., 1974.

[4] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 36, с. 263.

менно были и субъектами. Основа истинного познания индивидуальным субъектом социальных объектов — теоретическое обобщение массы социальных фактов, а социальными фактами являются общественные действия личностей. Подобное обобщение оказывается под силу людям науки, связавшим свои интересы с интересами рабочего класса. То, что выпадает первоначально на долю пролетарской интеллигенции, становится достоянием все более и более широких масс трудящихся по мере практического построения социалистического общества и перехода к коммунизму. Конечно, не только сейчас, но и в бесклассовом обществе останется известная специализация лиц, уделом которых будет преимущественное изучение общественных процессов ради интересов всего общества. В современный период индивидуальный субъект научного социального познания формируется внутри движения, ориентированного на интересы рабочего класса: идеологическая истина неотделима от пролетарской партийности. Напротив, партийность современного буржуазного класса навязывает каждому индивидуальному ее носителю «социальные иллюзии», «умышленное лицемерие». Следует подчеркнуть, что овладение научной диалектико-материалистической методологией в современном мире для каждого индивида остается идеологически обусловленным процессом, а в буржуазном обществе представляет далеко не простую задачу. Научная диалектика внушает современной империалистической буржуазии еще больший ужас, нежели буржуазии XIX века, о которой писал К. Маркс. В конечном счете это связано с боязнью объективного исследования социальных процессов.

Индивид и ценностное отношение

Практическое и познавательное взаимодействие субъекта и объекта на уровне индивида, как и на иных уровнях, включает в себя в качестве необходимого момента ценностное отношение, имеющее объективный и субъективный аспекты. Ценностное отношение и оценка, как мы говорили, — важнейшее звено в механизме взаимоперехода практической и познавательной деятельности субъекта. Объективная сторона этого отношения и на уровне индивида вырастает из практики, субъективная — из оценки объекта, его значения с точки зрения человеческих потребностей. «Объект и субъект ценностного отношения также существует и онтологи-

чески, материально (в реальном бытии) и в отражении (познание и оценка), — подчеркивает А. Ф. Еремеев.— Но свойства объекта и в том и в другом случае проявляются и познаются (оцениваются) не как таковые, а только через их значение для субъекта»[1]. Указанные свойства выступают как ценности. Ценностный характер приобретают и духовные образования, также подвергающиеся оценке. Естественно, что ценностное отношение и оценка совокупного субъекта реализуются посредством действий индивидуального субъекта.

Принимаемая нами точка зрения позволяет избежать онтологизации ценностного отношения, тем более расширительно-натуралистического его истолкования, свойственного, в частности, В. А. Василенко. Вместе с тем эта точка зрения далека от сведения ценностного отношения к оценкам. Мы не можем согласиться, например, с мнением Ю. В. Согомонова: «Всякий контакт с миром сопровождается определенной человеческой оценкой окружающей действительности, которая может быть названа как «ценностное отношение» к нему. Это «ценностное отношение» в свою очередь выражается, в частности, в известном эмоциональном состоянии человека, которое может быть определено как приятное или неприятное ощущение»[2]. Отождествить ценностное отношение и оценку — значит утратить специфический объект оценочного отражения. Между тем оно фиксирует не содержание объектов как таковое, а способность объектов удовлетворять потребности субъекта. Другое дело — и в этом Ю. В. Согомонов прав, — что социально вызванная у объектов способность удовлетворять потребности субъекта отражается оценочно, т. е. первоначально в эмоциях, в плане положительного—отрицательного, полезного—вредного. Эмоции человека — источник оценочного отражения. Эмоции и вырастающие из них высшие эмоционально-чувственные переживания дают основу оценочным суждениям.

Индивидуальное практическое отношение субъекта к объекту общественно обусловлено. Ценностное отношение субъекта-индивида к объекту, как сторона предметно-чувственной и социально-исторической практики, —

---

[1] *Еремеев А. Ф.* Лекции по марксистско-ленинской эстетике. Свердловск, 1969, ч. 1, с. 34.

[2] *Согомонов Ю. В.* Добро и зло. М., 1965, с. 8.

момент ценностного отношения совокупного субъекта, класса, общества в целом. В качестве ценностей (или «антиценностей») перед конкретно-историческим индивидом выступают средства материального производства, техника в целом, предметы материальной культуры вообще. Ценностные свойства раскрывают социально-политические институты как орудия социального преобразования, развития и регулирования. В классовом обществе класс и индивид практически находятся в классово-ценностном отношении к этим институтам. Буржуазное государство — орудие классовой диктатуры буржуазии — враждебно рабочему. Оно практически используется в интересах буржуа в качестве машины экономического и политического господства, служащей удовлетворению социальных потребностей эксплуататоров. Если средства материального производства не являются классовыми, хотя они как ценности используются в классовом обществе в классовых целях, то орудия социально-исторической практики классовы по своему существу. Этим определяется практическое ценностное отношение индивида к указанным объектам. Что касается «ценностей жизни» (по терминологии В. П. Тугаринова), природы со всеми ее естественными богатствами, биологического бытия человека, то они должны рассматриваться в качестве фундаментальной предпосылки ценностей культуры. Таким образом, свойства преобразованных практически предметов природы и социально-политических институтов раскрываются во взаимодействии индивида с ними через ценностные значения, практическую отдачу относительно потребностей индивида как субъекта. Действительность, совокупность объектов раскрывается в виде совокупности значений, оказывающих регулятивное влияние на поведение индивидуального субъекта. Объективные значения определяют активность субъекта в трудовой, социально-политической и познавательной сферах. Однако это влияние необходимо предполагает соответствующее отражение, именно оценку.

