

ТАЙНЫ ЧЕЛОВЕКА

К.В. Сорвин

РЕАЛЬНОСТЬ ДРУГОГО Я

Аннотация. Предметом исследования является intersубъективная природа человеческого Я. Особое внимание уделяется анализу произведений «позднего Фихте», методология которого раскрывается в статье в качестве «абстрактного варианта» подходов к данной проблеме, сформировавшихся в отечественных философских и психологических исследованиях XX в. Критически разбирается объяснение формирования «идеи другого Я» на основании внешнего опыта, обосновывается взаимосвязь данной идеи с социальной природой сознания. Исследуется вопрос о необходимости изменения представлений об онтологическом статусе символических предметов в рамках рефлексивной теории человека. В статье проведён сравнительный анализ подходов к исследованию intersубъективной природы человеческого Я, представленных в поздних работах Фихте и отечественных психологов и философов «культурно-исторического» направления. Исследован методологический потенциал введённой М. Шелером категории «Du-heit» («Ты-йность»), показана её значимость для исследования символических предметов. Используемая в отечественных психологических (Л.С. Выготский) и философских (Э.В. Ильенков) школах «спинозийская» методология для её исследования имеет как свои преимущества, так и внутренние пределы. Методология поздних произведений Фихте может служить общей опорой для современных исследований intersубъективной природы сознания, в том числе для рефлексивного осмысления природы символических предметов, адекватного понимания существующей в них взаимосвязи материального и идеального начал.

Ключевые слова: субъект, мышление, анимизм, самосознание, символ, солидарность, отчуждение, духовность, знак, материя.

Review. The subject of the research is the intersubjective nature of human Self. Special attention is paid to the analysis of the works of 'late Fichte' whose methodology is described by the author of the article as an 'abstract variant' of the approach to this problem first presented in Russian philosophical and psychological researches of the XXth century. In his article Sorvin carries out a critical analysis of the concept of developing the 'idea of the other Self' based on one's external experience and proves the relation of this idea to the social nature of consciousness. The author also studies the question whether it is necessary to change the idea about the ontological status of symbolic items within the framework of the reflexive theory of human. In his article Sorvin performs the comparative analysis of the approaches to studying the intersubjective nature of human Self as it is presented in late Fichte's works and researches of Russian psychologists and philosophers of culture-historical orientation. The researcher also studies the methodological potential of the category 'Du-heit' ('You-being') offered by M. Sheller and emphasizes the importance of this category in examining symbolic items. According to the author, so-called 'Spinozian' methodology used by Russian psychological (L. Vygotsky) and philosophical (E. Ilyenkov) schools have both advantages and disadvantages for studying the aforesaid topic. Meanwhile, the methodology of late Fichte's works creates the general basis for modern researches of the intersubjective nature of consciousness including reflective understanding of the nature of symbolic items and adequate understanding of the relationship between the material and the ideal demonstrated by these symbolic items. .

Keywords: estrangement, solidarity, symbol, self-consciousness, animism, thinking, subject, spirituality, sign, matter.

В прошлом году исполнилось 200 лет со дня смерти знаменитого немецкого философа, первого самостоятельного представителя посткантовской философии, Иоганна Готлиба Фихте. В 2014-15 гг. были и ожидаются круглые даты со дня рождения и смерти ряда выдающихся представителей диалектической традиции

в российской психологии и философии: Л.С. Выготского (1896-1934), Э.В. Ильенкова (1924-1979), Ф.Т. Михайлова (1930-2006). Читатель, плохо знакомый с историей отечественной социально-философской мысли, вряд ли усмотрит взаимосвязь между известным идеалистом, творившим на рубеже XVIII-XIX вв. и марксистско ориентированными

ми авторами, труды которых пришлось уже на XX в. Однако всякий, кому посчастливилось быть знакомым с творчеством хотя бы одного из них, наверняка согласится: осознанное обращение к классикам философской мысли за методологической опорой при решении животрепещущих проблем современных наук о человеке было его характерной чертой. Так, Выготский обратил внимание на оригинальное и с его точки зрения эвристически продуктивное решение Б. Спинозой проблемы мышления и бытия, свободы и необходимости [2]. В итоге, голландский мыслитель, наряду с К. Марксом, по мнению многих авторов, оказал значительное влияние на методологические подходы известного ученого к изучению психики человека [4, с. 102-107; 8, с. 135-142]. Ильенков, активно развивая «спинозийский подход» предшественника, ввел в поле построения «науки о мышлении» целый ряд других классиков западной философии, однако автором, имевшим для него самостоятельное значение, помимо Маркса и Спинозы, был, по сути, только лишь Гегель. Близкий друг и единомышленник Ильенкова Михайлов, немало сделавший для философского осмысления творчества Выготского, во всех своих работах отводил, наряду с названными авторами, особое место Канту. И лишь в последний период своего творчества он всё чаще стал упоминать труды позднего Фихте. Упоминать, но не более того. Но, быть может, как раз этого звена и не хватало для «замыкания концов» в системах сформировавшейся на базе теории Выготского философско-психологической школы?

Зададимся вопросом: а что вообще может дать обращение к методологии мыслителей былых времен, тем более стоявших, порой, на принципиально иных мировоззренческих платформах? Если ответить кратко, то в философских учениях прошлого можно увидеть методологические подходы к ряду фундаментальных вопросов, в том числе, к проблематике сознания, в предельно *абстрактном, упрощённом* виде. В особенности это касается идеалистических учений, где сложные, нерешённые, порой, и сегодня аспекты какой-либо проблемы могли обрести видимость своего решения за счет метафизических постулатов, благодаря чему другие стороны можно было выделить и проанализировать, что называется, «в чистом виде». И в этом смысле Спиноза был в высшей степени интересным автором.

