**9.5. «Поздний» Фихте и проблема интерсубъективного единства в марксистской парадигме**

Но на какую же методологию можно опереться в данном случае? Ведь подобный подход к пониманию психики человека, хотя напрямую и не противоречит методологии Спинозы, но при этом непосредственно и не вытекает из нее. Да, именно этот мыслитель своей концепцией атрибутов, сделал важнейший шаг в преодолении психофизической проблемы. Однако в поле его осмысления не попадали ни вопросы, связанные с *социальными* основаниями человеческой психики, ни проблема интерсубъективного взаимодействия мыслящих существ, ни парадоксы, возникающие при попытках решения проблемы о соотношении «духа» и «материи» в *социокультурных* *предметах*. Впервые попытку отказаться от методологической установки на психику индивида при построении теории субъективности человека предпринял, как уже было показано (см. 6.3. – 6.5.), *Фихте*. Ведь именно этот автор, принявший за исходный пункт своего исследования самодеятельное «Я», в своих поздних работах раскрыл самонедостаточность последнего и обосновал рефлексивную интерсубъективную систему многих Я в качестве *первичной*, порождающей себя системы. В то же время, его методологический подход позволил не растворить человеческое «Я» в абстрактной обезличенной субстанции и сохранить его в качестве самодеятельного, свободного и потому ответственного начала.

К фундаментальным, непреходящим методологическим новациям Фихте, можно отнести следующие. Во-первых, немецкий философ продолжил линию Спинозы на понимание имманентного *тождества* по *основанию* духа и материи, при этом сохраняя подход к пониманию их как *противоположных* атрибутов. С этим, в частности, был связан и известный «закатный спинозизм» немецкого философа. Во-вторых, им была показана фундаментальная роль материальных предметов, реализующих рефлексивную интерсубъективную взаимосвязь между многими «Я», через посредство которых индивиды осуществляют взаимополагание и взаимосотворение друг друга. В-третьих, Фихте дал строгое обоснование невозможности включения в подобную интерсубъективную систему материальных предметов, сохраняющих статус объективной реальности, всецело *внешней* субъективности человека. Необходимость радикального изменения представлений об онтологическом статусе материальных предметов, являющихся своеобразными «квантами» интерсубъективного поля – вот важнейший вывод из системы позднего Фихте, к которому нам придется еще вернуться, и не раз. В-четвертых, если у Спинозы его принцип субстанционального тождества мышления и протяженности как противоположных атрибутов лишь «в себе» содержал подход к более поздней идее тождества по основанию противоположных друг другу «натуры» и «культуры», то в философии Фихте был сделан следующий шаг. В его поздней системе тождество в человеке его материальных, биологических свойств и свойств, формирующихся через деятельностное взаимодействие с другими Я, впервые предстает в своем явном, хотя простейшем виде. Культура в этой философии сведена еще к своему предельно абстрактному, но при этом фундаментальному аспекту – к аспекту *обращения* одной субъективности к другой, обязательно представленному в некоем *материальном* обличии. В то же время все *натуральные* свойства субъекта, включая и его материальное тело, оказываются особыми «формообразованиями духа», не существующего вне своего единства с миром многих Я.

И если в начале пути рефлексивная психология исходила из базовых принципов спинозизма, которых было вполне достаточно для новой постановки проблемы, а также для первых шагов в ее развитии, то в своей зрелой форме, которую данная традиция достигла в трудах Михайлов, она вплотную подошла к необходимости акцепции основных методологических новаторств концепции «позднего Фихте». Попробуем теперь с данных позиций взглянуть на обсуждаемую в нашей работе проблему.

Материальные предметы, игравшие в марксистских концепциях человека важнейшую роль, безусловно, изначально имеют иной смысл, чем предметы в системе позднего Фихте. Человеческое Я не является здесь чем-то предположенным, и в исходном пункте теории присутствует лишь *живое* *существо*, ведущее стадный образ жизни, обладающее способностью к преобразованию своего ситуативного поведения, однако в изменившихся природных условиях лишенное главного атрибута всего живого – способности выживать, опираясь исключительно на *собственные* биологические признаки и свойства. Материальный мир не рожден спонтанной активностью далекого пращура человека – он *есть*, и сурово противостоит данному существу, отказываясь предоставить ему необходимые материальные средства жизни и защиты. И креативное *изменение* *способов своего совместного, коллективного взаимодействия с этим миром* есть *единственный* путь выживания данных существ.

«Их общность, – писал по этому поводу Михайлов, – (не популяция, естественно, а «биологически-родовая» общность – стадо), как это признано сегодня практически всеми антропологами мира, – должна была быть главным условием их выживания. Если хотите, то и «*главным орудием*» (курсив наш. – К.С.) приспособления к своим витальным нуждам упрямо сопротивляющейся реальности»[[1]](#footnote-1).