Существует мнение о том, что отражательно-оценочная способность предшествует исторически отражательно-образной. Такого мнения придерживается С. Х. Раппопорт [1]; подобную точку зрения развивает К. К. Пла-

[1] *Раппопорт С. Х.* Искусство и эмоции. М., 1972, с. 20.

тонов, замечая: «Более простыми и интимно связанными с физиологическими формами отражения и потому доступными более просто организованной нервной системе являются не ощущения, а эмоции»[1]. Генетически первичным признается эмоциональное отражение, которое несет различие полезных и вредных для организма, в том числе человеческого, свойств. Содержательное знание детерминировано оценочно — потребностью регулировать человеческую деятельность. Эта точка зрения справедлива, видимо, применительно к филогенезу человека; в онтогенетическом же развитии субъекта отражательно-оценочная способность и отражательно-образная формируются одновременно и в единстве. Как пишет А. Н. Леонтьев, уже на начальном этапе овладения речью, когда слово выступает лишь в виде сигнала, происходит анализ и обобщение объектов, через значение слова начинает усваиваться закрепленный в его значении общественный опыт. Это значение ориентирует формирующийся субъект на практическое действие, которое со стороны самого субъекта детерминируется потребностью, объективным несоответствием между ним и наличным бытием. Подобное несоответствие, по мнению Г. Х. Шингарова, «всегда вызывает возникновение эмоций и чувств. С этого момента и начинается деятельность личности»[2].

Индивидуальный субъект активно усваивает содержание оценочного познания, закрепленного в различных видах общественного сознания, вытекающие из оценок нормы, будь то оценки и нормы политические, нравственные, эстетические и т. д. Сквозь призму этих заданных обществом духовных образований он оценивает мир объектов, причем сами указанные продукты духовного творчества наряду с наукой приобретают значение великих ценностей для человека труда, если они служат реализации потребностей общественного прогресса. Они образуют сложную систему ценностных установок, систему ценностной ориентации индивидуального субъек-

---

[1] *Платонов К. К.* О системе психологии. М., 1972, с. 43.

[2] *Шингаров Г. Х.* Эмоции и чувства как форма отражения действительности. М., 1971, с. 195. Л. Б. Ительсон почеркивает тот факт, что «связь между физическими свойствами вещей и их биологическими значениями должна выступать в психике как связь между ощущениями и эмоциями» (*Ительсон Л. Б.* Лекции по общей психологии. Владимир, 1972, т. 2, с. 70).

та, с помощью которой общество, социальная общность, класс детерминируют социальные действия и познание человека, а человек ориентирует свою деятельность. А. Г. Здравомыслов и В. А. Ядов, характеризуя ценностную ориентацию, т. е. механизм, связывающий познание и действительность субъекта, употребляют понятие установки, развитое в психологии школой Д. Н. Узнадзе. Они определяют ценностную ориентацию «как установку личности на те или иные ценности материальной и духовной культуры общества» [1]. Д. Н. Узнадзе отмечал, что при наличии «какой-нибудь потребности и ситуации ее удовлетворения в субъекте возникает специфическое состояние, которое можно охарактеризовать как готовность, как установку его к свершению определенной деятельности, направленной на удовлетворение его актуальной потребности» [2]. Ценностная ориентация субъекта относительно материальных и духовных объектов в классовом обществе носит идеологический характер, она формируется под влиянием политического, нравственного, философского, художественного и других видов общественного сознания, цементирует единство духовного мира индивидуального субъекта. Оценки объективируются в соответствующих материальных средствах, закрепляются в знаковых системах от естественного языка до языка искусства и социальных институтах.

Оценки, в которых выражается потребность прогрессивного развития, придают личности индивидуального субъекта подлинно осмысленное отношение к миру объектов, формируют смысл познания и практической деятельности субъекта. Смысл жизни и деятельности субъекта связывает непосредственный мотив с целью. Научный анализ развития действительности, прежде всего социальной, придает ценностной ориентации, смыслу жизни индивида, т. е. жизненной установке, действительно творческое направление, мобилизует его активность на преодоление трудностей, решение социальных задач революционного значения. Здесь субъективное содержание соответствует объективным тенденциям. Человек социалистического общества действует в русле ук-

---

[1] *Здравомыслов А. Г., Ядов В. А.* Отношение к труду и ценностные ориентации личности.— Социология в СССР. М., 1965, с. 2, с. 197.

[2] *Узнадзе Д. Н.* Основные положения теории установки. Тбилиси, 1961, с. 170.