Одним из серьёзнейших вопросов, с которым столкнулась психологическая наука уже двадца-

того столетия, был вопрос о соотношении природно-биологических и культурно-исторических детерминант поведения человека. Причём проблема касалась не только наличных фактов повседневной жизни современного человека, но с особой остротой вставала при обращении к вопросам филогенеза человека и человечества вообще. При всей сложности и многоуровневости, по *своим основам* она была весьма схожа с проблемой взаимосвязи «духа и материи», которая активно обсуждалась в эпоху дискуссий эмпиризма и рационализма. Так, распространенный в науке начала XX в «принцип дополнительности» биологического и социокультурного начал, по меткому замечанию Михайлова, на деле сохранял «декартовский психофизический дуализм: телесные компоненты поведения – от природы, духовные – от культуры» [6, с. 197]. А такой подход, как и в XVII-XVIII вв., с неизбежностью предполагал мистификацию процесса, введения различных метафизических постулатов. В итоге, духовное либо должно было редуцироваться к физиологическому, либо к сверхъестественному, либо оказывалась сверхъестественной сама встреча духовного и физического начал в человеке.

Спиноза предложил монистическое решение вопроса об отношении духа и материи, заменившее собой картезианский дуализм. Тело не одухотворяется душой, «вкладываемой» в него извне – оно является имманентно одухотворенным. Мышление и протяжённость были раскрыты им как имеющие *общее основание*, но при этом различные *атрибуты* единой *субстанции*, что снимало вопрос об их причинно-следственном взаимодействии. Конечно, в своих трудах голландский мыслитель XVII в. не затрагивал вопрос о социальной природе мышления человека, однако именно в таком «субстанциональном» подходе Выготский увидел ключ к решению проблемы отношения биологического и социального начал в филогенезе человека. «Всё своеобразие, вся трудность проблемы развития высших психических функций ребенка, – писал психолог, – заключается в том, что обе эти линии в онтогенезе слиты, реально образуют единый, хотя и сложный процесс» [7, с. 25]. Другими словами, «спинозийский» методологический подход позволил отечественному учёному выйти за рамки дискуссии о первичности «природы» или «культуры» и поставить вопрос об их тождестве по основанию в мыслящем существе. Ответом же на этот вопрос стало практически всё его творчество.

И всё же неслучайно концепция Выготского получила название «Культурно-исторической теории»: углубляясь в область генезиса человеческой субъективности, учёный с неизбежностью вышел на проблематику «другого Я», столкнулся с вопросами о способах и формах реализации рефлексивной взаимосвязи индивидов друг с другом. Вполне естественно в поле его осмысления попали и культурно-исторические, называемые ещё символическими предметы, обеспечивающие креативное взаимодействие человеческих субъектов. В символическом предмете также присутствуют «дух» и «материя», «слово» и «дело», так что российский психолог попытался и их рассмотреть сквозь призму Спинозского «принципа тождества». Однако данный подход, сам по себе, не противоречил философии голландского мыслителя, но при этом и не вытекал из неё, хотя бы уже потому, что в учениях XVII в. отсутствовало обращение к социокультурной природе человека. В итоге, переходя от обсуждения вопроса о соотношении «натуры и культуры» в отдельно взятом человеке к проблематике социокультурного единства многих индивидов, вторгаясь в проблемную область символического взаимодействия, исследователи этого направления, по сути, оставались без каких-либо ясных методологических ориентиров. И неслучайно, что развернувшаяся в его рамках дискуссия о соотношении «слова» и «дела» в становлении человека и человечества одним из оснований своих, по мнению Михайлова, имела методологическую непоследовательность в ряде пунктов самого Выготского [8, с. 142-143]. Между тем, Фихте в поздний период своего творчества подошел к обсуждению как раз аналогичных вопросов и, подобно Спинозе, предложил их идеалистически упрощенное, но при этом методологически продуктивное решение.

Для понимания творчества Фихте всегда необходимо учитывать, что этот мыслитель проделал значительный путь философской эволюции, но при этом, в отличие от многих других фигур подобного масштаба (например, его непосредственного предшественника Канта), поздний период творчества у него *не был* связан с радикальным переосмыслением ранних воззрений. В определённой степени можно сказать, что в своём внутреннем развитии он реализовал гегелевский историко-философский идеал: каждое последующее произведение вскрывало содержащееся в более раннем труде внутреннее противоречие, делало его явным,

что, в итоге, приводило к дальнейшему преобразованию всей системы. В итоге, отнюдь не изменяя своим базовым положениям, философ к концу жизни пришёл к созданию системы, внешне мало напоминающей его ранние произведения, с которыми обычно и ассоциируют всё его учение, давно получившее ярлык субъективного идеализма.

Исходный принцип фихтеанской системы – положения, разработанные критической философией для обоснования базовых аксиом частных наук, следует применить и для построения науки о разуме. И если содержание этих аксиом было выведено из наличных определений мышления (априорные формы созерцания, категории, формы суждений и умозаключений), то теперь сами эти определения должны быть взяты не в их наличной данности, а дедуцированы из некоего высшего принципа самого разума. Такой подход открывал перспективу превращения трансцендентальной логики в теоретически обоснованную науку, однако создавал и главную проблему всей системы Фихте: порождающее себя мышление оказывалось всецело замкнутым, в своем движении определяемым лишь самим собой. Оно не может детерминироваться ничем извне, так что если последовательно придерживаться принятого подхода, все феномены сознания придется признать его собственными порождениями, а чувство соответствия их объективной реальности, существующей независимо от субъекта, объяснить психической иллюзией, пристекающей из закона основания. На такой нетривиальный шаг решился Фихте, и именно с вытекающими из него онтологическими следствиями чаще всего ассоциируют и его философию. Полное несоответствие последних канонам европейского здравого смысла на протяжении двух столетий создавало и продолжает создавать негативное отношение к его системе.

Между тем, подобные метафизические выводы прозвучали уже в ранних произведениях мыслителя, который ничуть не меньше других видел фундаментальные проблемы, возникающие при последовательном проведении данного подхода. Правда, противоречия со здравым смыслом Фихте беспокоило меньше всего – философия всегда бросала вызов его канонам, не очень заботясь о том, чтобы соответствовать обыденным представлениям людей. Другое дело, что обоснование чувственного мира в качестве феномена собственного Я, прекрасно разрешая многие философские парадоксы (существование аподиктического знания,

возможность свободы и т.д.), полностью обесценивало и обесмысливало свободную деятельность человека, лишая какой-либо её *объективной цели*. Борьба с собственными миражами – такой итог мало кого мог удовлетворить [см.: 9, с. 156].