 Важнейший пункт! Общность – есть главное *орудие* выживания далеких предков человека. И эта фраза – не метафора, точнее не только метафора. В подобном утверждении очень точно фиксируется важнейшая особенность начала антропогенеза – меняющийся способ выживания является *одновременно* и иным способом взаимодействия с *окружающим миром*, и иным способом взаимодействия между *людьми*. И одно здесь неотделимо от другого.

Данная точка и есть точка начала человеческой истории, и именно поэтому в ней можно разглядеть то, что Михайлов называл «изначальным тождеством слова и дела». Одновременное, и даже точнее – *единое* преобразование этих двух видов активности далеких предков человека – способа материальной жизни и способа своего взаимодействия с себе подобными, порождает радикально новое явление – новую «*субстанцию»* в мире – порождает *человеческий образ жизни.* Все это создает, как говорил Михайлов, «одухотворенное бытие».

На этом этапе появляется то, что можно назвать «подлинно человеческим *делом*». И оно, конечно, первично, но не в смысле зеркального переворачивания библейской фразы «вначале было слово». Ведь при таком подходе дело окажется чем-то подобным гегелевскому Духу – саморазвивающейся реальностью, существующей независимо от индивидуальной креативной способности индивида. Нет, оно первично потому, что преобразование отношения к внешнему миру является исходной интенцией, исходной задачей, на решение которой оказываются направленными и все прочие преобразования. И прежде всего, это «дело» не может возникнуть без превращения стада в подлинную *социальную общность*. Причем вовсе не потому, что такое дело предполагает непосредственное коллективное участие всех или большинства членов общины. Дело требует для себя как раз совсем другого – для своей реализации оно требует наличия уже существующей *человеческой* психики, т.е. наличия способности у индивида *отличать* от себя собственную жизнедеятельность, превращать саму эту жизнедеятельность в предмет целесообразного преобразования. А последняя имеет *общественную* природу.

Психика индивида, и на этом сходятся все серьезные психологи современности, не может возникнуть, а поэтому не может быть объяснена через сугубо физиологическое развитие головного мозга и его объема. Не хватает далекому пращуру человека не «извилин», и не «объема памяти» в органе, в физикалистских концепциях весьма напоминающем компьютерный «жесткий диск». Не хватает ему тех самых *идеальных* мыслительных средств, которые Михайлов любил называть *всеобщими «мерами мыслимого»*, благодаря которым человек может «измерить», а, значит, и «выделить», отделить от себя собственную деятельность, и только через эту процедуру представить ее перед собой, сделав предметом целесообразного преобразования. В том числе, преобразования в новые формы собственно человеческого *дела*. Необходимость наличия подобной предпосылки прекрасно обосновал и Лобок, при этом, однако, не заметивший, что как показала вся истории философии, от Платона до Канта, подобные «меры» в принципе не могут сформироваться в рамках *индивидуального* опыта. Скажем больше – с открытия их принципиальной несводимости к индивидуальным чувственным феноменам берет свое начало гносеология, в рамках которой на протяжении двадцати пяти веков выдвигались самые различные предположения об их подлинной природе. Философы по-разному называли эти меры – *идеями*, *универсалиями*, *категориями*, но общим у них оставалось всегда одно – самостоятельное существование в культуре, *априорность* по отношению к любому единичному мыслительному акту. В посткантовской же философии, о чем уже говорилось выше, была показана их неразрывная связь с социальными условиями жизни индивида. Наконец, и в последующей социологии знания, в особенности в рамках линии, идущей от Э. Дюркгейма, обосновывалась неразрывная связь содержания и структуры категорий с социальными условиями, в которых живет индивид. Все, *чем* мыслит индивид – категории, понятия, символы и их далекие прообразы, сформировано обществом и представляет собой не что иное, как особые универсальные, и потому понятные всем членам данного социального образования формы и способы *обращения* одной субъективности к другой. Вне этих форм нет, и не может быть человеческой психики, самого внутреннего мира субъекта. Таким образом, развитие *дела* имеет своей необходимой предпосылкой формирование индивидуальной психики, которая, в свою очередь, не может возникнуть без превращения животного стада в социальную общность, развитие же последней, в свою очередь, стимулируется и направляется изменением способов материальной жизни человека в самом широком смысле этого слова. Наличие данной взаимосвязи и означает, что в новом человеческом способе жизнедеятельности перестали быть самостоятельными, а стали неотделимыми друг от друга атрибутами, или, как Гегель предпочитал называть «моментами» единой реальности «*слово*», «*дело*», *индивидуальная психика* и *социальная общность*. То, что развивалось ранее по собственным законам, теперь оказывается лишенным своих внутренних детерминант.