репления и развития своего общества, сознательный трудящийся капиталистического мира ведет борьбу против эксплуатации. В. И. Ленин, писал, что «ни один живой человек *не может не становиться на сторону* того или другого класса (раз он понял их взаимоотношения), не может не радоваться успеху данного класса, не может не огорчиться его неудачами, не может не негодовать на тех, кто враждебен этому классу, на тех, кто мешает его развитию распространением отсталых воззрений и т. д. и т. д.»[1]. Целесообразно отметить, что аксиологические мотивы субъективно- и объективно-идеалистического толка, чрезвычайно распространенные ныне в буржуазной философии, замыкаются на проблеме человека как субъекта. По мнению западногерманского аксиолога Ринтелена, вопрос о смысле жизни смыкается с вопросом о ценности. «Ценности есть нечто, способное служить мне и другим, если мы говорим о человеческом субъекте, способное доставлять удовольствие и радость в возвышенном смысле, а тем самым полноту жизни»[2], — замечает он. Ринтелен полагает, что человек как субъект вообще отождествляет понятие своей сущности с понятием ценности. И поскольку для него проблема человека совпадает с проблемой смысла его жизни, Ринтелен пишет: «Можно сказать, что ценности дают цель нашему стремлению к осмысленности нашего бытия и достижению полноты нашей жизни. Но эта осмысленность есть постольку, поскольку мыслится связанной со словом ценность»[3]. Ринтелен рассматривает экономические, политические, культурные ценности, а также религиозные, в которых человек находит «сверхчувственную трансцендентную ценностную определенность»[4]. Философ приходит к выво-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 2, с. 547—548. Польский психолог К. Обуховский обстоятельно обосновывает мысль о том, что потребность смысла жизни является необходимой потребностью взрослого человека. К. Обуховский определяет эту потребность как «свойство индивида, обусловливающее тот факт, что без возникновения в его жизнедеятельности таких ценностей, которые он признает или может признавать сообщающими смысл его жизни, он не может правильно функционировать» (*Обуховский К.* Психология влечений человека. М., 1972, с. 135).

[2] Zeitschrift für philosophische Forschung, 1965, Bd. 19, H. 1, S. 34.

[3] Ibid, S. 37.

[4] Ibid. S. 52.

ду, что сам человек непосредственно оказывается тождественным ценности, если смысл его жизни сливается с такого рода определенностью. Как идеологическая компенсация реального обессмысливания жизни предлагается иллюзорная религиозная трактовка смысла. Частнособственнические отношения, «социальное одиночество» неотделимы от идеологических мифов, выводящих смысл человеческой жизни за ее пределы.

Взаимодействие субъекта и объекта на уровне индивида осуществляется внутри совокупного субъекта и посредством его. Ликвидация частной собственности как основы всех внутриобщественных отношений принципиально меняет характер этого взаимодействия. Развитие социалистических и коммунистических отношений, создание материально-технической базы бесклассового общества и устранение старого разделения труда есть и формирование, развитие новых социальных общностей, нового индивидуального субъекта. История раскрывается как беспрерывное изменение «человеческой природы», как возникновение всесторонне развитого человека, ибо новое общество не просто открывает возможность— оно необходимо требует усвоения «всего того, что действительно ценно в исторически унаследованной культуре — науке, искусстве, формах общения и т. д. ...»[1]. Антагонизм между богатством способностей общества и бедностью способностей индивидуального субъекта ликвидируется. Практическая, познавательная и ценностно-ориентационная деятельность человека развивается в русле возрастающего гармонического единства. Сколь бы ни был сложен и длителен во времени этот процесс, история подтверждает прогноз Маркса: «Универсальность индивида не в качестве мыслимой или воображаемой, а как универсальность его реальных и идеальных отношений»[2].

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 18, с. 215.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. II, с. 35.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенный нами анализ показывает, что сознательное и систематическое развитие специфического содержания категорий субъекта и объекта начинается в немецкой классической философии. От Канта до Гегеля на идеалистической почве формируется понимание многоплановости субъекта и объекта, понимание активно-практического характера их связи, хотя по причине идеализма практическая активность отождествляется с активностью духовно-теоретической. В конечном счете идеализм неотделим от подмены функциональной связи субъекта и объекта субстанциональной связью. Поскольку субъект сводится к сознанию, функциональная зависимость объекта от материальной преобразующей деятельности субъекта истолковывается как порождение материального объекта, материи вообще — духом. Создатели немецкого классического идеализма едины в приверженности к позиции тождества субъекта и объекта. Фейербах продвинулся далеко вперед, критикуя подобную позицию и развивая материалистическую концепцию единства субъекта и объекта как человека и природы, человека и человека. Последовательное обоснование такого единства уперлось в неадекватное, антропологически ограниченное понимание Фейербахом практики.

Возникновение качественно новой ступени в развитии философской мысли — диалектического и исторического материализма — означало возникновение принципиального научного истолкования субъекта и объекта, субъектно-объектного отношения. Понятые диалектико-материалистически категории «субъект» и «объект» фиксируют теперь носителя целенаправленного действия и то, на что направлено это действие. В системе категорий марксистско-ленинской философии указанные категории отражают различные стороны взаимодействия

общества, социальных групп, индивидов с природным миром и между собой.

Структура и функции самих субъекта и объекта определяются их субстратными элементами и видами деятельности субъекта. Отсюда — многообразие аспектов отношения субъекта к объекту, многообразие аспектов и функций категорий субъекта и объекта.