Выход из, казалось бы, безвыходного положения, Фихте предложил, введя в систему реальность совершенно особого рода – реальность другого Я. С одной стороны, другие Я существуют самостоятельно и независимо, поэтому, обращаясь к ним, субъект может действовать всецело объективно. С другой стороны, они не являются природными объектами и, следовательно, общение и взаимодействие с ними отнюдь не предполагает подчинения субъекта механической каузальности материального мира и оставляет место для свободы. Однако простое постулирование существования подобной реальности в данной системе было уже невозможно. Во-первых, необходимо было объяснить само появление идеи «другого Я» как особого феномена сознания и чувство объективной реальности, связанное с ним. Во-вторых, следовало решить вопрос о принципиальной возможности включения объективного существования другого субъекта в систему, исследующую исключительно «факты сознания». В ходе решения этих задач и возникли наиболее яркие и интересные фрагменты поздних произведений Фихте, имеющие прямое отношение к обозначенным выше проблемам современных наук.

Обсуждая вопрос о механизме возникновения в разуме идеи другого Я, философ, прежде всего, категорически отверг восходящее ещё к античности объяснение, связывающее её появление с наблюдаемой во внешнем мире целесообразностью (Анаксагор, Аристотель). Причем подобные аргументы были отклонены не только в силу субъективно-идеалистических основоположений системы. Первый серьёзный удар по ним был нанесен ещё учением о животных-автоматах Декарта, один из последних – третьей антиномией Канта, в рамках которой была обоснована принципиальная невозможность какого-либо чувственного опыта стать адекватной репрезентацией сверхчувственного действия свободного субъекта. Соответственно, – сделал вывод Фихте, – такой опыт не может и объяснить происхождение в разуме идеи существования иной субъективности. «Материалист, – писал философ, – молча предположив существование многих Я... может объяснить согласованность их представлений о чувственном

мире, опираясь на вещь в себе и на воздействия, которые она производит соответственно своему бытию. Но представления о других разумных существах, кроме него, он никогда не в состоянии будет объяснить... Ибо, я хотел бы знать, какое впечатление от *чувственного объекта* может вызвать образ совершенно сверхчувственного, образ Я...» [10, с. 703].

Учению о внешнем опыте как источнике формирования в разуме идеи другого Я, Фихте противопоставил тезис об *имманентности* этой идеи самой субъективности человека. Своеобразный мысленный эксперимент, проведенный с этой целью, по смыслу своему оказался весьма схожим с базовым картезианским приёмом, и его вполне можно было бы назвать «*третьим великим философским сомнением*». Декарт, как известно, подвергнув сомнению объективную реальность видимого и невидимого миров, обнаружил, что единственным объектом, сомнение в существовании которого приводит к противоречию, является собственное Я мыслящего индивида. Кант, по сути, развивая данный подход, обратил внимание на особый статус *пространства и времени*, связанный с невозможностью разума представить себе их небытие [см.: 5, с. 52]. В обоих случаях невозможность помыслить некую реальность не существующей рассматривалась в качестве решающего доказательства её имманентности сознанию человека.

Автор «Наукоучения» сделал в этом направлении третий шаг, обратив внимание на ещё одну реальность, *сомнение* в объективном существовании которой также приводит человека к серьезным парадоксам. Этой реальностью как раз и оказалось другое Я. Вроде бы, вслед за сомнением в чувственном мире не просто возможно, но даже необходимо было в данной системе поставить под вопрос реальность мира сверхчувственного, объявив представление о нём лишь очередным феноменом сознания человека. Более того, на первый взгляд, такая мыслительная операция должна встретить наименьшее сопротивление здравого смысла: в отличие от чувственного мира, в пользу реальности другого Я не говорят ни глаза, ни уши. И всё же, именно такое интеллектуальное действие оказывается, согласно Фихте, до конца неосуществимым и невозможным – *голос совести*, названный им как-то «*посланником из другого мира*», – представляет собой орган, указывающий на бесспорную реальность иной субъективности. «Мне преподно-

сятся в пространстве представления, на которые я переношу понятие меня самого; я представляю их человекоподобными существами... Голос моей совести взывает ко мне: чем бы ни были эти существа сами по себе и в отношении к тебе, – *ты должен* с ними обращаться как с существами для себя, самостоятельными и совершенно от тебя не зависимыми» [9, с. 162-163]. «Только благодаря этим велениям совести мои представления обретают истинность и реальность» [9, с. 162]. Совесть, таким образом, оказывается феноменом сознания, с неподлежащей сомнению достоверностью полагающим реальность другой субъективности.

Конечно, далеко не со всеми положениями, высказанными Фихте при обсуждении данных вопросов, можно согласиться сегодня. Но главный шаг был сделан: чувственный мир в принципе не может стать источником преставлений о мире сверхчувственном, а это значит, что «идея другого Я» имеет принципиально иное, не эмпирическое основание, она как-то *имманентно связана с самой природой человеческой субъективности*.

В последующие два столетия многие авторы в разных дисциплинах и под различным углом зрения обращались к «чувству другого Я» как к фундаментальному «факту сознания». Эту проблему рассматривал и основатель теории «Зеркального Я» Ч. Кули, и один из основоположников символического интеракционизма И. Гофман, активно она обсуждалась в трудах Выготского и его школы. Однако ближе всех к подходам «позднего Фихте», хотя и без прямых ссылок на него, оказался один из основоположников социологии знания М. Шелер. Категорию человеческого мышления, априори утверждающую бытие иной сверхчувственной субъективности, мыслитель метко назвал «Ты-йностью» («Du-heit»), справедливо указав, что *по степени достоверности* для человека именно реальность другого Я стоит на первом месте, далеко опережая *чувство реальности* по отношению к материальному миру. Неслучайно, заметил мыслитель, в истории философской мысли даже самые крайние субъективные идеалисты, отказывавшие в бытии и богу и видимому миру, не рисковали отрицать реальность другого Я. «В любой другой реальности мы ещё можем сомневаться», оставляя вопрос о ней открытым, в то время как в этой реальности мы сомневаться не можем» [12, с. 56]. Примечательно, что близкими, по сути, оказались и объяснения, предложенные Фихте и Шелером аподиктической универсальности «чувства друго-

го Я». В последних разделах своей системы философ подлинное основание для его возникновения увидел в *самой социальной природе человека* [10, с. 722-728]. Аналогичную позицию по данному вопросу занял и Шелер, связавший данную интуицию с самонедостаточностью отдельно взятого субъекта [12, с. 56-58].