В понимании природы «объективно-идеальных мер мыслимого» особую роль играет позиция позднего Фихте, первым указавшего на их генетическую связь с определенными *материальными* предметами, которые не просто реализуют коммуникацию уже существующих индивидов друг с другом, но посредством которых индивиды творят друг друга. В рамках такой теории материя предмета уже не представляет собой случайное и потому несущественное воплощение мысли, как это виделось еще Платону и практически всему последовавшему за ним идеализму, но есть имманентный атрибут ее бытия – бытия *вне* мозга человека. К подобному пониманию пришла и рефлексивная психология вместе с философскими теориями, возникавшими в качестве рефлексии на нее.

Все сказанное выше позволяет понять, почему на ранних стадиях развития человека орудие и не может быть чем-то отличным от символического предмета, а «дело» не является самостоятельной реальностью по отношению к «слову», и уж тем более не противостоит ему. Неизбежность данного «пересечения» прекрасно показал Лобок, сделав, правда, при этом вывод о первичности слова. Слово не первично, проблема здесь в другом. Субъективность индивида, его внутренний, подлинно человеческий мир принципиально неотделимы здесь от внешней представленности «объективных мыслительных форм», о чем, в частности, неоднократно писал Михайлов. Весь окружающий индивида мир *определен* и *размерен* этими мерами, еще *не самостоятельными*, еще не оторванными от своего родового корня – обращения к иной субъективности. Выделение в чистом виде их идеального смысла и специальное изучение свойств станет делом далекого будущего – когда по мере развития деятельности *управления* возникнет актуальная потребность в четком и строгом выявлении последних. Тогда появится теоретическая наука, затем философия, как раз и имеющие дело с решением подобных задач. И именно тогда возникнет иллюзия их сугубо идеальной природы, самостоятельности и независимости от материального мира. Пока же они не выделены и, более того, не *отделены* от своего натурального образного воплощения, они не могут быть *дифференцированно* представлены во внешнем мире – отдельно в виде материального предмета, обращенного к субъективности другого индивида, отдельно в виде материального предмета, изготовленного *на основании данных* *мер*, но нацеленного на преобразование внешнего мира. И то и другое слито воедино, точно также как слитыми воедино здесь оказываются индивидуальность человека и социальная общность. Последний факт был зафиксирован в известном учении Дюркгейма о коллективном сознании, после чего он стал во многом хрестоматийным. К сожалению, *одухотворение* не только орудия труда, но и всего окружающего мира древним человеком, до сих пор не осмысленно до конца под данным углом зрения.

Но если орудие труда является здесь чем-то неотделимым от символического обращения одной субъективности к другой, то возможно ли, чтобы вне данного обращения оказался бы его *продукт*? Нет, не только орудие, но и сам *результат* материальной деятельности неотделим, причем неотделим изначально, от прямого и непосредственного обращения к другой субъективности. И дело, конечно, вовсе не в том, что уже на заре человечества существовала зачаточная форма разделения труда, в рамках которой продукт по определению носит общественный характер. Как раз наоборот, необходимо понять, что подобный *общественный* характер продукт труда, равно как и сам труд, имеют изначально, до возникновения *разделения* труда и уж тем более товарообмена. Последний вовсе не связал вместе якобы *самостоятельных* и независимых производителей, а явился особой формой *дифференциации* изначально существующей их связи, и именно в таком понимании данного явления состояла важнейшая особенность позиции Маркса.

Без слова, сказанного другому, нельзя сказать слова и самому себе. То же самое верно и в отношении материального продукта: только обращение посредством произведенного продукта к потребности другого индивида может позволить возникнуть и сформироваться потребности своей. Лобок великолепно описал пропасть, разделяющую человеческое слово, пусть даже взятое из самого примитивного языка, и изданный животным звук, обращенный к сородичу или врагу. Не меньшая пропасть отделяет *потребность* человека от потребности животного, и не случайно Маркс называл производство новых потребностей «первым историческим актом»[[2]](#footnote-2). И только такой подход придает по настоящему фундаментальный смысл разработанной им концепции социального отчуждения. То, что на языке современной науки называется *материальными* потребностями, радикально отличается от потребности животного в первую очередь тем, что ощущение первых опосредуется *субъективным* *переживанием* нужды. Своей ли, чужой ли – неважно, но главное, что человеческая потребность невозможна без наличия внутреннего субъективного мира, точно также, как без подобного «внутреннего мира» невозможно подлинно человеческое слово. И только благодаря этому потребность воспринимается не просто в качестве «слепого зова плоти», но предстает в общезначимых формах языка и мышления, становится *переживанием*. Именно поэтому материальный продукт, даже призванный удовлетворять простейшие витальные нужды человека, никогда не адресован только непосредственной *телесности* человека, он всегда нацелен на его *субъективность*, всегда является *особой формой обращения* к ней. В этом продукте изначально заложено то самое *сверхчувственное* содержание, которое обнаружил в материальных предметах, формирующих интерсубъективное поле взаимополагания друг друга многими «Я», Фихте.

Здесь необходимо заметить: автор «Фактов сознания», описывая материальные предметы, создаваемые субъектом и обращенные к другой субъективности, не дифференцировал материальное и духовное производство. Напротив, ориентированная на Маркса социально-философская и психологическая мысль, раскрыла фундаментальную роль способов материального производства и воспроизводства в человеческой жизни, и это было вполне закономерно. В отличие от позиции Фихте, человек был здесь представлен не «от века заданным себя конструирующим Я», а телесным существом, решающим вполне земную проблему – проблему выживания. И именно поэтому в ходе исследования оказалось невозможным ограничиться абстрактным «продуктом свободы», но потребовалось ввести в анализ гораздо более многоплановую дифференциацию: орудия труда, утилитарные и символические предметы, материальное и духовное производство и т.д. И как раз благодаря данному шагу стало возможным преодолеть мировоззренческий мистицизм и методологический индивидуализм Фихте: не будем забывать, что его поздняя система выросла из системы ранней, основанной на представлении о таинственным образом появившемся, всецело изолированном, самоопределяющемся Я. Но следует отметить и другое: система позднего Фихте, в упрощенном виде представившая отношения между многими Я и «продуктами свободы», представляет собой как бы «всеобщую матрицу», опираясь на которую можно исследовать рефлексивные отношения в гораздо более сложных теоретических системах, в том числе, в системе рефлексивной психологии.

Вряд ли возможно понять геометрию Лобачевского, не зная основ геометрии Евклида; аналогично не получится понять теорию относительности, если не владеть инструментарием классической физики. Точно также, увидеть все теоретические тонкости сформировавшейся на базе концепции Маркса рефлексивной психологии и философии, можно лишь сознательно оперевшись на методологический потенциал позднего Фихте. Ведь и в адекватных трактовках данной традиции, как мы видели выше, материальное и духовное производства не предстают в виде изначально самостоятельных и уж тем более противоположных друг другу процессов – они выступают в качестве тождественных по основанию двух атрибутов единой субстанции – «одухотворенного бытия». Однако в атрибуте должна быть представлена *вся полнота* содержания субстанции. Соответственно, созданный для другого индивида *материальный* продукт, движение которого в социальном пространстве как раз и исследуется *политической экономией*, изначально оказывается «нагружен» неким *сверхчувственным духовным* содержанием, представляющим особую форму обращения к внутреннему субъективному миру другого Я. Подобный продукт, сделанный человеком и нацеленный на удовлетворение человеческой потребности, представляет собой *«чувственно-сверхчувственную вещь*», воспроизводящую не только его телесное бытие, но и его духовность. Этот предмет не есть просто посредник, случайным и внешним образом соединяющий двух внешне самостоятельных индивидов[[3]](#footnote-3). Он есть именно *фихтеанский* «квант» интерсубъективного поля, в рамках которого только и может существовать человеческое Я, субъективность индивида. Поэтому любой *предмет*, созданный в подобном процессе, в такой же мере является способом креативного взаимодействия человека с материальной природой, в какой и особой опредмеченной формой его обращения к другому «Я», и носителем «слова», и проводником «дела» одновременно. А если их разделить, то неизбежно придется либо мистифицировать данный процесс, либо постоянно обнаруживать в теории все новые антиномии и противоречия, подобные тем, о которых речь шла у нас выше.

Теперь, вооружившись новым, если угодно «*фихтеанским*» прочтением философии Маркса, попробуем вновь вернуться в проблемную область аксиоматики экономической науки и с этих позиций сопоставить две основные аксиоматические системы, и по сей день, хотя с различной степенью популярности, существующие в данной научной дисциплине.

1. Там же [↑](#footnote-ref-1)
2. Маркс К.. Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 27. [↑](#footnote-ref-2)
3. «…знак и орудие как, казалось бы, внешние друг другу (**чужие**) стимулы смыслонесущих эмоций… следует понимать в качестве внутренних (**своих**) средств **волевого**… преобразования мотивов произвольного поведения (действия) и его самого как такового.… Здесь знак уже ни в коем случае не **посредник**, не средний член бихевиористской схемы…, а внутренняя (уже совсем **своя**) опора воли, т.е. субъективная реальность внутреннего голоса, порождаемая своим овнешнением для «другого» в себе». Михайлов Ф.Т. Самоопределение культуры. с. 141 [↑](#footnote-ref-3)