Мы говорили, что проблема субъекта и объекта органически связана с основным вопросом философии. Разработка этой проблемы представляет собой конкретизацию диалектико-материалистического решения основного вопроса философии и в известном смысле образует предпосылку его научного решения, как и понимания предмета марксистско-ленинской философии. «Наиболее общие законы действительности, — справедливо полагает проф. И. С. Нарский, — это не просто «общие связи», но законы «движения» от объекта к субъекту и от субъекта к объекту. Поэтому указание на субъектно-объектное отношение подлежит включению в состав определения философии как науки о наиболее общих законах развития природы, общества и познания, раскрывающей диалектическое развитие материи, а тем самым и взаимоотношение материи и сознания»[1]. По нашему мнению, дальнейший историко-философский и теоретический анализ решения проблемы субъекта и объекта в связи с тем или иным решением основного вопроса философии весьма актуален для развития марксистско-ленинской философии. По этому поводу целесообразно указать на две существующие в советской литературе точки зрения. Одна из них заключается в отождествлении основного вопроса философии с вопросом об отношении субъекта к объекту. Прямую формулировку на этот счет мы находим, например, у З. А. Каменского. «Философия возникает тогда, когда предметом рассмотрения становится проблема отношения субъекта и объекта... — пишет он. — Решение этой проблемы означает выяснение, во-первых, генетического отношения субъекта к объекту и, во-вторых, возможностей овладения объектом со стороны субъекта, в том числе и в особенности — возможности познания субъектом объекта.

---

[1] *Нарский И. С.* Еще раз о предмете и функциях философии марксизма.— Филос. науки, 1971, № 1, с. 89.

Это и есть проблема, которую Энгельс назвал основным вопросом философии в двух аспектах: первичности объекта в отношении субъекта и познаваемости объекта субъектом»[1]. Между тем широкоизвестная формулировка Энгельсом основного вопроса философии никак не совпадает с только что приведенной. С другой стороны, в литературе высказывается прямо противоположное мнение: принятие за теоретическое начало философского учения категорий «субъект» и «объект» рассматривается как прямой отход от материализма. Тот факт, что во всякой развитой материалистической системе (тем более в рамках диалектического материализма) категория материи является центральной, для ряда авторов оказывается основанием признать категорию материи— и только ее — в качестве исходной категории при создании системы категорий диалектического материализма. Характерна в этом смысле позиция Ф. Т. Архипцева. Верно подметив одну из принципиальных особенностей современного философского ревизионизма, а именно то, что ревизионисты, не отрицая прямо диалектического характера философии марксизма, отрицают ее материалистичность, Архипцев пишет: «Некоторые философы, даже из числа тех, кто называет себя марксистами, и, декларативно признавая категорию материи, абстрагируются от нее при решении конкретных философских проблем, не делают тех выводов, к которым обязывает ее признание. Это абстрагирование идет подчас так далеко, что в качестве отправных принципов при решении той или иной философской проблемы берутся другие категории, как-то: объект, субъект, практика, человек и т. д. Между тем выбор в качестве исходной любой из этих категорий свидетельствует не только о том, что здесь допускается сознательное или бессознательное пренебрежение категорий материи или ее недооценка, но и о прямом отступлении от материализма, от материалистического метода»[2].

По нашему мнению, вопрос об отношении субъекта к объекту не может быть «основным» для философии в том значении этого термина, какое закрепилось за ним

---

[1] *Каменский З. А.* Вопросы методологии историко-философского исследования.— Филос. науки, 1970, № 1, с. 120.

[2] *Архипцев Ф. Т.* Ленинское определение материи и его современное значение.— Вопр. философии, 1970, № 5, с. 31.

в марксистской литературе. Важно не просто исходить из субъекта или объекта, важно то, как понимать их, *признавать ли при этом первичность материи или сознания.* В истории философской мысли можно найти немало мыслителей, которые принимали в качестве теоретического начала объект и тем не менее оставались идеалистами. И, стало быть, далеко не всякая исходная категория сама по себе свидетельствует о принадлежности философа к одному из двух главных направлений философии, об отступлении от материализма и т. п. Идеализм начинается не там, где принимают, например, «практику» в качестве исходной категории, а там, где под влиянием социально-классовых, гносеологических и других моментов дают ей определенное истолкование в плане соотношения сознания и материи. Важное, с этой точки зрения, замечание делает Т. И. Ойзерман: «И идеалист, и материалист могут принимать в качестве теоретического начала системы понятие бытия: пока оно берется в общей форме, в нем нет ничего, кроме констатации существования, присущего любым предметам возможного знания»[1]. И, следовательно, «разграничение между основным философским вопросом и теоретическим началом философской системы существенно не только для критики идеализма, но и для правильного понимания материалистической философии»[2]. Дело в том, что действительно научно определяемое «начало» заключает в себе теоретическую возможность развития системы философских категорий.

Диалектико-материалистическая философия рассматривает сознание как отражение бытия на основе практики. Посредством практики втягивается материальная действительность в человеческую сферу. Практическая деятельность исторически и логически выступает в качестве основы сознания и познания. Место и роль практической деятельности в общественной жизни определяют место и роль категории практики в системе философских наук марксизма-ленинизма. Эта категория оказывается, по существу, исходным пунктом, аналогичным категории товара в политической экономии капитализма, «началом», обусловливающим теоретическую воз-

---

[1] *Ойзерман Т. И.* Главные философские направления. М., 1971, с. 54—55.

[2] Там же, с. 56.