К сожалению, данные положения «позднего Фихте», столетие спустя «переоткрытые» Шелером, во многом остались незамеченными последующей наукой. Так, социологи XX века немало были заняты поиском «социальных универсалий», то есть явлений, характерных для любых без исключения человеческих сообществ. В наиболее известной в этой области классификации, разработанной Дж. Мердоком [13], перечислено более таких 60 социо-культурных феноменов. Однако примечательно, что за пределами данного списка осталась категория «Ты-йности» или аналогичная ей, хотя, возможно, она имела все права быть в нем самой первой. Ведь согласно рассмотренным концепциям, вера в реальность другого Я – это проявление на индивидуальном уровне принципиально надиндивидуальной природы человека. И именно поэтому, в отличие от всех прочих знаний, верований и представлений, *почерпнутых* из общества индивидом и потому в различных культурах имеющих различное содержание и смысл, данная категория обладает универсальностью и даже аподиктичностью. Более того, «ты-йность», как фундаментальный «факт сознания» на наглядном уровне раскрывает не просто внешнее влияние общества на человека, к чему нередко сводят весь смысл процесса социализации, но обнаруживает неотделимость другого Я от самой субъективности человека. Наконец, наличие в сознании подобной «интуиции» позволяет объяснить и судьбу ряда научных концепций человека. Не потому ли, например, весьма убедительная с теоретической точки зрения модель человека-машины Ламетри, встретила и продолжает встречать активное неприятие не только со стороны научного сообщества, но и со стороны обыденного сознания, для которого фактор «внутреннего чувства» обычно является решающим?

Выготский и его сторонники не использовали понятие «ты-йность» или аналогичный ему по содержанию и смыслу концепт. Не обсуждался в рамках данного направления в явном виде и вопрос об априорности данного чувства. В то же время представление об изначальной обращенности

индивида к иной субъективности красной нитью проходит через основные работы представителей этой школы, что делает рассматриваемые позиции весьма созвучными друг другу. И всё же, наличие в теории понятия «ты-йности», осознание его имманентной связи с самой природой человеческого Я, задает принципиально важный исследовательский вектор, не позволяющий рассматривать субъект-субъектные отношения с позиции внешнего взаимодействия. Между тем, не имея четко сформулированного и отрефлектированного концепта, представителям культурно-исторической школы далеко не всегда удавалось придерживаться принятых подходов. Упомянутая выше дискуссия о первичности «слова» и «дела», которая могла возникнуть только в рамках представлений, рассматривающих взаимодействие с иной субъективностью («слово») как с *внешней* реальностью, аналогичной взаимодействию с материальным миром («дело»), наиболее яркий, но далеко не единственный тому пример.

И всё же, на данном уровне анализа мы пока не встречаем каких-то принципиальных теоретических сдвигов, к которым приводила бы осознанная акцепция методологического потенциала учения позднего Фихте. Скорее, обращение к нему могло сыграть вспомогательную роль, способствуя сохранению исследовательского вектора в русле определённого концептуального подхода. Иначе ситуация складывается при переходе к более глубоким вопросам, которые не мог обойти автор «Наукоучения» и чье решение требовало формирования новых методологических конструктов. Так, если введение Шелером представлений об объективной реальности другого Я не приводило к возникновению каких-либо серьезных затруднений в рамках его теории, то аналогичный шаг Фихте, хотя и сделанный далеко не без оснований, грозил разрушить всю стройную целостность его системы. Действительно, как вписать данную реальность в концепцию, чьим базовым принципом является отказ от «призрака вещи в себе»? И как возможно взаимодействие с подобной реальностью, коль скоро все содержание сознания здесь представляет собой исключительно его собственное порождение? Для нашего автора это были в высшей степени сложные вопросы, но зато их постановка и решение позволило ему увидеть те аспекты, мимо которых прошел М. Шелер.

Интеллектуальную интуицию Фихте, как и Кант, отвергал на корню, не говоря уже о различ-

ных вариантах непосредственного «телепатического» контакта субъекта с субъектом. Очевидно, что в таком случае оставался единственный способ, каким две сверхчувственные реальности могли бы быть представлены друг для друга – это *воплотить, объективировать* себя в определённых *материальных* предметах, представляющих собой обращение одной субъективности к другой, в современной науке называемых *символическими*. Однако все без исключения материальные предметы являются в этой системе формообразованиями собственного Я человека и существуют только в нем и через него. Как же, в таком случае, соединить это положение с тезисом об объективной, а не иллюзорной реальности другого Я?

Наверное, во всей двадцати пяти вековой истории философии найдётся немного гениальных идей, которые можно было бы поставить в один ряд по красоте и глубине с решением, предложенным в данном случае Фихте. Мыслитель находит ответ, обратив внимание на то, что в данном случае своей креативной деятельностью самодеятельное Я создаёт не просто образ иного объекта, но создаёт образ реальности, принципиально аналогичной самому себе, а значит обладающей всеми её свойствами. И если данное Я способно создать образ иной субъективности, то последняя и может и должна «ответить ему тем же». Именно поэтому творимый данным субъектом образ есть не мираж, он реален, и реальность его проявляется, прежде всего, в том, что он сам оказывается... творцом создавшего его самого Я.

Рефлексивное единство многих Я, творящих и полагающих друг друга, в качестве теоретической конструкции появившееся на излёте фихтеанской системы, неожиданно просто разрешало многие фундаментальные вопросы. Интуиция иной субъективности, другое Я как высшая ценность и утверждающий эту ценность моральный закон, голос совести как феномен, указывающий на онтологическую неотделимость от собственного Я другого субъекта – все это получало простое и понятное объяснение, но, правда, только при одном условии. Условием этим был *отказ от субъективности отдельного индивида в качестве исходного пункта построения науки о человеке*. И в данном случае, это был главный парадигмальный прорыв.