можность объяснения коренных философских проблем. Сама же практика, материальная целенаправленная деятельность людей может быть раскрыта только через категории субъекта и объекта, характеризующие стороны практического воздействия. Практическая деятельность — это всеобщее и «простейшее» отношение, необходимым аспектом которого является отношение сознания к материи. Когда Маркс и Энгельс обнаружили практическую природу отношения сознания к бытию, изучение истории было поставлено на действительно реальную почву. «С чего начинается история, с того же должен начинаться и ход мыслей, — писал Энгельс, — и его дальнейшее движение будет представлять собой не что иное, как отражение исторического процесса в абстрактной и теоретически последовательной форме... При этом методе мы исходим из первого и наиболее простого отношения, которое исторически, фактически находится перед нами...»[1]. Энгельс далее пишет (применительно к товарным отношениям людей), что отношение предполагает две стороны, которые относятся друг к другу; рассмотрение сторон дает знание о существе их отношений, раскрывает имеющиеся здесь противоречия. При этом как в действительном движении, так и в его научном отражении происходит разрешение противоречий. Как выглядит применение подобных методологических рекомендаций в исследовании? Энгельс, например, пишет: «Исследовать движущие причины, которые ясно или неясно, непосредственно или в идеологической, может быть, даже в фантастической форме отражаются в виде сознательных побуждений в головах действующих масс и их вождей, так называемых великих людей, — это единственный путь, ведущий к познанию законов, господствующих в истории вообще и в ее отдельные периоды или в отдельных странах»[2].

Философско-теоретическое решение проблемы субъекта и объекта неизбежно приводит к необходимости объяснить отношение сознания и бытия. Исследование отношения субъекта к объекту в систематически развитом философском учении становится «теоретическим началом» решения основного вопроса философии. Кате-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 13, с. 497.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21, с. 308.

гории субъекта и объекта, характеризуя практику, выступают в качестве посредствующего звена между категориями «практики», с одной стороны, «материя» и «сознание» — с другой. История философской мысли показывает, что только через адекватное истолкование предметно-чувственной деятельности субъекта по преобразованию объекта, обладающей достоинством «всеобщности» и «непосредственной действительности», можно выработать научное понятие материи как объективной реальности, данной нам в ощущениях. Только через адекватное истолкование целеполагания субъекта можно понять отражение как активный процесс и на этом пути возможно реализовать в исследовании важнейшее ленинское методологическое требование: «Категории надо *вывести* (а не произвольно или механически взять) (не „рассказывая", не „уверяя", а *доказывая*)...»[1]. Ибо в практике непосредственно дан материальный объект, как фрагмент бесконечной материи, развитие знания о котором и приводит к выработке категории материи; предметно-чувственная деятельность выступает в качестве «субстанциональной» основы целеполагания, развитие знания о котором приводит к выработке категории сознания.

Мы пытались показать, что́ означает применительно к самой философии хрестоматийный тезис «Практика— основа познания». На наш взгляд, этот тезис не всегда последовательно проводится в соответствующих марксистских исследованиях. Во-первых, встречается точка зрения, согласно которой «практика» — только завершающая категория диалектического материализма (исходной, например, признается категория природы)[2]. Во-вторых, пишут о том, что практику уместно рассматривать только в рамках исторического материализма: «Диалектический материализм не исчерпывает всего содержания марксистской философской науки. Чтобы выявить его связь с историческим материализмом, необходимо обратиться к категории (принципу) практики... Возникает вопрос: где, в какой части марксистской философии практика исследуется как основание всей жизнедеятельности человека, а не только как сторона познания? Философией практической деятельности, тео-

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 86.
[2] *Оруджев З. М.* Диалектика как система. М., 1977, с. 307.

рией практики является, на наш взгляд, исторический материализм»[1].

Между тем верно говорится в одной из обобщающих работ, что практика выступает как категория, интегрирующая диалектический и исторический материализм[2]. Мы полагаем, правда, вопреки мнению, содержащемуся в указанной книге[3], что «практика» не есть центральная категория всей марксистско-ленинской философии. Она — исходная категория, центральной же является категория материи. И как исходная категория она содержит возможность «выведения» принципа материальности и принципа развития, синтез социального и естественнонаучного знания. Только отталкиваясь от практики мы можем понять исток и содержание процесса становления системы «субъект—объект» во всех его аспектах: от материального производства, от «возникновения новых исторических общностей, компонентами которых являются суверенные государства»[4], до социальной активности как способности «субъекта к многообразию деятельных отношений с объективной действительностью»[5].

Дальнейшая разработка проблемы субъекта и объекта весьма актуальна в идеологическом плане, в плане критики буржуазной и ревизионистской философии. Абсолютизация «объектной» стороны гносеологического взаимодействия субъекта и объекта — путь к сциентистским концепциям современного идеализма в философии и социологии. Абсолютизация «субъектной» стороны — путь к созданию аксиологических теорий. Вообще абсолютизация гносеологической активности субъекта — традиционный путь к идеализму. Отношение сознания к материи подменяется отношением субъекта и объекта, объект отождествляется с материей и выдается за продукт «творчества» субъекта, его сознания. Тем самым отношение сознания к материи «восстанавливается». Идеалистический активизм фихтеанской окраски увлек ревизионистов типа Гароди (философия «осво-

---

[1] *Булатов М. А.* Деятельность и структура философского знания. Киев, 1976, с. 38.

[2] Практика и познание. М., 1973, с. 8.

[3] См. там же, с. 7.

[4] *Федосеев П. Н.* Советский народ — строитель коммунизма. — Вопр. философии, 1977, № 7, с. 22.

[5] *Протасеня П. Ф., Белякович Н. Н.* Социальная активность как общественное явление.— Филос. науки, 1978, № 2, с. 35.

божденной субъективности»). Идеалистический активизм прагматической окраски характерен для «левых» (отношение бытия и сознания сведено к отношению «практика—познание—снова практика и снова познание»). В конечном счете «они принижают материалистическое понимание истории своим игнорированием действенной, руководящей и направляющей роли, которую могут и должны играть в истории партии, сознавшие материальные условия переворота и ставшие во главе передовых классов» [1].