Тезис о «коперниканском перевороте Иммануила Канта» давно стал хрестоматийным. Более скромный Фихте, всегда подчёркивавший первенство своего предшественника в формулировке

основных принципов трансцендентальной философии, никогда не претендовал на «коперниканский» характер своих открытий. Но присмотримся внимательно к сделанному философом в рассмотренном пункте шагу: разве не о коренной смене *точки отсчёта* во взглядах на человека здесь идёт речь? Общей чертой докантовской философии было отношение к миру как к объективной реальности, законы которой лишь отражает познающий разум. Автор «Критик» перевернул данную схему, сделав разум человека законодателем мира. Не менее устоявшимся и даже самоочевидным принципом было обращение философов классиков к сознанию и психике *индивида* в качестве отправного пункта всех гносеологических, этических, социальных и даже онтологических (вроде картезианского «*cogito*») построений. Фихте также принял этот тезис в качестве исходного пункта, но особенность его системы состояла как раз в том, что в её поздних разделах данное положение было приведено к внутреннему, имманентному самоотрицанию. *Психика индивида не может быть началом построения наук о человеке – им может быть только система многих Я.* Это и стало принципиальным изменением «точки отсчёта», это и был «коперниканский переворот» Фихте.

Несмотря на беспрецедентное влияние, которое оказала кантовская философия на культуру двух последующих столетий, далеко не все научные системы и направления приняли даже её базовые положения – слишком парадоксальными и шокирующими, и по сей день, представляются многие из них. Вклад «коперниканского переворота» Фихте был несравнимо меньше, но по другой причине. Разве не социальность человека является базовым принципом всех современных общественных дисциплин, и разве не отсутствие понимания этой особенности человеческой природы в подавляющем большинстве учений докантовской философии стало давно трюизмом, который можно встретить в любом современном учебнике? Не парадоксальность, а как раз наоборот – бросающаяся с *первого взгляда* банальность – оказалась главной причиной подобного забвения. Но именно такой «первый взгляд» и оказывается ошибочным: не социальную природу человека, а принципиально новое *понимание* смысла и содержания последней дали миру поздние произведения Фихте. Такое понимание социальности оказалось впоследствии созвучным подходам, сформировавшимся в рамках культурно-исторической школы, однако шло враз-

рез с методологической позицией большинства других наук об обществе и человеке.

Так, например, социология и экономическая наука, при всей противоположности их базовых моделей, в своих классических вариантах имеют дело с уже *существующими обществом и человеком*. Именно поэтому данные науки, каждая с позиций своей методологии, могут рассматривать их как две, пусть и взаимодействующие, но все же самостоятельные реальности, оказывающие влияние друг на друга, но именно поэтому друг от друга и автономные. Даже само понятие *солидарность*, являющееся одним из ключевых концептов в социологии, имеет смысл лишь в том случае, если те, о солидарности кого идёт речь, существуют сами по себе и помимо неё. Такой подход к пониманию социальности может многое объяснить и объясняет в непосредственно *наблюдаемых* взаимосвязях общества и индивидов, в которые они вступают как самостоятельные реальности, противопоставленные и даже противоположные друг другу.

Всё меняется радикально, лишь только мы обратимся к фило- и онтогенезу человека. Ведь не будет преувеличением сказать, что всё развитие западноевропейской эпистемологии и социологии знания, в конечном счёте, привело к выводу: человеческой психики нет, и не может быть без intersубъективных средств общения, являющихся одновременно мыслительными средствами человека. А это значит, что их интериоризация должна предшествовать любому взаимодействию, в которое вступает человек с другими людьми и с надындивидуальными формами культуры. Такое возможно лишь при одном условии: идеальное intersубъективное единство многих Я предшествует дифференциации субъектов, а не является производным от неё. У Фихте, как и у других представителей посткантовской немецкой классической философии, данный принцип был сформулирован идеалистически упрощённо: некая надмировая «Единая жизнь» (у Гегеля «Мировой Дух») реализовывала и дифференцировала себя в отдельных индивидах. Задача мыслителей XX в. была сложнее: необходимо было найти немистифицированное основание у этого единства, сформировавшееся в филогенезе и воспроизводящее себя в онтогенезе каждого отдельного человеческого существа. В ряде работ Михайлова можно найти глубокий анализ истории данного поиска, происходившего в трудах А.Н. Леонтьева, С.Л. Рубинштейна, В.В. Давыдова и ряда других авторов [7, с. 95-122]. В исследованиях этих

авторов был «переоткрыт», теперь уже на новых основаниях, «коперниканский переворот» позднего Фихте.

Разрабатывая концепцию рефлексивной системы многих Я, учёные не могли обойти стороной вопрос и о новом статусе символических предметов как носителей подобного единства. И здесь вновь пересеклись проблемные вектора современных нам авторов с прозрениями позднего Фихте, в трудах которого были разработаны подходы к осмыслению природы *символических* предметов, соответствующие «новой точке отсчёта» науки о человеке. Причём разработаны, как это чаще всего происходило в идеализме, в упрощённом виде, без учёта множества изначально усложняющих проблему факторов, что вполне могло бы дать методологический ориентир для решения современных проблем теории человека.

Символические предметы представляют собой один из центральных исследовательских объектов в современных социальных науках и науках о человеке. Психологи, антропологи, философы, социологи и даже экономисты находят свой угол зрения при исследовании данного явления, рассматривая его с позиций характерных для них методологических традиций. При этом общим принципом, априори принимаемым во всех рефлексивных вариантах теорий общества и человека, является взгляд на данные предметы как на своеобразных *посредников*, «*медиаторов*», реализующих некую *внешнюю* связь субъектов друг с другом. Более того, если вдуматься, иной подход и не нужен, и не возможен в ситуации, когда рассматривается взаимодействие уже существующих и при этом самостоятельных индивидов.