Историко-философский марксистский анализ развития категорий и решения проблем не имеет абсолютно самодовлеющего значения — он в итоге подчинен теоретическому аспекту. С этой точки зрения дальнейшая разработка проблемы субъекта и объекта неотделима от исследования интегрирующей функции марксистско-ленинской философии, ее всеобщего мировоззренческого и методологического значения, неотделима от комплекса актуальных проблем марксистско-ленинской теории, на необходимость разработки которых партия обращает особое внимание [2].

Все сказанное имеет прямое отношение к пониманию предмета и структуры философской науки, в том числе и сложившемуся ее расчленению на диалектический материализм и исторический материализм. Многие работы в области марксистско-ленинской философии связаны с признанием исторического материализма в качестве некоей конкретизации материализма диалектического или — в более последовательной форме — в качестве распространения диалектического материализма на познание человеческого общества. Какие бы при этом ни приводились оговорки, в основном дело сводится к «дедуцированию» из диалектико-материалистического решения основного вопроса философии решения его историческим материализмом. Скажем, в учебном пособии, подготовленном кафедрой философии ИПК при МГУ, читаем: «Исторический материализм представляет собой последовательное распространение положений диалектического материализма на сферу общественной жиз-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 11, с. 31.

[2] См.: О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы: Постановление ЦК КПСС от 26 апреля 1979 года. М., 1979, с. 12—13.

ни»[1]. В недавно изданном учебнике читаем: «Материалистическое понимание истории общества представляет собой распространение положений диалектического материализма на область общественных явлений»[2]. Такого рода оценки типичны для работ, выходящих из-под пера марксистов с конца 30-х годов.

Следует отметить, что формула «исторический материализм есть распространение диалектического материализма на познание человеческого общества» все чаще вызывает возражения. Например, Г. С. Арефьева называет подобное представление о возникновении исторического материализма упрощенным[3]. Однако далее она пишет: «Сторонники положения, согласно которому существует лишь единая марксистско-ленинская философия без выделения в ней относительно самостоятельных разделов — диалектического и исторического материализма, для его обоснования ссылаются на то не подлежащее сомнению обстоятельство, что целый ряд центральных проблем философии оказалось возможным решить только на основе создания материалистического понимания истории[4]. Сказано слишком слабо. Дело не в ряде центральных проблем, а в создании качественно иной философии, появление которой и связано с открытием материально-практического характера общественной жизни.

На наш взгляд, не решают проблемы уточнения такого рода: категории общественного бытия и общественного сознания являются конкретизацией категорий бытия и сознания. Дело обстоит как раз наоборот. Вдумаемся в ленинские слова: «Общественное сознание *отражает* общественное бытие — вот в чем состоит учение Маркса. Отражение может быть верной приблизительно копией отражаемого, но о тождестве тут говорить нелепо. Сознание вообще *отражает* бытие, — это общее положение *всего* материализма. Не видеть его прямой и *неразрывной* связи с положением исторического мате-

---

[1] Марксистско-ленинская философия как методология общественных и естественных наук/Под ред. Платонова Г. В. и Петрушевского С. А. М., 1972, с. 134.

[2] Исторический материализм/Под ред. Шептулина А. П., Разина В. И. М., 1974, с. 4.

[3] См.: *Арефьева Г. С.* В. И. Ленин о единстве диалектического и исторического материализма.— Филос. науки, 1979, № 3.

[4] См. там же, с. 36.

риализма: общественное сознание *отражает* общественное бытие — невозможно»[1].

Не из категорий «сознание» и «бытие» выводятся в плане «восхождения» категории «общественное сознание» и «общественное бытие». Исторически (в период формирования марксизма) и логически (например, в приведенном высказывании В. И. Ленина) мысль двигалась в прямо противоположном направлении: от научного понимания общественного бытия и общественного сознания к действительно научному пониманию бытия и сознания вообще. В основе всего этого лежит гениальное истолкование общественной жизни как, по существу, практической. Правомерность принятого разделения философии на диалектический и исторический материализм ставится под сомнение в книге «Единство диалектического и исторического материализма»[2]. Правда, собственную позицию авторов назвать последовательной трудно. Скажем, на стр. 12 книги говорится, что нельзя мыслить соотношение диалектического и исторического материализма в категориях части и целого, а на стр. 24 и других исторический материализм называется составной частью марксистской философии, говорится о двух сторонах «диалектико-исторического материализма». В разделе, написанном Г. Г. Караваевым, читаем: «Предметом диалектического материализма является отношение сознания к бытию, общественного сознания к общественному бытию, находящее свое выражение в общих законах развития природы, общества и мышления»[3]. Кажется, сказано ясно. Однако далее развивается и такой тезис: «Предметом исторического материализма является... отношение общественного сознания к общественному бытию, находящее свое выражение в познании общих законов и движущих сил в общественном развитии»[4]. Автор никак не может расстаться с привычной схемой, видит в историческом материализме самостоятельную философскую науку, которая, однако, согласно определению, полностью поглощается диалекти-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 343.

[2] Единство диалектического и исторического материализма. Л., 1978.

[3] Там же, с. 26.

[4] Там же, с. 27.

ческим материализмом. Далее говорится: «Диалектический материализм принимает на себя функцию общей теории общества и его познания»[1]. С этой точки зрения странно говорить об единстве «диамата» и «истмата». Г. Г. Караваев прав, замечая: «Основной вопрос философии един, и решается он диалектическим материализмом как по отношению к природе, так и по отношению к обществу»[2]. Но отсюда следуют выводы, отличные от выводов Г. Г. Караваева и других авторов указанной монографии.

Сторонники формулы «исторический материализм есть распространение диалектического материализма на познание общества» сводят свою аргументацию в главном к ссылке на известное положение В. И. Ленина из «Трех источников...»: «Углубляя и развивая философский материализм, Маркс довел его до конца, распространил его познание природы на познание *человеческого общества*»[3]. В работе «Карл Маркс» сказано: последовательное продолжение, распространение материализма на область общественных явлений. Новая «наука об обществе» противопоставляется домарксистской «социологии» и историографии. Это новое учение об обществе, «поразительно цельную и стройную научную теорию», В. И. Ленин называет «историческим материализмом».

О чем же идет речь у В. И. Ленина? Вовсе не о «распространении» того учения, которое ныне называют диалектическим материализмом. Это учение принципиально не могло быть создано без научного объяснения социальной формы движения материи. Речь идет о достраивании материализма «доверху», о преодолении главного недостатка предшествующего материализма, об использовании принципа материальности в истолковании общественной жизни. В этом суть революции, которую совершили Маркс и Энгельс в философии.

Подобное распространение есть не экстраполяция какого-то «диалектического материализма», а создание принципиально новой философии, которую и Ф. Энгельс, и В. И. Ленин называли диалектическим материализмом и предметом которой, как недавно еще раз хорошо показал П. В. Алексеев, являются наиболее общие законы развития природы, общества и человеческого мыш-

[1] Единство диалектического и исторического материализма, с. 28.
[2] Там же, с. 28—29.
[3] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 23, с. 44.

ления, рассмотренные под углом зрения материалистического решения вопроса о соотношении сознания и бытия[1]. Сторонникам формулы «распространение диалектического материализма» можно сказать: только достроенный «доверху» материализм мог стать диалектическим. Пока материализм не стал «историческим», не мог быть «диалектическим».

По нашему мнению, крайне необходимо всесторонне воссоздать содержание, которое вкладывали основоположники марксистско-ленинской философии в термины «исторический материализм», «материалистическое понимание истории». Необходимо, в частности, потому, что давно созрела потребность в создании единой программы по общественным наукам[2]. Известно, что указанные термины многозначны. Например, термин «материалистическое понимание истории» фиксирует и применение принципа материальности к объяснению общественной жизни на философском уровне, и его реализацию в частнонаучных исследованиях. Историческим материализмом В. И. Ленин называет социологию, которая с открытием материального характера общественной жизни превращается в подлинную науку с ее основным понятием общественно-экономической формации.

А ведь нет надлежащей ясности и в понимании соотношения «социологии» и «исторического материализма». Точки зрения по названным вопросам расходятся существенно. Вот что читаем в работах, опубликованных почти одновременно и принадлежащих известным специалистам. Е. Ф. Солопов говорит о том, что в современной литературе преобладает явно односторонне-онтологическое понимание диалектического материализма, теория познания лишается историко-материалистического обоснования. Вместе с тем он заключает: «Исторический материализм — это философское учение о наиболее общих законах исторического развития человеческого общества и его сознания. В этом смысле исторический материализм действительно является философией истории»[3]. Тем самым признается правомерность существующего положения дел.

---

[1] См.: *Алексеев П. В.* Предмет, структура и функции диалектического материализма. М., 1978, с. 91.

[2] См.: Коммунист, 1979, № 8.

[3] *Солопов Е. Ф.* Введение в диалектическую логику. Л., 1979, с. 189.

В. Ж. Келле, указывая на единство и различие диалектического и исторического материализма, замечает: «Но в вопросе о том, как понимать это единство, в нашей литературе до сих пор существуют некоторые расхождения. Правда, общепринята точка зрения на исторический материализм как относительно самостоятельный раздел марксистской философии, поскольку он имеет свой предмет и соответствующую ему систему понятий, категорий, законов. Но не все согласны с таким подходом, полагая, что подобное разграничение фактически отрывает диалектический материализм от исторического, ведет к «социологизации» последнего и тем самым лишает его философского характера, нарушает единство марксистской философии»[1].

В. Ж. Келле говорит о философском и социологическом аспектах исторического материализма, о сочетании в нем философского и социально-научного знания. Таким образом, исторический материализм, с одной стороны, — философская теория, с другой — нет. Г. В. Осипов пишет: в ходе дискуссий был выработан наиболее правильный взгляд, согласно которому одновременно исторический материализм «выполняет функции как философской, так и социологической науки»[2]. Ссылаясь на мнения участников дискуссии, Г. В. Осипов обосновывает эту позицию так: исторический материализм — это наука философская, поскольку она применительно к обществу решает основной философский вопрос; одновременно — наука социологическая, поскольку изучает общество как целостную систему, общие законы его функционирования и развития.

На наш взгляд, в такой позиции нет должной последовательности. Большая теоретическая последовательность присуща тем авторам, которые, как и Г. В. Осипов, выделяя различные уровни социологической науки (общая теория, частные социологические теории, эмпирические исследования), видят в марксистско-ленинской философии мировоззренческую и методологическую основу социологии (как и иных наук в марксистско-ле-

---

[1] *Келле В. Ж.* Проблемы исторического материализма в работе В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм».— Вопр. философии, 1979, № 5, с. 84.