Однако все должно радикально измениться, лишь только в качестве «точки отсчёта» будет принята рефлексивная система друг друга творящих многих Я. Почему символический предмет не может в рефлексивных теориях рассматриваться так, как он выглядит на поверхности явлений, т.е. в качестве внешнего посредника, связывающего собой двух или более субъектов и формирующего их коммуникативную связь? Потому же, почему солидарность не может быть адекватным понятием при исследовании природы антропогенеза: связывать и организовывать коммуникацию, равно как и формировать и обеспечивать единство возможно лишь в отношении таких реалий, которые существуют независимо друг от друга. Если же мы исходим не из дис-

кретности, а из рефлексивного единства многих Я, то и символические предметы должны быть осмыслены в совершенно ином онтологическом статусе. Они – своеобразные «кванты» единого интерсубъективного поля, вне которых нет, и не может быть самой субъективности индивидов. В таком случае подобные материальные предметы уже не являются случайными и безразличными носителями духовного содержания, *временно* вложенного в них извне. Это духовное содержание присуще им изначально и неотделимо от их естества.

Спиноза, Выготский, Ильенков и многие другие авторы убедительно показали, что ни о каком внешнем соединении духа и материи нет, и не может быть речи в мыслящем теле человека. Но, коль скоро мыслящего тела нет и вне погруженности его в интерсубъективное единство многих Я, то субстанциональное тождество духа и материи должно распространяться и на все это поле, в том числе, и на символические предметы. Такого понимания не было у Спинозы, но оно присутствовало в заключительных разделах поздних произведений Фихте. К такому пониманию медленно и долго подходили наиболее проницательные представители культурно-исторической школы. И в этом процессе немалую роль сыграла их марксистская ориентация.

Вопреки распространенным представлениям, «субъективный идеалист» Фихте неоднократно обращался к осмыслению феномена создаваемых человеком материальных продуктов, чаще всего называвшихся им «продуктами свободы». В своих поздних произведениях он окончательно отошел от субъективно идеалистических представлений о порождении материального мира сознанием отдельного человека. Некая «Единая жизнь», представляющая собой всеобщую идеальную основу мироздания, дифференцирует себя в конечные человеческие Я, в которых и через которые рождается и формируется вся видимая материальная реальность [10, с. 756]. Но распавшаяся на самозамкнутые духовные миры Единая жизнь навсегда утратила бы идеальное единство, если бы оно не было восстановлено через нравственное единение конечных субъектов. «Продукты свободы» оказываются, в таком случае, не сиюминутными посланниками, в материи которых случайным образом воплотилось идеальное содержание, направляемое от одного субъекта к другому. Они – постоянно присутствующие и своим *материальным*

бытием в каждый момент времени воспроизводящие *духовное единство* многих Я, неотъемлемые элементы единого интересубъективного поля. При этом каждый из таких предметов имеет двойственную, противоречивую характеристику. Во-первых, «продукт свободы» всегда представляет собой *обращение* одной субъективности к другой. Во-вторых, как это следует из базовых принципов фихтеанской системы, последний представляет собой *собственный* продукт того самого Я, к которому он оказывается обращён. Совмещение данных характеристик в одном продукте, на первый взгляд, кажется невозможным, и в таком утверждении проще всего увидеть отчаянную попытку философа совместить несовместимое, вписав объективную реальность в учение, где она была отвергнута в самих базовых постулатах. Однако у подобного противоречия был и несравненно более глубокий смысл.

В идеалистической, мистифицированной форме Фихте подошёл здесь к пониманию принципиальной нераздельности, нерасчлененности «своего и чужого» «моего и нашего» в самом фундаменте человеческого бытия. Обращение другого Я только потому становится для меня *обращением*, что *полагается* мною в качестве такового. Но именно поэтому *данное обращение есть продукт не только чужого, но и моего собственного сознания*. Многие Я существуют только через непрерывное воспроизводство друг другом друг друга, а «продукты свободы» оказываются неотделимыми от этого процесса «чувственно-сверхчувственными» нитями. На этом урне человеческого бытия всё, что воспринимается мною в качестве *чужого*, воспринимается так именно в силу *моего* полагания его таковым. Это единство не исчезает никуда и в дальнейшем, на более развитых стадиях развития сознания, когда оно «забывает», что «чужое» существует лишь в силу того, что им самим полагается в качестве такового. Правда, про причину такого «забвения» Фихте уже мало что сможет сказать, «оставив» решение этого вопроса дальнейшим поколениям философов.

Не будет преувеличением, если сказать, что все творчество Ф.Т. Михайлова, начиная с его ранней книги «Загадка человеческого Я» и заканчивая сохранившимся лишь в черновом виде и уже посмертно изданным трудом «Самоотчуждение культуры», было пронизано идеей обоснования тождества «своего и чужого», «интер- и интрасубъективности» в бытии человека. В теоретической

психологии первым к этой идее начал подходить, с его точки зрения, Выготский, что с неизбежностью привело последнего и к принципиально новому пониманию онтологического статуса символических предметов. «Знак и орудие, – писал Михайлов, – как, казалось бы, внешние (*чужие*) стимулы самыслонесущих эмоций (аффектов) следует понимать в качестве внутренних (*своих*) средств волевого и тем самым целесообразного преобразования мотивов произвольного поведения (действия) и его самого как такового... Здесь знак уже не посредник, не средний член бихевиористской схемы S – R, а внутренняя... опора воли, т.е. субъективная реальность внутреннего голоса, порождаемая своим овнешнением для другого, а тем самым – и для себя как для «другого» в себе» [8, с. 142].

И все же, даже знаменитый российский психолог оказался далеко не всегда последователен в развитии новых подходов. Методологические прорывы сочетались у него с принятием ряда позиций, характерных для всей психологической науки того времени, прежде всего, ориентации на *психику индивида* в качестве основного объекта экспериментальных исследований. «И для него внутренний (свой) мир индивида..., хотя и включал в себя (тем самым в свое)... орудия и знаки, слова и вещи в качестве аффективно-смысловой опоры всех мотиваций поведения и свободы воли. С другой стороны, сохранял за реальной материальностью субстрата интересубъективной культуры статус исходно внешнего (чужого). Отсюда – его альтернативный поиск в «самом начале»... либо слова, либо дела» [8, с. 143]. Мы далеки от того, чтобы видеть в фихтеанской методологии некую универсальную панацею. И всё же, заметим: проблемы, о которых говорит Михайлов, появляются в творчестве Выготского лишь тогда, когда он покидает область классических «спинозийских» тем, вроде вопроса о соотношении физического и психического в мыслящем теле, и переходит в проблемную область «многих Я».

В лишении символических предметов статуса посредников и медиаторов Михайлов, прежде всего, видел необходимое условие построения последовательно-рефлексивной теории человеческого Я, обязательный фактор отхода от психики индивида в качестве её исходного пункта. И с данной позицией трудно не согласиться. Однако с нашей точки зрения из подобного статуса вытекает и целый ряд других важнейших следствий. Известный

современный автор С. Жижек как-то заметил, что в учении Маркса о товарном фетишизме можно увидеть некую «матрицу, позволяющую обобщить все иные формы «фетишистской инверсии»» [3, с. 23]. Отнюдь не оспаривая истинность данного утверждения, заметим: сама теория товарного фетишизма оказывается возможной лишь в рамках рефлексивной теории сознания. Последняя, как мы могли убедиться, предполагает «неклассическое» отношение к «реальной материальности субстрата intersубъективной культуры», когда последняя перестает восприниматься в качестве внешней для субъективности человека.

Фихте, как уже указывалось выше, мало что смог сказать о *причинах*, по которым развитое сознание «забывает» своё изначальное субстанциональное тождество с другими Я и с «продуктами свободы». Решение этой задачи как раз и возьмёт на себя Маркс, который свяжет подобные явления с появлением разделения труда и формированием товарного производства. Но, быть может, его теория фетишизированных форм сознания так и не завоевала себе всеобщего признания потому, что, дав убедительные ответы на более поздние вопросы, она оставила без должного внимания исходный пункт – обоснование базового тождества intersубъективности, «своего и чужого» в сознании человека?

Традиционно непосредственным предшественником марксовской теории отчуждения считается Л. Фейербах. Такое понимание давно стало хрестоматийным, имеет прекрасные исторические и теоретические обоснования, так что оспаривать его сегодня вряд ли кто возьмётся. Однако можно ли считать достаточным обоснование как раз базовых предпосылок отчуждения, данное Фейербахом? Наверное, если бы оно было бы исчерпывающим, последователи Маркса не обращались за «методологической поддержкой» не только к Гегелю, но и к Канту и к Спинозе. Проведённый выше анализ позволяет посмотреть на этот вопрос под нестандартным углом зрения. Обратимся ещё раз к принципам социологии знания, предложенным М. Шелером. Развивая идею исходных интуиций сознания, связанных с самой социальной природой человека, философ написал следующее: ««Ты-йность» – основополагающая экзистенциальная категория человеческого мышления. Поэтому у примитивных народов она распространяется равным образом и на все явления природы; первоначально вся природа для

них – выразительное поле и «язык» духов и демонов, скрытых за явлениями» [12, с. 54].

Взятый отдельно, данный тезис немецкого мыслителя может быть воспринят как имеющий ценность лишь для антропологических и религиозно-философских концепций. Однако в контексте данной статьи и обсуждаемых в ней вопросов, он обретает более широкий смысл. С одной стороны, как и в классических трактовках, восходящих к Э. Тейлору и Г.Э. Шталю, в основание анимизма здесь кладется некая сугубо *искусственная* процедура («категория *распространяется...*»), в той или иной степени связанная с низким уровнем развития первобытных народов. В то же время, у подобного «умозаключения по аналогии» теперь появляется новый исходный пункт – начало анимизма связывается не со стихийной рефлексией первобытного разума над состояниями сновидений и транса, как это утверждалось в концепции Тейлора, но с *необходимо* присущим каждому индивиду чувством «другого Я». А это чувство – не иллюзия, а объективный феномен сознания, связанный с самой его социальной природой.

Фихте в своем учении о новом онтологическом статусе материальных предметов, реализующих креативную рефлексивную взаимосвязь друг с другом многих Я, никогда не доходил до столь фундаментальных культурологических выводов, как объяснение анимизма. То же можно сказать о школе Выготского, поэтому следует признать безусловную заслугу М. Шелера, сумевшего перевести этот весьма абстрактный спор в плоскость конкретных культурологических реалий. Однако позиция Фихте и рефлексивного направления в целом позволяет взглянуть на данный вопрос несравненно глубже, чем это смог сделать классик социологии знания. В рамках рефлексивной теории сознания, отказавшейся от психики индивида в качестве исходного пункта построения системы и взявшей за основу систему творящих друг друга многих Я, неизбежно и имманентно *одухотворенным* оказывается не только иное человеческое тело, но символические «кванты» их intersубъективного поля. В основании анимизма, в таком случае, можно увидеть не *распространение* первобытным человеком чувства другого Я на окружающий материальный мир, а *осознание*, пусть и в искажённой форме, объективного духовного содержания окружающих его материальных предметов. И это духовное содержание есть не только внешнее для внутреннего мира субъекта обращение к нему

иной субъективности, но в такой же мере и его собственный продукт – «продукт свободы», в котором оказалось неразрывно сплетено «чужое и своё», «внешнее и внутреннее».

Более столетия тому назад Фрейд и Дюркгейм заставили совершенно по-новому взглянуть на человеческие суеверия, на их подлинное отношение к научным теориям. Обсуждая взгляды на природу снов, основатель психоанализа заметил: «К своему великому изумлению, я однажды сделал открытие, что ближе к истине стоит не взгляд врачей, а взгляд профанов, наполовину окутанный ещё предрассудками» [11, с. 311]. «Профаны» оказались ближе к истине, поскольку признавали наличие *объективного содержания* в символических сновидениях. Ошибка же их состояла лишь в том, что они усматривали у этого содержания неверное мистическое основание. Напротив, большинство современных Фрейду врачей лишали человеческие сны какого-либо самостоятельного смысла, считая их источником лишь «исключительно чувственные и телесные раздражения» [11, с. 311].

«Недопустимо, – как будто бы вторил основателю психоанализа Дюркгейм всего двенадцать лет спустя, – чтобы такие системы идей, как религия, занимавшие в истории столь значительное место..., всего лишь ткали иллюзии. Конечно, основой науки о религиях должно быть положение о том, что религия не выражает ничего такого, чего не было бы в природе... Нужно прежде всего признать, что вещи, увиденные в такой (религиозной – К.С.) форме – реальные вещи» [1, с. 345]. По мнению социолога, ранние исследователи религии, видевшие в ней лишь результат невежества человека, проходили как раз мимо самого главного – мимо *общества*, которое является подлинным *объектом* религиозного поклонения. Психоаналитика, социолога и «профана» объединяет здесь признание наличия объективного содержания у представлений, в которых нерелексивно мыслящий теоретик увидит лишь пустую иллюзию, порожденную непросвещенной наукой мыслью. Расходились же они лишь в понимании *природы* данной объективности.

В эту триаду – обыватель или даже дикарь, учёный, разделяющий традиционные взгляды на религиозно-мистические воззрения как на донаучные заблуждения, и наконец, рефлексивно мыслящий теоретик, – вполне можно вписать и рассмотренных выше авторов – Шелера и Фихте. Человек, стоящий на позициях анимизма, не сомневается в

объективном наличии души у окружающих предметов и свое взаимодействие с ними строит, в том числе, а порой и прежде всего, обращаясь к ней. Как и подавляющее большинство учёных, Шелер увидел в этом одушевлении лишь *искусственный*, причем *ошибочный* перенос, наделяющий предмет неприсущими ему свойствами, хотя и разглядел у этого интеллектуального процесса новый исходный пункт. Позиция, к которой нас подводят взгляды позднего Фихте и наиболее пронизательных представителей культурно-исторической школы, позволяет взглянуть на феномен анимизма с третьего ракурса. Утверждая наличие в окружающих его предметах некоего сверхчувственного духовного содержания, дикарь оказывается совершенно прав, усматривая в них то, что ускользает от взгляда нерелексивно мыслящего исследователя. Ошибочным является не утверждение этого содержания, а тот смысл, который придает этому содержанию человек архаического общества: объективную *одухотворенность* предметов он принимает за их *одушевленность*.

Заметим: для Фейербаха религиозное отчуждение человеческой духовности было такой же искусственной процедурой, как и для Шелера «одушевление» природы в анимизме. Оба автора указали лишь основание для данной интеллектуальной процедуры, не более того. Позиция Маркса по вопросу отчуждения была принципиально иной: все его учение об отчужденном труде, о стоимости и товарном фетишизме имеет смысл лишь в том случае, если продукт человеческого труда содержит в себе не вымышленное, а объективное идеальное содержание. Только в том случае, если продукт оказывается имманентно включён в единое интерсубъективное поле многих Я, являясь неотъемлемым моментом этой триединой системы, определённое социальное движение такого продукта может иметь для сознания человека не мнимые, а объективные последствия. Но где у Маркса мы найдём обоснование исходной интерсубъективной модели, без наличия которой теряет весь смысл вся разработанная им концепция отчуждения? И если Фейербах здесь явно не может претендовать на статус методологического ориентира, то, быть может, подобную роль здесь должна сыграть концепция позднего Фихте? Быть может, обращение к наследию этого автора даст современным наукам о человеке методологический ключ к решению и других вопросов, оставшихся за пределами данной статьи?

Список литературы:

1. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М.: Прогресс-Политика, 1992.
2. Выготский Л.С. История развития высших психических функций // Выготский Л.С. Собр. соч. Т. 3. М.: Педагогика, 1983.
3. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999.
4. Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
5. Кант. И. Критика чистого разума. СПб.: Таймаут, 1993.
6. Михайлов Ф.Т. Избранное. М.: Индрик, 2001.
7. Михайлов Ф.Т. Общественное сознание и самосознание индивида. М.: Наука, 1990.
8. Михайлов Ф.Т. Самоопределение культуры. Философский поиск. Индрик, 2003.
9. Фихте И.Г. Назначение человека // Фихте И.Г. Сочинения в 2-х т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993.
10. Фихте И.Г. Факты сознания // Фихте И.Г. Сочинения в 2-х т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993.
11. Фрейд З. О сновидении // Фрейд З. Психология бессознательного: сборник произведений. М.: Просвещение, 1989.
12. Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011.
13. Murdock G.P. Culture and society. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1965.
14. Стороженко Н.В. Признаки духа // Педагогика и просвещение. 2011. № 4. С. 58-67.
15. Спирина Э.М. Символ и образ как психологические реальности // Психология и психотехника. 2010. № 12. С. 15-21.

References (transliteration):

1. Aron R. Etapy razvitiya sotsiologicheskoi mysli. M.: Proress-Politika, 1992.
2. Vygotskii L.S. Istoriya razvitiya vysshikh psikhicheskikh funktsii // Vygotskii L.S. Sobr. soch. T. 3. M.: Pedagogika, 1983.
3. Zhizhek S. Vozvyshennyi ob'ekt ideologii. M.: Khudozhestvennyi zhurnal, 1999.
4. Il'enkov E.V. Filosofiya i kul'tura. M.: Politizdat, 1991.
5. Kant. I. Kritika chistogo razuma. SPb.: Taimaut, 1993.
6. Mikhailov F.T. Izbrannoe. M.: Indrik, 2001.
7. Mikhailov F.T. Obshchestvennoe soznanie i samosoznanie individa. M.: Nauka, 1990.
8. Mikhailov F.T. Samoopredelenie kul'tury. Filosofskii poisk. Indrik, 2003.
9. Fikhte I.G. Naznachenie cheloveka // Fikhte I.G. Sochineniya v 2-kh t. T. 2. SPb.: Mifril, 1993.
10. Fikhte I.G. Fakty soznaniya // Fikhte I.G. Sochineniya v 2-kh t. T. 2. SPb.: Mifril, 1993.
11. Freid Z. O snovidenii // Freid Z. Psikhologiya bessoznatel'nogo: sbornik proizvedenii. M.: Prosveshchenie, 1989.
12. Sheler M. Problemy sotsiologii znaniya. M.: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy, 2011.
13. Murdock G.P. Culture and society. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1965.
14. Storozhenko N.V. Priznaki dukha // Pedagogika i prosveshchenie. 2011. № 4. S. 58-67.
15. Spirova E.M. Simvol i obraz kak psikhologicheskie real'nosti // Psikhologiya i psikhotekhnika. 2010. № 12. S. 15-21.