[2] *Осипов Г. В.* Теория и практика социологических исследований в СССР. М., 1979, с. 172.

нинском освещении) и рассматривают последнюю как частную науку.

Сотни раз писалось о ленинской рекомендации в адрес Социалистической академии «поставить ряд социальных исследований...»[1]. Между тем есть факт, на который, по замечанию Г. Бырдарова, «до сих пор обращали мало внимания. В личной библиотеке В. И. Ленина в Кремле наряду с разделом «философия» по его указанию был выделен и раздел «Социология»[2].

Точка зрения на социологию, разделяемая нами, глубоко обоснована в работах болгарских товарищей. Стоян Михайлов, например, пишет: «Марксистско-ленинская социология есть прежде всего нефилософская наука... она разрабатывает категории и формулирует законы, раскрывающие целостную социологическую структуру общественной жизни на различных уровнях... показывает, как функционирует и развивается общество в его чистом виде, в идеальной форме»[3]. Полемизируя с Михайловым, автор вступительной статьи к указанной книге Э. П. Андреев говорит, что в широком смысле все фундаментальные науки, социология в том числе, являются глубоко философскими[4]. Воспринимать такие замечания всерьез трудно. Между тем точка зрения С. Михайлова и других болгарских авторов восходит к работам выдающегося болгарского теоретика Тодора Павлова. Во многих работах Т. Павлов обосновывал взгляд на социологию как частную нефилософскую науку. Скажем, во втором издании «Теории отражения» он отличает таким образом обрисованную социологию от исторического материализма, который именуется «относительно самостоятельной философской теорией об общественном развитии человека и основным *методом* всякой конкретной общественной науки»[5]. Позднее Т. Павлов писал: «Еще в «Теории отражения» я попытался доказать, что так называемая общая социология не должна смешиваться с историческим материализмом... общая социология остается специальной наукой об общих

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 36, с. 372.

[2] См.: *Бырдаров Георгий.* Социология и партийная работа. М., 1977, с. 20.

[3] *Михайлов Стоян.* Эмпирическое социологическое исследование. М., 1975, с. 33—35.

[4] См. там же, с. 8.

[5] *Павлов Тодор.* Теория отражения. М., 1949, с. 321.

вопросах структуры и структурных закономерностях человеческой общественно-исторической жизни»[1]. Что же касается исторического материализма, Т. Павлов, на наш взгляд, пришел к единственно верному выводу: «И по духу, и по букве всего написанного по этому вопросу Лениным и всеми классиками марксизма следует, что исторический материализм не является какой-то отдельной, самостоятельной наукой, а является именно частью или, если позволено так выразиться, стороной одной и единой диалектико-материалистической философии»[2]. Именно стороной. Категории «часть» и «целое» не «работают» при характеристике «исторического материализма», «диалектики», «материализма» применительно к марксистско-ленинской философии.

Таким образом, достраивание материализма «доверху» — революционный переворот в философии — связано с открытием практического характера общественной жизни. Материализм принципиально меняется, сам принцип материальности мира получает впервые подлинно научное обоснование, основной вопрос философии — диалектико-материалистическое решение. Подобное обоснование получает впервые и принцип развития. Понимание предметно-практической деятельности дает возможность говорить не об единстве диалектического и исторического материализма, а о возникновении единой научной философии, деление которой на диалектический материализм и исторический материализм никак адекватно не передает ее сути, не оправдано ни в смысле научном, ни в смысле учебно-методическом, ни в смысле политико-идеологическом.

---

[1] *Павлов Тодор.* Диалектико-материалистическая философия и частные науки. М., 1957, с. 116.

[2] Там же, с. 75.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 3

Раздел I. Развитие концепции субъекта и объекта в немецкой классической философии 10

Глава I. Кантовское учение о трансцендентальном субъекте 14
Глава II. От дуализма Канта к субъективному идеализму Фихте 32
Глава III. Принцип тождества субъекта и объекта (Шеллинг) 47
Глава IV. Гегелевская теория абсолютного субъекта-объекта 59
Глава V. Материалистическое обоснование единства субъекта и объекта в философии Л. Фейербаха 82

Раздел II. Решение проблемы субъекта и объекта в марксистско-ленинской философии 107

Глава VI. Общество и природа как субъект и объект . 125
Глава VII. Субъект и объект в системе общественных отношений 179
Глава VIII. Индивид как субъект и объект 213
Заключение 249

КОНСТАНТИН НИКОЛАЕВИЧ ЛЮБУТИН

Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии

Редактор *В. И. Гронда.* Младший редактор *Н. П. Алексеева.* Художник *В. С. Бармин.* Художественный редактор *С. Г. Абелин.* Технический редактор *Л. А. Григорчук.* Корректор *Е. К. Штурм*

ИБ № 2741

Изд. № ФПН—169. Сдано в набор 10.03.81. Подп. в печать 05.08.81. А—01225. Формат 84×108¹/₃₂. Бум. тип. № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Объем 13,86 усл. печ. л. 13,86 усл.-кр. отт. 14,94 уч.-изд. л. Тираж 4000 экз. Зак. № 1660. Цена 2 р. 50 к.

Издательство «Высшая школа», Москва, К-51, Неглинная ул., д. 29/14.

Московская типография № 8 Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли, Хохловский пер., 7.

ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА