

РЕСПУБЛИКА КАЗАХСТАН
МИНИСТЕРСТВО ВНУТРЕННИХ ДЕЛ
Карагандинская академия им. Б. Бейсенова

Э. Г. Шуматов

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ
(историко-философский анализ
на материалах немецкой классической
философии)

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

КАРАГАНДА
2015

УДК 101(075.8)

ББК 87.3я73

П 82

Печатается по решению Ученого совета Карагандинской академии
МВД Республики Казахстан им. Б. Бейсенова.

Рецензенты: *Батурин В. С.*, профессор кафедры философии и теории культуры Карагандинского государственного университета им. Е. А. Букетова, доктор философских наук, профессор; *Кабдугев А. Е.*, начальник факультета заочного обучения Карагандинской академии МВД Республики Казахстан им. Б. Бейсенова, кандидат философских наук.

Шуматов Э. Г.

П 82

Пространство и время (историко-философский анализ на материалах немецкой классической философии): Учебное пособие. — Караганды: Карагандинская академия МВД РК им. Б. Бейсенова, 2015. — 158 с.

ISBN 978-601-7536-51-0

Настоящее учебное пособие, в котором рассматриваются основные историко-философские и методологические проблемы сложившейся системы естественных, технических и социально-гуманитарных наук, подготовлено в соответствии с Государственными стандартами образования Республики Казахстан.

Учебное пособие предназначено магистрантам, докторантам юридических специальностей и всем интересующимся проблемами становления и развития науки.

УДК 101(075.8)

ББК 87.3я73

ISBN 978-601-7536-51-0

© Карагандинская академия МВД РК им. Б. Бейсенова, 2015;

© Э. Г. Шуматов, 2015

ВВЕДЕНИЕ

На современном этапе развития человека и общества на первый план выдвигается проблема глобализации, которая уже практически охватила все сферы общественной жизни человека. Этот объективный процесс интеграции, влекущий коренные изменения в социальном бытии человека, обусловлен существенными изменениями в способе и характере организации социальной деятельности человека. Посредством достижений в науке и технике человек, максимально сжав физическое пространство, даже как бы «разрушив» его, формирует новые виртуальные формы своего бытия, примером чему может служить Интернет. Создание единой всемирной паутины не могло не сказаться и на самом человеке, на его внутреннем духовно-духовном мире.

Ведь не только из-за образования всемирной паутины, но и вообще развития современных средств передачи и распространения информации человек оказался под огромным потоком информации, в котором его индивидуальное Я растворяется и теряется. Единая мировая сеть разрушает веками существовавшие границы между государствами и народами, т. е. этнические, национальные, культурные и другие различия людей стираются. В результате человек обезличивается, омассовляется. То есть одна из опасностей глобализации состоит в том, что она способствует стандартизации не только материальной жизни, но и внутреннего духовного мира человека.

Современность выдвигает требование формирования единого экономического, политического, правового и других типов пространств, т. е. современные процессы глобализации актуализируют проблему пространства. Но их формирование осуществляется, как правило, в ущерб интересам и целям отдельного человека, так как при их формировании каждый участвующий в этом процессе руководствуется старыми традиционными принципами социальной самоорганизации, например субъект-объектной парадигмой социальной самоорганизации. Поэтому не менее актуально перед человеком возникает и проблема времени как времени самореализации и творчества себя самого. То есть формирование новых пространств бытия человека сегодня осуществляется в ущерб времени его личной жизни.

Противоречие, возникшее между пространством и временем жизни человека, проявилось в глобальном мировом экономическом кризисе, который поставил под сомнение способности и возможности человека в организации, управлении и регулировании социальными процессами.

Проблематика, связанная с выявлением сути как времени, так и пространства, имеет длительную историю, так как практически каждый философ при формировании своей системы не мог ее обойти. Мы ограничимся

рамками лишь тех немногих из них, которые выявляют их суть в контексте именно деятельностного подхода.

Проблема единства социального пространства и социального времени и есть проблема субъекта социального творчества. Современность же диктует необходимость сознательного овладения «механизмом» социального творчества. Но как подойти к решению этой задачи? Очевидно, сегодня заниматься «изобретением велосипеда» нецелесообразно. Проблема пространства и времени как форм деятельности человека, посредством которых он сам творит самого себя, свое социальное бытие, достаточно основательно разработана в немецкой классической философии. Поэтому именно с нее необходимо начать историко-философский анализ социального пространства и социального времени.

Следует отметить, что для такого молодого суверенного государства, как Казахстан, в котором осуществляются значимые преобразования в сфере экономики, политики, права и в других сферах социального бытия человека, указанная проблема пространства и времени имеет не только теоретическое, но и важное практическое значение. Ибо нельзя не согласиться с Г. В. Малининым и В. Ю. Дунаевым, что в Казахстане «политико-экономическое реформирование не привело еще к тому, чтобы социальная сфера стала пространством расширяющихся и развивающихся возможностей каждого человека, его самореализации и самоосуществления»¹. Одна из трудностей для суверенного Казахстана, предпринявшего попытку вхождения в мировое социокультурное пространство в условиях объективного процесса интеграции, заключается в том, чтобы, не отставая в темпах развития от передовых стран мира, в то же время не потерять свое национальное Я, свою уникальную культуру.

¹ Малинин Г. В., Дунаев В. Ю. Человек и социальное государство. — Алматы: Институт философии и политологии МОН РК, 2005. — С. 8–9.

1 И. КАНТ КАК РОДОНАЧАЛЬНИК ДЕЯТЕЛЬНОСТНОГО ПОДХОДА В ПОНИМАНИИ СУЩНОСТИ ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВА

В Новое время человечество достигло уровня осознания идеи о закономерном характере общественного развития, при этом именно деятельность человека выступила в качестве одного из определяющих факторов в объяснении данного социального явления. История предстала как процесс прогрессивного развития человека и общества. Тем самым впервые была высказана мысль о том, что человек в процессе своей деятельности сам творит самого себя. И именно представители немецкой классической философии в различных вариантах предприняли попытку обоснования этой идеи на философско-теоретическом уровне.

Немецкая классическая философия, выразив свое несогласие с религиозной трактовкой объяснения истории происхождения и понимания сущности человека, природы и мира в целом, оказалась вынужденной искать им альтернативные способы объяснения. Особую роль при этом сыграл интроспективный подход, когда собственно деятельность и выступила в качестве того универсального средства, которое способствовало совершенно иной постановке философских проблем. Немецкая классическая философия не только заложила основы философского подхода к пониманию деятельностной проблематики, но и по сей день, в определенной мере, обуславливает стратегию и направление исследований деятельностной проблематики в целом.

1.1 Проблема чувственности в трансцендентальной эстетике

В истории развития человеческого общества философия Канта совершила революционный переворот. Если раньше в центре философских дискуссий находилась проблема бытия, то теперь на ее место Кант поставил проблему человеческой предметно-практической деятельности. Эту революцию Кант назвал коперниковским переворотом в философии. В то время как Коперник для удобства расчетов движения небесных тел предположил, что в центре мироздания находится не Земля, а солнце, Кант постулировал, что для объяснения многообразия чувственного мира, человека и мира в целом необходимо исходить не из всереальнойшей, высшей сущности всех сущностей, т. е. Бога, а из человеческого мышления, сознания, воли. Тем самым впервые в истории философии Кант заложил основы деятельностного подхода. Мышление и сознание — это не *tabula rasa*, как считал Локк, а синтетическая творческая деятельность самого человека.

Разрушив границы представлений наивного реализма, Кант поставил в центр философских исследований проблему человеческой деятельности. Предметы и явления окружающего мира — это не результат сверхъестественного творения, не модусы и атрибуты вечной и неизменной субстанции, а продукты деятельности человеческого сознания. Мир (природа) не есть вечно существующая сама по себе данность, а продукт деятельности, продукт синтеза чувственности и рассудка. Вследствие этого то, что в традиционной метафизике со времен Аристотеля считалось основными формами бытия, в кантовской философии переосмысливается в основные формы деятельности. Особая заслуга Канта заключается в том, что он впервые попытался дать систематическое изложение категорий, проанализировав их через призму сущности человеческой деятельности.

С именем Канта в философии связано совершенно новое понимание сущности объекта и предмета. Эти его идеи оказали огромное влияние на последующее развитие философии. Всякое философское направление, следующее после кантовской философии, в той или иной мере опирается на них. Поэтому нельзя не согласиться с высказыванием А. В. Гулыги о том, что «почти все разновидности современного философствования так или иначе восходят к Канту. Его идеи подвергались трансформации, но продолжают жить. Знакомство с учением Канта — хорошее начало для изучения философии вообще» [1, с. 5].

Следует отметить, что для исследования такого сложного явления, как человеческая деятельность, Кант ввел много эвристических приемов, посредством которых и попытался раскрыть структуру сознания человека, структуру его познавательной деятельности. В этом отношении Кант оставил после себя неоценимый методологический материал, эвристической мощью которого человечество еще полностью не овладело. Отмеченные теоретические особенности философии Канта позволяют умозаключить, что исследование проблемы пространства и времени с позиции деятельностного подхода правомерно начать именно с анализа кантовской точки зрения.

Проблема пространства и времени рассматривается И. Кантом в трансцендентальной эстетике. Поэтому для раскрытия проблемы пространства и времени необходимо предварительно вкратце раскрыть проблему чувственности в «Критике чистого разума». Если категории — это основные формы рассудка, то пространство и время — это основные формы чувственности.

«Критика чистого разума» Канта открывается трансцендентальной эстетикой. Во времена Канта под эстетикой понималось учение о чувственности. В «Критике чистого разума» эстетика предстает в качестве учения о чувственной стадии познания. Трансцендентальным же является «всякое знание, занимающееся не столько предметами, сколько нашей способностью позна-

ния предметов, поскольку оно должно быть возможным а priori» [2, с. 44]. Возникает вопрос: если трансцендентальное знание исследует возможность априорного, чистого знания, то что исследует трансцендентальная эстетика как учение о чувственности? По определению самого Канта, чувственность — это «способность (восприимчивость) получать представления вследствие того способа, каким предметы действуют на нас» [2, с. 49]. Следовательно, чувственность — воспринимающая, пассивная, эмпирическая, а не чистая (трансцендентальная) способность. Таким образом, не противоречит ли чистая априорная чувственность понятию чувственности вообще как воспринимающей способности? Так как «*чистыми* (в трансцендентальном смысле)», по мнению Канта, «являются все представления, в которых нет ничего, что принадлежит к ощущению» [2, с. 50]. Если из чувственности, таким образом, абстрагировать все ощущения, то что она способна еще воспринимать? Так что же исследует трансцендентальная эстетика как наука о чувственности? Как вообще возможна априорная, чистая чувственность? «Если бы оказалось, что чувственность содержит в себе априорные представления, составляющие условие, под которым нам даются предметы, то она имела бы отношение к трансцендентальной философии», — пишет Кант [2, с. 46].

На данный парадокс, в свое время, обратила внимание Н. В. Мотрошилова в своей книге «Рождение и развитие философских идей». Она пишет: «Кант вводит еще одно понятие, на первый взгляд странное — понятие *чистого созерцания*. Станным его можно счесть потому, что Кант заявляет: в таком созерцании нет ничего, что принадлежит ощущениям. Как же это возможно? Разве созерцание по самому определению не есть способность видения, то есть ощущения?» [3, с. 363]. Следует отметить, что, разъясняя эту мысль, Н. В. Мотрошилова верно подчеркнула, что понятия пространства и времени всегда имеют конкретно-историческое содержание. Однако думается, что при этом она не совсем верно толкует априорность (всеобщность) этих форм. Ведь понятие всеобщности она берет в формальном, абстрактном смысле, что значительно искажает мысль Канта.

Так, например, она пишет, что «у эскимосов долгое время не было понятия «белого цвета», но зато было множество слов, обозначающих оттенки белизны... Подобно этому у ряда народов долго не было абстрактных понятий пространства и времени. Но отсюда следует, что «априорной», «допытной» эта форма становится лишь с какого-то момента, в какие-то очень отдаленные времена» [3, с. 364]. Здесь присутствует распространенная логическая ошибка — учетверение терминов. Начиная рассуждение с интуиций пространства и времени в кантовском смысле, в процессе рассуждения Н. В. Мотрошилова подменяет их эмпирическими понятиями простран-

ства и времени. Естественно, что понимание априорности интуиций пространства и времени, таким образом, не были раскрыты.

Кант в трансцендентальной эстетике констатирует две априорные формы чувственности — пространство и время. Однако почему же именно пространство и время у Канта являются формами чувственности, формами конечности (ограниченности) нашего знания, т. е. где связь между пространством, временем и чувственностью? В трансцендентальной эстетике Кант только анализирует данные понятия, т. е. дает только метафизическое и трансцендентальное истолкование этих понятий. «Под *истолкованием* же (*expositio*) я разумею отчетливое (хотя и не подробное) представление о том, что принадлежит к понятию», — пишет Кант [4, с. 130]. Тем самым в «Критике чистого разума» Кант не показывает хода своих мыслей, посредством которого он пришел к выводу, что пространство и время — это априорные формы чувственности.

Одно из первых упоминаний о том, что Кант начал работать над «Критикой чистого разума», содержится в письме к Марку Герцу (1772), где он сообщает другу, что составил план будущего сочинения, которое можно было бы озаглавить «Границы чувственности и разума» [см.: 5, с. 526]. Вследствие того, что в «Критике чистого разума» основной акцент был сделан на разуме, что видно уже из самого названия произведения, чувственность оказалась отодвинутой на второй план. Также переработка некоторых мест «Критики чистого разума» во втором издании, особенно это касается трансцендентальной дедукции чистых рассудочных понятий и паралогизмов чистого разума, во многом предопределила дальнейшее развитие идей Канта в трудах его последователей. Таким образом, проблема чувственности, во всей своей полноте, оказалась вне поля зрения всей последующей немецкой классической философии.

В своих исследованиях Кант пришел к выводу, что разум сам по себе пуст, т. е. чисто формален, все свое содержание он получает от чувственности. Если разум отделить от чувственности, то он превращается в пустую абстракцию, в чисто логическую функцию, которая сама по себе не способна дать знание. Чувственность — это сфера истинного применения разума, сфера его истинного бытия. Теоретическому разуму отказано всякое сверхчувственное, сверхопытное применение, так как он только дискурсивен и чисто спекулятивен. Кант утверждает, что человек обладает только чувственной интуицией, поэтому всякое свое содержание разум получает со стороны, т. е. от чувственности. Даже если дано, безразлично каким путем, многообразное содержание, то все равно разум не способен его в себя воспринять. Тем самым Кант выступает категорически против учения об интеллектуальной интуиции рационалистов Нового времени. Согласно Канту, эти ни на чем необоснован-

ные учения имеют своей предпосылкой мистическое учение о предустановленной гармонии, а, следовательно, их авторы допускают существование субъекта, который ее установил, т. е. Бога.

Следует подчеркнуть, что Кант не противопоставляет рассудок и разум. Различие между ними заключается в том, что рассудок в своей деятельности соотнобразуется с условиями чувственности, разум же претендует на всеобщий и необходимый, но безусловный синтез, т. е. синтез, который не ограничивается чувственностью. Разум — тот же рассудок, но перешагнувший границы чувственности. Рассудок — тот же разум, но по форме определенный временем. «Сообразно этому рассудок и способность суждения имеют в трансцендентальной логике свой канон объективно значимого, т. е. истинного, применения и, следовательно, принадлежат к ее аналитической части. Между тем *разум* в своих попытках высказать что-то о предметах *a priori* и расширить знание за пределы возможного опыта совершенно *диалектичен* и его основанные на видимости утверждения никак не укладываются в канон, а ведь аналитика должна содержать именно канон» [4, с. 217]. Тем самым проблематика «Критики чистого разума» концентрируется вокруг проблемы чувственности, которая вследствие того, что последующий немецкий идеализм возрождает, как это ни парадоксально, традиционное учение об интеллектуальной интуиции, не получила должного разрешения.

Вследствие совершенного переворота в научно-теоретическом мышлении и совершенно иной постановки философских проблем Кант вводит совершенно новую философскую терминологию. Поэтому факт двойственности трактовки понимания терминологии, встречающийся в философии Канта, не случаен. С целью исключения подобного их разночтения целесообразно дать предварительные, отправные определения основополагающих понятий, изменяемых самим Кантом.

Так, термин «чувственный» употребляется Кантом в двух значениях, что и создало значительные трудности для понимания его философии. «Когда Кант, побуждаемый в значительной мере этическим интересом, сделал задачей своей жизни строгое разграничение мира чувственного от мира сверхчувственного, понятие «чувственного» взято было при этом в его метафизическом значении и в его ходячем смысле, согласно которому под «чувственным» разумеется «материальное», или «основанное на материальных побуждениях». С принятием же учения о внутреннем чувстве слово «чувственный» получило еще другое значение, связанное с теорией познания: оно обнимает все, что входит в наше сознание через посредство внешнего или внутреннего восприятия; при этом под это понятие ... подходят также и все те психические деятельности, которые, согласно метафизической терминологии, обыкновенно обозначались и обозначаются термином «сверхчувственный», — пи-

шет В. Виндельбанд [6, с. 53–54]. В дальнейшем мы будем использовать термин «чувственный» только во втором гносеологическом его значении.

Следует обратить внимание на одну трудность, которая возникает при внимательном чтении «Критики чистого разума». Великой заслугой кенигсбергского мыслителя является утверждение и обоснование деятельной стороны сознания и познания. Наше сознание — это синтетическая творческая деятельность. Весь мир (природа) есть продукт синтетической деятельности рассудка и разума. Законы природы суть законы рассудка. Но с другой стороны, Кант с такой же уверенностью утверждает о существовании вещи в себе, о которой единственно что мы знаем, что она существует. Вещь в себе непознаваема. Всякое наше знание и познание ограничивается феноменами. Следовательно, возникает следующее противоречие. Если всякая вещь и отношения между вещами суть продукты деятельности сознания, то на каком основании Кант допускает существование вещи в себе, мысля которую мы впадаем в противоречие? Что и было отмечено Ф. Якоби. Далее, возмущается по этому поводу И. Г. Фихте, на каком основании И. Кант применяет категорию причинности за пределами всякого возможного опыта, ведь он сам категорически это запрещал?

Итак, проблема в общей ее формулировке заключается в следующем: как совместить или объединить друг с другом активность нашего познания и сознания, с одной стороны, с пассивностью, т. е. восприимчивостью нашей души, с другой стороны.

Одним из первых, кто попытался разрешить данную проблему с позиции активности нашего познания, т. е. проводя последовательно указанный принцип, был С. Маймон, который подвергает резкой и последовательной критике понятие «вещи в себе», утверждает, что с позиции теоретического разума вещь в себе является абсолютным противоречием. Вещь в себе мы не способны даже помыслить, так как любой признак, посредством которого вещь мыслится, находится в сознании. Однако же сущность вещи в себе в том-то и заключается, что ее понятие показывает, как вещь существует сама по себе, т. е. независимо от нас, от нашего сознания. Тем самым мы не способны объяснить происхождение содержания нашего сознания посредством аффицирования чувственности со стороны вещи в себе, так как ее понятие заключает в себе противоречие. Заблуждение, что вещь в себе существует, возникает вследствие того, что сознание находит содержание своих представлений не как произведенное им самим, а как нечто «данное», т. е. воспринятое. Следовательно, остается только другим образом объяснить восприимчивость нашего сознания. Вследствие этого С. Маймон предпринял попытку объяснения восприимчивости нашей души посредством бессознательной деятельности. Содержание сознания порождается самим сознанием, но в процессе бессоз-

нательной деятельности, а потому и осознается как данное извне, как нечто «чужеродное» [см: 6, с. 162–164].

Развивая более последовательно кантовское учение о примате практического разума над теоретическим, Фихте доводит мысль С. Маймона до своего логического завершения. Практическое «Я» ставит себе задачу, т. е. повелевает самому себе (автономия) быть тем, чем оно должно быть, т. е. деятельностью — чистой, бесконечной деятельностью. Отсюда первое основоположение всего наукоучения «Я есть Я», т. е. практическое «Я» есть стремление к самому себе. Поэтому первое основоположение наукоучения Фихте не есть тавтологическое суждение. На самом деле, между первым «Я» (субъектом) и вторым «Я» (предикатом) лежит огромная пропасть. Первое основоположение — это не закон тождества, а требование, задача. Для выполнения этой задачи «Я» ставит себе пределы, т. е. порождает природу как средство для выполнения своей задачи (долга). «Бесконечная деятельность возможна лишь в силу того, что все снова и снова ставятся пределы, которые ей надо преодолевать... «Я» ставит себе предел, чтобы преодолеть его: *оно является теоретическим, чтобы быть практическим*» [6, с. 178]. В результате Фихте возвращается к учению об интеллектуальной интуиции, и как великую непоследовательность учителя автор «Наукоучения» объявляет учение о вещи в себе. Согласно Канту, вещь в себе существует независимо от нашего сознания, т. е. от нашей деятельности. Для Фихте бытие и деятельность суть одно и то же, поэтому вещь в себе в понимании Фихте суть пустая абстракция.

Таким образом, Фихте в «Наукоучении» полностью поглощает всякую пассивность (восприимчивость), сама природа низводится до уровня «не-Я». В результате Фихте превращает человеческий разум в мировой, божественный разум. Однако элиминирование кантовской «вещи в себе» проблемы не разрешает, она возвращается в фихтевскую систему под проблемой ограничения «Я», а точнее самоограничения «Я».

Вышеуказанная антиномия пассивности (чувственности) и активности (рассудка) упирается в проблему чувственности. Чистый рассудок представляет собой чистую логическую форму, т. е. имеет только отрицательную сторону истины. Рассудок не имеет отношения к предметам, он соотносит знание только с самим собой, ибо отвлекается от всякого содержания. Кант же обогащает чистый рассудок всеобщими и необходимыми формами чувственности. Основой нашего знания, по его мнению, является чувственность, так как только посредством нее мы способны относиться к предметам. Но здесь-то и возникает самая главная трудность. Для Юма, «стоящего на догматической точке зрения наивного реализма, «данность» (Gegebensein) ощущений не представляет ровно никакой проблемы, тогда как для критической теории

познания эта же «данность» должна была стать самым трудным из всех вопросов, как только был ясно сознан проблематический характер понятия вещи в себе» [6, с. 164].

В действительности это та же самая проблема, которая стала камнем преткновения для христианства. Согласно христианству, человек сотворен по образу и подобию Божьему. Вследствие этого человек является свободным, разумным существом, которое само творит свою судьбу, т. е. человек сам определяет свою жизнь (активность, волюнтаризм). Но в то же время утверждается, что все сотворено Богом, а, следовательно, и предопределено, так как Бог всемогущ и всеведущ. Поэтому человеческая жизнь тоже предопределена (пассивность, фатализм). Таким образом, человек утверждается свободным, творчески-действующим существом, и в то же время также утверждается, что за него все уже предreshено, и он сам не в силах ничего изменить. Тем самым трудность заключается в следующем. Или человек свободен, но тогда Бог не всемогущ, что невозможно. Или человек несвободен, но тогда он сотворен не по образу и подобию Божьему, что тоже невозможно. «В итоге, вопреки идее самоценности личности («души»), — и в этом одно из кричащих противоречий христианской религии, — в средневековой идеологии в целом человек понимается как составная часть порядка, исходящего от бога. Как абсолютное и всеопределяющее первоначало бог заранее предreshает судьбу мира и человечества, действует за спиной у человека, превращает его в слепое орудие, автоматически выполняющее божественную волю. Как бы религиозная философия ни подчеркивала самостоятельность индивидуума (особенно у Августина), как бы она ни говорила о его особой структуре, личность в ней все равно остается предопределенной величиной, ценность которой измеряется не тем, насколько она удачно выразит самое себя, а тем, насколько в ней проявится божественное, общее», — пишет Б. Т. Григорьян [7, с. 25]. Для богословов эта проблема представляет очень значительную опасность, суть которой заключается в том, что, разрешая данную проблему в пользу одной из противоположных сторон, т. е. «или — или», в любом случае виновником зла в мире являлся Бог, что противоречит понятию Бога по сути. Или, говоря другими словами, как может «Добро» творить «Зло», ведь это же «Добро»?!

В истории философии на эту проблему впервые натолкнулся древнегреческий философ Анаксагор, согласно которому причиной всех вещей является ум (нус), т. е. некое активное, движущее начало. По поводу этой впервые высказанной оригинальной идеи Аристотель в своей «Метафизике» писал: «Поэтому тот, кто сказал, что ум находится, так же как в живых существах, и в природе и что он причина миропорядка и всего мироустройства, казался расщепительным по сравнению с необдуманными рассуждениями его предшественников» [8, с. 73]. Но когда Анаксагор давал объяснение какому-нибудь

конкретному явлению, то перечислял и выводил все причины его возникновения и происхождения из других вещей и явлений, т. е. показывал обусловленность и определимость его со стороны других явлений, что и вызвало негодование Аристотеля. Аристотель пишет: «Анаксагор рассматривает ум как орудие мирозидания, и когда у него возникает затруднение, по какой причине нечто существует по необходимости, он ссылается на ум, в остальных же случаях он объявляет причиной происходящего все что угодно, только не ум» [8, с. 74].

В традиционном формально-логическом мышлении, законы которого сформулировал Аристотель, чувственность есть нечто само собой разумеющееся, и поэтому никакой проблемы она для логики не заключает. Традиционное мышление исходит из предпосылки наивного реализма. Вещи существуют независимо от нашего мышления, обладая бесконечным многообразием чувственных свойств и качеств. Задачей нашего мышления является свести все чувственно данное многообразие к единству, т. е. найти общее и повторяющееся во всех чувственно данных разнообразных вещах. Посредством этой логической операции — отвлечения — образуются наши абстрактные понятия. Таким образом, формально-логическое мышление акцентирует свое внимание только на общем, повторяющемся. Все единичные и неповторяемые свойства и качества вещей отбрасываются, так как они не представляют собой никакой познавательной ценности. Тем самым, традиционное мышление, по сути дела, элиминирует всякое чувственно данное многообразие. Проблемы чувственности нет, так как сама чувственность устраняется. Вследствие этого формально-логическое учение об образовании понятий сталкивается с одним затруднением. Согласно формально-логическому мышлению, чем абстрактнее понятие, тем больше его познавательная ценность. Однако, чем абстрактнее понятие, тем меньше оно заключает в себе каких-либо конкретных признаков. Следовательно, самое абстрактное и гносеологически ценностное понятие оказывается содержательно пустым.

С развитием в Новом Времени теоретического естествознания и науки вообще аристотелевское учение об образовании понятий приходит в резкое противоречие с естественным ходом развития научно-теоретического знания. Впервые особенно четко и наглядно это противоречие обнаружилось в математических науках. Дело в том, что все математические понятия, например, «число», «точка», «линия», «пространство» и др., невозможно и нелепо вывести посредством логической абстракции из многообразной чувственной данности. Ведь математические понятия не есть общие понятия, в которых отражаются совокупно-собранные признаки, присущие вещам.

Возьмем, например, понятие «число». То, что число не является общим абстрактным понятием видно из того, что невозможно мыслить какое-либо конкретное число, не мысля весь числовой ряд, т. е. невозможно помыслить «единицу» или число «три» изолированно от всего числового ряда. Тем самым, мысля единицу, нам уже дан весь числовой ряд. Не единичная вещь (конкретное число) обуславливает возможность общего (числового ряда), а, наоборот, представление о всеобщем, т. е. о числовом ряде (числе вообще), обуславливает возможность его единичных членов. Следовательно, математические понятия полностью сохраняют, а точнее создают, все свое чувственное многообразие. Э. Кассирер, показывая характерное отличие математических понятий от абстрактных понятий формальной логики, пишет: «Если в последнем случае имеется налицо все многообразие вещей, которое требуется сжать, свести к какому-нибудь сокращенному, словесному или логическому выражению, то в первом случае, наоборот, дело идет лишь о том, чтобы создать многообразие, составляющее предлог рассмотрения, и это получается тем, что из простого акта полагания (*Setzung*), путем прогрессирующего синтеза, выводится систематическая связь мысленных образов» [9, с. 19].

Таким образом, самая главная трудность заключается в том, чтобы создать многообразное содержание, а не сжимать его посредством абстрактного понятия. Поэтому «истинное понятие не оставляет беззаботно в стороне все характерные особенности охватываемых им случаев, оно пытается, наоборот, показать *необходимость* появления и связи именно этих особенностей. Такое понятие дает универсальное правило для связывания самого особенного» [9, с. 27]. Тем самым все математические понятия имеют не эмпирический, а *априорный и синтетический характер*, т. е. посредством них в чувственное многообразие вносятся связь и отношение между чувственными данными. «Мы не извлекаем из находящегося перед нами многообразия произвольных абстрактных частей, мы создаем для членов его однозначное *отношение*, мысля их связанными между собой через средство всеохватывающего закона», — пишет неокантианец Э. Кассирер [9, с. 28].

Первоначально Кант столкнулся с проблемой чувственности, когда заинтересовался проблемой соотношения математического и философского знаний. Во всех ранних работах Канта, в так называемом «докритическом периоде», просматривается борьба между математикой (наукой) и метафизикой (философией). Наиболее полно и последовательно это противоречие выражено в работе «Применение связанной с геометрией метафизики в философии природы», в которой Кант пытается примирить геометрию и метафизику, и, в частности, согласовать воззрения последних на пространство. «Но каким образом в этом деле можно связать метафизику с геометрией, когда, по-

видимому, легче грифов запрячь вместе с конями, чем трансцендентальную философию сочетать с геометрией? Ибо если первая упорно отрицает, что пространство делимо до бесконечности, то вторая утверждает это с такой же уверенностью, с какой она обычно отстаивает остальные свои основоположения» [10, с. 318]. Мысль Канта бьется между двумя противоположностями, пытаясь вобрать в себя все ценное и рациональное. Кант соглашается и с Ньютоном в том, что он рассматривает пространство и время как первичные и независимые по отношению к вещам образования, и с Лейбницем, который впервые выступил с критикой ньютоновского учения о пространстве и времени. Лейбниц пишет, «что реальное абсолютное пространство — это идол некоторых англичан» [см.: 11, с. 441].

Согласно Лейбницу, самая грубая ошибка Ньютона заключается в том, что он абсолютизирует свою мысль, т. е. отрывает пространство и время от вещей вообще, объявляет их пустыми беспредметными вместилищами вещей. Вследствие этого пустое пространство и пустое время противоречивы сами в себе. «Если пространство было бы абсолютной сущностью, то случилось бы что-то, для чего невозможно было бы указать достаточное основание, а это нарушает нашу аксиому», — пишет Лейбниц [11, с. 442]. В переписке с Кларком Лейбниц, в противоположность ньютоновскому субстанциональному пониманию пространства и времени, развивает реляционную концепцию пространства и времени: «Я неоднократно подчеркивал, что считаю *пространство*, так же как и время, чем-то чисто относительным: пространство — *порядком сосуществований*, а время — *порядком последовательностей*» [11, с. 441]. Лейбниц, правильно подчеркивая связь пространства и времени с вещами, однако не смог, согласно Канту, вывести всеобщность и необходимость данных отношений.

Итак, поставив перед собой задачу обоснования всеобщности и необходимости математического знания, Кант столкнулся с трудностью соотношения математического и философского знаний. В результате Кант пришел к следующему выводу: «Удерживая за метафизикой характер аналитической науки, оперирующей над понятиями, он вполне понял, что в область математики входят совершенно противоположные этому приемы. Сущность ее составляют приемы синтетического построения» [6, с. 19]. Тем самым математика является синтетической, т. е. чувственной наукой, но в таком случае откуда математические суждения получают свою достоверность и необходимость, ведь чувственность (опыт) способна давать только случайные суждения, и в таком случае мы лишаемся математики как науки о всеобщем и необходимом знании.

Поэтому Кант, в противоположность Лейбницу, согласно которому чувственность относится к рассудку, как низшая, менее ясная и отчетливая

ступень познания, к более высшей, более ясной и отчетливой, взаимоотно- ставляет чувственность и рассудок. Кант пишет: «Существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но не известного нам корня, а именно *чувственность* и *рассудок*» [4, с. 123–124]. Таким образом, чувственность и рассудок — это две различные способности, два различных способа деятельности познающего ума. «Поэтому для Канта все сводилось к тому, нельзя ли в чувствительности открыть чистые формы так же, как это сделала лейбнищевская теория познания по отношению к рассудку» [6, с. 27]. И далее В. Виндельбанд пишет: «В этом ходе мыслей Кант сделал самое важное из своих открытий. Именно, *обе чистые формы интуиции, пространство и время*, явились для него лежащими в основании математического законодательства, первое в его геометрической части, второе (как элемент последовательного счета) — в арифметической» [6, с. 27]. Из вышесказанного следует, что чувственность и рассудок — это не содержание и форма познания, а различные способности, каждая из которых имеет свою форму и свое содержание [под- робнее: 6, с. 26–27].

Из всего философского наследия Канта трансцендентальная эстетика имеет самую печальную историю. И в зарубежной, и, в свое время, в совет- ской литературе учение Канта об априорных формах чувственности, в ос- новном, подвергалось только разрушительной критике, отбрасывая при этом все ценное и рациональное, имевшее место в нем. Сам Кант проблеме чувственности формулирует чисто гносеологически, не выходя за рамки теоретического разума. Конечно, в такой постановке проблемы нет ничего «идеалистического» и реакционного. Однако такая постановка проблемы имеет свои положительные и отрицательные стороны.

С одной стороны, проблема освобождается от всего лишнего, с другой стороны, решение проблемы чувственности, не выходя за пределы самого знания (теоретического разума), не представляется возможным. Однако сле- дует учитывать, что Кант исходит из факта наличия научно-теоретического знания и ставит своей задачей научное объяснение данного факта. Также не следует забывать о кантовском учении о примате практического разума над теоретическим. Тем самым следует отметить элемент гениальной догадки Канта: чисто гносеологически он формулирует проблему и дает ей чисто гно- сеологическое разрешение, предугадав тем самым действительное ее разре- шение. В ограниченности постановки проблемы нет вины Канта. Эта ограни- ченность характеризуется не узостью философского кругозора мыслителя, а скорее ограниченными возможностями той исторической обстановки, в кото- рой жил Кант. Поэтому судить, верное или не верное решение проблемы дал Кант, необходимо с учетом всех исторических условий, в которых жил и ра-

ботал философ. Следует отметить, что уже сама постановка проблемы чувственности представляет собой великое завоевание человеческой мысли.

Никто не ставит под сомнение, что чувственность является восприимчивой способностью. Однако данная способность у Канта кардинально переосмысливается. Разрушив предрассудок наивного реализма, Кант не мог не подвергнуть переработке и понятие чувственности. Таким образом, Кант, говоря о восприимчивости чувственности, не имеет в виду ее старое понимание в смысле сенсуализма и эмпиризма Нового Времени. Чувственность у него концентрируется вокруг проблемы конечности, ограниченности нашего знания и сознания. Изначально наше знание и сознание чем-то ограничены, т. е. на всем нашем мышлении лежит печать конечности.

Изолированная от рассудка и разума чувственность представляет собой нечто вроде гераклитовского изречения: «Все течет, все изменяется». А всякое изменение (происхождение, становление, уничтожение), согласно требованиям закона достаточного основания, обусловлено чем-то другим. В этом отношении интересен следующий фрагмент рукописи Канта: ««Все, что **(возникает)** происходит, существует благодаря чему-то». Это положение подобно другому: «Все, что возникает, существует из чего-то». Из ничего ничего не возникает... Возникновение и прехождение, появление и уничтожение также связаны со временем и значимы только для феноменов» [12, с. 21]. В трансцендентальном истолковании понятия времени Кант утверждает: «Понятие изменения и вместе с ним понятие движения (как перемены места) возможны только через представление о времени и в представлении о времени» [4, с. 137]. Тем самым всякое изменение возможно только посредством времени, но не наоборот. А так как всякое изменение определено чем-то другим, то получается, что время является формой этого определения, т. е. формой ограничения, формой, в которой одно обуславливает другое, т. е. формой нашей конечности (рецептивности).

Тем самым чувственность, как способность восприимчивости, имеет своей формой время, как форму конечности, ограниченности вообще. Поэтому все изменения во времени несут на себе печать конечности. Ведь не случайно мир сотворен Богом из ничего и в акте *мгновенного* (т. е. вневременного) творения, так как все изменения во времени обусловлены, а, следовательно, несовершенны. Поэтому ощущения, которые чисто субъективны, мы способны приписывать вещам только в том случае, если они положены или перенесены нами во время. «Время есть форма сознания, т. е. условие, единственно при котором мы осознаем вещи» [12, с. 99]. Тем самым получается, что время — это чистая априорная форма чувственности, т. е. чистое априорное отношение, посредством которого впервые становится возможным и такое отношение как субъект-объектное отношение, т. е.

время обуславливает возможность сознания вообще. Без интуиции времени ни одно ощущение не было бы дано в сознании, т. е. невозможно было бы никакое представление и восприятие. Без интуиции времени все наши внутренние изменения суть «вещи в себе».

Таким образом, посредством интуиции времени возможны все наши внутренние изменения. А так как все временные изменения конечны, т. е. причины наших внутренних изменений не могут находиться в нас, то причину нужно искать не в самом субъекте, а, согласно закону достаточного основания, вне субъекта, но для этого, следовательно, необходимо их переместить в сферу «не-Я». Тем самым наш ум, согласно Канту, приобретает вторую интуицию — интуицию пространства. Пространство — это мысленный конструкт нашего ума, что было высказано Кантом уже в ординатурной диссертации: «Оно (т. е. пространство — Э. Ш.) проистекает из природы ума по постоянному закону, словно схема для координации вообще всего воспринимаемого извне» [13, с. 404–405]. Тем самым пространство — это чистое отношение, вкладываемое нами самими в многообразное содержание чувственности, посредством которого наши определения чувственности (ощущения) полагаются в сферу «не-Я». «Оба понятия (время и пространство — Э. Ш.) без всякого сомнения *приобретены*, но не путем отвлечения от чувственных объектов (ведь ощущение дает материал, а не форму человеческого познания), а самим действием ума, координирующего свои ощущения», — пишет Кант в своей ординатурной диссертации [13, с. 408].

Итак, время и пространство — это две дополняющие друг друга необходимые формы восприимчивости, отношения которых между собой показаны в следующем фрагменте рукописи Канта: «Пространство есть не что иное, как созерцание чистой формы (т. е. времени — Э. Ш.), также и без данности какой-либо материи, стало быть, чистое созерцание. Оно — единичное представление благодаря единству субъекта (и способности), в котором все представления внешних объектов могут быть положены друг (подле) друга. Оно бесконечно, так как у способности воспринимать нет никаких границ. Оно необходимо, поскольку составляет первое условие возможности внешних представлений; оно, следовательно, есть основание способности [получать] внешние представления, и мы не можем представить себе противоположного, так как иначе мы должны были бы обладать еще более высокой способностью. Оно есть нечто действительное, не зависящее от существования вещей; ведь способность созерцания не зависит от бытия вещей и может, следовательно, познаваться a priori» [12, с. 37]. Тем самым пространство и время — это чистые знания, обуславливающие возможность сознания, так как только посредством данных интуиций возможно субъект-объектное отношение вообще. Пространство есть чистое созерцание этого отношения, т. е. созерца-

ние времени как чистого ограничения. «Пространство — не предмет созерцаний (объект или его определение), а само созерцание, предшествующее всем предметам... Это созерцание есть не что иное, как *сознание своей собственной рецептивности* (курсив наш — Э. Ш.), воспринимающей представления (впечатления) вещей сообразно определенным отношениям друг к другу» [12, с. 37].

Время и пространство, у Канта, — это предпосылки нашего сознания, это чистые отношения, посредством которых полагается многообразное содержание чувственности вообще. Всякая деятельность предполагает объект, на который она направляет свою активность, а посредством чистых интуиций времени и пространства многообразное содержание чувственности полагается как нечто нам противостоящее. Следовательно, чувственность как воспринимающая способность, т. е. способность получать ощущения, имеет своими предпосылками время и пространство как интуиции чувственности. В этом и заключается априорность, доопытность форм чувственности, т. е. они обуславливают возможность чувственности как воспринимающей способности. Чувственность, согласно Канту, возможна только в сфере сознания, т. е. она всегда осознанна. Тем самым время и пространство являются формами нашего сознания, т. е. формами нашей деятельности. Только посредством данных интуиций вообще возможно сознание как деятельность, как субъект-объектное отношение. А так как наша деятельность по форме определена конечными интуициями — временем и пространством, то и на самой деятельности лежит печать конечности.

Поясним вышесказанное. Например, почему пространство, будучи субъективным условием чувственности, наравне с другими субъективными условиями, такими как зрение, слух, осязание и др., обладает объективным характером по отношению к внешним предметам? Или говоря иначе, почему Кант утверждает эмпирическую реальность пространства, но в то же время трансцендентальную идеальность его, т. е. почему пространство рассматривается как объективное определение вещей, а, например, вкус или цвет мы приписываем только модификациям нашей чувственности?

Кант пишет: «Вкус и цвет вовсе не суть необходимые условия, под которыми единственно предметы могут сделаться для нас объектами чувств» [2, с. 55]. Дело в том, что органы чувств зависят от особой организации нашей чувственности. Пространство же обладает объективным характером, потому что «только благодаря пространству возможно, чтобы вещи были для нас внешними предметами» [2, с. 55]. Тем самым всякий внешний предмет производится нами по форме интуиции пространства, т. е. он, чтобы быть внешним для нас предметом, необходимо должен сообразоваться с условиями чистой чувственности.

Таким образом, следует различать и тщательно отделять друг от друга субъективные условия чувственности — время и пространство — как формы предметности от субъективных условий чувственности, которые относятся к физиологии нашего организма, т. е. от органов чувств. Кант, если провести сравнительную аналогию, кардинально переосмысливает учение Локка о первичных и вторичных качествах вещей. Вторичные (субъективные) качества зависимы от модификации нашей чувственности. Согласно Канту, первичные качества — это объективные качества вещей, но эта объективность заключается не в том, что они присущи самим вещам, а в том, что они есть необходимые условия и предпосылки производства самих вещей как явлений. Поэтому Кант говорит о трансцендентальной идеальности пространства: «Пространство есть ничто, если мы упускаем из виду условие возможности всякого опыта и принимаем его за нечто лежащее в основе вещей самих в себе» [2, с. 55]. «Мы производим не вещи в себе, а только явления», — постоянно повторяет философ.

Итак, чувственность как предпосылку нашего знания и сознания необходимо отличать от чувственности как чисто физиологической способности. Если органы чувств являются предпосылками чувственности как физиологической способности, то время и пространство тоже являются предпосылками чувственности, но чувственности как основы предметности, как сферы нашего сознания, а не физиологии тела.

С проблемой времени и пространства взаимосвязана у Канта и проблема наших внутренних изменений, или, говоря другими словами, проблема существования вещи в себе. Если время и пространство — это основные формы чувственности, то всякое изменение, таким образом, есть только в нас. Даже изменения, созерцаемые нами в пространстве, — это наши внутренние изменения, но интуицией пространства они полагаются в вещи, т. е. созерцаются как присущие самим вещам, а не как модификации души. Например, «роза красна». Цвет «красный» мы приписываем самой вещи. Однако красна ли роза сама по себе, мы не способны знать, так как признак «красноты» присущ ей согласно нашей чувственности. Тем самым человек знает только свои внутренние изменения, а соответствуют ли им в действительности реальные вещи за границами нашего знания — нет. Ведь существует или не существует какая-либо вещь, мы можем знать только из опыта, который доставляет нам материал для познания, т. е. ощущения. Но ведь ощущения есть только в субъекте, и о вещах мы судим только посредством них. Следовательно, вся трудность заключается в том, что человек не способен выйти из самого себя и посмотреть, действительно ли нашим ощущениям, т. е. нашим внутренним изменениям, что-то соответствует и помимо нашей чувственности. Или, говоря иначе, наши ощущения — это мост в мир вещей, или, наоборот, пропасть

между нами и вещами в себе, которую мы никогда не способны преодолеть. Вследствие этого Кант цепляется за непознаваемую вещь в себе. Ведь можно допустить, что какой-нибудь злой гений вкладывает в нас эти изменения. Почему человек так уверен в существовании вещей вне нас как причин наших внутренних изменений?

Многие последователи и комментаторы «Критики чистого разума» утверждают, что с чисто теоретической точки зрения Кант не имел права признавать существование вещей в себе. Соглашаясь с В. Виндельбаном, что основная проблематика «Критики чистого разума» концентрируется вокруг проблемы чувственности, трудно согласиться в отношении его понимания значения вещи в себе только как личного, нравственного убеждения философа. «Со своей чисто гносеологической точки зрения Кант мог определять чувствительность лишь как область ощущений и область распределения их в пространстве и времени, мог говорить лишь о нашем опыте и его необходимых формах. Но так как, вследствие своего практического убеждения, он стоял за реальность вещей в себе, то он даже и в «Критике чистого разума» еще мог удерживать свое прежнее, заимствованное из психологии наивного реализма, определение понятия чувствительности, как способности ума аффицироваться (возбуждаться) чем либо, а вместе с тем мог удерживать и то выражение, что мир человеческих представлений есть мир явлений» [6, с. 39–40]. Мы же в свою очередь, не умаляя значения вещи в себе для значения практической философии Канта, хотим показать, что значение вещи в себе не ограничивается сказанным, ибо в таком случае лишаются смысла все ранние естествонаучные работы Канта. Если чисто теоретический разум оказывается лишенным своей собственной основы, то он способен порождать только иллюзии и видимости.

Следует отметить, что существование вещей в себе не является для Канта проблематическим знанием. Кант пишет: «Нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на *веру* существование вещей вне нас (от которых мы ведь получаем весь материал знания даже для нашего внутреннего чувства) и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-нибудь вздумал подвергнуть его сомнению» [4, с. 101]. Дело в том, что один из комментаторов «Критики чистого разума» обвинил Канта в берклианстве. Конечно, такая интерпретация «Критики чистого разума» пришлась Канту не по душе. И он во втором издании «Критики чистого разума» делает краткое дополнение «Опровержение идеализма», где пресекает такое понимание.

Идеализм, согласно Канту, «есть теория, провозглашающая существование предметов в пространстве вне нас или только сомнительным и *недока-*

зуемым, или ложным и невозможным» [4, с. 286]. Первый есть проблематический идеализм Декарта, второй — догматический идеализм Беркли. Догматический идеализм возникает вследствие того, что пространство как свойство приписывается самим вещам в себе. В таком случае, по Канту, пространство вместе со всем, чему оно служит условием, есть нелепость.

Проблематический идеализм, согласно Канту, абсолютизирует значение времени как формы внутреннего опыта. Декарт, объявляя несомненно достоверным только эмпирическое суждение «Я существую», предпринимает попытку дедукции всего научного знания из него. Поэтому опровергнуть Декарта можно в том случае, если доказать, что возможность самого внутреннего опыта обусловлена возможностью внешнего опыта.

На наш взгляд, «опровержение идеализма» есть в сущности воспроизведенный принцип последовательности, который Кант в своей работе «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (1755) вводит дополнительно к принципу противоречия и к принципу достаточного основания. До Канта в философии и науке господствовала лейбницевско-вольфовская метафизика, согласно которой все знание основывается на двух принципах: на принципе противоречия (или тождества) и принципе достаточного основания, введенного Лейбницем. На основе первого принципа базируются все математические дисциплины. Однако чтобы перейти от математики к физике, требуется еще другой принцип, а именно принцип необходимости достаточного основания.

Кант не ограничивается этими двумя принципами и вводит еще два новых — принцип последовательности и принцип сосуществования. Принцип сосуществования Кант взаимосвязывает с проблемой связи субстанций. Простое наличное бытие субстанций не обуславливает еще связи между ними. Связь между субстанциями Кант объясняет посредством общности их происхождения. Принцип последовательности, согласуясь с принципом достаточного основания, обосновывает то, что причина изменения внутренних состояний субстанции находится не в ней самой, а в другой субстанции. Тем самым без взаимосвязи и взаимодействия смена состояний в субстанциях невозможна. «Если поэтому полностью устранить всякую связь между субстанциями, то также исчезнут последовательность и время» [14, с. 305]. Для нас особенно важен в данном месте вывод, который сделал Кант: «Из содержания нашего принципа с совершенной ясностью, как я думаю, прежде всего следует действительное существование тел, отстаивать которое против идеалистов философия более здравая могла до сих пор только на основе вероятности. Ведь душа подвержена внутренним изменениям (через посредство внутреннего чувства), а так как ... эти изменения не могут возникнуть из одной только ее природы и вне связи с другими, то вне души должно существовать еще много

других вещей, с которыми она находилась бы во взаимной связи» [14, с. 307]. Интересен тот факт, что процитированный отрывок относится к 1755 г.: до появления первого издания «Критики чистого разума» должно пройти более двадцати пяти лет. За это время данные принципы эволюционируют от принципов знания, через формы чувственно воспринимаемого мира, до чистых интуиций чувственности, приобретенных человеком в результате познания. Как и много лет назад, Кант совершает тот же путь, что и Сократ, который от занятий натурфилософией пришел к проблеме человека. Не случайно Канта называют Сократом восемнадцатого века.

Итак, смена представлений в субъекте есть результат воздействия извне. Мы должны допустить существование вещей вне нас как причин наших внутренних изменений. Тем самым учение Канта о существовании вещей в себе предполагается не гипотетически или на основе только личного убеждения философа, а основывается на учении о взаимодействии. «Таким образом, это сознание моего существования во времени точно так же связано с сознанием отношения к чему-то находящемуся вне меня; следовательно, опыт, а не выдумка, чувство, а не воображение неразрывно связывает внешние вещи с моим внутренним чувством», — подытоживает Кант [4, с. 101]. Тем самым суждение «Я мыслю, следовательно, Я существую» — это не самая очевидная истина, как полагал Декарт, а опытное суждение, которое возможно только в том случае, если внешнее созерцание дает постоянное и сохраняющееся при созерцании всех наших внутренних изменений и тем самым делает возможным познание этой смены. Только посредством внешнего опыта возможен внутренний, а не, наоборот, как полагал Декарт.

Однако мы можем допустить, что некоторые представления возникают все-таки в нас самопроизвольно, т. е. причина их находится в нас самих. Кант соглашается, что такое возможно, но в таком случае они относятся к чистой нравственности, т. е. находятся за пределами всякого возможного опыта (знания). Здесь акцентируется внимание на том, что данные представления не подчиняются интуициям времени и пространства. Таким образом, теоретический разум ограничен сферой чувственности, т. е. временно-пространственной сферой, практический же разум, наоборот, имеет свои владения только за пределами времени и пространства. Тем самым Кант посредством такого разграничения спасает человеческую свободу от причинно-следственной обусловленности.

Самое главное, думается, необходимо обратить внимание на то, что принцип последовательности, обосновывающий существование вещей вне нас, в дальнейшем преобразуется в принцип объективности. Ведь не случайно все кантовские чистые понятия рассудка (категории) имеют временные схемы.

Проблема времени взаимосвязана у Канта с проблемой объективности категорий.

Итак, время и пространство — это априорные предпосылки чувственности, т. е. чистые отношения чувственности, поэтому всякий предмет должен сообразоваться с ними. Пространство — это форма всех предметов внешнего созерцания, время — форма всех предметов чувств вообще. Посредством данных интуиций многообразное содержание чувственности возможно как данность. Однако для познания этой многообразной чувственной данности, согласно Канту, в нее необходимо внести еще связь.

В своем учении о первоначально-синтетическом единстве апперцепции Кант доказывает, что всякое чувственное многообразие определено понятием, т. е. нашей активной деятельностью. Без понятия чувственное многообразие было бы вещью в себе, так как человек не видит, не воспринимает вообще, а способен видеть и воспринимать только конкретно-определенную вещь, поэтому наше понятие всегда предшествует всякому чувственно данному многообразию. И чем более развита система понятий, тем богаче чувственно данный, предметный мир человека. Человеческая деятельность (активность) по природе своей является творческой, так как представляет собой непрерывный процесс, в котором предметный мир человека постоянно обогащается, преобразуется, наполняется новым содержанием и принимает новые формы, т. е. это процесс по созданию новой предметности. Но, с другой стороны, «многообразное [содержание] представлений может быть дано только в чувственном созерцании, т. е. в созерцании, которое есть не что иное, как восприимчивость, и форма его может а priori заключаться в нашей способности представления, будучи, однако, лишь способом, которым подвергается воздействию субъект» [4, с. 190].

Тем самым это определенное понятием чувственно данное многообразие содержит в себе нечто чужеродное, т. е. не произведенное нами самими. Ведь человеческое сознание не творит вещи из ничего. Следовательно, эта чувственная данность сама в себе противоречива, в ней одновременно присутствуют элементы активности и элементы пассивности (восприимчивости). «Казалось бы, познание истины должно удовлетворять двум настолько взаимоисключающим требованиям, что понять их синтез невозможно: абсолютная *активность* субъекта и одновременно его абсолютная *пассивность* по отношению к предмету — как их совместить?!» — пишет Г. С. Батищев [15, с. 97]. Решить данное затруднение с чисто формально-логической точки зрения не представляется возможным, так как каноны формальной логики категорически запрещают приписывать вещи в одно и то же

время и в одном и том же отношении два противоречащих друг другу предиката, что и происходит в данном случае.

Таким образом, чувственная данность — это активность и пассивность, «черное» и «белое». Так как формальная логика здесь бесполезна, но факт противоречия налицо, то адептам формальной логики остается только объяснить видимость противоречия, которая возникает вследствие того, что противоположности берутся в различных отношениях. Например, наше сознание по форме активно, а по содержанию пассивно (рецептивно). Таким образом, дается искусственное, чисто внешнее разрешение. Данного воззрения в основном придерживаются те, кто не отрицает существование вещи в себе. Но в таком случае чувственное многообразие содержания дано изначально, что противоречит учению о первоначально-синтетическом единстве апперцепции. Кант связывает многообразное содержание чувственности с единством (формой) не формально-логически, а диалектико-логически, как единство многообразного. Тем самым многое (содержание) и единое (форма) нераздельны, не существуют сами по себе, а диалектически взаимосвязаны. Всякое чувственное многообразие возможно только посредством единства многообразного, заключенного в данном понятии. Вне связи друг с другом они — пустые абстракции.

В учении об априорных формах чувственности Кант разрушает предрассудок, что наше знание есть чистое отражение. Согласно Канту, время и пространство — это предпосылки и условия предметности как таковой. Всякий предмет возможного опыта конструируется нами посредством интуиций времени и пространства, априорность которых заключается не в том, что всякая вещь полагается в формах времени и пространства, как у Ньютона, а в том, что всякий предмет дается, а точнее создается, посредством интуиций времени и пространства.

Однако мы способны познавать только явления, а не вещи в себе. Явление — это вещь в себе, преломленная сквозь призму нашей чувственности, говоря иначе, всякое наше знание возможно только в формах нашей предметности. Любой предмет есть предмет знания. Знания самого по себе, независимого от предметных форм субъекта, не существует. Поэтому для познания вещей в себе наша чувственность не пригодна, так как вещь в себе мы способны всегда созерцать, т. е. наглядно представлять, только обусловленной, как того требуют правила нашей чувственности, а не безусловной, как того требует ее понятие. Так как из понятия вещи в себе устранены конечные интуиции, время и пространство, мы не способны ее наглядно представлять, а, следовательно, и познавать. Вследствие этого «нам остается лишь считать их (время и пространство — Э. Ш.) субъективными формами нашего внешнего и внутреннего способа представления, который называется чувственным, по-

тому что он не первоначален в том смысле, что наши представления не производят самого существования своих объектов (такая способность, насколько мы можем судить об этом, может принадлежать только Высшему Существо), а зависят от существования объектов, следовательно, возможны только благодаря тому, что способность представления субъекта подвергается воздействию со стороны объекта» [2, с. 68].

Итак, время и пространство являются конечными формами, т. е. формами нашей чувственности. Любой предмет сообразуется с ними, т. е. ограничивается ими. Но в то же время пространство и время являются также предпосылками и формами нашей деятельности, т. е. они не только формы предметов и вещей, но и формы нашей активной деятельности. Видимо, не случайно некоторые комментаторы «Критики чистого разума» критикуют Канта за непоследовательность, а порой даже обвиняют в противоречивости его взглядов. Кант постоянно повторяет, что чувственность в отличие от рассудка не есть самодеятельность, а есть восприимчивость, способность получать представления.

По этому поводу В. Виндельбанд отмечает, что Кант в своем учении о чувственности в трансцендентальной эстетике, в противоположность учению о чувственности в трансцендентальной аналитике, так и не смог полностью освободиться от психологического предрассудка наивного реализма. Однако следует сказать, что Кант стоит к истине намного ближе, чем все его «последовательные» критики и комментаторы вместе взятые. Это только для них время и пространство являются или формами вещей, или формами активности, для Канта же это одно и то же. Последователи Канта в рефлексии отрывают эти определения друг от друга, а диалектически соединить их оказываются не способными, вот у них и получается, что Кант не понимал самого себя. «Так как внешняя вещь вообще дана человеку лишь поскольку она вовлечена в процесс его деятельности, в итоговом продукте — в представлении — *образ вещи всегда сливается с образом той деятельности* (курсив наш — Э. Ш.), внутри которой функционирует эта вещь», — пишет Э. В. Ильенков [16, с. 226]. Поэтому нет противоречия в учении о чувственности между трансцендентальной эстетикой и трансцендентальной аналитикой.

Тем самым кантовское учение о чувственности включает в себе рациональное зерно, оставшееся непонятым многими последователями. Хотя Кант и не обращается к сущности материальной деятельности, а также к пониманию общественной природы сознания, тем не менее, в своем учении о чувственности предугадал, что чувственность — это основа нашей активности (спонтанности) и конечности (рецептивности). Чувственность, согласно Кан-

ту, — это исходная, элементарная клеточка формирования человека как деятельного (общественного) существа.

Задания для самостоятельной работы

Задание 1. Раскрыть воззрения И. Канта на пространство и время в произведениях «докритического» периода его творчества.

Задание 2. Проанализировать работу И. Канта «Критика чистого разума», акцентируя внимание на его учение о пространстве и времени как априорных формах чувственного созерцания.

Задание 3. Проанализировать проблему чувственности в трансцендентальной эстетике «Критики чистого разума» И. Канта.

Задание 4. Ознакомиться с проблемой чувственности в книге В. Виндельбанда «История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. От Канта к Ницше».

Задание 5. Раскрыть трансцендентальную идеальность пространства и времени.

1.2 Время и пространство в трансцендентальной аналитике

Следует отметить трудно заметные на первый взгляд, но существенные различия между пониманием времени и пространства. В трансцендентальной эстетике перед разбором априорных форм чувственности — пространства и времени — Кант дает предварительные отправные определения основных понятий трансцендентальной эстетики. При этом обращает на себя внимание следующее обстоятельство. Если посредством абстракции постепенно будет отвлекаться в представлении о теле все то, что о нем мыслит рассудок, и все то, что принадлежит ощущению, то в итоге остаются два элемента чистого наглядного представления, а именно *протяжение* и *образ* (форма, Gestalt) [см.: 4, с. 127–128]. Далее, формулируя задачу трансцендентальной эстетики, Кант пишет, что после изолирования чувственности от рассудка и ощущений «осталось только чистое созерцание и одна лишь форма явлений» [4, с. 129]. Следовательно, пространство (протяжение) соответствует чистому созерцанию, а чистая форма явлений — времени. Тем самым необходимо отличать чистое наглядное представление (чистое созерцание) от чистой формы явлений. Хотя сам Кант не проводит резкой границы между ними, а порою даже отождествляет их: «Сама эта чистая форма чувственности также будет называться *чистым созерцанием*» [4, с. 128]. Однако Кант не употребляет в отношении времени определение «чистого созерцания». Таким образом, пространство в отличие от времени является не только априорной формой чувственности, но и чистым созерцанием.

Указанное различие проводится также и в метафизических истолкованиях этих понятий. «Пространство есть не дискурсивное, или, как говорят, общее, понятие об отношениях вещей вообще, а *чистое созерцание* (курсив наш — Э. Ш.)» [4, с. 131]. Сравните с аналогичным определением времени: «Время есть не дискурсивное, или, как его называют, общее, понятие, а *чистая форма чувственного созерцания* (курсив наш — Э. Ш.)» [4, с. 136]. Итак, почему пространство удостоивается столь высокого звания «чистого созерцания», а время нет, и в чем заключается преимущество пространства перед временем?

«Причина этого заключается в следующем. Хотя и та и другая сущность (протяженная непроницаемая и мыслящая — Э. Ш.) есть явление, однако явление внешнего чувства содержит в себе нечто неизменное или сохраняющееся, дающее субстрат, который лежит в основе изменчивых определений, и, стало быть, синтетическое понятие, а именно понятие о пространстве и явлении в нем, между тем как время, составляющее единственную форму нашего внутреннего созерцания, не имеет в себе ничего сохраняющегося, стало быть, делает возможным только познание смены определений, но не познание определяемого предмета» [4, с. 742].

Тем самым существенное отличие пространства от времени заключается в том, что интуиция пространства обуславливает возможность вещей как данностей вне нас, т. е. посредством нее предмет дается во внешнем созерцании. Время же, являясь внутренней априорной формой чувственности, т. е. чувством, «посредством которого душа созерцает самое себя или свое внутреннее состояние, *не дает* (курсив наш — Э. Ш.), правда, созерцания самой души как объекта, однако это есть определенная форма, при которой единственно возможно созерцание ее внутреннего состояния» [4, с. 129].

Тем самым Кант разрушает многовековой предрассудок, что наша душа (т. е. наше мышление, сознание) обладает самостоятельным субстанциальным существованием. На протяжении всей истории развития философии философы разграничивали и противопоставляли мир чувственный и мир умопостигаемый (интеллигибельный), т. е. противопоставляли и разрывали друг от друга бытие и мышление, вещь и идею вещи, предмет и понятие, объект и субъект. Оба мира объявлялись самодостаточными и независимыми друг от друга. Впервые наиболее полно и последовательно отделение мира чувственного от мира интеллигибельного произошло в философии Платона, который разграничение этих миров друг от друга довел до логического завершения. Тем самым между ними возникла трещина, пропасть. Считая наше мышление (сознание, душу) второй реальностью наравне с чувственно воспринимаемым миром, философы в результате приходят к проблеме объединения этих противоположных друг другу миров. Ибо как возможно отношение и взаимодействие между ними, если они рядоположены, т. е. не имеют общих признаков?

Платон же, разграничив и противопоставив их друг другу, так и не смог показать их единство. В средневековье эта проблема также не могла быть решена. Из-за отвращения и презрения к чувственному, телесному душа и тело полностью отрываются друг от друга. В действительности Декарт только воспроизводит эту антиномию тела и души. Две его субстанции — протяженная и мыслящая — вообще не соприкасаются и не пересекаются. А декартовское учение о «шишковидной железе» вряд ли можно принять за научное решение проблемы. Кант преодолевает этот так называемый платоновский предассудок, но в результате наше мышление лишается самостоятельного субстанциального существования.

Иллюзия, что наше мышление является самостоятельной сущностью, или, говоря обыденным языком, что человек обладает душой, возникает, согласно Канту, вследствие ложного умозаключения нашего разума, т. е. неправомерного его применения, в результате чего и возникают паралогизмы чистого разума. Главная ошибка, по его мнению, заключается в том, что наш ум, который способен только посредством категорий мыслить вещь, также «по привычке» хочет помыслить и самого себя. Вследствие этого наш разум категорию «субстанции» неправомерно расширяет за границы всякого возможного опыта. Тем самым категория «субстанции» превращается в чисто логическую категорию и «означает лишь нечто такое, что можно мыслить как субъект (но не может быть ни для чего предикатом)» [4, с. 227]. Эту неправомерно использованную категорию субстанции мы и принимаем за наше «Я». Однако мы не имеем права применять категорию «субстанции» во внутреннем опыте, так как схема применения категории «субстанции» в опыте есть «постоянность реального во времени» [4, с. 225]. А так как внутреннее чувство дает только смену представлений, т. е. ничего постоянного и сохраняющегося при этом не созерцается, то Кант приходит к выводу, «что применение категории субстанциональности должно ограничиваться лишь внешним чувством; что вследствие этого тождество эмпирического самосознания означает лишь тождественную функцию, а не неизменяемую вещь» [6, с. 81], т. е. душу. Тем самым традиционная метафизика только вследствие паралогизмов чистого разума была способна мыслить наше «Я» (душу) как простого субъекта наших внутренних изменений, который численно тождественен, т. е. является личностью, которая неизменна, вечна, проста и т. д. Тем самым наш разум посредством «умствующих умозаключений» приписывал нашему «Я», т. е. категории субстанции, все те нечувственные признаки, которые раньше приписывала средневековая схоластика душе.

Итак, Кант в паралогизмах чистого разума показал тщетность попыток доказательства существования души как субстанции, основы всех наших внутренних изменений. Не существует никакого неизменного субстрата

мышления, относительно которого наши мысли сменялись бы как акциденции, как преходящие и изменчивые состояния. В таком случае, если мы не имеем права мыслить явления во внутреннем созерцании по аналогичной схеме как во внешнем созерцании, т. е. мыслить явления как изменяющиеся признаки или состояния относительно постоянного субстрата, то что же такое наше мышление, сознание, а, в конечном счете, и наше «Я»? Ведь мы до сих пор пользуемся понятием «души» как регулятивной идеей разума для познания наших внутренних изменений.

В обыденной же речи мы употребляем такие выражения, как «я мыслю», «я думаю», «я хочу» и т. п., но мы не можем приписать эту смену состояний (а мышление, думанье, хотение и есть смена наших внутренних состояний) «Я», т. е. душе как субстанции, как субстрату этих изменений. Таким образом, если душа в старом ее метафизическом смысле не существует, то что мы посредством данной регулятивной идеи познаем, что же мы в действительности познаем в явлениях, относимых нами к сфере приложения понятий «Я», мышления, сознания, т. е. тех явлений, которые традиционно в философии и теологии обозначались термином душа?

Из сказанного следует то, что стало в диалектической логике энциклопедической истиной, которая «трактует мышление, — как пишет Ж. М. Абдильдин, — не как субстанциальную реальность, а как форму предметно-практической деятельности общественного человека» [17, с. 18]. Наше мышление, сознание — это не мистическая способность, которая присуща вечной душе, а естественная способность нашего тела ориентироваться в мире вещей. Тем самым если в пространстве наше тело в своем движении соотнобразуется с формами других тел, то в мышлении это же движение мы совершаем не реально, а идеально. Как отмечает Э. В. Ильенков: «Мыслит не особая «душа», вселяемая богом в человеческое тело как во временное жилище (и непосредственно, как учил Декарт, в пространство «шишковидной железы» мозга), а самое *тело человека*. *Мышление* — такое же свойство, такой же способ существования тела, как и его протяженность, т. е. как его пространственная конфигурация и положение среди других тел» [18, с. 22].

Кант говорит, что и относительно внутреннего чувства мы познаем только явления. Следовательно, по аналогии со внешним чувством мы должны допустить, что также как во внешнем чувстве посредством аффицирования нашей души со стороны вещи в себе в нашей душе возникают впечатления, так и «внутреннее чувство представляет сознанию даже и нас самих только так, как мы себе являемся, а не как мы существуем сами по себе, потому что мы созерцаем себя самих лишь так, как мы внутренне *подвергаемся воздействию*; это кажется противоречивым, так как мы должны были бы при этом относиться пассивно к самим себе» [4, с. 205]. Противоречивость возникает

вследствие того, как наше «Я» может пассивно относиться к самому себе, ведь наше «Я» есть деятельность. Как возможно, чтобы деятельность пассивно относилась к самой себе, ведь это же деятельность?! Ю. М. Бородай в своей книге «Воображение и теория познания», анализируя данное затруднение, пишет: «Это «кажется» противоречивым, но ведь это факт! Ведь «сущность» самосознания в том и состоит, что «я» воспринимаю свое же собственное «я». «Я» как объект аффицирую это же «я» как субъект! «Я» как субъект делаю свое это же «я» объектом, т. е. предметом своего же собственного рассмотрения» [19, с. 60].

Кант подчеркивает, что с позиции чисто теоретического разума субъект (душа) и объект (вещь в себе) суть только предметы знания, но соответствуют ли этим представлениям еще реальные вещи вне этих представлений, чисто теоретический разум дать ответа не может, как не может и опровергнуть это. «Для теоретической философии абсолютным является деятельность представления со своими законосообразными формами. О самом представляющем субъекте она может говорить не как о метафизическом существе, выполняющем эту деятельность, а лишь как о некотором содержании деятельности представления» [6, с. 89].

Итак, если теоретический разум опроверг все возможные доказательства существования души, то что есть наше мышление, сознание, а, в конечном счете, и наше «Я»? Для того, чтобы разобраться в данном вопросе, можно попытаться начать движение в обратную сторону, т. е. двигаясь от ложных выводов «умствующего» разума к посылкам умозаключения, чтобы вновь умозаключить, но уже учитывая ту трансцендентальную видимость, в которую наш разум впадает не по невнимательности или, наоборот, сознательно применяемого софистического обмана, а вследствие своей противоречивой природы. Итак, вопрос заключается в следующем: что такое наше «Я» (мышление) как деятельная способность?

В действительности наше «Я» есть лишь пустое представление, лишенное чувственного многообразия, так как не является чувственным созерцанием неизменяемой вещи, что, естественно, невозможно, и даже не понятием, а чисто логической функцией, т. е. категорией, лишенной чувственного содержания. «Однако это Я не есть созерцание или понятие о каком-нибудь предмете, оно есть лишь форма сознания (т. е. форма деятельности — Э. Ш.), — пишет Кант [4, с. 742]. Следовательно, наше Я, мышление есть время, так как Кант пишет: «Время есть форма сознания» [12, с. 99].

В рациональной психологии, согласно И. Канту, разум совершает ошибку, т. е. он наше субъективное условие познания — время, как единство наших изменений, гипостазиирует в «я», как некую простую сущность, в нечто действительное. На самом же деле совершенно верно, что время есть «я», но как

трансцендентальное установление себя, в качестве простого объекта. Поэтому время, а также и пространство, так как оно есть форма координации между собой всего воспринимаемого, как находящегося вне «я», «суть не определения вещей, а способ представить себя в качестве объекта, допускаемого законами мира» [20, с. 241].

Таким образом, для раскрытия сущности человека, в том числе и природы его мышления, необходимо раскрыть такой феномен, как время. Что такое время? Время, согласно Канту, порождается нами в процессе деятельности. «Я произвожу само время в схватывании созерцания» [4, с. 224]. Или в другом месте Кант пишет: «Само понятие последовательности (т. е. времени — Э. Ш.) порождается прежде всего движением как действием субъекта (но не как определением объекта)» [4, с. 207]. Действительно, мог ли Кант сказать, что человек — продукт труда (времени)?! В данной работе мы попытаемся показать, что время является пространством творческого развития человека, т. е. «*время фактически является активным бытием человека*» [21, с. 517].

Во втором предисловии к «Критике чистого разума» Кант дает предварительное отправное понимание априорного (всеобщего и необходимого) познания. Человеческий разум с априорной необходимостью способен познавать только самого себя. Тем самым Кант утверждает, что все наше знание и познание основывается на распредмечивающей и опредмечивающей деятельности рассудка и разума. «Иметь надежное априорное знание мы можем лишь в том случае, если приписываем вещи только то, что необходимо следует из вложенного в нее нами самими сообразно нашим понятиям», — пишет Кант [2, с. 19]. Только то, что мы распредметили, а потом и опредметили, мы способны знать и познавать.

В таком случае, что такое разум, мышление вообще? Ведь понять априорное знание без того, кто вкладывает его, невозможно. Кант, как и философы Нового времени, «не утруждает себя ясным и всеобъемлющим определением понятия разума», — отмечают немецкие философы М. Бур и Г. Иррилиц [22, с. 7]. Однако сам Кант оговаривается, что «главный вопрос во всем исследовании состоит в том, что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта, а не в том, как возможна *сама способность мышления*» [2, с. 14]. Кант решил опустить изложение субъективной дедукции, чтобы не навязывать свою точку зрения читателю. Субъективная дедукция «есть как бы подыскивание причины к данному действию, и в этом смысле оно включает в себе нечто подобное гипотезе (хотя на самом деле это не так, и я поясню это в другом месте); поэтому может показаться, что в этом случае я позволяю себе высказывать лишь свое *мнение*, а тогда и читателю должна быть предоставлена свобода иметь свое *мнение*» [2, с. 14].

Хотя непосредственной задачей Кант ставит объективную дедукцию, т. е. вопрос о возможности и границах априорного знания, но, естественно, ответ на него подразумевает и раскрытие природы самого мышления, т. е. самого творца, продуктами деятельности которого и являются априорные синтетические суждения. «Это не означает, однако, что объективная и субъективная дедукции суть два разных исследования; они две стороны одного и того же исследования и поэтому невозможны одна без другой. Способность самого мышления невозможно рассмотреть без предметности мышления, а предметное применение категорий невозможно рассмотреть без основания категориального синтеза» [23, с. 13]. Более всего субъективная дедукция проговаривается Кантом в его учениях о паралогизмах чистого разума, о внутреннем чувстве и в трансцендентальной дедукции чистых рассудочных понятий.

Судить об истинности нашего знания, согласно Канту, необходимо с двух сторон. Наше знание должно быть согласовано, во-первых, со стороны своей формы, т. е. быть согласованным с самим собой, и, во-вторых, со стороны содержания, т. е. в его отношении к объекту (предмету). Истинность знания со стороны одной лишь формы изучается логикой, которая дает критерий истины именно в этом отношении, поскольку она излагает всеобщие и необходимые правила рассудка. Само собой разумеется, что в первую очередь знание должно быть согласовано с самим собой. Однако, как верно заметил Кант, судить об истинности знания только по форме, отвлекаясь от его содержания, т. е. от его отношения к предмету, явно недостаточно. «В самом деле, знание, вполне сообразное с логической формой, т. е. не противоречащее себе, тем не менее может противоречить предмету», — пишет Кант [2, с. 73]. Поэтому философ называет общую логику аналитикой, так как она «разлагает всю формальную деятельность рассудка на элементы и излагает их как принципы всякой логической оценки нашего знания» [2, с. 73]. Однако аналитика способна давать только отрицательную сторону истины, так как «общая логика отвлекается, как мы показали, от всякого содержания познания, т. е. от всякого отношения его к объекту, и рассматривает только логическую форму в отношении знаний друг к другу, т. е. форму мышления вообще» [2, с. 71].

Тем самым главная трудность заключается в том, как найти положительный (содержательный) критерий истины. Однако «в таком случае должна существовать логика, отвлекающаяся не от всего содержания познания», — умозаключает Кант [2, с. 71]. Таким образом, Кант впервые в истории философии предпринял попытку создания новой трансцендентальной (содержательной) логики, т. е. логики, имеющей отношение к предметам (объектам). Итак, должна существовать трансцендентальная логика и «никакое знание не может противоречить ей, не утрачивая вместе с тем вся-

кого содержания, т. е. всякого отношения к какому бы то ни было объекту, т. е. всякой истины» [2, с. 74].

Непосредственно относиться к предметам, согласно Канту, может только чувственность. «Каким бы образом и при помощи каких бы средств ни относилось познание к предметам, во всяком случае *созерцание* есть именно тот способ, каким познание непосредственно относится к ним и к которому, как к средству, стремится всякое мышление» [4, с. 127]. Согласно Канту, наша природа такова, что представления чувственности возникают только в результате того, что предметы (т. е. вещи в себе) аффицируют нашу чувственность. Если наша чувственность страдательна, то рассудок, напротив, самостоятелен. Кант пишет: «Рассудок же есть способность самостоятельно производить представления, т. е. *спонтанность* познания» [4, с. 155]. Сами по себе, т. е. изолированно друг от друга, чувственность и рассудок не представляют собой никакой познавательной ценности. «Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» [4, с. 155]. Наше знание есть синтез чувственности и рассудка. Но как возможен синтез столь разнородных способностей, рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить? «Каков механизм синтеза чувственности и рассудка? Ведь чувственность и рассудок рядоположены и никак не связаны между собой» [19, с. 22].

Объектами содержательной логики являются чистые понятия — категории, которые являются «действиями чистого мышления» [2, с. 72]. Однако Кант сразу же оговаривается, что «условием применения этого чистого знания служит данность нам предметов в наглядном представлении, к которому эти знания могут быть применены» [2, с. 74]. Тем самым только благодаря наглядным представлениям категории рассудка получают объекты для своей деятельности. Но как связать между собой категорию рассудка и чувственное созерцание. Ведь явления могут быть даны в созерцании и без функций рассудка. Если чувственность способна непосредственно относиться к предметам, то рассудок нет. В таком случае возникает следующее затруднение: «каким образом получается, что *субъективные условия мышления* имеют *объективную значимость*, т. е. становятся условиями возможности всякого познания предметов» [4, с. 185]?

На помощь Канту приходит его учение об априорных формах чувственности. До Канта ни один мыслитель не мог утверждать существования априорной, доопытной чувственности, так как они не могли ее даже помыслить. «Кант вносит априоризм в теорию чувственности. Ни один из предшественников Канта не полагал, будто чувственное знание может быть знанием априорным. Ни одна из сенсуалистических теорий знания не покидала почвы эм-

пиризма. Кант сделал и то и другое... В то же время он подчеркивает, что эта априорность есть априорность *одной только формы*, а не содержания», — пишет В. Ф. Асмус [24, с. 38–39]. Как мы уже знаем, чистая априорная чувственность полагает чистые отношения в многообразное содержание чувственности. Всякое отношение к объекту, а, следовательно, и к субъекту возможно только посредством этих чистых отношений.

Таким образом, трансцендентальная логика Канта имеет своей составной частью трансцендентальную эстетику, ибо без интуиций времени и пространства чистый рассудок не имел бы отношения к предметам. Следовательно, каждое действие чистого мышления, т. е. категория, необходимо должно сообразоваться с чистыми интуициями чувственности. Кант пишет: «трансцендентальная логика имеет перед собой априорное многообразие чувственности, доставляемое ей трансцендентальной эстетикой, как материал для чистых понятий рассудка, без которого они не имели бы никакого содержания» [2, с. 81], т. е. не имели бы значения объективного синтеза. Тем самым объективность категориального синтеза, согласно Канту, обуславливают не категории сами по себе, а их обусловленность со стороны чистых интуиций времени и пространства. А так как время является формой внутреннего чувства, т. е. чувством самого себя, т. е. чувством Я, то, следовательно, время лежит в основе содержательной логики. Вот почему Кант и утверждает, что каждая категория имеет временную схему, так как время — основа конечного, т. е. объективного, синтеза.

Итак, согласно Канту, без интуиций времени и пространства чистые рассудочные понятия не способны относиться к предметам. Поэтому перед разбором непосредственно самих категорий Кант напоминает читателю: «Пространство и время содержат в себе многообразие чистого априорного наглядного представления, но в то же время они принадлежат к условиям восприимчивости нашей души, под которыми единственно могут быть получены представления о предметах, и которые *поэтому всегда должны влиять также на понятия о предметах* (курсив наш — Э. Ш.)» [2, с. 81]. Тем самым действия чистого мышления, чтобы иметь объективный (предметный) характер, по форме должны быть сообразованы со временем как априорной формой чувственности.

Следует отметить, что рассудок, фиксируя конечный временной синтез, тем самым фиксирует противопоставленность субъекта и объекта. Категориальный синтез есть выделение субъекта, т. е. человека из природы. В современной диалектической логике категории трактуются как ступени выделения человека из природы. Поэтому не случайно, начиная с Нового времени, человек становится ценителем времени и бережно к нему относится, так как именно с этого периода начинают складываться и развиваться субъект-объ-

ектные отношения между человеком и природой. Возникает научная картина мира. Мир (природа) противопоставляется человеку. Человек больше не воспринимает себя единым, слитым с природой. Категориальная структура мышления человека Нового времени в корне отлична от предшествующих категориальных форм.

Как уже отмечалось, согласно Канту, субъект и объект — это не самостоятельные метафизические сущности, существующие сами по себе, а две противоположности, предполагающие и взаимодополняющие друг друга. Хотя вещь в себе и существует, но Кант утверждает, что мы способны ее только мыслить, но не познавать, т. е. вещь в себе не является объектом нашей познавательной деятельности. Относительно же субъекта Кант, наоборот, показывает беспочвенность всех имеющихся притязаний, где утверждается, что наша душа обладает самостоятельным бытием, т. е. что существует неизменный субстрат наших внутренних изменений. Тем самым Кант подвергает резкой и разрушительной критике как созерцательных материалистов, догматически утверждающих существование извечно данной и независимой от нас реальности, так и идеалистов, признающих наше мышление, наш внутренний опыт само собой разумеющейся, ясной и отчетливой истиной, в которой поэтому невозможно засомневаться.

Итак, Кант помещает и субъект, и объект в единую сферу — сферу знания, где одно предполагает другое. Вне этой сферы ни субъект, ни объект изолированно друг от друга существовать не могут, «так как вне нашего знания мы ведь не имеем ничего, что мы могли бы противопоставить этому знанию, как соответствующее ему» [4, с. 704]. Однако здесь-то и возникает одна трудность. Дело в том, что в этой единой сфере знания субъект и объект нерасчленены, нераздельны, т. е. слиты. В таком случае как мы способны одно отличить от другого? На основе какого существенного признака мы оказываемся способны отличать субъект от объекта и объект от субъекта?

Самым легким и упрощенным ответом на данное затруднение является механическое количественное деление единой сферы на две противоположности, т. е. на субъект и объект. Однако это чисто количественное деление пополам, т. е. пятьдесят на пятьдесят, трудности не снимает. Ведь когда в одной части единой сферы полагается субъект, то, следовательно, в другой полагается объект. При подобном подходе, если мы поменяем их местами, то существенно ничего не изменится, так как простым количественным делением ни субъект, ни объект мы существенно не определили, а только показали их взаимосвязь. Тогда как всякое полагание (субъект) предполагает противоположение (объект). И, наоборот, противоположение предполагает полагание, т. е. противоположности предполагают друг друга. Следует отметить, что данная мысль была подхвачена и диалектически развита И. Г. Фихте, который создал

довольно оригинальную количественную диалектику в противоположность негативной диалектике Канта.

Кант, разрешая данную трудность, в корне переосмысливает традиционное понимание субъекта и объекта. *«По отношению к современному значению терминов «субъект» и «объект» Кант поставил предшествующее их значение с головы на ноги»*, — отмечает К. Н. Любутин [25, с. 5]. В древней, средневековой, а также и в новой философии до Канта «под субъектом понимались или субстанция вообще, или единичное оформленное бытие; под объектом — то, что существует в сознании в качестве мыслительной конструкции» [25, с. 5]. Данный переворот в философии Канта был обусловлен, естественно, коперниковской революцией в способе мышления. Идея активности человеческого сознания и познания «привела Канта к мысли о том, что подлинной основой вещей является сознание, некий «трансцендентальный субъект» [25, с. 5].

Итак, докантовская метафизика под субъектом понимала субстрат, т. е. носителя свойств и признаков. Тем самым под субъектом мыслилось нечто постоянное и сохраняющееся, остающееся тождественным самому себе при всех изменениях, которому приписывались и относительно которого сменялись признаки, свойства, состояния и т. д. Если до Канта под субъектом мыслилась неизменяемая вещь, то Кант вкладывает в понятие субъекта совершенно другое понимание. Для Канта субъект, наоборот, есть нечто подвижное, это функция, действие, деятельность, процесс. Конечно, для традиционного аристотелевского мышления трудно, а точнее невозможно помыслить такого субъекта. Ведь согласно традиционному мышлению (логике) всякая функция или действие всегда вторичны по отношению к неизменяемой вещи, свойствами или состояниями которой они и являются. Тем самым Кант закладывает совершенно новое понимание природы субъекта, а, следовательно, и новое понимание природы человеческого мышления. Если раньше субъект мыслился посредством категории субстанции, то теперь посредством категории *отношения*. Тем самым Кант закладывает основы новой логики — логики творчества.

В дедукции чистых рассудочных понятий Кант пишет: «Мы не можем представить себе ничего соединенным в объекте, чего прежде не соединили сами; среди всех представлений *соединение* есть единственное, которое не дается объектом, а может быть произведено только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности» [2, с. 95–96]. Тем самым существенным отличительным признаком субъекта является то, что он соединяет, связывает. Следует отметить, что Кант данным определением все трудности еще не разрешает. Ведь что такое синтез, каков его механизм, а главное — как он возможен? Вот в чем вопрос.

Согласно Канту, возможность синтеза, соединения вообще, обусловлена нашим сознанием. Если мы не сознаем синтез, то он просто-напросто невозможен. Кант пишет: «Должна существовать возможность того, чтобы *«я мыслю»* сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе не может быть мыслимым» [2, с. 98–99]. Обобщенно говоря, мыслить для Канта означает соединять, связывать. Если чувственность дает многообразное содержание, т. е. материю, то рассудок мыслит это многообразное содержание, т. е. вносит в это многообразное содержание связь. То, что мы не связали, выпадает из сферы нашего знания и сознания, оно для нас не существует.

Итак, без единого синтеза сознания, он попросту рассыпается на груды бессвязных действий, операций, представлений и т. д. «Но понятие соединения включает в себе, кроме понятия многообразия и синтеза его, еще понятие единства многообразия», — пишет Кант [2, с. 96]. Более того, сама возможность соединения, т. е. синтеза, обусловлена этим единством. «Представление этого единства не может возникнуть из соединения, скорее, наоборот, оно делает впервые возможным понятие соединения вследствие того, что присоединяется к представлению многообразия» [2, с. 97].

Указанное единство, вносимое нами в многообразное содержание чувственности, есть акт самодеятельности. Тем самым это единство полагается нами самими, а, следовательно, оно чувственно не выводимо, т. е. оно не выводимо опытным путем. Или, говоря словами Канта, оно имеет априорное происхождение. Все чувственное многообразие, полагаемое в созерцании должно иметь необходимое отношение к этому единству. Иначе данное представление самодеятельности Кант называет чистой апперцепцией, которое и «есть самосознание, производящее представление *«я мыслю»*» [2, с. 99].

Итак, в основе синтеза, согласно Канту, полагается чистая апперцепция, самосознание, которое порождает представление *«я мыслю»*, но само самосознание им не обусловлено. Поэтому Кант называет ее первоначальной апперцепцией. Тем самым все многообразное содержание должно иметь отношение к первоначально-синтетическому единству апперцепции, т. е. возможность сознания, синтеза вообще, обусловлена *нашим* самосознанием. Все наше внимание акцентируется на слове «наше», так как это единство, доставляемое самосознанием, есть чисто наше произведение.

В учении о первоначально-синтетическом единстве апперцепции, центральном пункте объективной дедукции категорий, Кант в то же время «проговаривается» и в отношении субъективной дедукции. Он пишет: «В самом деле, многообразные представления, данные в известном наглядном представлении, не были бы все вместе *моими* представлениями, если бы они не принадлежали все вместе к одному самосознанию» [2, с. 100]. В другом месте сказа-

но не менее определенно: «Все многообразие наглядного представления имеет, следовательно, необходимое отношение к представлению «я мыслю» того самого субъекта, в котором это многообразие находится» [2, с. 99]. Но как возможно, чтобы самосознание восприняло в себя многообразное? Что такое самосознание? Кант утверждает, что самосознание есть чистая апперцепция, которая является основой рассудка. Но ведь человеческий рассудок чисто дискурсивен, он не способен ничего созерцать, т. е. воспринимать, это дело чувственности. А что есть в самосознании кроме трансцендентальной апперцепции? Еще есть чувство самого себя, т. е. время. «Здесь налицо колоссальной важности для всей кантовской «Критики» вывод. *Самосознание не может быть чистой, т. е. трансцендентальной апперцепцией!* Как таковое оно — нуль. Следовательно, центр тяжести переносится на конкретное многообразие внутреннего чувства», — пишет Ю. М. Бородай [19, с. 59].

Итак, основное предназначение трансцендентальной апперцепции заключается в том, чтобы давать единство синтезу. На этом единстве, согласно Канту, и основывается объективность синтеза, так как «*объект* есть то, в понятии чего *объединено* многообразное, охватываемое данным созерцанием» [4, с. 195]. А так как всякое объединение требует единства деятельности, то «на этом единстве основывается сама возможность рассудка» [4, с. 195]. Откуда мы получаем это единство? Ведь трансцендентальная апперцепция сама по себе пуста, это голая форма объективности без всякого содержания, как выразился Ю. М. Бородай: «Трансцендентальная апперцепция — это нуль самосознания». Так что же придает единство деятельности (синтезу) и тем самым делает его возможным? Что же лежит в основе самого рассудка?

Необходимо обратить внимание на то, что, согласно Канту, синтез должен осознаваться нами, иначе он невозможен. «Это всеобщее тождество апперцепции данного в наглядном представлении многообразия включает в себе синтез представлений и возможно только посредством сознания этого синтеза» [2, с. 101]. Говоря другими словами, всякий синтез понятийно направлен. Без понятия, без идеально положенного предмета (цели) синтез невозможен. Понятие дает единство, которое является не чем иным, как идеально положенной целью (предметом), которая и есть не что иное, как *чистое знание времени*.

Только в отношении к данному понятием единству, т. е. к цели, возможен синтез. Без понятийного единства «эмпирическое сознание, сопровождающее различные представления, разрознено и само по себе не имеет отношения к тождеству субъекта. Следовательно, это отношение еще не возникает вследствие того, что я сопровождаю всякое представление сознанием, но достигается тем, что я *присоединяю* одно представление к другому и сознаю их синтез» [2, с. 101]. Тем самым чистое знание времени, т. е. со-

зерцание идеально положенной цели, является главным условием возможности синтеза. Если только субъект знает время, возможна целесообразная предметная деятельность.

Итак, в основе синтеза лежит идеальная цель, т. е. будущий результат деятельности, который определяет и делает возможным синтез. Цель, как знание будущего, т. е. чувство времени, является основой синтеза. Все наше сознание (деятельность) коренится на чувстве времени, как чистом знании, без которого мы не способны придавать единство всем нашим конечным действиям. Только с точки зрения этого будущего результата многообразное содержание вовлекается в сферу сознания (деятельности). Созерцание будущей цели определяет каждое действие, представление и т. д., и в отношении только к ней они приобретают всякий смысл и значение. Тем самым цель, т. е. созерцание времени, дает правило соединения; правило, с которым должен соотнобразоваться всякий опыт.

Итак, время определяет и делает возможным синтез, сознание вообще. Тем самым не апперцепция, а время есть основание самого «Я», т. е. самосознания. Следовательно, время — это интуиция самосознания человека. Как человек относится ко времени, так он относится и к самому себе. Именно в Новое время, когда человек достиг определенного уровня развития, т. е. полностью выделил себя из природы, осознал самого себя как представителя рода «Человек», когда, выражаясь словами Гегеля, «дух стал сущим для самого себя», т. е. когда человек обрел самосознание, перед ним действительно впервые возникла проблема времени. Ведь время, понятие субъективно, и есть самосознание [см.: 19, с. 63].

Здесь Кант действительно нащупал отличительную особенность человеческой деятельности. Только человеческая деятельность является целеполагающей. «Мы предполагаем труд в такой форме, в которой он составляет исключительное достояние человека. Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально. Человек не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий, и которой он должен подчинить свою волю» [26, с. 189].

Всякая деятельность есть определенный последовательный порядок действий, определенный набор операций по обработке предмета. Но сама эта последовательность действий и операций, согласно Канту, по форме определена

временем. Чтобы произвести предмет или придать ему нужную форму, человек должен знать последовательность своих действий, т. е. обладать развитым чувством времени, чувством самого себя. Ведь всякая человеческая деятельность есть целенаправленный процесс. Поэтому действующий человек есть человек знающий время, как созерцающий будущий результат своей деятельности. Тем самым время является структурообразующим компонентом деятельности человека, без которого она распалась бы на множество несвязанных между собой действий и операций.

Таким образом, для познания самой познавательной деятельности Кант вводит время как априорную форму чувственности, т. е. как эвристический прием для познания явлений внутреннего опыта. «Время следует считать действительным не как объект, а как способ представлять меня самого как объект» [4, с. 140]. Вопрос заключается не в том, что такое время, а в том, что мы посредством него познаем. Изолированно от человека время не имеет сущности. «Время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания (которое всегда имеет чувственный характер, т. е. поскольку мы подвергаемся воздействию предметов) и само по себе, вне субъекта, есть ничто» [4, с. 139]. Тем самым время является трансцендентальным условием возможности опыта. Говоря другими словами, время — это условие и предпосылка деятельности нашего сознания, т. е. исторически и логически оно первично по отношению к деятельности. Всякая деятельность сознания уже включает в себе чувство времени, т. е. чувство самого себя. Естественно, что без самого субъекта, деятельность невозможна. Чтобы действовать, творить человек должен обладать чувством времени.

Итак, время выступает у Канта как априорная предпосылка возможности такого эмпирического явления, как деятельность. Без чувства времени невозможна деятельность как единый целеполагающий и формообразующий процесс. Человек, обладающий чувством времени, т. е. знающий форму всякого изменения вообще, способен путем последовательного действия на предмет изменять его форму, тем самым всякое прошлое и настоящее воспринимается им через призму будущего. Ведь будущее определяется прошлым и настоящим.

Впервые в истории философии Кант связывает проблему времени с человеческой предметно-практической деятельностью. Вне человека время не имеет смысла. В кантовском понимании время есть не пустое беспредметноеместилище вещей, не определенный порядок их расположения, а последовательность действий субъекта по производству и воспроизведению «себя живым» (М. К. Мамардашвили).

Из вышесказанного следует, что время как созерцание будущего предмета является основой синтеза. Но, в таком случае, время есть воображение, так

как «*воображение* есть способность представлять предмет также и *без его присутствия* в созерцании» [4, с. 204]. Хотя способность воображения является чувственной способностью, поскольку предметы могут быть даны только в созерцании, тем не менее «ее синтез есть проявление спонтанности, которая определяет, а не есть только определяемое, подобно чувствам» [4, с. 204–205]. Тем самым воображение является субъектом деятельности, т. е. носителем синтеза. «Синтез вообще, ..., есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой, функции души» [4, с. 173].

Воображение как трансцендентальная способность есть чистый рассудок, который по форме определен временем. Только в сфере чувственности возможно, чтобы нашему рассудку был дан материал для деятельности. Кант не случайно так резко отреагировал на «Наукоучение» И. Г. Фихте: «Я настоящим заявляю, что считаю *наукоучение* Фихте совершенно несостоятельной системой. Ибо чистое наукоучение представляет собой только логику, которая со своими принципами не достигает материального момента познания и как *чистая логика* отвлекается от его содержания (т. е. от всякого отношения к объекту — Э. Ш.). Попытка выковырять из нее реальный объект представляет собой напрасный и потому никогда не выполнимый труд... Что касается метафизики, построенной на принципах Фихте, то я столь мало склонен принимать в ней участие, что в одном ответном письме советовал ему вместо бесплодных ухищрений развивать присущую ему прекрасную способность изложения, которую можно было бы с успехом использовать для Критики чистого разума. Но он вежливо отклонил мое предложение, заявив, что «он все же не будет терять из виду схоластическое» [5, с. 625]. Полагание объекта чисто логически невозможно. Проблема самоограничения «Я» и есть попытка Фихте *чисто логически* дедуцировать объект из самосознания. Тем самым проблема времени для Канта взаимосвязана с проблемой единства субъекта и объекта. И именно чувственность выступает связующим звеном между ними.

Категории, согласно Канту, — это чистые понятия рассудка, посредством которых всякий предмет мыслится. Однако каждая категория сама по себе, т. е. изолированно от чувственности, суть лишь логическая функция. Тем самым категории сами по себе пусты. Как же в таком случае они способны относиться к предметам? Согласно Канту, каждая категория способна применяться к предметам посредством трансцендентальной (временной) схемы. «Схема сама по себе есть всегда лишь продукт воображения» [4, с. 222]. Следовательно, категории рассудка без трансцендентальных схем воображения, в основе которых и лежит время, не имели бы отношения к предметам, т. е. ни к чему бы не применялись, так как только интуиция времени способна представить им объекты для деятельности. Сама по себе категория без трансцендентальной схемы воображения не представляет собой никакой ценности. Та-

ким образом, вся ценность категорий заключается в том, что они являются формами (схемами) деятельности. Схематизм рассудка и есть схематизм времени, т. е. время выступает структурообразующим компонентом категорий как форм деятельности.

Тем самым трансцендентальная способность воображения как опосредствующее звено между чувственностью и рассудком дает фигурный синтез, который есть предпосылка и трансцендентальное условие деятельности (синтеза) как единства субъекта и объекта. Таким образом, наша чистая спонтанность рассудка и чувственность, как восприимчивая способность, посредством интуиции времени, как трансцендентальной способности воображения, становятся в отношении друг к другу как противоположности единой деятельности.

Из вышесказанного следует, что время как способность воображения есть основа самодеятельности, активности. «Эта *самодеятельность* есть основание троякого синтеза, необходимо присущего всякому знанию: именно *аппрегензии* представлений, как модификаций души в наглядном представлении, *воспроизведении* их в воображении и *воспризнании* их в понятии» [2, с. 95].

Первый синтез — синтез аппрегензии в наглядном представлении — есть синтез, производящий время вообще. «Я произвожу само время, — пишет Кант, — в аппрегензии наглядного представления» [2, с. 129]. Второй синтез — синтез воспроизведения в воображении — есть синтез, определяющий направление (течение) времени. «Представления, часто следовавшие друг за другом или сопровождавшие друг друга, в конце концов ассоциируются и вступают в такую связь, что даже и в отсутствие предмета одно из этих представлений производит в душе переход к другому представлению согласно постоянному правилу» [2, с. 96].

Если первый синтез, обозревая созерцание, схватывает само время, т. е. только настоящий момент, то синтез воспроизведения обуславливает возможность первого синтеза, и синтеза вообще, посредством того, что воспроизводит предшествующие синтезы схватывания, т. е. обуславливает возможность прошедшего времени. «Без сомнения, — пишет Кант, — если я мысленно провожу линию, или представляю себе время от одного полудня до другого, или хочу лишь представить себе какое-нибудь число, я необходимо должен сначала мысленно брать одно из этих многообразных представлений, а затем следующее. Если же я постоянно забывал бы предшествующие представления (первые части линии, предшествующие части времени или последовательно представляющиеся единицы) и не воспроизводил их, переходя к следующим, то у меня никогда не возникло бы целое представление, не возникла бы ни одна из вышена-

званных мыслей и даже не образовались бы чистейшие и первые основные представления о пространстве и времени» [4, с. 703].

Если два первых синтеза как единство настоящего и прошедшего времени направлены на наличное состояние субъекта деятельности, то третий синтез — синтез воспризнания в понятии — есть творческий акт, ибо он дает закон, правило, норму, ценность или, как выражается сам Кант, предмет (единство). Без предмета ценность синтеза ничтожна. «Если бы мы не сознавали, что мыслимое нами в настоящий момент есть то же самое, что мы мыслили в предшествующий момент, то воспроизведение в ряду представлений было бы бесполезным», — пишет Кант [4, с. 703].

Далее Кант умозаключает, что синтез (деятельность) как определенная последовательность действий (время) всегда предполагает трансцендентальное условие, которое «склеивает» само время, так как без него время бы распалось. Тем самым это трансцендентальное условие обуславливает необходимость синтеза, т. е. необходимость течения последовательностей «теперь». Таким образом, это трансцендентальное условие, согласно Канту, представляет собой творческий акт, важнейшей характеристикой которого является вневременность, т. е. само течение времени подчиняется ему, а не он подчиняется времени.

Природу и человека как часть природы необходимо, согласно Канту, мыслить согласно принципу причинности, т. е. каждое явление предполагает другое явление в качестве своей причины и так до бесконечности. Следовательно, все явления подчинены природе, «в которой мы должны искать связь и порядок событий в мире» [4, с. 421], т. е. полагать их в одном времени. Тем самым существует только одна последовательность событий (фатализм). Мир как природа есть мир во времени, т. е. есть причинно-обусловленный мир.

Но человек способен трансцендировать природу, т. е. преодолеть время. Наравне с причинной обусловленностью Кант допускает еще один вид причинности, неподчиненный времени. «Допустим, что существует свобода в трансцендентальном смысле как особый вид причинности, по которой могли бы возникать события в мире, а именно как способность безусловно начинать некоторое состояние, а стало быть и ряд следствий его» [4, с. 419]. Стало быть, через свое природное бытие человек способен также реализовывать свою свободу, творить свой ряд событий, свое время. Здесь время как «способность безусловно начинать некоторое состояние» представляет собой сферу творчества человеком своего собственного надприродного бытия. Но так как узы природы человек способен разорвать только в общении, ибо даже в деятельности он подчиняется им, то свобода человека обретается не в деятельности, а в общении. Поэтому нельзя не согласиться с А. А. Хамидовым,

который отмечает: «Творчество есть именно атрибут общения, а не деятельности как таковой. Стало быть, сдвиг порогов распредмечиваемости, трансцендирование осуществляется внутри и посредством общения» [27, с. 32].

Таким образом, триединство человека (т. е. субъекта, основой которого является троякий синтез) укоренено во времени, а человек предстает как временствующее существо. Триединство потому, что три измерения времени — прошлое, настоящее и будущее. Общение человека есть настоящее времени, деятельность — прошлое времени, творчество — будущее времени. Будущее человеку не дано, человек его творит. Общение человека, базируясь на распредмечивании, актуализирует человека. Деятельность же, базируясь на опредмечивании, умирает в своих продуктах. Б. Е. Колумбаев пишет: «Освоение времени есть деятельность, определение времени — общение, снятие времени — творчество» [28, с. 16]. Следовательно, время — это пространство триединства человека или пространство, в котором собственно обретается человеческое в человеке.

Кант подчеркивает априорность происхождения предмета. Следовательно, третий синтез как выражение будущего времени определяет два предшествующих синтеза, ибо он задает *ценность*. Говоря другими словами, прошлое и настоящее осмысливаются, *оцениваются* человеком сквозь призму будущего. Будущее (по Канту, предмет) — это сфера идеальных сущностей, норм, ценностей. Цели и ценности — это пространство человека, они определяют важность эмпирической деятельности, т. е. время жизни человека.

Итак, предмет, согласно Канту, как чисто наше произведение при всех изменениях сознания, остается численно тождественным, т. е. не подвергается изменениям, а сам обуславливает их возможность. Единство и целостность даются только сознанием. Следовательно, трансцендентальная апперцепция — это чистая сфера творчества.

Естественно, что этот троякий синтез в первую очередь должен произвести самого творца, т. е. самого субъекта деятельности — «Я». Посредством синтеза схватывания производится время, в котором и полагаются все наши внутренние изменения, или, как выражается Кант, «модификации души». Тем самым посредством первого синтеза все наши внутренние изменения полагаются в сознании, т. е. возникает поток сознания, который был бы невозможен «если бы душа не различала времени в последовательности впечатлений друг за другом» [2, с. 95].

Итак, посредством синтеза аппрегензии мы производим время как внутреннее чувство. Это внутреннее чувство, согласно Канту, всегда имеет эмпирический, изменчивый характер. Поэтому Кант также называет его в некоторых местах «Критики...» эмпирической апперцепцией.

Внутреннее чувство (время) или эмпирическая апперцепция дает поток наших внутренних изменений, однако «в этом потоке внутренних явлений не может быть никакого устойчивого или сохраняющегося Я», — пишет Кант в первом издании «Критики чистого разума» [4, с. 705]. Таким образом, время здесь выступает только как предпосылка Я, как предпосылка деятельности. Это только чувство Я, но не само Я.

Однако всякое изменение (последовательность) невозможно даже помыслить без сохраняющегося при этих изменениях постоянного. Если раньше роль этого постоянного субстрата выполняло понятие души, то теперь этим сохраняющимся во внутреннем чувстве является, согласно Канту, само время. «Изменяется не само время, а нечто, находящееся во времени», — пишет Кант [4, с. 143]. Тем самым время как чистая форма приобретает определенное содержание. Согласно Канту, это постоянное, т. е. единство синтеза, должен дать синтез узнавания в понятии. Единство синтеза же определено предметом. А что есть предмет? Кант по этому поводу пишет: «Предмет есть не более как нечто, понятие чего выражает ... необходимость синтеза» [4, с. 705]. Но откуда синтез получает эту необходимость? Ведь воображение является слепой функцией души, делом которой является произвол. Итак, воображение произвольно дает это единство (постоянное) и тем самым априорно, доопытно определяет время. И если наше субъективное время как априорная форма чувственности совпадет с объективным временем, то синтез фиксируется воображением в виде схемы, которая дает правило синтеза, т. е. делает его необходимым [см.: 19, с. 24–30]. Эта сфера необходимости и есть сфера рассудка.

Таким образом, человек каким-то образом научился фиксировать в своей голове последовательность (схему) своих действий. При этом необходимость синтеза, т. е. последовательность действий, корректируется со стороны вещи в себе. «Лишь «умудрившись» обратить внимание на то, «как» он действует, а главное — *выразить это в общезначимой форме коллективного представления* — первобытный человек впервые закрепил способ своей целесообразной деятельности в виде всеобщей схемы-понятия... Тем самым впервые он узнал время, ибо идеально «закрепил», научился в воображении «воспроизводить» не что иное, как *временную последовательность своих же собственных действий*. Он научился воспроизводить схему своей деятельности в воображении. Точнее, своим первоначальным актом произвольно направленного (а не бессознательно-аффективного) *внимания* он произвел само воображение — *сферу всякого творчества* [19, с. 101–102]. Следовательно, человек, познавший время, приходит к самосознанию, т. е. становится субъектом деятельности. Зафиксировав время в общественной форме, он способен делиться им с другими людьми, а, следовательно, также оказывается способным

противопоставлять его самому себе. Говоря в общем, человек и есть время, «т. е. труд, преобразованный в качестве сознания» [19, с. 64].

Итак, время является предпосылкой деятельности. Но сама предпосылка становится результатом, продуктом, т. е. время и есть труд. Ведь что такое труд? «Труд есть прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой» [26, с. 188]. Естественно, что человек в этом процессе должен подчиниться природным закономерностям, сообразоваться с ними, учитывать их, т. е. весь процесс, а в том числе и человек как часть природы, определен со стороны природной необходимости. «Человек в процессе производства может действовать лишь так, как действует сама природа, т. е. может изменять лишь формы веществ. Более того. В самом труде формирования он постоянно опирается на содействие сил природы» [26, с. 51–52].

Теперь сравним с кантовским определением времени. Повторяем, согласно Канту, «время есть не что иное, как форма внутреннего чувства» [4, с. 138], или в другом варианте «время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания (которое всегда имеет чувственный характер, т. е. поскольку мы подвергаемся воздействию предметов)» [4, с. 139]. Внутреннее чувство, т. е. время как эмпирическая апперцепция, способно давать только «поток внутренних явлений». А согласно принципу последовательности (смотрите также «Опровержение идеализма») весь этот поток изменений определен со стороны вещи в себе. Тем самым посредством интуиции времени мы чувствуем постоянное аффицирование со стороны вещи в себе. Чувственное созерцание всегда конечно, т. е. оно воспринимающее. Следовательно, временной синтез всегда есть конечный синтез. Поэтому воображение как чувственная способность способна давать только «фигурный» (конечный) синтез.

Но, с другой стороны, хотя человек в процессе труда подчинен природным закономерностям, «он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю» [26, с. 189]. «Так Марксом выявляется другая сторона труда, в которой уже нет ничего природного. Это — целесообразная деятельность, включающая поставку цели, выбор из арсенала природы средств для ее осуществления, превращение тем самым естественных сил и законов в орудие деятельного человека. В этом смысле уже не природа диктует человеку свои законы, а человеческая цель направляет действие этих законов в нужном ей направлении» [29, с. 202].

Сравните это с кантовским пониманием времени как трансцендентальной способностью воображения, которая априорно, т. е. независимо чувственно-

сти, определяет время. Следовательно, посредством априорного определения временная последовательность впервые создается нами, т. е. человек сам создает время. «Все времена мы создаем себе сами, в этом нет сомнения; Бог времени не создал; он дозволил его создать человеку» (П. Я. Чаадаев) [30, с. 51]. Всякая длительность возможна только после того, как мы определили (создали) время, т. е. наперед его уже положили в виде идеальной цели. Иными словами, «*аналитическое* единство апперцепции возможно только при предположении какого-либо *синтетического* единства апперцепции» [2, с. 101–102]. Вообще, «время в качестве продуктивной способности воображения, или трансцендентальная схема, есть у Канта своеобразная замена интеллектуальной интуиции для конечного существа, каким является человек. Это как бы наша, конечная интеллектуальная интуиция, которая, по аналогии с божественной интеллектуальной интуицией, *порождает созерцая*, но, в отличие от божественной, порождает не мир вещей в себе, а мир явлений» [31, с. 145].

Тем самым время само себя определяет. В литературе чаще встречается выражение «самоаффектация», а не «самоопределение» или, как бы сказал Кант, «самодетельность» [см.: 32; 33]. Мы считаем, что выражение «самоопределение» лучше отражает существо дела, хотя нельзя не согласиться и с Ю. М. Бородаев, который употребляет эти выражения как синонимы [см.: 19, с. 60–61].

Итак, время как априорная форма созерцания есть гениальная догадка кенигсбергского философа о природе человеческого труда как противоречивого процесса. В первом издании «Критики чистого разума» Кант пишет: «*Восприимчивость* только в соединении с *самодетельностью* может произвести знание» [2, с. 95]. Труд есть единство противоположностей. «С одной стороны, идеальная цель, «дух» движет материальное «по своему умыслу», диктует ему «свой закон». Но, с другой стороны, в самом процессе труда не происходит ничего сверхъестественного, противного законам природы» [29, с. 202]. Тем самым человек является и не является частью природы. «Так ставится в первоначальной форме проблема человеческой предметной деятельности, непрерывно и полагающей, и снимающей свои границы. В более глубоком понимании эта проблема становится проблемой *субстанциальности субъекта*» [34, с. 77]. Тем самым Кант антиномией чувственности и рассудка предвосхищает проблему природного и социального в человеке. Проблема времени у Канта и есть проблема человека.

В этом отношении проблема человека, особенно в «Экономических рукописях 1857–1859 годов», есть переосмысление Марксом трех кантовских «Критик». Ведь еще Кант говорил, что основной вопрос философии: «Что такое человек?» Если Кант при анализе внутреннего чувства натолкнулся на проблему времени как априорной формы созерцания, то Маркс, занима-

ясь проблемами формирования личности человека нового коммунистического общества, также приходит к проблеме времени, а, точнее, к проблеме свободного времени как пространству творческого саморазвития человека. Но не следует умозаключать, что это только поверхностная терминологическая аналогия, так как в проблеме времени Кант и Маркс увидели и попытались показать творческую природу человека как душевно-духовного существа.

Следовательно, целесообразно предпринять попытку сравнительного историко-философского анализа воззрения Канта и Маркса на проблему человека сквозь призму учения Маркса о свободном времени, так как проблема формирования личности упирается в проблему свободного времени. Без разрешения проблемы времени и пространства невозможно сформулировать и разрешить проблему человека.

Время, таким образом, есть идеальное выражение труда. Труд же, согласно К. Марксу, существует в двух формах: деятельности и предметности. «Во время процесса труда труд постоянно переходит из формы деятельности в форму бытия, из формы движения в форму предметности» [26, с. 200]. Следовательно, время — это форма духовной деятельности. Тогда как труд есть форма практической деятельности человека.

Поэтому совсем не случайно богатство общества определяется наличием свободного времени, времени для творческого развития личности (Маркс). Отсюда проблема времени и есть проблема творческого развития каждого человека. Сегодня же с жесткой регламентацией и специализацией труда проблема времени является актуальнейшей проблемой, ибо время — это духовная основа формирования личности.

Пространство же как чистое созерцание есть гениальная догадка Канта о творческой природе человеческой деятельности. В процессе деятельности (труда) человек творит вокруг себя целесообразно устроенный предметный мир. Пространство есть чистое созерцание, потому что этот очеловеченный мир есть не данность, а продукт творческой предметно-практической деятельности общественного человека. Следовательно, само чистое пространство предстает как чистый образ деятельности. Здесь становится понятной мысль Канта, что вне человека нет пространства и времени, так как речь идет не о физическом, а о социальном пространстве и времени человека.

В отличие от пространства, согласно Канту, время — это только форма созерцания, ни в коем случае не само созерцание. Этим самым Кант предугадал, что общественную сущность человека нельзя непосредственно созерцать. Ведь души в старом ее метафизическом понимании не существует. Общественная сущность человека проявляется посредством деятельности через внешнее ей содержание. Следовательно, мы можем непосредственно созер-

цать не самого носителя деятельности и его общественную сущность, а только форму ее проявления, и при том только опосредовано через иное ей содержание. Тем самым в кантовском учении о чувственности закладывается новое понимание человека и его сущности, в его понимании человек есть деятельное существо.

Задания для самостоятельной работы

Задание 1. Раскрыть различие между пространством и временем как априорными формами созерцания в «Критике чистого разума» И. Канта.

Задание 2. Раскрыть время как трансцендентальную способность воображения.

Задание 3. Раскрыть связь между кантовским учением о пространстве и времени как априорных формах чувственного созерцания и предметно-практической деятельностью человека.

Задание 4. Исследовать схематизм рассудка как схематизм времени. Рассудок и воображение.

Задание 5. Раскрыть кантовское учение о пространстве и времени как априорных предпосылках формирования субъект-объектного отношения человека к миру.

2 «Я — ВРЕМЯ» И «Я — ПРОСТРАНСТВО» В КОНТЕКСТЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТНОГО ПОДХОДА: И. Г. ФИХТЕ, Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГ

2.1 Время и пространство как формы духовной деятельности в наукоучении И. Г. Фихте

Кантовская «Критика чистого разума», поставив в центр философских изысканий деятельностьную проблематику, излагает не новую философскую систему, а только принципы ее построения, т. е. принципы построения новой метафизики, могущей появиться как наука. Естественно, что ученики и последователи Канта решили довести дело учителя до конца, т. е. построить единую философскую систему, проводя последовательно принцип деятельности.

Немецкую классическую философию условно можно разделить на два этапа: первый, представленный Кантом, охватывает период до Великой Французской революции, второй, представленный Фихте, Шеллингом и Гегелем, охватывает послереволюционное время. События в соседней Франции оказывали огромное влияние на умонастроение философов. То, что происходило по ту сторону Рейна, немецкие философы осмысливали и пытались теоретически обосновать. Если во Франции революция происходила путем политического преобразования действительности, то «революция в Германии совершается в сфере разума, потому что сама действительность не созрела до революции» [1, с. 18]. Представители немецкой классической философии осознавали колоссальность и важность происходящих в мире изменений. Впервые Кант заговорил о «коперниковском перевороте» в мышлении. Если французы изменяли мир политически, то немцы — теоретически. Происходит коренное изменение традиционных представлений. Например, если человек средневековья не мог даже в мыслях изменить ход истории, или, говоря другими словами, человечество неминуемо движется к концу света, т. е. к страшному суду, то французы отважились сами творить свою историю. Французская революция, разбив вдребезги старые представления, провозгласила новые ценности и идеалы, т. е. нового человека, который сам является творцом своей истории, т. е. творцом самого себя.

И. Г. Фихте был одним из самых талантливейших учеников И. Канта. Фихте познакомился с основными кантовскими произведениями довольно поздно, в двадцать восемь лет, но дух кантовской философии мгновенно и полностью овладел им. Наибольшее впечатление на него произвела «Критика практического разума», где Кант обосновывает автономию чистой воли. Если и только если воля сама себя определяет, то она свободна. Проблема свободы

личности особо привлекла его внимание. Обусловлено это в первую очередь тем, что Фихте создавал свое «учение о науке» (Wissenschaftslehre) непосредственно в годы Великой Французской революции. Поэтому с полным правом можно утверждать, что пафос французской революции наибольшее свое выражение нашел именно в «наукоучении» Фихте, где дано последовательное и систематическое изложение принципа деятельности. Ведь первое основоположение учения о науке «Я есть Я» является теоретическим выражением и обоснованием человека как свободного, творческого существа. Тем самым Фихте, если использовать терминологию Канта, попытался теоретически (априорно) обосновать возможность французской революции. Поэтому, несмотря на все нападения на учение о науке, Фихте «продолжает защищать свою точку зрения, ибо она отвечает основной цели его практической философии — обоснованию права на революцию вообще и правомерности Французской революции в особенности» [2, с. 80–81]. В связи с этим нельзя не согласиться и с утверждением П. П. Гайденко: «Несомненно, понятие свободы, ставшее центральным в наукоучении, объявленное исходным основоположением последнего, имеет не только спекулятивное, теоретическое, но и нравственно-этическое и практически-политическое содержание» [3, с. 4].

Главной своей задачей Фихте полагает систематическое изложение кантовской философии. Но для этого было необходимо дать четкое представление о центральном принципе, который у Канта лишь подразумевался, но ясно выраженного изложения не получил. В этом отношении Фихте возрождает декартовское требование универсального принципа в философии, но заявляет: «Я всегда говорил и повторяю здесь, что 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» [4, с. 446], т. е. его «учение о науке» и есть кантовская философия, различия же заключаются только в способе изложения материала.

После того как Кант в паралогизмах чистого разума опроверг метафизическое понимание природы субъекта (души), «в философии, при объяснении всего «сущего», начинает преобладать *интроспективный* подход. Отказ от идеи «сотворения» мира кем-то обернулся необходимостью обоснования альтернативной ей идеи. Ею стала идея «самосотворения» [5, с. 96]. В этом отношении Фихте развивает дальше понимание идеи о самосотворении, разработанной Кантом. Согласно Фихте, центральный принцип, т. е. абсолютно первое, совершенно безусловное основоположение, должен выражать собой дело-действие (Tathandlung), «которое не встречается и которое нельзя встретить среди эмпирических определений нашего сознания, которое, напротив того, лежит в основании всякого сознания и только оно делает его возможным» [6, с. 282].

Следовательно, первое совершенно безусловное основоположение эмпирически не выводимо, а, следовательно, и не наблюдаемо, но оно всегда нами предполагается, хотя и не всегда осознается. Для примера Фихте анализирует форму человеческого мышления, в частности суждение. Посредством суждения человек судит, т. е. связывает между собой два или несколько различных понятия (субъект и предикат). Каждый человек рассуждает (судит, связывает), но при этом связь предполагается как нечто само собою разумеющееся. Никто не задумывается, откуда или кем дается связь. Следует отметить, что в некоторых языках связка со временем просто-напросто выпадает из речи. Например, сегодня никто не говорит «Я есть студент». Для эмпирического сознания связка является самой очевидной истиной, которая всеми предполагается как данная. Тем самым «связь между ними (субъектом и предикатом — Э. Ш.) и есть то, что полагается безусловно и без всякого дальнейшего основания», — пишет Фихте [6, с. 283]. При этом в некоторых суждениях связь между понятиями мыслится с необходимостью. Необходимая связь X и есть самосознание, согласно Фихте. Самосознание как дело-действие полагает само себя: «Полагание Я самим собою есть его чистая деятельность. Я *полагает себя самого*, и оно есть только благодаря этому самоположению» [6, с. 285].

Можно согласиться с мнением В. Виндельбанда в том, что Фихте своим первым совершенно безусловным основоположением приходит в непримиримое противоречие с обыденным мировоззрением. «Наивное сознание может мыслить функцию только как состояние или деятельность функционирующего существа. И как бы ни представляли себе это отношение, мышление, совершающееся по обычным категориям, всегда мыслит сперва вещи, а затем уже исполняемые ими функции. Фихтевское учение переворачивает это отношение. То, что мы называем вещами, оно рассматривает как продукты деятельностей. Если вообще в деятельности видят нечто такое, что предполагает бытие, то для Фихте *всякое бытие представляет лишь продукт первоначального деяния*. Функция без функционирующего бытия является для него метафизическим первичным принципом» [7, с. 173].

Таким образом, в основе фихтевской системы полагается не субстанция, а некое деятельное начало. Фихте продолжает начатый Кантом переворот от субстанционального понимания мышления к пониманию последнего как отношения. Кант, подвергая критике традиционное понимание мышления, развивает новое понимание мышления, но только у него оно полагалось готовым в виде априорных форм. Главная заслуга Фихте заключается в том, что он впервые попытался последовательно теоретически вывести все категории мышления и теоретические способности из единого принципа. Но при этом следует обратить внимание на то, что первое основоположение мыслится Фихте не посредством категории «субстанции», а посредством категории «от-

ношения». Дело-действие — это полагание *отношения* вообще, и в том числе такого отношения, как субъект-объектное. Следовательно, первый принцип есть, согласно Фихте, единство субъекта и объекта, это их первичное полагание как чистых отношений. Дело-действие Фихте является единством противоположностей, это не субстанция, а *чистое отношение*, ибо в первом случае фихтевскую систему невозможно было бы отличить от спинозовской.

Следует отметить, что Фихте, воспроизводя главную проблему «Критики чистого разума»: «Как возможны априорные синтетические суждения?» — отклоняется от чисто кантовского ее решения. У Канта противоположности чувственность и рассудок объединяются посредством времени, которое, согласно Канту, одинаково и чувственности, и рассудку, и вследствие этого оно может выступать посредником (медиумом) между ними. «Что же представляет собой это третье как опосредствующее звено (Medium) всех синтетических суждений? Это есть не что иное, как только та совокупность, в которой содержатся все наши представления, а именно внутреннее чувство и его априорная форма, [т. е.] время» [8, с. 232].

Для объединения противоположностей созерцания и мышления, или Я и не-Я, Фихте допускает существование абсолютного Я. Но это абсолютное Я наделяется автором «наукоучения» всеми теми атрибутами, которые в традиционной метафизике приписывались Богу: абсолютность, бесконечность, неограниченность, отсутствие противоположности. В этом отношении Фихте по сравнению с Кантом шагнул далеко назад, а именно вернулся к рационализму Нового времени, которое в его время было представлено лейбнице-вольфовской метафизикой.

Касаясь проблемы абсолютного Я в фихтевской системе, трудно дать определенное и однозначное понимание этого понятия. С одной стороны, абсолютное Я, как и Бог в традиционной метафизике, полагается вне времени и пространства. «Для чистого разума самого по себе все является одно-временным; только для силы воображения существует время» [6, с. 378]. Следовательно, только конечное Я имеет пространственно-временную структуру. Но, с другой стороны, Фихте определяет абсолютное Я как идеал, как недостижимый предел совершенствования, т. е. как конечную цель эмпирического Я. Следует отметить, что на формулировку первого безусловного основоположения учения о науке Фихте сильное влияние оказало спинозовское понимание субстанции.

Спиноза впервые в истории философии изымает категорию «цели» из объяснения природных явлений и процессов. Вслед за ним Кант, «развивая учение о категориях и об основоположениях «чистого» рассудка, принципиально исключил из круга категорий категорию *цели*... так как естествознание, согласно пониманию Канта, может объяснять явления природы только по-

средством механической причинности» [9, с. 8], а цель — это категория свободы. Согласно же Спинозе, в природе действует жесткий детерминизм. А так как Спиноза является сторонником пантеизма, то перед ним возникает следующая трудность. Если всюду действует жесткий детерминизм, то как Бог (природа) может быть свободным? *«Истинная свобода состоит только в том, что первая причина не побуждается и не принуждается ничем иным и только через свое совершенство есть причина всякого совершенства»*, — пишет Спиноза [10, с. 98]. Но каверзность вопроса в следующем: разве невозможно более совершенная природа (Бог, субстанция), чем ныне существующая?

Проблема совершенства Бога для Спинозы взаимосвязана с проблемой добра и зла. Наличие зла в мире говорит о его несовершенстве. Указанная проблема остро встала в системе Спинозы, так как он отменил традиционное деление мира на *res cogitans* и *res extensa*, а, следовательно, виновником зла в мире оказывается сам Бог. Следовательно, в действительности проблему теодицеи поставил не Лейбниц, а Спиноза. «Свобода состоит не в том, чтобы делать нечто или не делать, и так как мы только что доказали, что то, что заставляет бога делать нечто, не может быть ничем иным, кроме его собственного совершенства, то мы заключаем, что *если бы его совершенство не побуждало его делать это, то вещи не существовали бы или не получили бы существование и не были бы тем, что они ныне*» [10, с. 100].

Система Фихте есть трансформированная система Спинозы. Проблема совершенства Бога, или проблема теодицеи превращается в философской системе Фихте в проблему достижения конечной цели, т. е. абсолюта. С одной стороны, абсолют (самосознание) не достижим, ибо уходит в бесконечность. Но, с другой стороны, абсолют (самосознание) является непосредственной данностью сознания, т. е. положен «Я есмь». Итак, «между системой Фихте и системой Спинозы есть своеобразное «зеркальное» совпадение: и та и другая представляют собой варианты пантеизма, только у Спинозы это *пантеизм природы*, а у Фихте *пантеизм свободы*. Субстанция Спинозы, как и Я Фихте, есть причина самой себя. Положение *субстанция есть* представляет собой такое же абсолютно достоверное и ниоткуда более не выводимое первое основоположение, что и *Я есмь*» [11, с. 15].

Итак, самосознание, согласно Фихте, полагает само себя. Однако в основе фихтевской системы полагается не абсолютное существо, а деятельность как единство субъекта и объекта. Здесь Фихте рассматривает субъект и объект в кантовском понимании как противоположности в единой сфере знания, т. е. как предметы знания, а не как метафизические сущности (вещи). Фихте и эту кантовскую мысль доводит до логического завершения. Согласно Канту априорно (всеобще и необходимо) мы познаем только отношения. Однако по-

средством чистого отношения, которое вкладывается нами самими в многообразное содержание чувственности, вещь в себе не познается. «Все, что в нашем познании относится к области наглядного представления (следовательно, исключая чувства удовольствия и неудовольствия, а также волю, которые вовсе не относятся к числу познаний), содержит в себе исключительно только отношения... Между тем вещь в себе не может быть познана из одних только отношений: отсюда следует, что так как внешнее чувство дает нам только представления отношений, то оно может содержать в своих представлениях только отношение предмета к субъекту, а не внутреннее содержание объекта самого по себе»[12, с. 66].

Тем самым Кант подчеркивает, что всякий предмет познается нами не в отношении к самому себе, т. е. не таким, каков он сам по себе, а только в отношении к нам, в субъект-объектном отношении, т. е. только в формах нашей познавательной деятельности. Следовательно, умозаключает Фихте, вещь в себе — это догматический предрассудок, который следует полностью преодолеть, так как вещи — это продукты деятельности. «Кант не признавал существования вещей вне нашего сознания. Однако вещь в себе существует, но что она такое — не известно. В связи с этим Фихте был вынужден утверждать, что «вещь в себе» есть не что иное, как только мысль. Но вещь в себе не является простой мыслью, она абсолютна как высшее сознание, которое есть продукт своей собственной деятельности. Таким образом, Фихте переосмысливает абсолютную мысль в абсолютное Я», — пишет Т. И. Абжанов [13, с. 163].

Итак, автор «наукоучения», проводя последовательно принцип деятельности, в первую очередь подвергает уничтожающей критике кантовскую вещь в себе. Фихте действительно нащупал слабое место в кантовской системе. Дело в том, что Кант, подчеркивая активную, деятельную сторону человеческого сознания и познания, искусственно, внешним образом объясняет пассивность, созерцательность человеческого сознания, т. е. не дедуцирует, не показывает диалектического единства противоположностей — активности и пассивности. Вещь в себе принимается некритически. «Фихте критикует понятие вещи в себе, считая, что в этом пункте Кант не освободился от остатков догматического мышления и не сумел до конца провести им же самим введенный принцип деятельности как универсальный и единственный принцип философии», — пишет П. П. Гайденок [14, с. 138].

Поэтому не случайно Фихте практически во всех своих популярных изложениях «наукоучения» постоянно повторяет: «Вникни в самого себя, отвори твой взор от всего, что тебя окружает, и направь его внутрь себя... Речь идет не о чем-либо, что вне тебя, а только о тебе самом» [4, с. 448]. Или в другом месте: «Если я тебе дал слово, что я здесь повсюду буду говорить лишь о ре-

альности *для тебя* и нигде не буду ставить на ее место реальность *без отношения к тебе*, абсолютно ничего не намерен утверждать и высказывать о ней...» [15, с. 25]. Таким образом, Фихте постоянно напоминает читателю, что человек способен мыслить и познавать только в формах своей деятельности. Человек способен отвлечься от всего, но от своего самосознания никогда.

Если Кант в основу самосознания полагает время как идеальное выражение труда, то Фихте, следуя за своим учителем, также полагает время, но только как трансцендентальную способность воображения, т. е. лишь половину от того, что вкладывал Кант в это понятие. Тем самым Фихте впадает в мистификацию, так как рационально проблему чувственности (конечности) он разрешить так и не смог. Если у Канта Я — это «лишь форма сознания, сопутствующая созерцанию и понятию» [8, с. 742], то для Фихте Я — это не форма сознания, а само сознание, единство созерцания и понятия. Тем самым наше Я, т. е. время, как сказал бы Кант, превращается в руках Фихте в интуитивное, созерцающее мышление, т. е. становится интеллектуальным созерцанием (*intellektuelle Anschauung*). «Оно есть непосредственное сознание того, что я действую, и того, что за действие я совершаю; оно есть то, чем я нечто познаю, ибо это нечто произвожу» [16, с. 489]. Итак, в «наукоучении» Фихте время как трансцендентальная способность воображения превращается в интеллектуальную интуицию. Фихтевское «самосознание», как и у Гегеля «абсолютный дух», превращается в демиурга действительности.

Что же толкнуло или вынудило Фихте на такой шаг, как реабилитация интеллектуальной интуиции? Почему Фихте, после того как Кант показал беспочвенность всех метафизических притязаний, не хочет упускать из виду «схоластическое»? Следует отметить, что в своем учении о самосознании Фихте не только делает шаг назад, но и, правда, в мистифицированной форме, ставит и пытается решить проблему целесообразной предметной деятельности.

В Новое время Р. Декарт, чтобы заложить основы новой науки, все подвиг сомнению. В результате исходным принципом своей философии он выдвигает принцип: «Я мыслю, следовательно, я существую». «...Заметив, что истина *Я мыслю, следовательно, я существую* столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мной философии» [17, с. 269]. Тем самым Декарт высказал мысль о тождестве мышления и бытия, т. е. посредством своего мышления человек способен изменять бытие (существование). Этот принцип в дальнейшем переосмысливается Кантом в его учении о трансцендентальной апперцепции. «Опираясь на кантовское учение о трансцендентальной апперцепции, И. Г. Фихте особо подчеркнул роль самосознания. А именно независимость самосознания от за-

кономерностей объективной реальности, т. е. имея самостоятельное существование, оно достигает высшей формы мышления — абсолютного «Я» [18, с. 70].

Но каким образом Фихте снимает противоречие между мышлением и созерцанием, ведь в опыте они даны в единстве? Если, согласно Фихте, наше мышление как деятельность полагается в основе всей научной системы, а вещь в себе им отвергается, то как «объяснить, что же представляет собой то пассивное состояние сознания, которое переживается нами как ограничение Я чем-то внешним ему, т. е. некоторым не-Я» [14, с. 138]? Следовательно, каким образом Фихте из Я (деятельности) дедуцирует не-Я (пассивность), т. е. ограничение Я? Первое основоположение полагает Я (реальность). Второе, по своему содержанию обусловленное основоположением, полагает не-Я (отрицание), т. е. *«несомненно Я безусловно противопоставляется некоторое не-Я»* [6, с. 292].

Третье основоположение показывает их единство. «Противоположение возможно лишь при условии единства сознания полагающего и противопоставляющего. Если бы сознание первого действия не было связано с сознанием второго, то второе полагание не было *противоположением*, а лишь просто полаганием. Только через отношение к некоторому полаганию оно становится противоположением», — отмечает Фихте [6, с. 291]. Хотя и подчеркивается единство противоположностей, но «у Фихте антитезис не выводится, как у Гегеля, из тезиса, а просто ставится рядом с ним — как его противоположность, и только в синтезе эта противоположность устраняется» [19, с. 374]. Фихте посредством понятия делимости объединяет противоположности Я и не-Я. Но этим еще не определено, как может Я одновременно быть и пассивным, и активным.

Для Фихте первое основоположение учения о науке «Я есть Я» — это цель человеческой истории, в процессе которой человек должен стать тем, чем он является согласно своему понятию. В процессе своего развития человек целиком и полностью должен стать свободным, творческим существом. Поэтому ничто другое не должно его больше определять. Вследствие этого Фихте и говорит, что «Я полагает Я», т. е. только Я (человек) определяет себя, свою историю. Таким образом, первое основоположение учения о науке Фихте есть синтез кантовского учения об автономии чистой воли с учением о первоначально-синтетическом единстве апперцепции. Тем самым Фихте пытается преодолеть пропасть между «Критикой чистого разума» и «Критикой практического разума».

Итак, наше самосознание посредством времени как трансцендентальной способности воображения полагает само себя в будущее в виде идеального предмета, т. е. выносит себя вовне, ставит себя наперед в виде цели. Согласно Фихте, эта цель и определяет все конечные и разрозненные действия

человеческого разума. «Вывести организацию человеческого разума можно только тем путем, что мы разовьем все его отдельные функции, как средства, к которым необходимо прибегать, и которые должны служить последней цели деятельности разума. Вот основная мысль Фихте» [7, с. 168]. Самосознание своей творческой мощью продуцирует цель, но в то же время, следовательно, она дает сама себе закон, т. е. определяет сама себя (чистая автономия). Таким образом, самосознание одновременно является определяющим и определяемым, пассивным и активным.

Поясним сказанное. Самосознание, согласно Канту и Фихте, является сферой творчества. Время же является формой целесообразной предметной деятельности. В деятельности цель выступает *«как закон, определяющий весь ход действий. Тут весь секрет функции воли и тем самым ее пресловутой «свободы». Свободы от власти ближайших эмпирических обстоятельств... действие сообразно более широкому кругу «обстоятельств», сообразно необходимости, заключенной в этом более широком кругу, и субъекту данной лишь «идеально», как осознанная человеческая (социальная на 100 %) потребность»* [20, с. 111]. Тем самым время является сферой продуцирования целей, т. е. сферой творчества все новых и новых предметностей. Итак, если время первоначально выступало как предпосылка деятельности (труда), то уже Кант показал, что сама предпосылка становится результатом, т. е. время и есть труд. Фихте же, акцентируя внимание на анализе формы человеческой целесообразной предметной деятельности, рассматривает время не просто как труд, а как свободную деятельность, т. е. как творчество.

Предмет (цель) является чисто нашим произведением. «Ты сам есть эта вещь (т. е. предмет, цель — Э. Ш.); ты сам глубочайшим основанием своего существа, своей конечностью, поставлен перед собой и выброшен из самого себя; и все, что ты замечаешь вне себя, всегда ты сам» [21, с. 627]. Тем самым все вещи (предметы), согласно Фихте, есть само Я, которое для достижения конечной цели порождает их, т. е. в отношении к конечной цели они выступают в качестве средств. Согласно Фихте, это самополагание Я представляется конечному Я как вещь (предмет). Ведь и согласно Канту, этот идеальный предмет определяет необходимость синтеза, т. е. субъекта. Следовательно, самосознание есть единство активности и пассивности, т. е. оно — дело-действие (акт-продукт).

Итак, самосознание посредством времени полагает цель, т. е. творит новую предметность. Но эта же цель, будучи закреплена, в свою очередь определяет все действия самосознания. Таким образом, пассивность Фихте выводит из самой активной деятельности. «Без данных чувств невозможно познание; Фихте не возражает, он только уточняет: показания чувств — результат

не внешнего воздействия, а самоаффицирования, самовозбуждения субъекта; в страдательное состояние он приводит себя сам» [22, с. 127]. Поэтому его абсолютное Я есть единство Я и не-Я. «Не-Я само есть продукт самоопределяющегося Я и отнюдь не есть что-либо абсолютное и вне Я положенное. Такое Я, которое полагает себя *как* себя самополагающее, или же *субъект*, невозможно без некоторого вышеописанным образом создаваемого объекта (определение Я, его собственная рефлексия над самим собою, как над чем-то определенным, возможна лишь при том условии, что оно ограничивает себя само чем-либо себе противоположным)», — пишет Фихте [6, с. 379]. Следовательно, без времени Я (субъект) неспособно дедуцировать из себя не-Я (объект).

Фихте логически развивает кантовскую идею о том, что аналитическое единство апперцепции уже предполагает ее синтетическое единство. Кант впервые высказал мысль, что ход (продолжительность, скорость) времени определяется самим человеком, его деятельностью. Следовательно, Кант, рассматривая время (пространство) как априорную форму чувственности, «открывает простор для исследований социальной, общественной сущности этого понятия» [13, с. 145]. Фихте же, взяв эту мысль на вооружение, предпринял попытку объяснения хода истории (времени) из духовного начала, т. е. у него абсолютное Я определяет ход времени. Тем самым абсолютное Я выступает у Фихте как идеал, к которому стремится Я, и которое достижимо только в бесконечном процессе самосовершенствования человеческого рода. Следовательно, немецкий идеализм впервые показал, что время, равно и пространство, имеют не природное, а социальное происхождение, т. е. они имеют общественную природу. Время — это мера протекания процессов, событий и т. д. Но критерии оценки процессуальности задаются самим человеком.

Как уже отмечалось, самосознание (Я) посредством времени полагает себя вне себя, т. е. наперед ставит себя как идеальную цель. Но, в таком случае, время уже перешло в свою противоположность, так как полагать себя вне себя, значит полагать себя в другом месте, т. е. в пространстве. Следовательно, пространство является чистым созерцанием, посредством которого самосознание созерцает само себя, и при этом вне себя. А это возможно только в том случае, если чистое созерцание по форме определено временем, так как без времени невозможно вынесение самого себя вне себя (вынесение самого себя не следует понимать как удваивание Я в настоящем времени.) Следовательно, пространство есть чистое созерцание самого себя, которое без времени невозможно. С другой стороны, время как форма целеполагания невозможно без пространства как чистого созерцания. Ведь и у Канта пространство определяется как чистое созерцание, посредством которого «мы представляем себе предметы как находящиеся вне нас» [8, с. 129], т. е. представляем

самих себя вне себя, как сказал бы Фихте. «Это представление (представление о вещах вне тебя — Э. Ш.) не есть восприятие: ты воспринимаешь только самого себя» [21, с. 627]. Фихте рассуждает следующим образом, всякая вещь (предмет, цель) — это чисто наше произведение. А если это так, то, следовательно, пространство есть чистое созерцание самого себя. Тем самым вынесение себя, т. е. полагание цели, предполагает единство времени и пространства.

Итак, исследование пришло к выводу, что в деятельности время и пространство находятся в неразрывном единстве, т. е. изолированно друг от друга существовать не могут. Пространство как чистое созерцание — это сознание, поставленное перед собой как цель. Наше самосознание есть диалектическое единство времени и пространства. Отличительная особенность самосознания, т. е. времени как самодеятельности, самоаффектации, заключается в том, что оно само дает себе закон (цель), т. е. это чистая автономия. Эта цель и есть теперь само наперед положенное Я, но тем самым оно уже положено в пространстве. Будучи зафиксированным самосознание полагается уже не во времени, а в пространстве, которое теперь непосредственно определяет ход (последовательность) самой деятельности, т. е. времени.

Здесь становится понятной диалектика Я и не-Я, активности и пассивности. Самосознание в своем непосредственном выражении во времени, или, как говорит Фихте, субъективно, дано конечному Я как активность, но сама же активность фиксируется в виде цели (правила), которая теперь в свою очередь определяет саму активность. Следовательно, наше Я, самосознание является одновременно активностью и пассивностью, только один раз оно выражено во времени, а другой раз в пространстве.

Таким образом, Фихте подчеркивает единство противоположностей — времени и пространства. Всякая деятельность есть единство субъекта и объекта, времени и пространства и их переход друг в друга. Как невозможно помыслить субъекта без объекта, так и невозможно время оторвать от пространства. Конечное Я — это знание, положенное непосредственно в самом сознании, т. е. во времени. Не-Я — это то же знание, но положенное в самом предмете, т. е. в пространстве. «Во всяком сознании я наблюдаю самого себя, так как я есть я: для субъективного, сознающего это сознание — созерцание» [21, с. 627–628]. Тем самым индивидуальное сознание в силу своей конечности воспринимает самого себя как не-Я, которое Фихте также определяет как забытое, возможное или неосознанное Я [см.: 15, с. 17–29]. Так как Фихте, как представитель немецкой классической философии, «не знает действительной, чувственной деятельности как таковой» [23, с. 1], то он так и не смог дать рационального объяснения диалектике распремечивания и опредмечивания.

Полагая знание вне субъекта, Фихте столкнулся с трудностью при определении того, кто является носителем этого знания. И несмотря на все возражения учителя допускает существование чистого абсолютного Я. Следовательно, Фихте так и не вышел за пределы субъективного, потому что элиминирует чувственность. Для Фихте, как и для Гегеля, «проблема «чувственности» не представляет никакой «трудности» лишь потому, что он объявил нелепым предвзвешенным «вещь в себе» [24, с. 22]. Саму сферу опредмеченной деятельности, т. е. не-Я, Фихте полагает опять же в сознании, но как бессознательную деятельность. «Это внешнее созерцание, это знание, находящееся вне субъективного и являющееся как данное ему, само есть вещь, и другой вещи не существует» [21, с. 628]. Но не следует обвинять Фихте в солипсизме. В этом отношении можно согласиться с предостережением А. В. Гулыги, который писал: «Я, по Фихте, не создает не-Я, а только обрабатывает» [25, с. 22].

Таким образом, Фихте не понял того, на что указывал Кант в своем публичном заявлении по поводу «Наукоучения». Если наше мышление как идеальная деятельность лишена самостоятельного субстанциального существования, то где фиксируются его продукты, т. е. где закрепляется наше знание? Кант, разрушив традиционное воззрение на природу нашего сознания (т. е. души), тем самым изменяет само понимание сущности нашего знания. Автор «Критики чистого разума» закладывает диалектико-логическое понимание природы нашего знания и сознания [см.: 26, с. 7–20].

Согласно диалектической логике, наше мышление — это идеальная форма предметно-практической деятельности общественного человека. Тем самым наше мышление выступает не только как способность рассуждать, т. е. наше мышление реализуется не только в слове, а во всем процессе предметно-практической деятельности общественного человека. Поэтому наше знание есть не слепки вещей и не продукты мистической способности мыслить, а слепки с предметно-практической деятельности по производству и воспроизведению предметов [см.: 27; 28, с. 118–153, 183–210]. В самом мышлении как в идеальной деятельности наше знание, т. е. наши понятия, представляют собой методы, схемы производства и воспроизводства предметов, т. е. в действительности они представляют собой зафиксированное, схваченное время труда. Поэтому Кант постоянно предостерегает нас от использования данных понятий рассудка за пределами всякого возможного опыта, так как они суть такое всеобщее, которое дает метод построения единичного, тем самым они применимы только к опыту.

Знание есть результат, продукт познавательной деятельности, в процессе которой, согласно классическому аристотелевскому определению истины, наши понятия необходимо привести в соответствие с предметами. Всякое же познание начинается с опыта, который, согласно Канту, делится на внутрен-

ний и внешний. Внутренний опыт основывается на времени, внешний — на пространстве. Если вещь выразить через внутренний опыт, то внимание акцентируется на действиях человека по производству предмета, если через внешний опыт, то на предмете, определяющем действия. Следовательно, умозаключает Кант, должна существовать человеческая способность, которая опосредовала бы эти два опыта. Вопрос заключается в следующем: как временную форму (схему) вещи преобразовать в пространственную, или наоборот пространственную во временную? Естественно, что это невозможно сделать без самой способности, которая производит эти формы вещей. Таким образом, на первый план выступает продуктивная способность воображения.

В кантовской системе чувственность и рассудок представляют собой две самостоятельные способности, два ствола человеческого познания. В результате этого противопоставления Кант обозначил пропасть между ними. «Это высвободившееся место и будет занято знаменитым кантовским *трансцендентальным продуктивным воображением*» [29, с. 136].

Очень интересную характеристику этого высвободившегося места дает М. К. Мамардашвили: «Это сонатная фраза, заданная двумя вещами: *и* не наблюдаемо, *и* из фактов не выводимо, *и* нельзя вывести определением, нельзя вымыслить, ввести допущением... Вымыслить нельзя, и в то же время то, что есть, не есть нечто наблюдаемое в предметах. Вот этот зазор невымышляемого рассудочно и в то же время не из наблюдений получаемого — и есть сонатная структура, фраза, маленькая звучащая фраза сонаты [29, с. 137]». Следовательно, в этой пустоте мы не вымышляем, и не созерцаем, но творим.

Благодаря воображению, мы способны пространственную форму вещи перевести во временную и наоборот. Именно в этом соотношении и проявляется воображение как деятельность по созданию образов. Целостный образ предмета — время, выраженное через пространство. «Форма психической деятельности, обеспечивающей «превращение», воплощение «во образ» чисто физического факта, и есть во-ображение» [30, с. 216], — пишет Э. В. Ильенков. Следовательно, чувственность и рассудок, по Канту, опосредуются между собой продуктивной способностью воображения. «Итак, у нас есть чистое воображение как одна из основных способностей человеческой души, лежащая в основании всякого априорного познания. При его посредстве мы приводим в связь, с одной стороны, многообразное в созерцании с условием необходимого единства чистой апперцепции — с другой. Эти крайние звенья, а именно чувственность и рассудок, необходимо должны быть связаны друг с другом при посредстве этой трансцендентальной функции воображения» [4, с. 716].

В сущности Фихте воспроизводит мысль Канта. Противоположности Я и не-Я объединяются посредством воображения. Как и у Канта воображение, согласно Фихте, является носителем синтеза. «Способность синтеза имеет своей задачей объединять противоположности, *мыслить* их как единое... Но она не в состоянии это сделать; однако задача все-таки налицо; и таким образом возникает борьба между неспособностью и требованием. В этой борьбе дух задерживается в своем движении, колеблясь между обоими противоположностями; он колеблется между требованием и невозможностью его выполнить; но именно в таком-то состоянии, и только в нем одном, он удерживает их обе одновременно или, что то же, превращает их в такие противоположности, которые могут быть одновременно схвачены мыслью и закреплены, придает им тем, что он их касается, отскакивает от них и затем снова их касается, *по отношению к себе* некоторое определенное содержание и некоторое определенное протяжение (которое в свое время обнаружится как множественное в пространстве и времени). Это состояние носит название состояния *созерцания*. Действенная в нем способность уже была выше отмечена как продуктивная сила воображения» [6, с. 384]. Таким образом, самосознание есть борьба. «Это парение силы воображения между двумя несоединимостями, это борение ее с самой собой и есть то, что... растягивает состояние Я в нем самом, в некоторый момент времени» [6, с. 378], т. е. в этой борьбе воображение впервые и создает время.

Для абсолютного Я вообще противоречиво мыслить какое-либо требование. Так как человек существо конечное, то между требованием и его выполнением всегда есть определенная протяженность, длительность. Здесь еще пространство (протяженность) и время (длительность) не оторваны друг от друга, поэтому в данном месте их можно употреблять как синонимы, но, зафиксировав это состояние, между пространством и временем возникает различие. Посредством требования наличное состояние конечного Я приходит в несоответствие с самим собой. Тем самым Я *чувствует* свое несовершенство, т. е. созерцает свою временность, конечность. Человек это не то, что дано, а то, что задано. «Человек, — пишет Кант, — и вообще всякое разумное существо *существует* как цель сама по себе» [31, с. 269]. В сущности фихтевское абсолютное Я и является этой конечной целью, т. е. «абсолютным принципом является только цель» [7, с. 168].

Автор учения о науке лишает теоретический разум какого-либо самостоятельного, независимого значения. Поэтому если у Канта продуктивная способность воображения выступала только в роли посредника между противоположностями, то у Фихте воображение полагается в основу самого теоретического разума. Тем самым продукты воображения в отрыве от

практического разума превращаются в чистые иллюзии. «Теоретическое, познавательное отношение к предмету, с точки зрения Фихте, не имеет никакой самостоятельной функции, оно есть только момент, необходимый для осуществления практического, нравственного отношения. Без этого последнего оно есть фикция, иллюзия, лишенная всякой реальности» [3, с. 69–70].

Таким образом, если у Канта общий, но неизвестный нам корень только предполагался как возможный, то у Фихте, наоборот, способность воображения получает самостоятельное существование, а противоположности Я и не-Я рассматриваются как ее крайние состояния. Созерцание, по Фихте, «выражает собой колебание силы воображения между противодействующими друг другу направлениями» [6, с. 390]. Здесь Фихте впадает в крайность. Если Кант рассматривал время и пространство в качестве априорных форм чувственности, то Фихте, элиминируя вещь в себе, перерабатывает чистые формы созерцания в чистые интуиции, так как, согласно автору учения о науке, они изначально (априорно) сами творят реальность. Но тем самым он их обожествляет, так как только в божественном созерцании созерцание вещи есть одновременно и ее творение.

Как уже выше было сказано, воображение, колеблясь между противоположностями, впервые создает время, т. е. в Я возникает длительность между его состояниями. Созерцание, т. е. колебание силы воображения, должно быть закреплено. Здесь Фихте в мистифицированной форме пытается показать переход времени в пространство. Время (созерцание) должно быть схвачено, чтобы субъект осознал самого себя как созерцающего, и, следовательно, смог отличить себя от созерцаемого, т. е. от объекта (сравните с кантовским пониманием времени как чувства самого себя). Однако если созерцание закрепить, т. е. остановить время, то «это значит, что сила воображения не должна более колебаться, так как этим созерцание было бы совершенно уничтожено и упразднено. Но этого не должно быть; следовательно, в созерцании должен сохраниться хотя бы продукт такого состояния — след от противоположных направлений, не совпадающий с которым-нибудь из них самих, а представляющий собой нечто сложенное из них обоих» [6, с. 390].

Чтобы закрепить созерцание, которое только в силу этого и становится созерцанием, необходима, во-первых, сама полагающая способность, т. е. разум; во-вторых, сила воображения, деятельности которой разумом положена некоторая граница; в-третьих, «продукт силы воображения в ее колебании» [6, с. 390]. Тем самым Фихте выводит еще одну теоретическую способность — рассудок (*Verstand*). «Рассудок — что бы время от времени ни рассказывали об его действиях — есть покоящаяся, бездеятельная способность духа, есть простое хранилище созданного силою воображения, определенного ра-

зумом и подлежащего дальнейшему определению» [6, с. 391]. Таким образом, рассудок есть способность, которая «останавливает» способность воображения, т. е. время. В немецком языке это более выражено. Слово «Verstand» происходит от глагола «stehen», что в переводе означает «стоять».

Следовательно, сфера рассудка — это сфера зафиксированной деятельности, сфера не-Я. Время как продуктивная способность воображения, будучи «остановлено», теперь перешло в свою противоположность — в пространство. Пространство — это зафиксированная сфера Я. Но эта сфера, будучи положена в покоящейся форме, воспринимается эмпирическим Я как данное извне, следовательно, и осознается конечным Я как то, что его определяет. Если воображение (время) дано конечному Я как нечто идеальное, то «рассудок (сфера не-Я, т. е. пространства — Э. Г.) — это способность *действительного*; только в нем впервые идеальное становится реальным: потому слово «рассудить» (verstehen) выражает собою также некоторое отношение к чему-то такому, что должно приходить извне, без содействия с нашей стороны, и допускать вполне только истолкование и усвоение» [6, с. 391].

Мысль Канта «законы рассудка суть законы природы» доведена Фихте до своей логической крайности. Вся природа сводится Фихте к не-Я, к зафиксированной деятельности, между природой и рассудком вообще нет никаких различий, это одно и то же. Законы природы осознаются как необходимые, потому что эмпирическое Я осознает их как данные извне, из сферы не-Я. Поэтому сфера пространства, т. е. сфера природы (реальности) постигается как сфера необходимости. Во времени же Я осознает себя как самоопределяющееся (автономия), а поэтому это определение постигается как случайное, ибо осознается Я как зависимое от его спонтанности. «В «Критике чистого разума» промелькнула (не развитая Кантом) мысль о возможности вывести временной ряд и пространственные отношения из продуктивной способности воображения. Фихте развивает эту идею, используя категории «случайность» и «необходимость» [22, с. 130]. Но если у Канта пространство и время являются мыслительными инструментариями, посредством которых человек осмысливает мир, то у Фихте — чистыми интуициями, посредством которых Я творит реальность.

Из вышесказанного следует, что Фихте, элиминируя чувственный момент из сферы теоретического разума, не смог рационально снять проблему распрямления и опредмечивания в человеческой деятельности. Сферу опредмеченной деятельности, т. е. не-Я, Фихте помещает в сфере сознания. Эта сфера — рассудок. «Сила воображения творит реальность; но в ней самой *нет* никакой реальности; только через усвоение и овладение в рассудке ее продукт становится чем-то реальным» [6, с. 391]. Если у Канта продуктивное воображение было посредником между чувственностью и рассудком, которое

в своем произвольном синтезе должно было привести в соответствие наше мышление с произволом вещей в себе, то у Фихте воображение полагается между разумом (должным) и рассудком (сущим), но при этом сущее является опять же мыслью.

Итак, Фихте весь окружающий мир, природу сводит до уровня не-Я. Тем самым природа лишается какого-либо самостоятельного значения и имеет ценность лишь как средство для достижения целей практического Я. Сфера рассудка, по Фихте, и есть сфера природы. Естественно, что лишение природы самостоятельной ценности не могло не вызвать возражения со стороны других философов. Одним из первых философов, решившим реабилитировать природное начало, был Ф. В. Й. Шеллинг.

Задания для самостоятельной работы

Задание 1. Раскрыть в контексте деятельностного подхода единство пространства и времени в «учении о науке» И. Г. Фихте.

Задание 2. Осуществить сравнительный историко-философский анализ философской системы Фихте как «перевернутой» системы Спинозы.

Задание 3. Охарактеризовать вклад И. Г. Фихте в разработку деятельностной проблематики пространства и времени.

Задание 4. Осуществить сравнительный историко-философский анализ воззрений Канта и Фихте на природу и сущность пространства и времени.

Задание 5. Проанализировать диалектику Я и не-Я как диалектику времени и пространства.

2.2 Пространство и время как формы деятельности интеллигенции в «Системе трансцендентального идеализма» Ф. В. Й. Шеллинга

Шеллинг заметил односторонность в системе Фихте. Сфера не-Я, т. е. сфера опредмеченной деятельности, выступала в учении о науке как хранилище творческой деятельности человека. Если Фихте исходил из самосознания, то Шеллинг поставил своей задачей, вывести самосознание в процессе поступательного его становления. Тогда все предшествующие этапы самосознания выступали бы как ступени (эпохи), и были бы не пантеоном творческой мощи самосознания, а его внутренним, живым содержанием. Сама философия должна была стать не учением о науке, а «непрерывной историей самосознания, для которой все известное из опыта служит лишь памятником и документом» [32, с. 228].

В основу своей системы трансцендентального идеализма Шеллинг полагает не абсолютное Я, а духовное начало, которое представляет собой:

«... абсолютное тождество субъективного и объективного, именуемое нами, — пишет Шеллинг, — природой, а это тождество в своей высшей потенции есть также не что иное, как самосознание» [32, с. 246]. Но как возможно тождество субъекта и объекта, единство противоположностей? *«Следовательно, в нашем знании в качестве единственной его основы должно быть нечто всеобщее опосредствующее»* [32, с. 244]. Шеллинг посредством промежуточных звеньев хочет показать как самосознание, которое является единством субъективного и объективного, вновь восстанавливает нарушившуюся гармонию противоположностей.

Главной своей задачей Фихте считал построение единой философской системы, т. е. он попытался возвести философию в ранг науки. «Я думал и продолжаю еще думать, — пишет Фихте, — что открыл путь, по которому философия может достигнуть положения очевидной науки» [6, с. 278]. Это не гегелевская, а фихтевская постановка проблемы. Итак, Фихте попытался создать единую систему знания, т. е. в его понимании существует только одна наука, одна научная система.

Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма» продолжает дело, начатое Фихте. «Цель настоящего труда — расширить трансцендентальный идеализм до тех пределов, которые позволят ему стать тем, — пишет Шеллинг, — чем он действительно должен быть, а именно системой всего знания» [32, с. 228]. Если для Фихте главная проблема заключалась в том, чтобы философия стала наукой, и для этого он полагает самосознание как центральный, структурообразующий принцип системы, то Шеллинг, воспроизводя эту мысль, дает ей свое собственное решение. Он попытался переосмыслить фихтевскую систему через призму проблемы трансцендентального. «Единственный непосредственный объект трансцендентального рассмотрения есть субъективное», — пишет Шеллинг [32, с. 241]. Затруднение заключается в следующем. Дело в том, что «понятие Я есть только понятие самообъективации» [32, с. 255]. Следовательно, если всякое познание есть объективирование, то как способно самосознание познать само себя не только в форме объекта, но и в форме субъекта, т. е. как познать субъективное, не «убив» его в объективном? «Трансцендентальное знание есть знание о знании в той мере, в какой оно чисто субъективно» [32, с. 237].

В ходе решения этой проблемы автор «Системы трансцендентального идеализма» впервые в истории философии приходит к мысли о единстве исторического и логического. В своем логическом воспроизведении Я повторяет свою историю. «Для того чтобы точно и полно показать ход истории самосознания, необходимо прежде всего не только тщательно отделить друг от друга отдельные ее эпохи, а внутри их отдельные моменты, но и представить их в такой последовательности, при которой сам метод, позво-

ливший ее установить, служил бы гарантией того, что не пропущено ни одно промежуточное звено... Главным, что побудило автора книги обратить особое внимание на изображение упомянутой связи, являющейся, собственно говоря, *последовательностью ступеней* созерцаний, посредством которой Я поднимается до сознания в его высшей потенции, был параллелизм природы и интеллигенции» [32, с. 228–229].

Свою философскую систему Шеллинг выводит из самосознания как интеллектуальной интуиции. «Я есть не что иное, как *самообъективирующееся продуцирование*, т. е. интеллектуальное созерцание» [32, с. 258–259]. Следовательно, самосознание творит себя созерцая. Созерцая, т. е. выступая в качестве субъекта, самосознание одновременно есть и созерцаемое, т. е. является и объектом. Следовательно, трансцендентальный философ должен постоянно пребывать в двойственном состоянии. «*Во-первых*, находится в состоянии непрестанной внутренней деятельности, в процессе постоянного продуцирования изначальных актов интеллигенции; во-вторых, пребывать в состоянии постоянного рефлексирования этой деятельности — одним словом, быть одновременно созерцаемым (производимым) и созерцающим» [32, с. 242].

Таким образом, самосознание, постоянно продуцируя себя, одновременно и объективирует себя, т. е. постоянно находится в процессе самообъективации субъективного. Но в этом процессе самообъективации самосознание должно достигнуть такого момента, когда уже невозможно больше рефлексировать. Согласно Шеллингу «рефлексирование абсолютно бессознательного и необъективного возможно лишь посредством *эстетического акта воображения*» [32, с. 242]. Следовательно, чисто субъективное способно отразить только искусство. «Шеллинг — и в этом его существенное отличие от Фихте — заменяет логический способ решения проблемы эстетическим. Непосредственное тождество субъективного и объективного должно быть ухвачено эстетическим созерцанием. Тем самым проблема была, по сути, не решена: ибо, во-первых, указанное тождество непосредственно не дано, его надо вывести; во-вторых, созерцание есть, наоборот, не выведение, а непосредственное схватывание абсолюта» [33, с. 20].

Итак, все изложение «Системы трансцендентального идеализма» есть поступательное вовлечение субъективного, нерефлексированного в сферу сознания. Говоря другими словами, показано поступательное становление самосознания как деятельного и активного начала. Причину саморазвития самосознания Шеллинг усматривает в противоречии. Самосознание — это противоречивое в себе начало. Процесс этого противоречивого становления самосознания, в рамках поставленной перед нами цели, мы проанализируем лишь на примере понятий пространства и времени.

Природа самосознания двойственна. «Дайте мне природу, состоящую из противоположных деятельностей, одна из которых уходит в бесконечность, другая стремится созерцать себя в этой бесконечности, и я, — заявляет трансцендентальный философ, — создам вам из этого интеллигенцию со всей системой ее представлений» [32, с. 308]. Первая деятельность, уходящая в бесконечность, есть чистое продуцирование, т. е. это и есть чисто субъективная, нерелефлексивная деятельность самосознания. Следовательно, Я продуцирует, но не знает об этом, т. е. «Я бесконечно, не будучи таковым для самого себя» [32, с. 269]. Эта деятельность бесконечна, так как пределов творчества нет. Наглядно эту деятельность можно представить «в виде бесконечного пространства, которое есть бесконечность, не будучи Я, и являет собой как бы растворившееся Я, Я без рефлексии» [32, с. 269–270]. Итак, пространство — это нерелефлексивная, бессознательная деятельность Я. Чистое же пространство — это потенциальная сфера творческой деятельности Я.

Пространство как потенциальная сфера творчества является предпосылкой самосознания. Но эта предпосылка должна стать объектом для самой себя, т. е. конечной и ограниченной. «Я есть изначально *чистое*, уходящее в бесконечность *продуцирование* (т. е. пространство — Э. Ш.), посредством одного этого продуцирования Я никогда не стало бы *продуктом*» [32, с. 267], т. е. самосознанием. Следовательно, необходимо ограничить пространство, т. е. «Я должно положить границы своему продуцированию» [32, с. 268].

Вторая деятельность, которая «стремится созерцать себя в этой бесконечности», полагает границу бесконечному продуцированию, т. е. пространству, так как, согласно Шеллингу, «созерцать и ограничивать для Я — одно и то же» [32, с. 289–290]. Вторая деятельность тоже изначально бесконечна, но имеет противоположное направление. Если первая деятельность расширяется во все направления, то вторая, следовательно, стремится вернуться в исходную точку. Эта возвращающаяся к самой себе деятельность есть время.

Итак, первая деятельность самосознания есть пространство как чистое продуцирование. «Я присуще стремление производить бесконечное, и эту направленность следует мыслить идущей *вовне* (как центробежную); но в качестве таковой она не могла бы быть различена без деятельности, обращенной *внутрь*, к Я как к своему средоточию», — пишет Шеллинг [32, с. 276]. Таким образом, Я есть противоборство двух противоположных деятельностей — Я-пространства и Я-времени, посредством которых оно приходит к самосознанию и самопознанию.

Деятельность (Я-пространство), которой была положена граница, становится ограниченной деятельностью. Созерцающая деятельность (Я-время), т. е. которая положила границу, следовательно, тоже ограничивается. В ре-

зультате две деятельности — Я-пространство и Я-время — ограничивают друг друга и возникает нечто третье. Этим синтезом Шеллинг выводит вещь-существование (материю). «Всякая вещественность есть лишь выражение равновесия между противоположными деятельностями, которые сводят друг друга к простому субстрату деятельности» [32, с. 284]. Поэтому, во-первых, количество материи мыслится сохраняющимся, т. е. не убывающим и не пребывающим. Во-вторых, материя всегда занимает место, т. е. полагается в определенное пространство. В-третьих, материя постоянно находится в движении, а не есть нечто застывшее.

В произведенном продукте (веществе) участвовали обе деятельности. Но вещь-существование не осознается как Я. Я не созерцало себя ни как ограниченного, ни как ограничивающего, так как «Я не может одновременно созерцать и созерцать себя созерцающим, а тем самым и ограничивающим» [32, с. 287]. Следовательно, идеальная деятельность (Я-время) не должна ограничиваться, ибо «если бы Я не пошло дальше этой первой конструкции или если бы это общее могло действительно длиться, то Я было бы безжизненной природой, лишенной ощущения и способности созерцания» [32, с. 285]. Следовательно, ограничена только реальная деятельность, идеальная же осталась неограниченной. В таком случае Я ограничено, но не является таковым для самого себя, ибо граница положена только в реальное Я. Поэтому, согласно Шеллингу, первая задача сводится к следующему: «объяснить, каким образом Я созерцает себя в качестве ограниченного» [32, с. 285].

Одна из деятельностей ограничена, поэтому она реальная деятельность, так как граница ее действительно ограничивает. Идеальная же деятельность так и осталась неограниченной. Следовательно, без границы они были бы неразличимы, ибо «обе они изначально совершенно необъективны, т. е. — поскольку никакие другие свойства идеальной деятельности нам еще не известны — что обе они одинаково идеальны» [32, с. 286]. Следовательно, идеальная деятельность может самосозерцать себя в реальной деятельности как ограниченную, так как она является общей опосредствующей деятельностью. В результате идеальная деятельность тоже ограничивается. Это есть первая самообъективация Я, т. е. Я осознает себя как ограниченного. Однако, идеальная деятельность, созерцая саму себя в реальной деятельности, «не может созерцать реальную деятельность как тождественную себе, не обнаруживая в ней одновременно как нечто чуждое себе то *отрицательное в ней*, что делает ее неидеальной» [32, с. 286]. Вследствие этого это сознание ограничения дано Я не как самоограничение, а как ограничение извне, со стороны не-Я.

На достигнутом этапе «Я для самого себя — только *ощущаемое*» [32, с. 294], т. е. Я предстает здесь всего лишь как время. Время же обнаружива-

ется как граница, разделяющая две противоположные деятельности, которая поэтому «выступает как нечто такое, от чего можно абстрагироваться, что может быть положено и не положено, как случайное... Именно поэтому граница может выступать только как обнаруженное, т. е. чуждое Я» [32, с. 286–287]. Или, говоря иначе, Я есть только пассивность, аффицированность, т. е. только ощущаемое, но не ощущающее. От чистого продуцирования не осталось и следа, т. е. Я-время полностью вытеснило Я-пространство, так как само созерцание не осознается, т. е. не становится объектом для Я. Это состояние самосознания охарактеризовано Шеллингом как «момент изначального ощущения», в котором «Я полностью фиксировано в ощущаемом и как бы потеряно в нем» [32, с. 295].

Таким образом, возникает следующий вопрос: «как Я, которое до сих пор было только ощущаемым, становится *ощущающим и ощущаемым одновременно?*» [32, с. 295]. Или, используя иную терминологию: как Я, которое до сих пор было только временем, становится *пространством и временем одновременно?* Чтобы Я созерцало себя ощущающим необходимо пассивное состояние положить в созерцание, т. е. в пространство. Если в первом синтезе мы посредством времени ограничили пространство, то теперь мы должны время (границу) перенести в пространство, и тем самым Я достигнет второй ступени самообъективации — ступени ощущающего, на которой самосознание впервые познает себя как деятельное начало.

На данном этапе идеальная деятельность должна быть ограничена, т. е. Я должно созерцать самого себя как деятельность. Я не созерцает самого себя ограничивающим, так как ограничена только реальная деятельность. Следовательно, чтобы оно осознавало (созерцало) себя таковым, необходимо границу положить и в идеальное Я. Но как только граница положена в идеальное Я, оно уже не идеальная, а реальная деятельность, так как граница есть единственное их различие.

Итак, если положить границу идеальной деятельности, то она уже не будет таковой, но если не положить границу, то идеальная деятельность не будет созерцать себя деятельной (ограничивающей), а, следовательно, Я никогда не придет к самосознанию. Далее, Я есть деятельность, а граница — это предел деятельности. «В сознании теперь от границы не осталось ничего, кроме следа абсолютной пассивности. Поскольку в ощущении *акта* Я себя не осознает, остается лишь результат» [32, с. 298]. Возникает еще один вопрос: как объединить противоположности — активность и пассивность, идеальную и реальную деятельности? «Следовательно, поставленную нами проблему — объяснить, как Я созерцает себя в качестве ощущающего, — можно было бы определить и таким образом: как Я становится *в одной и той же деятельности* идеальным и реальным» [32, с. 302].

Чтобы разрешить данное затруднение, согласно Шеллингу, «идеальная деятельность должна *определить* границу» [32, с. 298]. Граница была бы определена, а, точнее, то что от нее осталось — пассивность, «если бы Я дало ей определенную сферу — определенный круг деятельности...» [32, с. 298]. В результате возникают две противоположные деятельности, которые поэтому предполагают друг друга. Согласно применяемому Шеллингом синтетическому методу, эти две деятельности *a* и *b* должны быть синтезированы третьей деятельностью *c*. Таким образом, выводится третья производящая деятельность, в которой активность и пассивность должны быть взаимообусловлены. Без этой взаимообусловленности Я не будет ощущающим, так как «объектом должно стать не только то, что до сих пор было *объективным* в Я, но и субъективное в нем» [32, с. 302].

Что такое ощущающее Я? Это Я, которое чувствует свою ограниченность. Я чувствует, следовательно, оно деятельно. Но ведь оно чувствует свою ограниченность, следовательно, оно страдательно. Ощущающее Я есть активность и пассивность одновременно, т. е. оно активно в своей страдательности и страдательно в своей активности. «Теперь же, когда эта борьба становится объектом для самого Я, она для самого себя созерцающего Я превратилась в противоположность между Я (в качестве объективной деятельности) и вещью самой по себе» [32, с. 314]. Для трансцендентального философа же они — моменты третьей, объединяющей их производящей деятельности, т. е. «оба они суть факторы созерцания, которое должно быть теперь выведено» [32, с. 305].

Производящая деятельность — это, согласно Шеллингу, вторая потенция созерцания. «Подобное созерцание самого себя в своей идеальной и реальной деятельности, в своей переходящей границу, ощущающей, и в своей заторможенной внутри границы, ощущаемой, деятельности возможно только посредством третьей деятельности, *одновременно* заторможенной внутри границы и переходящей ее, *одновременно* идеальной и реальной; именно *эта* деятельность и есть та, в которой Я становится для себя объектом в качестве ощущающего» [32, с. 302]. Идеальная деятельность есть созерцание (ощущающее), реальная деятельность есть материал этого созерцания (ощущаемое). Следовательно, производящая деятельность производит чувственный (феноменальный) мир.

Итак, эта третья производящая деятельность (продуктивное созерцание) парит между противоположностями. Но так как она состоит из противоположных деятельностей, то необходимо рассмотреть промежуточные звенья, посредством которых происходит опосредствование противоположностей. «Таким образом, продуктивное созерцание приводит нас к тому же противоречию, к которому мы пришли, исследуя ощущение, и посредством этого

противоречия продуктивное созерцание так же поднимется для нас на более высокую ступень, как это произошло с простым созерцанием в ощущении» [32, с. 312].

Указанные противоположности удерживаются вместе только действовани-ем Я. «Однако Я не созерцает самого себя в этом действовании, следовательно, действие как бы исчезает в сознании, остается лишь противоположность в качестве противоположности» [32, с. 313]. Следовательно, в сознании должен остаться только продукт этих противоположных деятельностей. «Поэтому данный продукт будет выступать в созерцании не как вещь сама по себе или как деятельная вещь, а только как явление такой вещи» [32, с. 315]. Таким образом, мы вывели объект чувственного созерцания, который пока существует только для трансцендентального философа, а не для самого Я.

Продуктивное созерцание есть первая ступень Я к интеллигенции. Но здесь в продуцировании пространство и время слиты. Поэтому продуктивное созерцание есть то же продуцирование, но продуцирование не всей реальности — Я есмь, а только реальности, ограниченной временем, т. е. чувственной. В результате этого ограничения Я совершило свой первый шаг к самосознанию (интеллигенции), т. е. посредством времени в самосознание его содержание положено не просто внешне, механически, а как внутреннее, его живое содержание. Но оно положено еще не целиком и полностью, а только частично. Это первая ступень распредмечивания. Пространство, т. е. творческая мощь самосознания, будучи Я не было таковым и для самого себя. Теперь же посредством времени оно есть и для самого Я, т. е. посредством времени Я частично распредметило пространство. Или, говоря иначе, Я частично освоило свое содержание.

Таким образом, вся система теоретической философии в «Системе трансцендентального идеализма» есть поступательный процесс распредмечивания, т. е. перехода пространства во время. И когда пространство полностью перейдет во время, самосознание полностью освоит свое содержание. Следовательно, полностью будет зависимым только от самого себя, т. е. станет свободным. Итак, если Фихте в мистифицированной форме показал процесс опредмечивания, т. е. переход времени в пространство, то Шеллинг — процесс распредмечивания, т. е. переход пространства во время, при этом проводя более последовательно принцип развития.

Теперь, согласно Шеллингу, то, что наблюдает трансцендентальный философ, должно созерцать и само Я. С аналогичной ситуацией мы сталкивались в первой эпохе, где вследствие того, что идеальная деятельность участвовала в синтезе, т. е. в образовании продукта (вещества), Я не могло созерцать себя. Здесь также «Я, будучи созерцающим, в продуцировании также полностью

сковано и связано и не может быть одновременно созерцающим и созерцаемым» [32, с. 332]. Следовательно, согласно применяемому выше методу трансцендентальной философии, необходимо найти третью опосредствующую деятельность. Однако непосредственно в сознании не осталось и следа от деятельностей, т. е. в сознании присутствует только продукт деятельностей, и «вопрос: как Я осознает самого себя продуктивным? — имеет то же значение, что и вопрос: как Я отрывается от своего продукта и выходит за его пределы?» [32, с. 333].

Продуктом здесь выступает явление, которое есть результат двух деятельностей — Я и вещи самой по себе. Обе они — созерцающие деятельности. Одна из них — созерцающая изначально, так как она есть идеальная деятельность, другая — производящая деятельность, которая также является созерцающей деятельностью. Следовательно, Я само по себе и вещь сама по себе друг друга ограничивают, ибо обе они созерцающие деятельности. Если бы они не имели ничего общего, то и не могли бы ограничивать друг друга.

Различие же заключается в том, что одна (идеальная, простая) созерцает только Я, а другая (производящая, сложная) — Я и вещь в себе одновременно. «Между тем Я только по эту сторону границы есть Я, ибо по ту сторону границы оно для самого себя превратилось в вещь саму по себе. Следовательно, созерцание, которое переходит границу, тем самым выходит и за пределы самого Я и предстает таким образом в качестве *внешнего* созерцания. Простая созерцающая деятельность остается внутри Я и может быть поэтому названа *внутренним* созерцанием» [32, с. 336]. Таким образом, Шеллинг дедуцирует внутреннее и внешнее чувства Я.

Теперь мы должны вновь найти третью деятельность, соотносящую эти две деятельности. Этой третьей, соотносящей деятельностью, является внутреннее чувство, так как «внешнее чувство есть ограниченное внутреннее чувство» [32, с. 337]. Следовательно, в противоположность внешнему чувству внутреннее чувство «мы, напротив, должны полагать в качестве изначально не допускающего ограничения» [32, с. 337]. То, что первоначально выступало идеальной деятельностью, т. е. деятельностью Я бесконечно созерцающей саму себя, теперь предстало как внутреннее чувство. Поставленная нами задача, следовательно, получает следующую формулировку: «*как Я становится для себя объектом в качестве сознающего себя ощущающим? Или, поскольку сознание себя ощущающим и внутреннее чувство — одно и то же, как Я становится для себя объектом и в качестве внутреннего чувства?*» [32, с. 339]. Следовательно, внутреннее чувство должно предстать перед нами как самочувствие деятельности, как чувство Я.

Итак, Я должно познать себя как внутреннее чувство. Но это невозможно, ибо само Я есть внутреннее чувство. Я как деятельность становится объек-

том, т. е. Я одновременно выступает субъектом (познающим) и объектом (познаваемым). Следовательно, Я достигает такого уровня, на котором непосредственно созерцает (познает) самого себя как деятельность.

Познать себя как деятельное начало Я может лишь в том случае, «если оно противопоставляет объект в качестве только созерцаемого, тем самым бессознательного, самому себе в качестве сознающего (сознающего себя ощущающим)» [32, с. 339]. Но как разделить субъект и объект, как положить между ними границу? Противоположностью внутреннего чувства является внешнее чувство. «Следовательно, объект должен быть так же противоположен внутреннему чувству, как внутреннему чувству было противоположно внешнее чувство» [32, с. 339]. Таким образом, хотя внешнее созерцание не может сохраниться в качестве созерцания, так как согласно принятой нами предпосылке объект есть нечто бессознательное, граница, однако, сохраняется. «Следовательно, объект лишь тогда есть объект, когда он ограничен той же границей, которой были разделены внутреннее и внешнее чувства и которая теперь уже служит не границей между внутренним и внешним чувствами, а границей между сознающим себя ощущающим Я и совершенно бессознательным объектом» [32, с. 340]. Если объект есть нечто бессознательное, а субъект сознательное, то «Я не может противопоставлять себе объект, не признавая границу в качестве границы» [32, с. 340]. Я есть внутреннее чувство, т. е. Я, сознающее себя ощущающим, только в том случае, если граница будет им осознаваться. В противном случае Я сольется с объектом.

Здесь диалектика пространства и времени представлена, согласно Шеллингу, как диалектика бессознательной и сознательной деятельностей. Итак, если время есть деятельность, протекающая сознательно, то пространство — деятельность, протекающая бессознательно. Однако следует учесть одно немаловажное различие. Если для Фихте свободной деятельностью является бессознательная, то для Шеллинга, наоборот, сознательная. «Свободное действие всегда продуктивно, но продуктивно *сознательно*», — пишет Шеллинг [32, с. 240]. Следовательно, у Фихте человек является творцом самого себя, но не осознает себя таковым, у Шеллинга человек осознает себя свободным, но не является таковым.

Итак, граница предстает как граница между сознательным субъектом и бессознательным объектом. Так как граница положена в сознание, Я чувствует себя определенным образом ограниченным. Причину этого ограничения Я не может положить в самого себя. Следовательно, Я полагает ее в объект. Но объект не может полагаться в сознании, ибо в таком случае, он превратился бы в определенный момент сознания, который, в свою очередь, потребовал бы объяснения своего определенного ограничения. «Следовательно, столь же несомненно, как Я должно признать границу, в качестве таковой, оно должно

перейти границу и искать ее основание в том, что теперь уже не находится в сознании» [32, с. 341]. Следовательно, Я хочет вернуться к тому исходному моменту (безусловному), который положил ограничение Я. Или, как бы сказал Кант, познать вещь в себе (бессознательный объект). В результате Я впадает в цепь продуцирований, уходящих в бесконечность, так как граница все время отодвигается. Таким образом, от одного момента сознания Я переходит к другому, пытаясь схватить ограничение (объект, вещь в себе).

Так как Я не может выйти за пределы самого себя, т. е. за сферу сознания, «в Я будет происходить только идеальное продуцирование или репродуцирование. Но всякое репродуцирование свободно, поскольку оно является совершенно идеальной деятельностью» [32, с. 342]. Однако это идеальное продуцирование должно содержать в себе объяснение ограничения Я. «Итак, Я в одном и том же действии одновременно формально свободно и формально принужденно. Одно обусловлено другим» [32, с. 342]. Это идеальное продуцирование всегда будет не соответствовать объяснению ограничения, так как на данном этапе Я не способно постичь как объект (вещь в себе), который находится по ту сторону сознания, тем не менее вторгается в сознание. Если бессознательное положить в сознание, то оно уже не будет бессознательным. Поэтому Я всегда будет чувствовать несоответствие между явлением и вещью в себе. Я стремится схватить безусловное, но вместо этого продуцирует нечто обусловленное. Само Я чувствует это обусловленное в себе, а, следовательно, и себя таковым. Состояние Я в настоящий момент следующее: «Оно чувствует себя отбрасываемым к моменту, осознать который оно не может. Я *чувствует* себя отбрасываемым назад, так как действительно вернуться оно не может. Таким образом в Я возникает состояние неспособности, состояние принуждения» [32, с. 341]. Шеллинг здесь схватывает сущность труда (деятельности) как принуждения и выражения свободы одновременно.

Итак, Я стало для себя деятельным (ощущающим, продуцирующим), вследствие того, что оно познало время, так как «чувство этой отбрасываемости назад к моменту, к которому реально вернуться невозможно, есть чувство *настоящего*» [32, с. 342]. Вследствие этого как бы стягивания в одну точку Я может противопоставлять себе объект, а так как объектом является само Я, то «объект — не что иное, как фиксированное, только настоящее время» [32, с. 345]. Следовательно, Я как субъект есть время и как объект есть время, т. е. посредством времени приходит к самосознанию. Как субъект, т. е. как деятельность, распространяющаяся только в одном направлении (или как выразился бы господин Гуссерль — направленность, интенция). Как объект, т. е. как граница (точка), как чувство настоящего.

Само внутреннее чувство (Я) становится объектом для Я, т. е. для самого себя. Это становится возможным «единственно посредством того, что для него возникает *время* (не как внешне созерцаемое, но только как точка, как граница)», — пишет Шеллинг [32, с. 342]. Это есть вторая самообъективация Я, т. е. Я, продуцируя чувственный мир, сознает самого себя ощущающим (внутренним чувством).

Итак, Я здесь предстало как время, т. е. «в качестве деятельности, которая может распространяться лишь в одном измерении, но теперь стянута в одну точку; именно эта деятельность, способная распространиться только в одном измерении, и есть, если она становится для самой себя объектом, время» [32, с. 343]. Или в другой варианте: «Время не есть нечто, протекающее независимо от Я, но *само* Я есть время, мыслимое в деятельности» [32, с. 343].

Как уже отмечалось, внутреннее чувство — это идеальная деятельность, которая стремится бесконечно созерцать Я, вернуться к самой себе, т. е. как бы в отправную точку. «Следовательно, внутреннее чувство, мыслимое в своей неограниченности, выражается в виде *точки*, в виде абсолютной границы или в виде символа *времени* в его независимости от пространства. Ибо время, мыслимое само по себе, есть лишь абсолютная граница» [32, с. 344]. Но что есть точка, граница? Или, другими словами, что есть самочувствие, т. е. чувство настоящего, выраженное только через внутреннее чувство. Ведь время распадается на прошлое, настоящее и будущее только будучи объединено с пространством.

Что такое время (точка) в его независимости от пространства, т. е. Я, выраженное только во внутреннем чувстве? Короче, что такое деятельность, которая выражена только во времени?

Эта точка (граница) есть то неизменное и сохраняющее ограничение, передающееся от одного ограничения к другому, т. е. им все ограничения опосредованы, следовательно, оно — ограничение ограничения. Кант эту точку охарактеризовал как «Я мыслю», сопровождающее все наши представления, которая, следовательно, когда мы мысленно удалили пространство, остается в виде точки, не имеющей места, протяжения, неделимой, простой и т. д.

Так что же имеет в виду Шеллинг, когда полагает вне пространства точку как время? Не возрождает ли он в завуалированной форме понятие души в ее метафизическом смысле? После того как Кант показал, что эта точка не душа, не субстрат наших внутренних изменений, Шеллинг, естественно, не мог отождествить точку с самим Я, понимаемым в традиционном метафизическом смысле.

Шеллинг попытался показать, что на данном этапе самосознание поднимается до такого уровня, когда Я как деятельность, которая имеет пред-

метный характер, созерцает самого себя как нечто идеальное, т. е. оно «созерцает не продукт, а самого себя в продукте» [32, с. 333]. Следовательно, время — это выраженная идеально предметность, т. е. время является идеальным (познавательным) выражением предметно-практической деятельности общественного человека.

Время — это «душа» деятельности. Эта точка, или как бы выразился Кант, «Я мыслю», есть идеальное выражение предметности. Предмет идеально фиксируется как цель, которая в процессе деятельности созерцается как нечто неизменное и сохраняющееся. Время как точка, т. е. деятельность, мыслимое только во времени, есть идеальное абстрагирование цели из процесса деятельности. Цель в ее независимости от пространства и мыслится как точка, в синтезе же с пространством — как нечто определяющее направление деятельности, потому Шеллинг и называет ее точкой самочувствия, ибо всякая деятельность целесообразна. Без цели деятельность немыслима.

Таким образом, когда самосознание познало время, оно открыло для себя и себя как сферу идеального. Ведь «Я вообще нет *вне* мышления, оно не *вещь*, не *предмет*» [32, с. 256], т. е. оно есть субъективное в своей независимости от пространства. Тем самым Я схватывается в своей непосредственной (идеальной) форме, а не в форме объекта, т. е. не в предметном обликии. В сфере духа время имеет явное преимущество перед пространством. Например, в литературе это хорошо показал М. М. Бахтин [см.: 34, с. 122]. Когда самосознание смогло в абстракции разорвать пространство и время друг от друга, которые до этого в продуцировании (деятельности) были слиты, оно из бытия в себе стало бытием и для себя, т. е. лишь во времени Я способно противопоставить себя предмету (пространству) и достичь уровня самосознания.

Итак, на данной ступени мы вывели сферу идеального. Это стало возможно посредством того, что для самого Я посредством пространства и времени объективировались его внешнее и внутреннее чувства. Поэтому «пространство — не что иное, как объективировавшееся внешнее чувство, время — не что иное, как объективировавшееся внутреннее чувство» [32, с. 344]. Тем самым Я стало различать в себе пространство и время. «Следовательно, Я не может противопоставлять себе объект так, чтобы для него, с одной стороны, посредством времени стало объектом внутреннее чувство, с другой — посредством пространства внешнее чувство» [32, с. 343].

Время как основа идеального, следовательно, также является основой мышления как идеальной деятельности. Поэтому можно сделать умозаключение, что дальше Шеллинг будет выводить категории мышления. То, что самосознание есть идеальная деятельность, созерцает пока только философ, следовательно, посредством категорий Я должно стать идеальной дея-

тельность (мышлением) и для самого себя. Поэтому категории для самого Я останутся вне сферы сознания.

Объектом для Я является оно само как деятельность (самосознание). «В самом объекте, т. е. в продуцировании, пространство и время могут, следовательно, возникать лишь одновременно и нераздельно друг от друга», — пишет Шеллинг [32, с. 344]. Пространство и время — это собственно и есть духовные действия интеллигенции, поэтому в самом объекте (деятельности) они не могут обнаружиться в качестве таковых. Я могло противопоставлять себя в качестве объекта, если трансцендентальный философ мог в Я различать пространство и время. Однако «то в объекте, что соответствует внутреннему чувству или что имеет величину только во времени, представляется в виде чего-то совершенно случайного, или акцидентального, напротив, то, что в объекте соответствует внешнему чувству, или имеет величину в пространстве, — в виде необходимого и субстанционального» [32, с. 345]. Таким образом, для трансцендентального философа «оказалось возможным различать в Я пространство и время, в объекте — субстанцию и акциденцию» [32, с. 345]. Таким образом, Шеллинг выводит первую пару категорий отношения. Теперь мы, согласно его методу, должны показать как и для самого Я полагаются пространство и время, а тем самым субстанция и акциденция.

Однако если пространство и время сами суть созерцания, то как они могут созерцаться в качестве таковых, или, говоря иначе, как возможно созерцание созерцания. Для Шеллинга созерцание — это потенцирование Я, т. е. продуцирование. Это второе созерцание, т. е. созерцание созерцания, согласно Шеллингу, не разрешает трудности, так как в созерцании (продуцировании) пространство и время слиты. «Таким образом, этим вторым продуцированием мы также ничего бы не выиграли и оказались на том же месте, на котором были при первом, *если бы это второе продуцирование не было противоположно первому* и тем самым непосредственно благодаря своему противоположению первому не стало объектом для Я» [32, с. 346].

Здесь Шеллинг выводит категорию причинности «как необходимое условие, при котором Я только и может признать наличный объект в качестве объекта» [32, с. 347]. Категории субстанции и акциденции, по Шеллингу, предполагают категорию причинности, так как без нее мы не смогли бы различить субстанцию и акциденцию. В качестве объектов у нас выступают два созерцания В и С, которые должны быть противоположными, ибо в противном случае В не ограничивало бы С. Но В является причиной не возникновения С, а только его определенного ограничения. «Одним словом, первым продуцированием может быть определено только акцидентальное во втором» [32, с. 347]. Тем самым, если один объект может определить только акциденталь-

ное во втором объекте, то субстанциональное, следовательно, пребывает неизменным. «Итак, вследствие того что В определяет акцидентальное в С, в объекте субстанция и акциденция разделяются: субстанция пребывает неизменно, тогда как акциденции меняются — пространство неподвижно, тогда как время течет, следовательно, они становятся объектом для Я раздельно» [32, с. 349]. Так как время есть объективированная идеальная деятельность, то Я теперь предстает как непрерывная последовательность представлений. Возникает вопрос: как Я полагает эту последовательность в самого себя, или как Я способно зафиксировать последовательность (время)?

Посредством причинного отношения в сознании остается только акцидентальное, субстанциональное же вытесняется из него, так как «она (т. е. субстанция — Э. Ш.) сама есть лишь фиксированное время» [32, с. 349]. Само время, так как Я слито или растворено в потоке представлений, не фиксировано. Чтобы восстановить субстанциональное, необходимо внести противоположное направление в последовательность, а это возможно в том случае, если субстанции полагаются одновременно и действуют друг на друга.

Таким образом, чтобы зафиксировать последовательность, Шеллинг дедуцирует третью категорию отношения — категорию взаимодействия. «Взаимодействием фиксируется последовательность, восстанавливается настоящее, а тем самым и одновременность субстанции и акциденции в объекте» [32, с. 351]. Если категория причинности разрывает объект на субстанцию и акциденцию, то «посредством взаимодействия субстанция и акциденция опять синтетически объединяются» [32, с. 351]. Тем самым посредством категории взаимодействия все субстанции полагаются сосуществующими. Взаимодействие же идеально фиксируется как «пространство в качестве простой формы сосуществования, или одновременности» [32, с. 352]. Тем самым последовательность (время) фиксируется сосуществованием (пространством), т. е. пространство и время синтезируются. «Сосуществование в пространстве превращается, если привходит определение времени, в одновременность» [32, с. 352].

Таким образом, если «категории, — пишет Шеллинг, — суть образы действия, посредством которых для нас только и возникают сами объекты» [32, с. 347–348], то пространство и время суть сами действия интеллигенции. Следовательно, пространство и время суть разные способы самовыражения Я. Или, используя иную терминологию, пространство и время — это две формы, посредством которых осуществляется деятельность. «В пространстве, рассматриваемом само по себе, все — только друг подле друга, тогда как в объективированном времени все следует друг за другом», — пишет Шеллинг [32, с. 352].

Итак, по Шеллингу, посредством категорий отношения, «поскольку изначально других не существует» [32, с. 353], пространство и время положе-

ны и в само Я, но «не в качестве созерцаний, которые Я осознать не может, а только в качестве созерцаемых» [32, с. 377]. Однако Шеллинг не останавливается на категориях отношения, дедуцированных Кантом, ибо «взаимодействие невозможно, так чтобы для Я сама последовательность не стала ограниченной» [32, с. 377]. Спрашивается, как это возможно?

Интеллигенция, которая благодаря категориям отношения превратилась в последовательность представлений уходящих в бесконечность, должна созерцать себя таковой. Но как возможно созерцать последовательность, одновременно не ограничивая ее? Следовательно, умозаключает Шеллинг, должна существовать последовательность, возвращающаяся в саму себя, которая поэтому конечна и бесконечна одновременно. «Такая возвращающаяся к самой себе, представленная в покое последовательность и есть организация» [32, с. 365]. Всякая организация есть сама себя воспроизводящая система, т. е. источник движения находится в ней самой. «Таким образом, интеллигенция должна созерцать саму себя не только как организацию вообще, а как живую организацию» [32, с. 367].

Интеллигенция созерцает саму себя не просто как организацию, а организацию в высшей потенции, т. е. в качестве организма. «Организм, — пишет Шеллинг, — есть лишь род созерцания, присущий интеллигенции». Следовательно, посредством указанного созерцания интеллигенция созерцает саму себя. Однако вследствие того, что самосознание «растворяется в своем организме, который она созерцает как полностью тождественный себе и, следовательно, опять не достигает созерцания самой себя» [32, с. 373].

На этом Шеллинг заканчивает ряд потенцированных созерцаний, не достигая своей цели. Тем самым посредством продуцирований мы оказались не способны объяснить, как «в интеллигенции полагается полное сознание» [32, с. 373]. Таким образом, Шеллинг оказывается вынужденным перейти к третьей эпохе, в которой «все, виденное нами до сих пор с точки зрения созерцания, предстанет перед нами совсем иным с точки зрения рефлексии» [32, с. 374–375]. В третьей эпохе анализируется все то, что в предшествующих эпохах было положено синтетически. «Таким образом, с помощью анализа Я не может быть обнаружено какое-либо действие, которое не было бы уже положено в него синтетически» [32, с. 378]. Следовательно, в третьей эпохе интеллигенция посредством абстракции наконец-то достигает сознания.

Как известно, в основу «Критики чистого разума» положено не созерцание, как у Шеллинга, а рефлексия, поэтому третья эпоха, собственно, есть вольный пересказ Шеллингом некоторых мест указанной работы Канта. Из вышеуказанных соображений с точки зрения интересующей нас проблемы,

чтобы не повторяться, мы укажем лишь те моменты, которые подверглись существенной переработке.

Как указывалось, Шеллинг, в противоположность Фихте, отдал приоритет природному, объективному началу в системе человеческого знания. Поэтому он ни слова не упоминает о продуктивной способности воображения, когда анализирует схематизм. Ведь воображение — это субъективная способность, дело которой — произвол.

В отличие от Канта, Шеллинг изначально полагает деятельность, которая одновременно рассудочна и чувственна (интеллектуальная интуиция). Поэтому для него, наоборот, трудность заключается в том, как ее разделить на субъект и объект, понятие и предмет. Этого он достигает посредством суждения (*Urteil*). Здесь Шеллинг играет словами. *Urteil* происходит от глагола «*teilen*», что в переводе означает «делить».

Шеллинг не мог положить произвольную, субъективную способность воображения как опосредующее звено, она просто не вписывается в его систему. В результате он возрождает учение о предустановленной гармонии: «не остается ничего другого, как предположить наличие гармонии между интеллигенцией, поскольку она действует свободно, и интеллигенцией, поскольку она бессознательно созерцает, и эта гармония необходимо должна быть предустановленной. Следовательно, и трансцендентальный идеализм нуждается в предустановленной гармонии, ... причем нуждается он не в предустановленной гармонии непосредственно между интеллигенцией и организмом, как ее обычно толкуют интерпретаторы Лейбница, а в такой, которая существует между свободной деятельностью и деятельностью, производящей бессознательно, ибо только такого рода гармония необходима для объяснения перехода от интеллигенции к внешнему миру» [32, с. 373]. Тем самым последующий немецкий идеализм не понял кантовской постановки проблемы чувственности и рассудка, так как объявил предрассудком кантовскую вещь в себе. Чувственность понимается как не-Я, как снятая деятельность, т. е. как нечто рациональное, как застывший рассудок. И в соответствие, следовательно, необходимо привести только мысль с мыслью. Вследствие этого проблема времени и пространства в кантовской ее постановке не получила должного разрешения.

Итак, если Кант и Фихте рассматривали значение пространства и времени в процессе творческой деятельности, то Шеллинг рассматривает их также как формы деятельности, но деятельности не продуктивной, а только репродуктивной, т. е. они — формы осознания. В связи с этим Шеллинг говорит о парадоксе: «Всякое эмпирическое сознание начинается с наличного объекта, и вместе с возникновением сознания интеллигенция оказывается вовлеченной в определенную последовательность представлений... Противоречие, следо-

вательно, заключается в том, что интеллигенция, осознавая себя, может вступить только в определенную точку последовательного ряда, что, осознавая себя, она уже должна предположить в качестве условий возможной последовательности независимо от себя целокупность субстанций и их всеобщее взаимодействие» [32, с. 356], т. е. интеллигенция оказывается зависимой от продуктов собственной деятельности. Следовательно, она осознает себя не как творца универсума.

Шеллинг разрешает данное противоречие посредством различения абсолютной и конечной интеллигенций. Конечная интеллигенция лишь воспроизводит то, что уже было положено абсолютным синтезом. «Все то, что происходит в этом ряду второго ограничения, уже положено первым, с той только разницей, что первым ограничением положено все одновременно и абсолютный синтез возникает для Я не посредством составления из частей, но в качестве целого и не во времени, так как время вообще полагается только этим синтезом, тогда как в эмпирическом сознании это целое может быть лишь постепенным синтезированием частей, следовательно, только последовательностью представлений» [32, с. 356–357].

Конечная интеллигенция, которая протекает во времени, пытается снять, преодолеть время, так как «изначально Я — чистое и абсолютное тождество, вернуться к которому оно постоянно должно стремиться» [32, с. 354]. Но в результате этого она впадает в бесконечный ряд представлений. Время устремлено в бесконечность, ибо интеллигенция хочет посредством конечного (временного) охватить бесконечное (вечное). «Время — движущееся подобие вечности» (Платон) [35, с. 477].

Естественно, что Фихте с таким пониманием абсолютно первого синтеза согласиться не мог. Ведь им уже все положено, по сути дела конечная интеллигенция просто-напросто ее воспроизводит. Следовательно, у человека никакой свободы нет. Свободна — только сама бесконечная интеллигенция. Тем самым Шеллинг противоречие абсолютного Я Фихте «разрешает» посредством того, что выбрасывает понимание абсолютного Я как цели человеческого самосовершенствования. В этом отношении мысль Фихте, несмотря на ее противоречивость, более продуктивна.

Несогласие с фихтевской позицией в отношении проблемы времени и пространства Шеллинг выразил четко, при этом, правда, прямо не указывая на Фихте. Если Фихте выводил время (последовательность) из целесообразной предметной деятельности, то Шеллинг, акцентировавший внимание на объективном, природном начале в системе человеческого знания, возражает: «Совершенно бессмысленно считать, что последовательность возникает вследствие действия интеллигенции» [32, с. 348]. Разница существенна. Время у Фихте и Шеллинга течет в разных направлениях. Если у Фихте вре-

мя устремлено в будущее к «Я есть Я» как цели человеческой истории, то у Шеллинга, как это ни парадоксально, оно обращено назад к изначальному тождеству, тем самым не к конкретному тождеству, впитавшему в себя весь процесс становления.

Получается, что Шеллинг возрождает в философском одеянии мифологическое время. Поэтому развитие у Шеллинга представлено со знаком минус. Видимо, не случайно Гегель в своем знаменитом предисловии к «Феноменологии духа» так резко критикует Шеллинга, в частности его метод, а Шеллинг в дальнейшем, после написания «Системы трансцендентального идеализма», увлекся мифологией.

Итак, где же Шеллинг впал в заблуждение? Если Я является деятельностью, то она должна быть устремлена в будущее, ведь она целесообразна? Шеллинг строит систему не бытия, а знания. Но система — это завершенное целое. Объектом исследования Шеллинга является самосознание как духовная деятельность. Следовательно, Шеллинг оставался все время в сфере знания. Но выйти за пределы знания посредством знания невозможно. Или как можно объяснить ограничение знания посредством знания?

Шеллинг строит свою систему философии на мистической интеллектуальной интуиции, которая одновременно является знанием, творящим мир, и знанием, которое его созерцает. Таким образом, интеллектуальная интуиция бесконечна и конечна одновременно. Но в обоих случаях она есть знание. А откуда знание? Только из нее самой. Поэтому у Шеллинга, как и у Фихте, противоположности различаются лишь по степени, т. е. количественно, а не качественно. И бытие, и сознание, по Шеллингу, являются знанием. Различие только в степени осознанности или, наоборот, неосознанности.

Естественно, что, исходя из вышеизложенного, вся система знания должна полностью содержаться в абсолютно первом основоположении (абсолютном синтезе). Все действия интеллигенции, согласно Шеллингу, направлены на то, чтобы вернуться в это исходное гармоничное состояние, поэтому Я и устремлено назад, в прошлое. Оно хочет восстановить нарушившуюся гармонию противоположностей, и всякое его действие направлено на это. «Прошлое всегда возникает только в силу действия интеллигенции и необходимо лишь постольку, поскольку необходимо это движение Я назад» [32, с. 360]. И как по аналогии с мифологическим временем, где все действия человека были направлены на преодоление мирского (профанного) времени, чтобы вернуться к тому исходному началу, с которого все начинается, так и действия конечной интеллигенции суть развертывание этого абсолютно-го синтеза (сакрального времени) с целью возвращения интеллигенции в саму себя.

Итак, деятельность, согласно Шеллингу, представляет собой процесс самовыражения субъекта — Я, интеллигенции. Человек, природа и мир вообще превращаются в форму проявления этого субъектного бытия, они всего лишь его инобытие, т. е. не самоценны, не имеют самостоятельного значения. «При этом гипертрофируется один аспект объективации: опредмечивание потребностей и целей субъекта, а объективная реальность понимается только как результат деятельности. Человеческая активность отрывается от материального мира и противопоставляется ему. Из объективного мира по сути дела исключается существующая независимо от человека и его деятельности природа, развивающаяся по своим объективным законам, благодаря познанию и использованию которых только и возможна человеческая деятельность», — отмечает Л. П. Буева [36, с. 84].

Таким образом, пространство и время — это формы самообъективации Я, его субъектного бытия, формы выражения и существования его деятельности. В таком случае Шеллинг, как выразился бы Г. С. Батищев, редуцирует деятельность до объектно-вещной активности, т. е. гипертрофирует одну сторону деятельности — опредмечивание. Но в таком случае откуда субъект деятельности — Я, интеллигенция — заимствует свое содержание, откуда в нем вся его творческая мощь?

Тем самым Шеллинг, как и Фихте, вынужден констатировать существование извечно данной субъектности «Я есмь», т. е. субъект не вырабатывается, а просто-напросто полагается, точнее самополагается. Поэтому у Шеллинга субъект активен, но не деятелен, так как деятельность есть конкретное единство распредмечивания и опредмечивания.

Фихте и Шеллинг на теоретическом уровне предприняли попытку обоснования возможности социальной деятельности человека как деятельности, посредством которой человек сам является творцом своего социального бытия. Философия Фихте и Шеллинга, и немецкая классическая философия в целом, есть теоретическое выражение социальной деятельности, осуществляемой революционной Францией. Французы в противоположность религиозному пониманию человека и его социальной деятельности одними из первых решились сами творить свою историю, свое общественно-историческое бытие.

Задания для самостоятельной работы

Задание 1. Продемонстрировать попытку решения и преодоления Ф. В. Й. Шеллингом крайностей философских воззрений И. Г. Фихте на природу и сущность пространства и времени.

Задание 2. Сопоставить и проанализировать «Систему трансцендентального идеализма» Ф. В. Й. Шеллинга с предшествующими системами философии И. Канта и И. Г. Фихте.

Задание 3. Показать влияние натурфилософских идей Ф. В. Й. Шеллинга на современное естествознание.

Задание 4. Раскрыть диалектику пространства и времени как историю становления и формирования интеллигенции.

Задание 5. Выяснить роль пространства и времени как мыслительных инструментов в процессе познавательной деятельности человека.

3 ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В КОНТЕКСТЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТНОГО ПОДХОДА: Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ, К. МАРКС

3.1 Диалектика пространства и времени в «Феноменологии духа» Г. В. Ф. Гегеля

Гегель был одним из тех философов, кто выступил против шеллинговского понимания развития, в частности развития научного знания. Еще Фихте, а вслед за ним и Шеллинг, обосновывая системность как один из главных критериев научности, в основу своей системы полагает мистическую интеллектуальную интуицию. Вследствие чего Гегель и заявил, что Фихте и Шеллинг изображают «самое действительное действительным образом» [1, с. 9]. Сфера науки — это сфера дискурсивного, рассудочно-разумного, а не интуитивного. Тем самым автор «Феноменологии духа» в первую очередь подвергает разрушительной критике метод Фихте и Шеллинга.

Шеллинг не смог теоретически выразить процесс развития, ибо он не знал диалектики отрицательности. Это заслуга Гегеля. «Почка исчезает, когда распускается цветок, и можно было бы сказать, что она опровергается цветком; точно так же при появлении плода цветок признается ложным наличным бытием растения, а в качестве его истины вместо цветка выступает плод. Эти формы не только различаются между собой, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако их текучая природа делает их в то же время моментами органического единства, в котором они не только не противоречат друг другу, но один так же необходим, как и другой; и только эта одинаковая необходимость и составляет жизнь целого» [1, с. 2]. Итак, Гегель не согласен с пониманием абсолютного у Шеллинга, ибо в деятельности субъективное и объективное переходят друг в друга, а не выпадают в осадок как неразличимые ни субъект, ни объект.

Хотя Шеллинг и выдвинул идею тождества бытия и мышления, но он не смог ее последовательно реализовать. По остроумному замечанию Гегеля, Шеллинг выдавал «свое абсолютное за ночь, в которой, как говорится, все кошки серы» [1, с. 8], т. е. он не смог подняться до тождества противоположностей, до тождества различного. Шеллинг пишет: «Это высшее — не что иное, как основание тождества между абсолютно субъективным и абсолютно объективным... само это высшее не может быть ни субъектом, ни объектом, ни тем и другим одновременно, но лишь *абсолютным тождеством*» [2, с. 462].

Трудность заключается в том, что противоположности, например субъект и объект, не мертво фиксированы одна против другой. И так как эти

противоположности имеют нечто общее, опосредующее их обоих, то они способны переходить друг в друга. Следовательно, субъект в процессе деятельности объективируется, а объект — субъективируется. В таком случае, это третье («высшее») опосредующее есть единство (тождество) противоположностей.

Представители немецкой классической философии не смогли разрешить данное затруднение, так как ими же самими провозглашенный принцип тождества мышления и бытия не был последовательно реализован, ибо они не смогли подняться до тождества различного. Как пишет Э. В. Ильенков, противоположности необходимо рассматривать как различные способы выражения «одного и того же». «Пытаясь объяснять одно через другое — значит попросту удваивать описание по-прежнему непонятого факта. Это все равно, как если бы мы, увидев едущую коляску, сказали: она едет потому, что у нее «колеса крутятся», или, наоборот, колеса крутятся потому, что «она едет». Одно объяснение стоило бы другого. Этот детский способ объяснения не вскрывает действительной причины движения коляски, того факта, что эту коляску тащит лошадь» [3, с. 28]. Если у Канта и Фихте субъект поглощает объект, то у Шеллинга и Гегеля, наоборот, объективное поглощает субъективное. Следовательно, в диалектической логике необходимо субъект рассматривать как объективный процесс, а объективный процесс как процесс реализации субъективной цели, т. е. не как самостоятельно положенные понятия, а как два различных способа существования «одного и того же».

Великая заслуга Гегеля заключается в том, что он впервые открыл и проанализировал общественную природу человеческого сознания и познания. Всякая деятельность человека носит общественный характер. Однако общественная природа человека дана философом в идеалистически мистифицированной форме. Субъектом деятельности является не конкретный индивид, а дух, понятый как субъект-субстанция.

Гегель, анализируя общественный характер деятельности, не дает, однако, анализа собственно социального пространства и времени. Как отмечает Л. В. Скворцов, «Гегель дает самостоятельный анализ времени в философии природы, рассматривая его как истину пространства» [4, с. 47]. Философ вообще избегает специального анализа времени и пространства в процессе деятельности. Конечно, Гегель в той или иной мере затрагивает указанную проблему, но этот анализ не получил соответствующего развернутого исследования.

Гегель прекрасно понимал, что из одного лишь самосознания невозможно дедуцировать всю систему человеческого знания. Объект находится вне Я, но в то же время провозглашается тождество субъекта и объекта. Знание

есть единство (тождество) субъективного и объективного. Гегель дает следующее определение знания: «Поскольку это бытие я полагаю как нечто другое по отражению ко мне и в то же время тождественное со мной, постольку я есть знание...» [5, с. 219]. Если объект полагается только вне Я, то мы не обладаем знанием о нем, т. е. он суть вещь в себе. Если объект полагается только в Я, то он не знание, а плод воображения. Следовательно, знание является тем и другим одновременно. Таким образом, дух необходимо должен отчуждать себя, иметь предметное выражение, т. е. быть перемещенным в пространство и время.

Без отчуждения дух (мышление) никогда не пришел бы к самопознанию. «Прямо и непосредственно это «мышление» рассмотреть себя не может, ибо оно невидимо, неслышимо и вообще неосязаемо. Для того чтобы рассмотреть самое себя, этому мышлению требуется некоторое зеркало, в котором оно могло бы увидеть себя как бы со стороны, как нечто «иное». Этим своеобразным «зеркалом» и становится для него создаваемый им предметный мир, совокупность его собственных «обнаружений» — в виде слова, в виде орудий труда, в виде государственно-политических образований, в виде статуй, книг и всех прочих созданий «мыслящего духа». Творя предметно-развернутое богатство человеческой культуры, «мыслящий дух», с самого начала обитающий в человеке, как раз и создает «вне себя» и «против себя» то зеркало, в котором он впервые сам себя и видит, правда, не понимая вначале, что в зеркале вещей и событий ему отражается его собственный образ и ничего более» [6, с. 18]. Следовательно, окружающий мир индивида — это социально освоенное пространство, т. е. есть застывшее мышление общественного человека. «Даже звездное небо, в котором труд человека реально ничего не меняет, стало предметом внимания людей лишь тогда, когда оно превратилось в орудие жизнедеятельности «пастушеских и земледельческих народов», в их естественные «часы», «компас» и «календарь» [7, с. 220]. Следовательно, не только вещи, но и само пространство (время) всегда есть социально освоенное пространство, т. е. пространство, которое человек «навязывает» окружающему его объективному миру.

Итак, сфера отчужденного (опредмеченного) духа есть его инобытие, его вне-себя-бытие, которое «распадается сразу же на две формы; оно выступает, во-первых, как положительное, как пространство и, во-вторых, как отрицательное, как время» [8, с. 44]. Таким образом, дух, полагая себя в пространстве и времени, тем не менее остается внутри себя самого.

Автор «Науки логики» рассматривает пространство и время как два взаимно дополняющих образа чистого количества. «Количество (Quantität), — пишет Гегель, — есть чистое бытие, в котором определенность положена уже не как тождественная с самим бытием, а как *снятая* или *безразличная*»

[9, с. 242]. Если, по Гегелю, «само бытие, а также и последующие определения (не только бытия, но и логические определения вообще), можно рассматривать как определения абсолютного, как *метафизические определения бога*», то «в своем различии они (т. е. сущие, метафизические определения — Э. Ш.) суть *другие* по отношению друг к другу, и их дальнейшее определение (форма диалектического) есть *переход в другое*» [9, с. 215]. В противоположность метафизическим определениям Гегель называет их дефинициями *конечного*. Следовательно, пространство и время — это формы уже отчужденного (опредмеченного), а потому и конечного духа. Или, используя распространенную сегодня терминологию, пространство и время — это основные формы бытия предметно-практической деятельности общественного человека.

Итак, самопознание духа, как и познание вообще, возможно, согласно Гегелю, только через другое, т. е. через свою противоположность. Так как Гегель, как и Фихте, приписывает духу те же атрибуты, которые раньше рациональная теология приписывала Богу, то абсолютный дух для самопознания необходимо предполагает существование конечного духа. Но в своем учении об отчуждении Гегель вырыл пропасть между индивидуальным и общественным сознанием, т. е. конечным и абсолютным духом. «Дух (т. е. общественное сознание — Э. Ш.) вечен, существует в себе и для себя, не увлекается потоком времени, потому что он не теряет себя в одной стороне процесса» [8, с. 55]. В конечном же духе, т. е. «в индивидууме как таковом дело обстоит иначе; он, с одной стороны, представляет собой род: прекраснейшей жизнью является та, в которой полностью объединяются в *один* образ всеобщее и его индивидуальность. Но индивидуум, с другой стороны, также и отделен от всеобщего и в качестве такового он является одной стороной процесса, изменением; взятый со стороны этого смертного момента, он находится во времени, подпадает под его власть» [8, с. 55]. Следовательно, становление конечного духа, т. е., согласно Гегелю, образование индивида, протекает во времени и пространстве.

Весь ход «Феноменологии духа» и есть поступательное движение конечного духа (индивида) от его необразованной точки зрения до наивысшей его формы — науки. «Феноменология» есть та лестница, по которой индивид совершает это восхождение. «В этом аспекте образование, если рассматривать его со стороны индивида, состоит в том, что он добывает себе то, что находится перед ним, поглощает в себя свою неорганическую природу и овладевает ею для себя. Со стороны же всеобщего духа как субстанции образование означает только то, что эта субстанция сообщает себе свое самосознание, т. е. порождает свое становление и свою рефлексию в себя» [1, с. 15]. Таким образом, конечный дух должен распродметить, освоить

свое содержание. Если для абсолютного духа пространство и время — это формы отчуждения, опредмечивания, то для индивида (конечного духа) они — формы распредмечивания, формы, в которых дух осваивает свое содержание. Говоря иначе, из формы в-себе-бытия дух обращается в форму для-себя-бытия.

Дух как самосознание, согласно Гегелю, есть тавтологическое движение «Я есмь Я», «так как оно различает от себя *только себя само* как себя само» [1, с. 94]. Это тавтологическое движение самосознания есть время. «Время есть тот же самый принцип, что «я» = «я» чистого самосознания, но время есть это «я» = «я» (или простое понятие) еще во всей его внешности и абстрактности как созерцаемое голое *становление*, чистое в-себе-бытие, взятое всецело в качестве выхождения вне себя» [8, с. 52–53]. Но самосознание не есть лишь тавтологическое кружение Я, ибо для него существенно не только тождество, но и различие. «Так как различие для него не имеет формы *бытия*, то оно не есть самосознание» [1, с. 94]. Самосознание, имеющее различие формой своего бытия, есть пространство. Следовательно, время — это тождество, а пространство — различие самосознания, т. е. посредством времени самосознание выходит из формы в-себе-бытия, и благодаря пространству переходит в форму для-себя-бытия. «Время — это, — пишет Гегель, — абсолютное *выхождение вовне себя*, порождение «одного», момента времени, «теперь», которое есть непосредственно уничтожение самого себя и постоянно возобновляемое уничтожение этого прехождения, так что это самопорождение небытия есть такое же простое равенство и тождество себе» [10, с. 261].

Самосознание (деятельность), по Гегелю, есть конкретное единство пространства и времени, «ибо суть дела исчерпывается не своей *целью*, а своим *осуществлением*, и не *результат* есть *действительное* целое, а результат вместе со своим становлением» [1, с. 2]. Изолированно друг от друга пространство и время суть абстракции. Время, т. е. «цель сама по себе есть безжизненное всеобщее, подобно тому как тенденция есть простое влечение, которое не претворилось еще в действительность» [1, с. 2]. Пространство же как «голый результат есть труп, оставивший позади себя тенденцию» [1, с. 2].

Но пространство не есть всего лишь смерть развития, ибо потенциал пространства есть время. Всякое развитие началом своего движения предполагает уже сохраненное время как пространство. Само непосредственно пространство «в себе» схватить невозможно, мы его схватываем только как части времени. Пространство как доведенная до крайности односторонность есть либо начало времени, либо его конец. Пространство есть застывшее время. Но если мы попытаемся схватить время «в себе», то получится аналогичная ситуация. Время, непосредственно схватываемое нами в процессе деятельно-

сти, есть уже не цель, а пространственно положенный предмет. Следовательно, пространство и время — это парные категории диалектической логики, которые не мыслимы друг без друга.

Самосознание не есть всего лишь тавтологическое движение «Я есмь Я», говоря другими словами, время, но есть движение через различия, т. е. становление через свою противоположность — пространство. Следовательно, возвратившееся в себя Я не есть то же самое Я, которое начало движение. Ведь в процессе движения оно обогатилось, обрело для-себя-бытие. «Результат только потому тождественен началу, — пишет Гегель, — что *начало* есть *цель*, — или: действительное только потому тождественно своему понятию, что непосредственное в нем самом имеет в качестве цели самость или чистую действительность. Осуществленная цель или налично сущее действительное есть движение и развернутое становление, но именно этот непокой и есть самость, и она равна названной непосредственности и простоте начала потому, что она есть результат, то, что вернулось в себя; но то, что вернулось в себя, есть именно самость, а самость есть относящееся к себе равенство и простота» [1, с. 11].

Человек посредством времени приводит себя в движение, ибо время есть форма самополагания, или, как говорит Гегель, «чистое в-себе-бытие, взятое всецело в качестве выхождения вне себя». Но чистое самополагание есть всего лишь абстрактное представление о самом себе, т. е. это лишь мысленное (идеальное) представление самого себя. В процессе труда человек действительно реализует себя, ибо «*истинное бытие* человека, напротив, есть *его действие*» [1, с. 172]. Следовательно, время — это проявитель человеческой природы, т. е. духа. Дух во времени устремлен к самому себе, но без своего инобытия он ничто. «Сила духа лишь так велика, как велико ее внешнее проявление, его глубина глубока лишь настолько, насколько он отважился *распространиться* (курсив наш — Э. Ш.) и потерять себя в своем раскрытии» [1, с. 5]. То, что дух опредметил, теперь индивид должен распредметить, т. е. освоить, сделать своим внутренним содержанием. Опредемечивание духа является только целью его распредмечивания.

Итак, для Гегеля предметное бытие, т. е. пространственное выражение духа, — это мимолетная форма, посредством которой дух приходит к самосознанию и самопознанию. Но вследствие того, что в себе дух бесконечен, а в произведении конечен, то он, пытаясь преодолеть это несоответствие, все снова и снова опредмечивает себя. Еще Шеллинг отмечал, что дух в произведении, т. е. в своем пространственном бытии, не способен схватить себя непосредственно как живую деятельность. У Гегеля предшествующие попытки выразить себя не забываются, а сохраняются. Поэтому дух все более и более выражает свое в-себе-бытие.

Я, т. е. время как абстрактное выражение самосознания (деятельности), или как чистая негативность для своего движения (становления) необходимо имеет мимолетную промежуточную форму вне-себя-бытия, т. е. пространство. В процессе деятельности (становления) Я из своего временного бытия переходит в пространственное бытие, а затем из пространства опять во время. Но так как это движение есть отрицание отрицания В — П — В, то Гегель впервые на философском уровне обосновал необратимость хода времени.

Из вышесказанного следует, что «Феноменология духа», с точки зрения интересующей нас проблемы, представляет особый интерес. Ибо «величие гегелевской *«Феноменологии»* и ее конечного результата — диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа — заключается, следовательно, в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как самоотчуждение и снятие этого самоотчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его *собственного труда*» [11, с. 627]. Гегель схватывает диалектику опредмечивания и распредмечивания как диалектику времени и пространства в процессе предметной деятельности человека.

Распредмечивая, осваивая свое содержание, индивид впитывает дух как живое становление, так как содержание духа есть его живая история, т. е. время его формирования, становления, развития. Дух без своего процесса становления — пустое всеобщее. Дух как становление есть не пустая длительность, а есть освоенное, заполненное время. Итак, время становления духа — есть освоенное время для индивида, а так как дух есть самостоятельное по отношению к индивиду бытие, то он есть также и пространство его деятельности.

Индивиды, находящиеся на разных ступенях развития духа, следовательно, осваивают различное содержание. Индивид, находящийся на более высокой ступени развития, должен освоить большее содержание, ибо дух обогатился. Следовательно, социальное время и пространство индивидов, находящихся на различных ступенях развития духа, различно. Чем выше уровень развития, тем сильнее уплотняется социальное время и пространство. Отчетливо это проявляется в том, что астрономическое, физическое или биологическое время за время существования человека существенно не изменились, тогда как индивиды, находящиеся на различных ступенях развития, должны духовно освоить различное содержание за равное, например, астрономическое время.

Дух, согласно Гегелю, это противоречие времени социального (духовно освоенного) и астрономического постоянно по мере возможности снимает. «Отдельный индивид должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы, уже оставленные духом, как этапы пути, уже разработанного и выравненного; таким образом, относительно познаний мы видим, как то, что в более ранние эпохи занимало зрелый дух мужей, низведено до познаний, упражнений и даже игр мальчишеского возраста, и в педагогических успехах мы узнаем набросанную как бы в сжатом очерке историю образованности всего мира» [1, с. 15]. В философской литературе много внимания уделено ускорению, уплотнению социального времени, но мало — его духовному освоению. Исключение — Гегель. Итак, природа социального времени и пространства и их освоение есть противоречивый процесс.

В своем учении об абсолютном духе Гегель в мистифицированной форме отразил природу общественного сознания. Субъектом, по Гегелю, выступает не отдельное самосознание Я (человек), а дух (общество). Самосознание своим предметом имеет «Я», следовательно, самосознание есть единство Я и предмета, т. е. «Я есть Я». Спрашивается, как это возможно? Как возможно, чтобы Я относилось к самому себе?

Для Фихте и Шеллинга, развивавших кантовское учение о первоначально-синтетическом единстве апперцепции, это единство самосознания было отправным пунктом. Ведь, по Канту, трансцендентальная апперцепция — это основа рассудка и сознания вообще, т. е. это основа основ, которая, в свою очередь, более ни на чем не основывается. Поэтому такое единство трансцендентальной апперцепции принималось ими как аксиома, не требующая доказательства. Одной из причин, способствующей такому пониманию самосознания как исходного начала, явился декартовский предрассудок. Ведь истинность декартовского «*cogito, ergo sum*» исходит из предположения, что мышление существует.

Гегель же, в отношении учения о самосознании, смог преодолеть декартовский предрассудок. В своей «Феноменологии духа» он решил показать ход развития сознания (духа). Но для него впервые возникает проблема начала, из которого собственно и развилось все многообразие форм сознания. Вследствие этого Гегель не мог, как Фихте, исходить из самосознания как данности, а должен был показать его возникновение и формирование [см.: 12, с. 117–145].

Великая заслуга Гегеля заключается в том, что он в разделе «Феноменологии духа», посвященном анализу самосознания, проанализировал сущность труда. Только в труде, в процессе предметной деятельности человек (индивид) приходит к самосознанию, к Я как субъекту деятельности.

Следует отметить, что Гегель анализирует не просто труд вне его общественной формы, а именно труд как общественный труд. «Правда, он не подошел к вопросу исторически, представив отношения господства и рабства как вечные определения субъективности» [13, с. 61]. Только в сфере производственных отношений Я способно относиться к другому Я, а вследствие этого и к самому себе.

Первоначально самосознание как жизнь есть вожделение. Для вожделящего самосознания все другое есть ничтожность. Но достоверность самосознания обусловлена предметом, «ибо она есть благодаря снятию этого другого» [1, с. 98], т. е. самостоятельности предмета. Но снять, т. е. распределить, эту самостоятельность предмета самосознание способно только в столкновении с другим самосознанием, в котором оно и созерцало бы эту самостоятельность

«Самосознание есть в себе и для себя, — пишет Гегель, — потому и благодаря тому, что оно есть в себе и для себя некоторого другого самосознания, т. е. оно есть только как нечто признанное» [1, с. 99]. Самостоятельность, т. е. свобода, самосознания без признания ее другим самосознанием не есть еще для-самого-самосознания. Но откуда в самосознании возникает самостоятельность? Чтобы удовлетворить вожделение, необходимо снять самостоятельность предмета. Вследствие этого Гегель приходит к выводу, что «истина самостоятельного сознания есть *рабское сознание*» [1, с. 104], так как раб, обрабатывая вещь, распрепредмечивает ее самостоятельность, тем самым делает ее своим содержанием.

Следовательно, по Гегелю, субъект деятельности вырабатывается в процессе труда, в процессе обработки вещей, а не констатируется в качестве извечной данности как у Фихте и Шеллинга. Содержание субъекта есть распрепредмеченное содержание объекта, его логики, самостоятельности.

Кроме того, «Гегель подчеркнул социальный характер субъективности, проанализировав характер взаимоотношений самосознаний между собой» [13, с. 61]. Самостоятельность (свободу) самосознание не может созерцать непосредственно в себе, а только в другом самосознании, ибо «в процессе формирования в качестве формы образуемых вещей становится для [самого] себя предметом, и в то же время в господине оно как сознание созерцает для-себя-бытие» [1, с. 107]. Следовательно, рабское самосознание в процессе труда не только распрепредмечивает самостоятельность вещи, но и формирует самого себя, т. е. из формы в-себе-бытия переходит в форму для-себя-бытия. Здесь Гегель приходит к самому важному выводу: человек, изменяя, формируя предметы, одновременно творит и самого себя.

В учении о самосознании Гегель проанализировал общественную опосредованность процесса труда. Рабское самосознание свое для-себя-бытие со-

зерцает непосредственно не в себе, а в господине, который между собой и вещью поставил раба. В этом отношении нельзя не согласиться с К. А. Абишевым: «Общественные отношения в этом смысле представляют собой преобразованную форму вещных отношений на том уровне, на каком они вскрыты общественной совокупной деятельностью людей на каждом крупном этапе ее развития, фиксированные отношения вещей, превращенных, положенных как система отношений людей друг к другу» [14, с. 124].

Итак, если самостоятельность самосознание созерцает не в себе или в вещи, а лишь в другом самосознании, то только общественная деятельность (труд) способна снять самостоятельность самого предмета, т. е. его меру, только общественная деятельность имеет универсальный характер. «Труд, взятый в его единственно истинной всеобщей *общественной* форме, уже не односторонняя, субъективная деятельность, но деятельность *универсальная*. Именно поэтому и чувство времени — не субъективная априорная форма, но лишь в *субъективной форме преобразованная* — осознанная — всеобщая определенность бытия. Чувство времени, «я» (т. е. труд, преобразованный в качестве сознания) — тот пункт, в котором универсальность природы и человека совпадают. Целенаправленно созидаящий по меркам любого вида, а тем самым самосознающий, т. е. «временствующий» человек является тем полюсом, в котором, выражаясь словами Гегеля, природа приходит к самопознанию» [15, с. 64].

«Я» самосознания, согласно Гегелю, есть процесс и отношение. «Я» есть содержание соотношения и само соотношение», — пишет Гегель [1, с. 93]. Только в пространстве отношений самосознаний «Я — Я», только в нем Я вступает в процесс формирования и становления, следовательно, субъект только социален, или только общество является субъектом деятельности.

Возникает парадоксальная ситуация, субъектность человека возникает в междусубъектности. Междусубъектность — это пространство субъекта. Но это пространство есть пространство отношений, т. е. «Я — это отношение» [16, с. 176]. Отношение всегда подразумевает соотношение (отношение различного). Следовательно, «сама *самостоятельность* (т. е. Я — Э. Ш.), в которой растворены различия движения», и является «простой сущностью времени, которая в этом равенстве самой себе имеет чистую форму пространства» [1, с. 95], т. е. есть «простая негативность», процесс. Следовательно, самосознание (деятельность) есть единство общественного *отношения* и *трудового процесса* как единство пространства и времени.

Таким образом, субъект-объектное отношение как предметная деятельность, труд опосредовано субъект-субъектным отношением как общением, так как, используя гегелевскую терминологию, самостоятельность самосознания созерцает не в себе или в вещи, а в другом самосознании. «Для пред-

метной деятельности не существует чисто субъект-объектного отношения, или субъект-объектного отношения в чистом виде. Последнее всегда опосредствовано производением (орудием труда и т.п.), т. е. предметным, а потому и междусубъектным, субъект-субъектным отношением» [17, с. 31]. Следовательно, деятельность как субъект-объектное отношение без опосредствования субъект-субъектным отношением в принципе невозможна.

Носителем (субъектом) культуры является человек. И если предположить, что все-таки социальное пространство имеет в контексте теории социальной деятельности приоритет (первенство) перед социальным временем, то это та ошибка, которую допустил Гегель. Ибо в таком случае необходимо допустить иного субъекта, как например абсолютное Я Фихте, интеллигенция Шеллинга, абсолютный дух Гегеля, или просто «общество как субъект», который и был бы носителем этого пространства.

Формирование у человека сознательного отношения ко времени — это есть одновременно и выработка субъектности в человеке. Но человек не редуцируем только к субъекту. И саму субъектность в человеке можно схватить только в диалектике субстанциальности и субъектности. Сама же «диалектика субстанциального и субъектного осуществляется в междусубъектном контексте... Тем самым диалектика субстанциального и субъектного осуществляется в жизнедеятельности каждого человека-субъекта и развивается, наращается именно в процессе обмена деятельностью, в общении» [18, с. 50–51]. Тем самым сама субъектность в человеке вырабатывается не только во времени, но и в пространстве, а точнее в пространстве субъект-субъектных связей, т. е. в социальном пространстве. Диалектику субстанциального и субъектного можно выразить и через диалектику социального пространства и социального времени.

Следует согласиться с А. А. Хамидовым, что «эта диалектика осуществляется не в целом совокупной («валовой», так сказать) деятельности, но и — и это важно — в жизнедеятельности каждого человека (разумеется, всегда в особенной форме)» [17, с. 33]. Социальное время — это время субъектного бытия. Поэтому время субъектного бытия есть одновременно формирование и развитие социального пространства.

На субъектном уровне происходит раздваивание, т. е. человек здесь как бы удваивает себя. Однако необходимо остеречься от ошибки, которая может возникнуть. Это удваивание не есть такое, что один раз человек предстает как индивид, точнее как природное существо, а другой раз как социальное существо, как носитель (субъект) общественных норм.

Но неверным будет понимать под первым субъектом человека как социальное существо, а под другим — саму субстанциальность как особого субъекта.

Сама субъектность, которая возможна только в междусубъектности, в пространстве субъект-субъектных отношений понимается как отношения только двух людей как субъектов. Так как в таком случае мы выпадаем из диалектики субстанциональности и субъектности.

Следовательно, проблема субъект-субъектных отношений заключается в том, что сама субстанциональность должна предстать как субъект, но не как мистический самостоятельный субъект, т. е. субстанциональность как субъект должна реализоваться через индивидуальную жизнедеятельность человека. Субъектность же должна быть раскрыта как субстанциональность в своем живом становлении и развитии. Носителем субстанциональности и субъектности является сам человек.

Конечно, в первую очередь необходимо рассматривать субъект как субъект определенных общественно-исторических обстоятельств. В этом отношении он есть индивидуальный субъект. Но, с другой стороны, этот же индивидуальный субъект есть и общественный субъект, т. е. выступая наследником всего общественно-исторического бытия, общественный субъект есть субстанциональность, перешедшая в субъект. То есть, если рассматривать субъект со стороны субъектности, то он индивидуальный субъект, если со стороны субстанциональности, то он предстает как общественный субъект. Следовательно, общественный субъект здесь предстает как универсальный субъект, т. е. как субъект, находящийся в процессе саморазвития. Поэтому формировать себя может только общественный субъект. Субъект, поднявшийся на уровень саморазвития, становится личностью, снимает субстанциональность, вбирает ее в себя, делает ее своим живым содержанием. Тем самым он снимает свою общественно-историческую конечность. В результате этого происходит «встреча» субъектных миров, т. е. для субъекта теперь субстанциональность не есть нечто ему противоположное, вне его находящееся, т. е. в пространстве, хотя и в социальном (предметном) пространстве, но есть его Я. Используя гегелевскую терминологию, он теперь субъект-субстанция.

Если субстанциональность можно рассматривать как «застывшую» субъектность, то социальное пространство как «застывшее» время. Поэтому необходимо социальное пространство рассматривать как момент общественного (социального) времени. Общественное время, опосредствуемое социальным пространством как своим «негативным» моментом, есть общественно-исторический процесс. То есть здесь уже обратный процесс, свидетельствующий о необходимости перехода субъектности в субстанциональность, необходимости опредмечивания времени, фиксации его в социальном пространстве. Без опредмечивания и постоянного его воспроизводства в деятельности общественное время, а, следовательно, и то социальное пространство, которое оно «содержит», безвозвратно теряется.

Следует отметить, что в истории развития человека и общества наличествуют и находятся в постоянном столкновении две глобальные противоположно направленные тенденции. «С одной стороны, есть тенденция развития каждого, а с другой — тенденция консервации общественной структуры, превращения ее в некий как бы самостоятельный организм — социум — с его собственными целями, интересами и т. д. ... Таким образом, — пишет А. А. Хамидов, — внутри человеческой истории обнаруживаются две относительно самостоятельные и взаимно исключающие друг друга тенденции: 1) тенденция, так сказать, универсально-историческая, т. е. тенденция развития всех и каждого в универсально развитую личность и 2) тенденция замыкания общественных отношений на себя, превращения общественного целого в некий социум, так сказать, тенденция социумо-центристская» [18, с. 72]. Эти две тенденции — социальную и социумную — мы охарактеризуем через временную и пространственную форму организации социальной деятельности человека.

Во временном измерении, соответствующем социальному измерению в человеке, человек открыт беспредельной объективной диалектике Универсума (Г. С. Батищев). Все формы его деятельности и общения направлены на постоянное творческое становление и развитие. Ни одна форма не принимается за конечную, т. е. он сопричастен этой беспредельной объективной диалектике и находится с ней в со-творчестве. Всякий достигнутый уровень (предел) развития преодолевается, т. е. он лишь необходимый этап в становлении. Человек постоянно находится в устремленности к новым вершинам творчества. Время здесь предстает как чистое отношение к самому себе. Следовательно, временной характер социальной деятельности формирует у человека творческое отношение к миру и к самому себе. Это временное (творческое) отношение человека к самому себе руководствуется логикой открытости.

Но эти этапы, уровни, пределы развития не забываются, а сохраняются, снимаются в общественно-историческом процессе становления человека. Следовательно, эти необходимые ступени (пределы) в развитии должны следовать логике не только развития и саморазвития, но и самосохранения и самовоспроизводства, ибо достижение человеком определенного уровня-предела развития всегда возможно только в логике наследования всего прошлого опыта. Поэтому достигнутый новый уровень развития можно рассматривать и как предел развития человека на данном этапе развития («звезда человека» Б. Е. Колумбаев), и как общественное достояние, которое, подчиняясь логике самосохранения и самовоспроизводства, *распространяется* (тиражируется) на других. Здесь социальность переходит в определенный вид социумности, время — в пространство. Временной предел («звезда человека»), обществен-

но (пространственно) фиксируясь, становится конечным, т. е. последним пределом, убивающим дальнейшее развитие. Он становится, в данном случае, не моментом, а венцом развития. Тем самым «социумному измерению присуща логика *оконечивания* и функционализации форм деятельности и общения, логика закрытости и закрывания» [18, с. 72–73].

Итак, временное творческое отношение человека к самому себе трансформируется в пространственное отношение, в отношения воспроизводства одного и того же уровня развития. Логика открытости сменяется логикой закрывания и закрытости. Тем самым определенные формы деятельности и общения стандартизируются, время же схематизируется, становится шаблонным. Если время есть творческое отношение человека к самому себе, то пространство есть тоже отношение, но только репродуктивное, а потому в пространстве человек находится только в процессе относительного движения становления. Но следует учитывать и то, что пространство, перекрывая время, оконечивая, фиксируя, «останавливая» его, «держит» его преемственность. Следовательно, пространственный (социумный) характер организации социальной деятельности тоже является необходимым моментом в развитии человека.

Итак, подлинная «встреча» субстанционального и субъектного совершается в самом человеке, но только в субъект-субъектной парадигме организации социальной деятельности, то есть необходимо, чтобы субъектность и субстанциональности переходили, «снимали» друг друга. Сама эта встреча есть не что иное, как глубинное общение (Г. С. Батишев). Вне этой встречи субстанциональность мертва и безжизненна, субъектность же выпадает в рассудочность. Но субъектность, обретшая себя в субстанциональности, разумна и поднимается на уровень самоформирования, саморазвития. Подчеркиваем, что сама эта «встреча», как «глубинное общение», возможна только во времени как живом творческом процессе. И не просто во времени, а, согласно К. Марксу, в пространстве свободного времени.

Критерий времени определяет уровень развития. Например, цель на вхождение Казахстана в единое пространство тридцати развитых стран мира означает, что Казахстан должен достигнуть того уровня развития, который они уже достигли. И именно время здесь приобретает важнейшее значение, ибо общественно-исторический процесс актуален. Поэтому знание механизмов общественного развития, природы общественного времени, по крайней мере, дает возможность догнать ускоренно развивающиеся страны. С полным правом можно заявить, что время — это центральная проблема современности.

Гегель, в отличие от Фихте и Шеллинга, с идеалистических позиций показал единство распрямления и опредмечивания, пространства и вре-

мени, так как он исходил из понимания сознания как общественного сознания. Диалектика пространства и времени предстала как поступательный процесс освоения сознанием своего собственного содержания.

Однако Гегель не разрешает проблемы пространства и времени в процессе предметной деятельности, так как «*предметность*, как таковая, считается отчужденным, не соответствующим *человеческой сущности* (самосознанию) отношением человека. Поэтому *обратное присвоение* порождаемой как нечто чуждое, под категорией отчуждения, предметной сущности человека имеет значение не только упразднения *отчуждения*, но и упразднения *предметности*, т. е. человек рассматривается как *непредметное, спиритуалистическое существо*» [11, с. 628]. Таким образом, человек приравняется к самосознанию, духу. Пространство и время — это конечные, превращенные формы духа, т. е., согласно Гегелю, неистинные формы духа.

Резюмируя все вышесказанное, следует отметить, что самая большая заслуга Гегеля заключается в том, что он в понимании времени как чистой негативности, т. е. как отрицания отрицания, схватывает сущность труда. «*Время есть само понятие*», — пишет Гегель [1, с. 429]. Социальное же пространство, или, по Гегелю, отчужденная форма духа, предстает как продукт общественной-исторической преобразующей деятельности человека.

К недостаткам гегелевской философии следует отнести и то, что он рассматривал труд лишь абстрактно и не поднялся до понимания его как общественного деяния. «Гегель, — как отмечал К. Маркс, — знает и признает только один вид труда, именно *абстрактно-духовный труд*» [11, с. 627]. Поэтому он, также как и Фихте, сферу опредмеченного полагает в сфере мышления, сознания, духа. Природа и общество — это инобытие духа. Тем самым диалектика распредмечивания и опредмечивания, т. е. диалектика пространства и времени, протекает внутри самого мышления. Следовательно, сам Гегель не смог последовательно провести идею тождества мышления и бытия.

Цель, как единство времени и пространства, является *всеобщим* общественной деятельности (труда). Представители же немецкой классической философии мистифицировали это *всеобщее* в «Я», «самосознание», «дух», т. е. они мистифицировали цель (время) общественной деятельности человека и тем самым превращали время в самостоятельного субъекта деятельности. Например, фихтевское самосознание и гегелевский абсолютный дух — это мистифицированное отражение *всеобщего* общественной деятельности человека, т. е. цели как чистого знания времени.

Разрабатывая деятельностную проблематику, представители немецкой классической философии, правда, в мистифицированной форме, схватили сущность социального пространства и времени. Марксу же удалось рас-

крыть природу этой мистификации. Поэтому, по Марксу, не время (абсолютное Я, дух) создает человека, а человек творит время и свою историю.

Задания для самостоятельной работы

Задание 1. Прочитать и проанализировать монографию Ж. М. Абдильдина «Проблема начала в теоретическом познании».

Задание 2. Проанализировать «Предисловие» к «Феноменологии духа» Гегеля. Гегелевская формулировка принципа развития.

Задание 3. Раскрыть единство пространства и времени как единство общественного *отношения* и трудового *процесса*.

Задание 4. Раскрыть социальное пространство, или, по Гегелю, отчужденную форму духа, как продукт общественно-исторической преобразующей деятельности человека.

Задание 5. Показать диалектику пространства и времени как диалектику распределения и опредмечивания.

3.2 Единство пространства и времени в контексте деятельностного подхода в «Капитале» К. Маркса

Общественная природа пространства и времени, с точки зрения деятельностного подхода, была раскрыта К. Марксом. Человек в процессе производственной деятельности творит вокруг себя новый — «очеловеченный» мир. «Мир человека — это надстроенный над миром природы мир культуры и междусубъектных связей и отношений, мир социальности», — пишет А. А. Хамидов [17, с. 37]. Человек, живущий в пространстве и времени, — это только общественный человек.

При характеристике социального пространства и времени возникает следующая трудность. Если социальное (историческое) время — время жизни человека — не совпадает с природным, физическим временем, то «как применить временные характеристики к сущности общественных отношений, имеющих чувственно-сверхчувственную природу?» [4, с. 57]. Таким образом, не совсем ясно, что является критерием движения социальной материи; на основе чего в сплошном потоке истории (времени) выделяются определенные исторические фазы, этапы или формации? Следует отметить, что в центре внимания советских философов была проблема не столько времени, сколько истории в ее всемирно-гражданском плане. Основное внимание акцентировалось только на социальном времени, социальное же пространство несколько выпадало из поля исследований философов. Поэтому и нет значительных фундаментальных работ по рассмотрению проблемы единства, существующего между социальным пространством и социальным временем.

Критерии, характеристики социального пространства и времени задаются самим человеком, его деятельностью, и в первую очередь, согласно К. Марксу, его производственной деятельностью. Обобщенно говоря, каков человек — таков и окружающий его мир, каков мир культуры — таково и социальное пространство, каковы междусубъектные связи и отношения (общение) — таково и социальное время.

Предметом исследования у К. Маркса является «капиталистический способ производства и соответствующие ему отношения производства и обмена» [19, с. 6], т. е. не общество вообще, а определенная общественно-историческая формация — капиталистическая. В обществе, где господствуют капиталистические отношения, социальное пространство и время находятся в непримиримом столкновении и противоречии, так как с приходом капитализма заметно ускоряются темпы развития общества, а вследствие этого социальное время постоянно ускоряется и сжимается. И поэтому социальное пространство постоянно «не удовлетворяет» времени как перманентному прогрессу. Для человека капиталистической формации пространство — это смерть развития. Природа этого противоречия превосходно раскрыта и проанализирована автором «Капитала».

Если процесс земледельческого труда подчинен природным циклам, то промышленный труд акцентирует внимание на общественном характере труда, т. е. главной производительной силой является не природа, а общество. Труд не только при капитализме является общественным трудом. Труд вне общественной формы — это только абстракция. Общественный характер труда при капитализме принимает форму кооперации. Ее отличительная черта от других форм общественного труда заключается в том, что не просто несколько рабочих совокупно работают вместе, т. е. не просто пространство рядоположены, но и объединены общностью самого характера труда.

В процессе производства капиталист посредством пространства ускоряет время, поэтому и выигрывает, ибо в таком случае он задает ритм и скорость трудового процесса, а через это влияет и на время. «Если рассматривать рабочий день в его пространственной протяженности, если само время рассматривать в его пространственной протяженности, — то это есть *одно-временное существование многих рабочих дней*» [20, с. 373]. Вследствие этого скорость, темп, течение самого времени претерпевают существенные изменения, а производительная сила общества возрастает. «Капитал может перепрыгнуть через *природную* границу, образуемую живым рабочим днем отдельного индивида, лишь одновременно полагая *рядом* с одним рабочим днем *другой* рабочий день — путем пространственного добавления *большего количества одновременных рабочих дней*» [20, с. 373]. Итак, сила коопе-

рации в единении. «Здесь дело идет не только о повышении путем кооперации индивидуальной производительной силы, но и о создании новой производительной силы, которая по самой своей сущности есть массовая сила» [19, с. 337], т. е. общественная сила.

Следует отметить, что при кооперации пространственно рядопологаются не индивиды, а само *время* трудового процесса. «Последовательное расположение отдельных стадий процесса во времени превратилось в их пространственное расположение друг возле друга. В результате в данный промежуток времени получается больше готового товара» [19, с. 357]. Время, как последовательность трудового процесса, пространственно разрывается. Тем самым, на первый взгляд, возникает парадоксальная ситуация, пространство как противоположность («враг») времени ускоряет время, а не наоборот, не замедляет, ведь чем больше пространство, тем больше времени необходимо на его преодоление.

Кооперация есть «общественный или совместный труд» [19, с. 342]. К. Маркс употребляет общественный и совместный труд как синонимы. Хотя употребление выражения «совместный труд» лучше выражает пространственный характер общественного труда. Здесь особо следует подчеркнуть, что эта пространственность не внешняя, рядоположенная, а *пространственность временная* (квадратура круга?!).

Итак, «если мы будем рассматривать мастерскую как один совокупный механизм, то окажется, что сырой материал одновременно находится во всех фазах производства» [19, с. 357], т. е. время как последовательный процесс производства продукта в мануфактуре протекает пространственно, или одновременно. Здесь пространство аккумулирует время, поэтому время более содержательно. Но это достигается посредством того, что само время как *последовательность* трудового процесса вырождается в чистую *длительность*. Ибо классическая форма кооперации — мануфактура, а затем и машинное производство «достигает этой общественной организации процесса труда, лишь приковывая рабочего к одной и той же детали» [19, с. 357], т. е. отдельный рабочий выполняет простую, монотонную и однообразную работу. Следовательно, при мануфактуре, машинном производстве, и кооперации в ее капиталистической форме вообще, время как длительность есть пространственно выхолощенное время.

К. Маркс, анализируя кооперацию, превосходно показал общественную природу субъекта деятельности, и в том числе единство социального пространства и времени. Субъектом деятельности выступает не отдельный индивид, не частичный рабочий, а сама мастерская, кооперация, т. е. комбинированный совокупный рабочий. «Но комбинированный совокупный рабочий, образующий живой механизм мануфактуры, состоит исключительно из таких

односторонних частичных рабочих», — пишет К. Маркс [19, с. 351]. Кооперация частичных рабочих в совокупного рабочего изменяет пространство труда, и вследствие этого время трудового процесса в этом пространстве течет иначе, чем вне этого пространства.

Здесь необходимо еще раз особо обратить внимание на то, что социальное пространство человека возникает не просто из совокупности отдельных рабочих, а именно в процессе общественного труда, т. е. социальное пространство возникает именно во времени труда. Или, говоря другими словами, пространство возникает во времени, т. е. социальное пространство — это разорванное время труда, так как последовательные фазы, действия, операции деятельности (труда) совершаются одновременно несколькими рабочими.

Если охарактеризовать общественный труд посредством понятий пространства и времени, то общественный труд — это труд, имеющий не просто пространственно-временной характер или, наоборот, временно-пространственный, а характер временной пространственности или, наоборот, пространственной временности. В физике это конкретное единство пространства и времени обозначается понятием пространство-время.

Если взять трудовой процесс в целом, то, что на стороне отдельного рабочего представляется как временная длительность, то на стороне общества — это пространство, но пространство трудового процесса, т. е. пространство общественного времени. Общественно-необходимое рабочее время на самом деле, согласно К. Марксу, есть единство социального пространства и времени.

Преимущество капиталиста перед рабочим заключается в том, что он употребляет время двояко. Для рабочего время — это чисто пространственно выхолощенное время, т. е. время для него предстает всего лишь как длительность. То есть мерой трудового процесса для него является время в чисто количественном его бытии — час, рабочий день и т. д. Для капиталиста это же самое время распадается на две составные части: на так называемое общественно-необходимое рабочее время и время, за которое создается дополнительная прибавочная стоимость, поступающая в безусловное владение самого капиталиста.

На смену мануфактуре приходит машинное производство. Но в отличие от мануфактуры разделение процесса труда при машинном производстве не субъективно, а объективно. Таким образом, общественный характер труда сталкивается с проблемой разделения деятельности. Трудность заключается в следующем. Конечной целью производства является сам человек, поэтому чем развитее производство, тем развитее должен быть и сам человек. Развитость же определяется расчлененностью трудового процесса. Но сама

расчлененность трудового процесса в свою очередь достигается посредством низведения человека до придатка, функции, составной части трудового процесса (машины). Следовательно, проблема развития человека вступает в противоречие со способом его использования.

С точки зрения интересующей нас проблематики, особый интерес представляет разделение труда, которое «заключается в отделении общения от производства» [21, с. 50]. Процессы интеграции и дифференциации идут рука об руку. С одной стороны, разделение труда в самой кооперации способствует образованию единого социального пространства-времени, но, с другой стороны, если взять общество в целом, то оно разрывает его на относительно самостоятельно существующие социальное время и социальное пространство. Социальное время — это время трудового процесса. Но так как кооперация рабочих начинается лишь в процессе труда, то необходим еще обмен между кооперативами. Поэтому возникает необходимость в едином социальном пространстве как сфере обмена.

Итак, из-за процесса отчуждения, механизмы которого и были открыты К. Марксом, при капитализме социальное время редуцируется до необходимого рабочего времени, социальное пространство — до пространства рынка, а общение — до обмена. Следует заметить, что эта редукция общения до обмена выпадала из поля зрения философов из-за того, что Маркс употреблял слово *Verkehr*, которое в переводе с немецкого означает и «общение», и «обмен». Таким образом, как это ни парадоксально, но социальное пространство-время капиталистического общества в сущности своей локально и разорвано, для восстановления или взамен целостности которого и выступает сфера товарно-денежных отношений. То есть общественные отношения редуцируются до товарно-денежных отношений.

Проблема разделения деятельности является одной из самых сложных философских проблем. Однако не следует смешивать ее с вопросом о предметной специализации деятельности. Сама по себе специализация, как отмечает Г. С. Батищев, вовсе не делит и не расщепляет человеческую деятельность, а лишь означает ее сосредоточение как целостной деятельности на особенных предметах. «Однако при разделении самой деятельности ее специализация также приобретает специфическую исторически преходящую форму — форму *профессионализма*, которая в некритическом, обыденном представлении проецируется на природу, отождествляется с расчлененностью самого предмета и выдается за вечную и «естественную» форму» [22, с. 112–113]. Разделение деятельности — это разделение самого человека, превращение его в «частичного человека», в «осколок» человека.

В «Капитале» К. Маркс показал, что в условиях капиталистических отношений человек, как таковой, сводится к вещи, товару, т. е. собственно-то

человека нет, а есть только рабочий или его противоположность — капиталист. «В силу этого, — пишет К. Маркс, — она (т. е. политическая экономия — Э. III.) может выставить положение, что рабочий, точно так же как и всякая лошадь, должен получать столько, чтобы быть в состоянии работать. Она не рассматривает его в безработное для него время, не рассматривает его как человека» [11, с. 529], поэтому «потребности рабочего превращаются для нее только в *потребность* содержать его во время работы, и лишь постольку, поскольку это необходимо для того, чтобы *рабочее поколение не вымерло*» [11, с. 574]. Таким образом, человек как рабочий сводится к простому, необученному, неквалифицированному труду, т. е. труд представляет собой затраченную определенным образом дрессированную природную силу человека. Тем самым все качественные различия труда сводятся или приравниваются только к однородному, абстрактно-всеобщему, т. е. к количественному труду.

При капитализме любой труд приравнивается к простому труду и меряется его мерой. В результате такого сведения всех качественно различных видов труда к труду одного качества, т. е. к однородному труду, следовательно, могут отличаться друг от друга только количественно. «Как количественное бытие движения есть время, точно так же количественное бытие труда есть *рабочее время*... Рабочее время суть живое бытие труда, безразличное по отношению к его форме, содержанию, индивидуальности; оно является живым количественным бытием труда и в то же время имманентным мерилом этого бытия» [23, с. 16].

Итак, рабочий низводится до уровня «живого количественного бытия труда», т. е. представляет собой живой труд или рабочее время. «Рабочий здесь не что иное, как персонифицированное рабочее время», — пишет К. Маркс [19, с. 254]. Если человек, как рабочий, низведен до уровня рабочего времени, то само время превращается в вещь, которую можно купить или продать. «Поэтому всеобщее рабочее время в свою очередь представляется как особая вещь, как товар, существующий наряду со всеми другими товарами и вне их всех», — пишет Э. В. Ильенков [24, с. 558]. Человек, следовательно, есть всего лишь чисто количественно определенное время: «Человек = X часов».

С противоположностью рабочего — капиталистом — дело обстоит не лучше, ибо и он также является рабом отчужденной общественной силы. «Как капиталист, он представляет собой лишь персонифицированный капитал. Его душа — душа капитала. Но у капиталиста одно-единственное стремление возрастать, создавать прибавочную стоимость» [19, с. 244]. Без своей противоположности — рабочего — абстрактно положенный капитал есть накопленный, мертвый труд. Если рабочий есть персонифицированное

рабочее время труда, то капиталист есть персонификация противоположной стороны труда — пространства.

Итак, при капиталистических отношениях единая целостная деятельность человека разрывается на относительно независимые по отношению друг к другу и поэтому существующие самостоятельно временную и пространственную формы, а вследствие этого сам человек непосредственно разрывается на два «осколка» человека — капиталиста и рабочего. Капиталиста мы не можем назвать человеком, ибо даже для него свободное время — это непозволительная роскошь. Все узурпированное свободное время общества капиталист тратит не на развитие своих деятельных способностей, а только на самовозрастание капитала, которому, как дьяволу, он продал свою душу. Подтверждением тому может служить и образ жизни новоявленных бизнесменов на пространстве СНГ.

Если человек есть не вечно существующая душа, а деятельность, то он постоянно в своей деятельности актуализирует, проблематизирует свое содержание. Так как капитал способен возрастать только в совместном движении живого (времени) и мертвого (пространства) труда, то и человек живет и развивается только в процессе деятельности, т. е. человека можно схватить не в бытии, а только в становлении. Или, как выразился Б. Е. Колумбаев, человек есть третье существо. «Третье существо — это человек, брошенный вперед себя, или упреждающая субъективность человека его субстанциальность... Третье — это направленность человека в деятельности, общении и творчестве, возможность, открываемая за счет преодоления единичности существования. Третье — это само движение человека, но никак не позиция, не состояние», — отмечает он [25, с. 22–23]. Или, другими словами, человек — не время и не пространство, т. е. не рабочий или капиталист и не простая сумма того и другого, механически положенных в единую сферу, где они безразличны по отношению друг к другу, а диалектическое единство того и другого, находящихся в постоянном процессе становления.

Так как при капиталистических отношениях собственности рабочий и капиталист представляют собой доведенные до крайности абстракции с единой целостной деятельностью человека, то пространство и время, будучи изначально активными формами бытия человека, в результате отчуждения превращаются в формы, поглощающие в человеке все человеческое, т. е. они становятся формами не о-человечивания, а деформации человека, его рас-человечивания. Даже Гегель, который не критически воспроизвел процесс отчуждения в капиталистическом обществе, отмечает: «Индивидуальность, которая вверяет себя предметной стихии, переходя в произведение, тем самым обрекает себя, конечно, на изменения и извращения» [1,

с. 173]. Для абсолютного духа индивиды всего лишь орудия, средства для познания. Индивидуальность полностью поглощается всеобщим духом.

Человек не может не выражать себя. Всякое выражение есть потеря своей индивидуальности, ибо, повторяем, она выносит себя в стихию всеобщности. Теперь эта стихия всеобщности в результате неравноправного владения средствами производства и, вследствие этого, отчуждения человека от продуктов собственной деятельности превращается в мистическую самодовлеющую силу. Вследствие чего труд воспринимается индивидом как принуждение, как насиливание, совершаемое над ним. «Чем больше рабочий выматывает себя на работе, тем могущественнее становится чужой для него предметный мир, создаваемый им самим против самого себя, тем беднее становится он сам, его внутренний мир... Рабочий вкладывает в предмет свою жизнь, но отныне эта жизнь принадлежит уже не ему, а предмету» [11, с. 561]. Вот и получается, что индивиды в процессе труда не самореализуются, и возникает такой ужасный общественный феномен, как «убийство» времени.

Тем самым человек все свое время тратит не на саморазвитие, а на процесс производства капитала, при котором он сам превращается всего лишь в составную часть этого гигантского действия. Вследствие этого его рабочее время — это форма не самореализации человека, а форма порабощения, поглощения человека, поэтому он бежит от труда как от чумы, т. е. он не осваивает, а «убивает» время. В связи с этим К. Маркс в своих «Экономических рукописях...» пишет: «Да будешь ты трудиться в поте лица своего!» — таково было проклятие Иеговы, обрушенное им на Адама. И Адам Смит рассматривает труд именно как проклятие. «Покой» выступает у него как адекватное состояние, тождественное «свободе» и «счастью». То обстоятельство, что индивид «при нормальном состоянии своего здоровья, силы, бодрости, искусства, ловкости» испытывает также потребность в нормальной порции труда и в прекращении покоя, — по-видимому, совершенно чуждо пониманию Смита. Правда, сама мера труда выступает здесь как данная извне, — данная той целью, которую надо достичь, и теми препятствиями, которые должны быть преодолены трудом для достижения этой цели. Но то, что это преодоление препятствий само по себе есть осуществление свободы и что, далее, внешние цели теряют видимость лишь внешней, природной необходимости и становятся целями, которые ставит перед собой сам индивид, следовательно, полагаются как самоосуществление, предметное воплощение субъекта, стало быть, как действительная свобода, деятельным проявлением которой как раз и является труд, — этого Адам Смит также не подозревает» [26, с. 109–110].

В мире отчуждения человек воспринимает труд, рабочее время (время труда) не как сферу самореализации, сферу свободы, а как сферу принуждения, необходимости. А поэтому человек чувствует себя свободным лишь вне рабочего времени, вне труда, и в том числе — что самое главное — вне общественного труда. Следовательно, предположительно человек может быть свободен лишь в своей семейной и личной жизни. В отчужденном обществе «человек чувствует себя человеком только при исполнении своих животных функций — в еде, питье, процессе размножения и т. д., тогда как при исполнении своих общественных (трудовых) функций он чувствует себя животным» [27, с. 87]. Мир человека в процессе отчуждения — это извращенный и перевернутый мир, мир наизнанку — псевдомир.

Чем дешевле стоит рабочая сила, тем меньше необходимо делать затрат на ее производство и тем больше в рабочее время она способна производить прибавочной стоимости. Следовательно, рабочий в процессе деятельности одновременно производит и не производит самого себя. Производит, т. е. производит себя всего лишь как рабочего, как «осколок» человека. Не производит, т. е. убивает самого себя как человека.

Но капитализм не просто привел мир в ускоренное движение, но и сам впал в процесс постоянного ускорения. Ведь известно, чем быстрее капитал совершает оборот, тем быстрее он самовозрастает, самообогащается. Самая главная ценность для него — время, потому что время — это «деньги». Следовательно, самый главный его враг — пространство. «Поэтому создание физических условий обмена — средств связи и транспорта — становится для капитала необходимостью в совершенно ином масштабе: *уничтожение пространства посредством времени* (курсив наш — Э. Ш.)» [26, с. 15].

Коренной порок капитализма в отличие от предшествующих формаций — это то, что в данном обществе человек своей главной целью ставит не производство и воспроизводство себя самого, а производство ради производства. Тем самым пространство и время человека при капитализме не просто отделяются друг от друга, но приходят в непримиримое столкновение. Здесь-то и коренится основное противоречие капитализма.

Капитал есть единство производства и обращения. Как производство, он стремится всеми силами сократить необходимый труд как стоимость, т. е. к минимальной затрате на производство рабочей силы. Тем самым капитал низводит человека до уровня рабочей силы, поэтому затраты на нее (заработная плата) выплачиваются только с ориентацией на физическое, телесное существование человека как вещи. Чем меньше времени затрачивается на необходимый труд, тем больше времени высвобождается на производство прибавочной стоимости, и тем быстрее самообогащается капитал.

Но капитал как обращение, наоборот, как это ни парадоксально, одновременно развивает человека. Ведь капитал, производя бесконечное количество товаров, нуждается в потребителе. «От [докапиталистических] отношений господства капитал отличается именно тем, что *рабочий* противостоит ему как потребитель, полагающий меновую стоимость, противостоит в форме *владельца денег*, в качестве денег, в виде простого центра обращения, — он становится одним из бесконечно многих центров обращения, в результате чего стирается его определенность как рабочего» [20, с. 401]. Таким образом, если при капитализме рабочее время приобретает извращенную форму проявления, то свободное время становится всего лишь мерой потребления. И они находятся в постоянном противоречии.

Капитал, производя разнообразные товары, развивает самого человека, но только в одном отношении, как потребителя этих товаров. Но чем многообразнее товарный ассортимент, тем развитее становится сам человек. «В качестве безудержного стремления к всеобщей форме богатства капитал гонит труд за пределы обусловленных природой потребностей рабочего и тем самым создает материальные элементы для развития богатой индивидуальности, которая одинаково всесторонняя и в своем производстве и в своем потреблении и труд которой выступает поэтому уже не как труд, а как полное развитие самой деятельности, где обусловленная природой необходимость исчезает в своей непосредственной форме, ибо на место обусловленной природой потребности становится потребность, созданная исторически» [20, с. 281]. Но «самое большее, на что способен капитализм, — как отмечает Р. Ж. Абдильдина, — это создание богатой человеческой индивидуальности в ее вещной форме, а не форме деятельных способностей живых индивидов» [28, с. 167], т. е. капитализм оказывается способным только на производство развитого пространства человека, но не самого человека. Таким образом, человек капитализма — это мертворожденный пространственный человек, так как «живет» и «дышит» только сам Капитал.

Основное противоречие капитала заключается в том, что человек предстает, с одной стороны, как предел необходимого рабочего времени, а с другой — как участник обмена, т. е. как потребитель. Следовательно, сам капитал, постоянно производя самого себя, одновременно и разрушает себя самого. Следовательно, при капитализме социальное время количественно выхолащивается, а социальное пространство, как это ни парадоксально, качественно обогащается. Но, несмотря на это противоречие, капитал «ставит своей целью всемерное расширение пространства и насыщение времени, оставляя их в прежней качественной определенности, т. е. он направлен на воспроизводство в возрастающем количестве *капиталистического соци-*

ального пространства и *капиталистического* социального времени», — пишет А. И. Яценко [29, с. 136].

Заслуга Маркса заключается в том, что он сумел раскрыть природу разрешения этого противоречия. Следовательно, когда человек будет присваивать продукты своего прибавочного труда, «когда тем самым *свободное время* перестанет существовать в *антагонистической* форме, — тогда, с одной стороны, мерой необходимого рабочего времени станут потребности общественного индивида, а с другой стороны, развитие общественной производительной силы будет происходить столь быстро, что хотя производство будет рассчитано на богатство всех, *свободное время* всех возрастет. Ибо действительным богатством является развитая производительная сила всех индивидов. Тогда мерой богатства будет отнюдь уже не рабочее время, а свободное время» [26, с. 217]. Таким образом, К. Маркс говорит о необходимости формирования новой парадигмы социальной деятельности, согласно которой свободное время человека — это не время потребляемое, расходуемое, а сфера универсального развития, т. е. саморазвития.

Если время, согласно И. Канту, есть идеальное выражение труда, то, следовательно, умозаключает К. Маркс, рабочее время есть идеальное выражение абстрактного труда, а формой выражения общественного труда является свободное время. Следует отметить, что кантовское учение о времени как априорной формы чувственности очень сильно повлияло на марксовское понимание сущности общественного труда.

К. Маркс разделяет абстрактный труд и общественный труд. Абстрактный труд — это труд, рассматриваемый вне определенной общественной формы. Заслуга Маркса заключается в том, что он показал, что человек в процессе труда не просто производит вещи, а в форме вещей производит свои общественные отношения, а, следовательно, и самого себя как общественное существо, т. е. Маркс открыл природу общественного труда. И если абстрактный труд рассматривается как вечное и естественное условие человеческого существования, т. е. вне какой-либо определенной формы времени, то отличительной чертой общественного труда является то, что он возможен только во времени, но уже в новой, социальной форме.

Говоря иначе, только общественный труд можно рассматривать как целесообразную и универсальную деятельность. Универсальность же человеческой деятельности основана на времени, ибо время становится формой саморазвития. В этом отношении свободное время и есть общественная (социальная) деятельность как универсальная деятельность людей. И именно для общественного труда как универсальной деятельности время и пространство, как факторы развития, приобретают важнейшее и решающее значение.

Следует также отметить, что Маркс доказывает следующее: мыслительная деятельность есть идеальная форма общественной деятельности человека. Наше мышление не какая-то мистическая, сверхчувственная способность, а самая обыкновенная способность нашего *мыслящего тела* ориентироваться в мире «вещей в себе». «Мышление вообще, «рассудок», есть способность известного тела строить свое движение в мире других тел, сообразуясь с формой и расположением любых других тел и ни в коем случае — не с формой и расположением особых частей собственного тела. Специфика же человеческого мышления, «разума», — в том, что, в отличие от животного, человек способен строить свои действия не только в согласии с формой любого другого тела, но и — плюс к тому — с перспективой изменения этого любого тела в процессе приращения человеческой культуры» [30, с. 15]. Пространственно-временное бытие мышления превосходно проанализировано в работах Э. В. Ильенкова, особенно в его трудах по философии Спинозы.

Если с диалектико-материалистических позиций посмотреть на философию Спинозы, то субстанцией всего сущего является не Бог или природа, а труд, т. е. труд является действительной субстанцией и «причиной всех вещей». Данная субстанция имеет два атрибута — мышление и протяжение, т. е. единый труд (субстанция) имеет пространственное и временное выражение.

Итак, мышление существует только в деятельности. Мышление — это не застывший продукт, а функция. Таким образом, если мышление рассматривать как действие тела в пространстве, то, следовательно «продуктом или результатом мышления, — пишет Э. В. Ильенков, — может быть исключительно пространственно выраженное, пространственно-геометрически зафиксированное изменение в том или другом теле или же в его положении по отношению к другим телам» [31, с. 25].

Например, человек, строящий дом, уже до строительства имеет в голове идеальный образ будущего дома. Тем самым он знает «время», то есть последовательность своих действий для осуществления данного предмета, который в итоговом продукте деятельности будет положен как застывшее время (мышление), т. е. будет выражен уже пространственно. «Так, дом выглядит с этой точки зрения как воплощенный в камне замысел архитектора, машина — как предметно-реализованная в металле мысль инженера и т. д. и т. п., а все колоссальное тело цивилизации (действительно противостоящее индивиду с его сознанием как нечто вполне объективное) — как «мышление в его инобытии». Соответственно и вся история человечества рассматривается тут как процесс «внешнего обнаружения» творческой силы мысли, энергии мышления, как процесс реализации идей, понятий, планов, представлений, целей

и стремлений человека, как процесс «опредмечивания» тех логических схем, которым подчиняется целенаправленная деятельность человека» [32, с. 130].

Тем самым всякий предмет как результат труда можно представить либо во времени, либо в пространстве. Э. В. Ильенков пишет: «Если моя рука ощупывает вещь, то контур движения руки тот же самый, что и очертание вещи; та же самая форма, только один раз данная в пространстве, а другой раз — развернутая во времени. Один раз ее точки расположены в пространстве одна рядом с другой, а другой раз — те же самые точки следуют одна за другой во временной последовательности движения по ним» [7, с. 216]. Так как мышление (время) и пространство суть различные способы существования субстанции, то поэтому изолированное существование как вещей так и мышления есть всего лишь абстракции, которые действительно можно постичь только как различные способы выражения человеческой деятельности. Итак, если в пространстве человек реально соотнобразуется в своем движении с формами других тел, то в мышлении это движение он совершает во времени, т. е. мышление есть «идеальный способ движения по форме вещей» [33, с. 26].

Не время (пространство) отвлекается от вещей, а сами вещи возможны только благодаря времени (пространству). Всякий предмет есть затраченное на него время (Маркс). Время является также и основой всех наших представлений, ибо «человек, и только человек, перестает «сливаться» с формой своей жизнедеятельности, он отделяет ее от себя и, ставя перед собой, превращает в представление» [31, с. 203]. Поэтому, чтобы представить себе какую-либо вещь, мы в воображении идеально воспроизводим схему образования предмета, т. е. представляем последовательность наших действий по производству этого предмета. Вследствие этого образ вещи фиксируется в голове человека как «схема (метод) производства и воспроизводства предмета» [см.: 15, с. 92–114]. Следовательно, время — это основа практики как критерия истины, ибо время и есть опосредующее (третье) звено между нашими представлениями и предметами. Время — это вместилище (пространство) деятельности человека.

Резюмируя вышесказанное, хотелось бы отметить следующее. Вследствие того, что при капитализме человек только в процессе производства вступает в общественные отношения, то производство и потребление отрываются друг от друга. Если производство общественно, то потребление индивидуально, т. е. человек как общественное существо предстает только в процессе производства. А так как процесс производства подчинен капиталисту, то и все общественное богатство узурпируется им. Тем самым вне процесса производства человек низводится до природного, телесного, т. е. вещного своего бытия. Поэтому даже товары, которые суть продукты общественного труда, потреб-

ляются не как предметы, т. е. не как общественные продукты, созданные человеком для человека, а только как вещи. Или, другими словами, рабочий редуцируется до вещного своего бытия вследствие того, что потребление не принимает общественного (производственного, предметного) характера.

Маркс выдвинул идею формирования новой парадигмы социальной деятельности, согласно которой человек не только в процессе необходимого труда, или во время необходимого рабочего времени, вступает в социальное пространство с другими людьми, но и вне необходимого рабочего времени должен вступать в общественные отношения. Другими словами, свободное время человека, т. е. время вне необходимого рабочего времени, — это не время индивидуального потребления, а время общественное (социально значимое); не время потребления, а если и потребления, то производительного потребления. Производительное потребление, согласно К. Марксу, — это общественное потребление с целью производства. Если при капитализме все общественное богатство безвозмездно присваивал капиталист, то теперь необходимо так организовать жизнедеятельность человека и общества, чтобы все общественное богатство присваивал сам человек. И этой сферой присвоения человеческого общественного богатства, согласно Марксу, является свободное время.

Гегелевское понимание абсолютного как единства теории и практики хорошо демонстрирует, что теоретико-методологическая база философских исследований, в частности социального пространства и социального времени, есть необходимый компонент при формировании человеком своего социального бытия, например в современных условиях строительства гражданского общества и правового государства в суверенном и независимом Казахстане. Всякая практика предполагает теоретические основания, сквозь призму которых она и осуществляется. Без теории практика слепа, т. е. в ней начинают преобладать элементы случайности и хаоса.

Поэтому сегодня необходим анализ теоретических и методологических оснований, ибо только для человека его социальное познание и социальное бытие совершаются как бы рука об руку.

В теории без элементов случайности логически воспроизводится история развития предмета, т. е. в теории отражаются только существенные стороны и моменты развития. Теория, теоретические исследования вообще, приобретают особую значимость для современного Казахстана в том отношении, что, зная существенные моменты развития, и общественного развития в том числе, он получает возможность посредством этих знаний ускорять протекание социальных процессов с целью более кратковременного, но в то же время и успешного вхождения на паритетных началах и правах в единое цивилизованное пространство вместе с развитыми странами совре-

менного мира, а не повторять всю ту историю развития, которая в свое время была пройдена ими.

Задания для самостоятельной работы

Задание 1. Проанализируйте сущностную связь пространства и времени как форм организации социальной деятельности с идеальным целеполаганием и формированием иерархически организованных уровней человеческого сознания («сущностных сил» или «деятельных способностей» человека).

Задание 2. Показать, как в результате процесса отчуждения социальное пространство и время отрываются друг от друга и замещаются своими превращенными формами — рабочим временем и рыночным пространством.

4 ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

— ФОРМЫ ОРГАНИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Социальная деятельность человека направлена не только на наличное состояние общества с целью его познания, но и на формирование более совершенного общества, а потому особую актуальность сегодня получают темпоральные (временные) характеристики социальной деятельности, которые заключают в себе моменты целеполагания, прогнозирования и т. д. Формирование идеальных (будущих) целей и идеалов не заключает самоценности в себе, а способствует образованию нового социального пространства, которое и должно стать пространством творческого развития человека.

Общество, как саморазвивающаяся система, имеет формой своего саморазвития время, ибо, например, строительство нового независимого государства, построение гражданского общества и т. д. невозможно без развитого чувства времени. То есть формирование у человека сознательного отношения ко времени — это есть одновременно и выработка субъектности в человеке. И если субъектность деятельна и жива именно во времени, то субстанциальность фиксирована и положена в социальном пространстве. Единство того и другого и является общественно-историческим процессом становления и развития человека.

Этот процесс есть творчество человеком самого себя. В связи с этим сегодня и актуализируется разработка проблем диалектики социальных процессов, и особенно проблемы социального прогнозирования и сознательного управления общественными процессами. Все эти трудности концентрируются вокруг проблемы человека как действительного субъекта социальной деятельности и конечной цели его общественно-исторического бытия.

Теоретическое познание и воспроизведение любого исследуемого объекта в первую очередь сталкивается с решением проблемы начала. «Содержательный метод теоретического воспроизведения любой системы, — пишет Ж. М. Абдильдин, — должен исходить не из понятия, логических постулатов, аксиом и не из «чистого опыта». Он должен прежде всего анализировать определенную эмпирическую реальность, предметную область и ее элементарное бытие, простейшую конкретность, из развития которой формировалось данное сложное целое» [1, с. 196].

В этой связи, в качестве исходного начала могут быть взяты те теоретические и методологические принципы, которые легли в основу так называемого универсально-бытийного подхода, представители которого в разное время и в разной мере были И. Кант, Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс. Согласно данному подходу, в качестве подобных исходных предпосылок могут быть, например, со-

гласно К. Марксу, «действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни как те, которые они находят готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью» [2, с. 14]. Человек в качестве индивида начинает свое существование в среде ему подобных. Поэтому именно с индивидного, как исходного уровня существования человека, и следует начинать исследование его становления и развития, всевозможных форм деятельности и, как следствие, появление различного рода социально обусловленных пространств.

Не подвергается сомнению тот факт, что у человека (индивида), как и у животных, есть набор наиболее жизненно важных потребностей, но в отличие от них, человек не имеет генетически наследуемых способов их снятия, т. е. между потребностью и ее удовлетворением лежит пропасть. «Потребность (нужда) в пище врожденна, а потребность (и способность) осуществлять поиск пищи, активно сообразуя действия с условиями нашей среды, — нет», — пишет Э. В. Ильенков [4, с. 34]. Именно с разрешения этого затруднения и начинается для каждого человека процесс формирования его человеческих качеств, которые биологически им не наследуются, а могут быть приобретены им в процессе жизни лишь в социальной среде.

Деятельность, связанная с обеспечением индивидом завершенного цикла по снятию потребности, и есть единица индивидуальной жизнедеятельности человека. Поэтому именно индивидуальная жизнедеятельность человека в качестве системообразующей человеческих (общественных) отношений может служить теоретико-методологическим исходным положением для научного понимания и объяснения любого социального феномена.

Логика индивидуальной жизнедеятельности человека объективно всегда направлена на самосохранение, т. е. на самовоспроизводство им себя в качестве единичного представителя человеческого рода. Благодаря же созданию качественно нового предметного мира, и социального мира в том числе, индивид не только сам приобретает относительную независимость от природы, но и способствует совершенствованию уровня и надежности существования всего своего рода.

Использование универсально-бытийного подхода позволило сделать вывод о том, что «производство жизни — как собственной, посредством труда, так и чужой, посредством рождения, появляется сразу в качестве двойного отношения: с одной стороны, в качестве естественного, а с другой — в качестве общественного отношения, общественного в том смысле, что здесь имеется в виду сотрудничество многих индивидов, безразлично при каких условиях, каким образом и для какой цели» [2, с. 26].

Необходимо подчеркнуть, что совершенно новым для индивида становится искусственно создаваемый им мир взаимоотношений с себе подобными.

Эта искусственность обусловлена тем, что наряду с кровнородственными связями эти отношения все больше опосредуются продуктами деятельности, способами опредмечивания природы и нормами взаимоотношений, устанавливаемыми по воле самих индивидов. Тем самым социальность, как инобытие индивидуальной жизнедеятельности человека в среде себе подобных, стало той универсальной, искусственно созданной средой и формой коллективного сосуществования людей, где характер отношений между людьми стал опосредоваться искусственно созданными нормами.

В результате формирования новых искусственных критериев (норм), регулирующих отношения и связи между людьми, в корне преобразуется логика индивидуальной жизнедеятельности каждого человека, которая теперь приобретает общественно ориентированный характер. Тем самым индивидуальная жизнедеятельность человека приобретает социально обусловленный характер. Следовательно, сама индивидуальная жизнедеятельность трансформируется в деятельность, регулируемую искусственными критериями (нормами), т. е. в социальную деятельность. Тем самым социальная деятельность — это индивидуальная жизнедеятельность человека, осуществляемая в среде себе подобных и регулируемая и опосредуемая социальными (искусственными) нормами.

Итак, главной особенностью становления и формирования социальной деятельности человека является то, что самими людьми в процессе их индивидуальной жизнедеятельности создаются, в отличие от объективно действующих в самой природе, искусственные нормы (законы), на основе которых и происходит организация их коллективных образований, тем самым формируются социальное пространство и социальное время человека, т. е. где пространство и время приобретают социально значимый характер.

«Социальное пространство, — как отмечает Г. Е. Зборовский, — это форма общественного бытия, в которой локализуется деятельность человека по определенным сферам с точки зрения места их проявления. Социальное время — это форма общественного бытия, в которой осуществляется расчлененность человеческой деятельности с точки зрения ее продолжительности в рамках отдельных общественно-экономических формаций и в процессе всего исторического развития» [4, с. 14].

Если пространство и время, согласно И. Канту, суть чистые интуиции самосознания, а сознательное отношение к ним трансформирует их в факторы развития, то они должны предстать как субъективные условия для формирования простора целостного и прогрессирующего развития человека и общества. Так как характер связей и взаимоотношений людей в процессе достижения совместно значимых потребностей, интересов и целей формируется только в процессе их коллективно подчиняющейся искусст-

венно создаваемому типу нормирования осуществляемой деятельности, то именно это пространство деятельности и реальное время его существования приобретают уже не природный, а именно социально значимый характер. Следовательно, только в деятельности, опосредуемой искусственными нормами, формируется социальное пространство и социальное время человека.

Движение (развитие) социальной материи вне проблемы идеального понятия невозможно. Ибо только человек «перестает сливаться с формами своей жизнедеятельности» (Э. В. Ильенков), т. е. способен объектом своей деятельности сделать саму деятельность, или, говоря другими словами, познавать самого себя. Как отмечает известный антрополог Х. Плеснер, в той или иной мере мы способны обнаружить разнообразные качества человека и у животного, но животное никогда не способно подняться до уровня самосознания, в идеальном плане отражать свою жизнедеятельность [5].

Тем самым социальная форма материи имеет двойное движение — идеальное и реальное, временное и пространственное. Конечной же целью всякой деятельности (производства) является сам человек. А так как «человек способен изменять форму своей деятельности (т. е. самого себя — Э. Ш.)... не трогая до поры до времени самой вещи» [6, с. 204], то «социальная форма движения и развития материи впервые в самом объективном процессе обнаруживает, что глубинной, существенной характеристикой материи является способ ее самоформирования, самодвижения, самосозидания, а не форма вещественности, вещной оформленности» [7, с. 150].

Главное, на что особо необходимо обратить внимание, состоит в том, что «идеальное есть не индивидуально-психологический, тем более не физиологический факт, а факт общественно-исторический, продукт и форма духовного производства» [6, с. 184]. Идеальное возможно только в системе общественных отношений. Следовательно, понятия времени и пространства также имеют общественную природу.

Этот факт общественной сущности пространства и времени можно, по аналогии, проследить на примере золота, который превосходно продемонстрировал К. Маркс. Само по себе золото есть такой же природный металл, как и все остальные. Но выражением стоимости товаров оно становится, только если вовлекается в систему общественных отношений между людьми в процессе производства и обмена продуктов. «Золото в процессе обращения, оставаясь самим собой, тем не менее непосредственно оказывается формой существования и движения некоторого «другого», представляет и замещает в процессе товарно-денежного кругооборота это «другое», оказываясь его метаморфозой» [6, с. 196].

Можно сказать, что это представленное в золоте идеальное бытие «другого» есть возникшее в системе общественных отношений *социальное пространство* человека. Следовательно, общественная сущность человека имеет необходимой своей формой чувственное выражение, т. е. «без вещной формы представленности социальная материя не могла бы быть непосредственной данностью, не имела бы своего чувственно-сверхчувственного существования» [7, с. 151].

Таким образом, социальная деятельность человека необходимо оказывается в то же время и предметной деятельностью. Всякий предмет попадает в поле зрения человека только с точки зрения своего общественного предназначения, т. е. той цели, для которой он создан человеком для человека. Тем самым в вещах и предметах мы созерцаем их общественно значимые функции. Вот почему самые разнообразные, совсем не похожие строения, начиная от многоэтажных домов и кончая небольшими землянками, человек все равно будет считать домами. «Мы в них видим и даже осязаем, — пишет Ю. М. Бородай, — само всеобщее — наше идеальное понятие — цель. Мы видим в данной эмпирической вещи «нечто», предназначенное служить укрытием от снега и дождя, а тем самым мы видим и то, «как это «нечто» сделано» [8, с. 99]. Если во всяком предмете отражается «для чего», то становится понятным, почему Фихте чистое, пронизываемое пространство называет «чистейшим образом моего знания» [9, с. 628]. Пространство — это чистая сфера зафиксированной предметности.

Как хорошо показал Э. В. Ильенков, идеальное всегда имеет пространственное выражение. «Идеальное существует там, где налицо способность воссоздавать объект в пространстве, опираясь на слово, на язык, в сочетании с потребностью в объекте, плюс материальное обеспечение акта созидания» [6, с. 192]. Идеальное своей необходимой составной частью имеет процесс реализации, а творчество, следовательно, есть диалектическое единство пространства и времени.

Итак, социальное пространство имеет предметную форму существования. Но сам предмет является выражением «другого», т. е. его в-себе-бытие для человека становится второстепенным, несущественным. «Вещная, или предметная, форма вместе с тем является необходимой, ибо в ней, как в некоторой покоящейся форме, запечатлевается или получает свое выражение объективная форма преобразующей деятельности человека; иными словами, в этой покоящейся форме социальная реальность как объективный процесс представлена, имеет представленное существование» [7, с. 150–151]. Следовательно, функцию предмета как «другого», т. е. пространство, в котором он существует в качестве представителя, можно понять только в системе общественных отношений. Предмет, точнее социальное простран-

ство, представляет собой застывшее общение. «Предмет деятельности — застывшее общение, а деятельность есть преобразование ее проблемности, ее культурных достижений в актуальные отношения людей», — пишет Н. К. Сейтахметов [10, с. 230].

Интуитивно нацупанную Кантом проблему чувственности можно, следовательно, научно разрешить только исходя из диалектико-логического понимания человека как общественного существа. Человек как социальное существо состоит из «трех тел». «Таким образом, — пишет Э. В. Ильенков, — человеческое отношение всегда предполагает, с одной стороны, созданную человеком для человека вещь, а с другой стороны, другого человека, который относится по-человечески к этой вещи, а через нее — к другому человеку. И человеческая индивидуальность существует лишь там, где одно органическое тело человека находится в особом — социальном — отношении к самому себе, опосредованном через отношения к другому такому же телу с помощью искусственно созданного «органа», «внешней вещи» — с помощью орудия общения» [11, с. 396]. Все неорганическое тело человека есть застывшая чувственность человечества.

Следует отметить, что по сравнению с формой содержание сводится до второстепенного, несущественного. Но от этого ее важность и значение не умаляется. Так как только пространственно положенная форма, или застывшая чувственность, благодаря своему двойному — чувственному и чувственно-сверхчувственному — бытию, т. е. имея представленное существование, становится, как сказал бы Гегель, для-себя-бытием.

Человеческая чувственность, также как и человеческое мышление, есть исторический продукт, продукт деятельности самого человека. Следовательно, субъект стоит в определенном отношении к чувственно данному материалу в зависимости от развитости общественных отношений. «Короче говоря, и абстрагирующий субъект и обрабатываемый им чувственный материал предстают с этой точки зрения в качестве продуктов развития совокупного общественно-исторического субъекта» [12, с. 38].

Тем самым социальное пространство предстает как общественно освоенное внутреннее содержание человека. Следовательно, чувственное содержание, невыраженное всеобщим, общественным образом, выпадает из сферы сознания. «Но одновременно все то, что Я не могу выразить в форме речи, высказать в форме, понятой другому, Я и сам не осознаю в качестве общественного индивида, в качестве человека. Все это не входит и в содержание моего Я как общественного Я», — пишет Э. В. Ильенков [12, с. 43].

Следовательно, человек постоянно пытается снова и снова полностью выразить свое внутреннее (временное) содержание. Гегелевская «Феноменология духа» и есть перевернутое отражение этого реального факта. Выра-

жив себя пространственным способом, человек видит несоответствие, противоречие. Поэтому он вновь и вновь предпринимает попытки полностью себя реализовать, т. е. из временного бытия переходит в пространственное, а затем обратно во временное, сравнивает их, видит несоответствие, и поэтому начинает новый виток движения, но уже с учетом предыдущего, и поэтому возможно его спиралевидное развитие.

Итак, спиралевидное движение как движение самого себя есть временное движение как «я» есть «я», но опосредованное своим пространственным бытием, т. е. «я» — «не-я» — «я'». Следовательно, время и есть самодвижение субъекта, точнее самодвижение его Я, его содержания, но это движение общественно (пространственно) опосредованно или оформлено.

Из вышесказанного следует, что время и пространство — это не только формы предметно-практической деятельности общественного человека, но и формы самодвижения социальной деятельности, т. е. пространство и время — это факторы развития. Человек, как субъект деятельности, в первую очередь выражает свое внутреннее чувственное содержание идеальным, предметным образом в виде цели. Положить идеально, т. е. выразить в форме коллективного представления. Таким образом, объект, т. е. то, на что направлена преобразующая деятельность человека, представляет собой общественно-представленную идеальную цель. Цель, как было уже показано при анализе философии Фихте, есть единство пространства и времени, а единство пространства и времени есть движение. Следовательно, полагая свое внутреннее чувственное содержание в виде цели, человек приводит себя в движение, а точнее в самодвижение.

Таким образом, в цели как единстве времени и пространства в неразвитом виде содержатся все моменты развития. Полагая (определяя) свое содержание в виде цели, человек тем самым априорно определяет время, т. е. направление, вектор своего развития. Одновременно с этим человек свое чувственное содержание, свое Я, ибо другого Я пока еще не существует, полагает как не-Я, как предмет, как цель, тем самым он противопоставляет самому себе себя самого, т. е. создает вокруг себя социальное пространство. Но как возможно, чтобы человек мог посмотреть на самого себя со стороны, с позиции третьего? Это оказалось возможным потому, что человек ухитрился выразить свое чувственное содержание в общественной форме коллективного представления. Тем самым субъект и объект по содержанию представляют собой одно и то же, но объект (предмет), имеет другую форму выраженности этого содержания. В объекте наше чувственное содержание общественно оформлено, т. е. выражено в формах коллективного представления.

Если изначально содержание чувственности имело доминирующее положение, то, получив общественную форму представленности, невольно подчи-

няется ей (форме), и уже эта общественная форма определяет действия человека. Следовательно, в результате этого превращения субъектом выступает уже не сам человек, а общество.

В предмете (цели) собственно кроме Я ничего и нет. Но он дан как не-Я, потому что «за спиной» человека совершился процесс общественного опосредования. Ведь человек уже «осознал» свое содержание, т. е. выразил, предоставил себе относительно самостоятельное общественное бытие. Человек, общественно оформив чувственное содержание, тем самым создал как бы виртуальное социальное пространство. А так как, повторяем, этот процесс прошел «за спиной» его участников, то форма «перехитрила» содержание и стала господином, а пространство схематизировало время. Человек вроде бы сам определил время, т. е. цель своей деятельности, но в то же время вроде бы и не он сам, ибо цель получила самостоятельное чувственно-сверхчувственное существование.

Итак, если человек посредством времени вынес свое чувственное содержание вовне, т. е. сделал его всеобщим достоянием, то теперь это социальное пространство определяет самого человека, временную последовательность его действий, его жизнедеятельность, течение всей его жизни. Социальное пространство — это стихия всеобщности, т. е. само по себе оно абстрактно. Однако человек вынужден отчуждать себя в эту всеобщую стихию, ибо без этого он не познал бы самого себя, не имел бы чувственно-представленного существования. А так как в сознании остается только принуждение цели, то время предстает в образе закона, которому необходимо подчиниться, т. е. в сознании от времени не остается и следа, а дана только его противоположность — пространство.

Здесь нельзя не согласиться с Э. В. Ильенковым, что «проблема идеальности всегда была аспектом проблемы объективности («истинности») знания» [13, с. 232], в том числе общественных норм и схем деятельности. С сожалением Э. В. Ильенков отмечает, что в некоторых работах, как в истории философии, так и в некоторых современных ему исследованиях, сложилась традиция трактовать «идеальное» как синоним «сознания», «сознательного». Следовательно, согласно логике, то, что находится в голове человека, в его сознании идеально, а то, что не находится — материально.

Неверность такого понимания идеального Э. В. Ильенков и подвергает разрушительной критике. Но разве возможно, чтобы идеальное существовало и вне головы, вне сознания отдельного человека? «Идеальное», существующее вне головы и вне сознания людей, как совершенно объективная, от их сознания и воли никак не зависящая действительность особого рода, невидимая, неосоздаваемая, чувственно невоспринимаемая и потому кажущаяся им чем-то лишь «мыслимым» чем-то «сверхчувственным», — пишет Э. В. Иль-

енков [13, с. 243]. При этом он не допускает, как, например, Гегель, существование абсолютного духа как носителя этого идеального. Идеальное полагается им в пространство культуры, в социальное пространство человека.

Но это социальное пространство не имеет протяженности как физическое пространство, согласно Э. В. Ильенкову, это сфера представления. Следует уточнить, что понятие «представления» здесь берется не в его чисто психологическом значении, как одна из форм чувственности, наряду с ощущением и восприятием, а в том его значении, как оно употребляется в его работах по проблеме идеального. На примере идеальной формы стоимости он показывает, что ее идеальность заключена не в том, что она находится в представлении, т. е. в сознании отдельного человека, а в том, что цена и стоимость, например, холста представлена (выражена) в золоте, т. е. в другом товаре [14 с. 219].

Идеальное, существующее вне индивидуального сознания, полагается Э. В. Ильенковым в социальное пространство, в сферу культуры. Но «тем не менее, — пишет Э. В. Ильенков, — это — *мир представлений*, а не действительный (материальный) мир, как и каким он существует до, вне и независимо от человека и человечества. Это — действительный (материальный) мир, как и каким он *представлен* в исторически сложившемся и исторически изменяющемся *общественном (коллективном) сознании* людей, в «коллективном» — безличном — «разуме», в исторически сложившихся формах выражения этого «разума» [13, с. 235].

Э. В. Ильенков подчеркивает объективность этого мира представления, т. е. социального пространства. Социальное пространство — это сфера общественных представлений, имеющих объективную значимость для людей. Эта объективность и формирует вокруг человека предметный мир, посредством которого для отдельного человека только и возможна встреча с бытием, так как только «в этой сфере впервые может реализоваться самое «непонятное» слово языка — «есть» [8, с. 48]. Только в сфере социального пространства, как сфере предметности и норм деятельности, человек может «встретиться» с бытием. Вся природа, материальные способны стать объектом, существовать вообще, если только они вовлечены в сферу общественного сознания, представлены в нем, выражены в формах коллективного представления.

Но эти формы и нормы (социальное пространство) являются сферой сущности, но не существования. «В сущности своей они (т. е. предметы как символы общественного представления людей — Э. Ш.) всецело идеальны, хотя по существованию — вещественны, материальны и находятся, естественно, вне человеческой головы, вне сознания индивида, вне индивидуальной психики с ее трансцендентальными механизмами» [13, с. 246]. Предме-

ты, нормы, и социальное пространство вообще, имеют чувственно-сверхчувственную природу. Как простая вещь, предмет такое же природное тело как и все остальные. Например, золото — это природный металл, который обладает чувственными свойствами, например, такими как цвет, вес и т. д. Но как предмет, как символ общественного представления, золото выступает в качестве денег, т. е. наряду со своим чувственным бытием обладает еще сверхчувственной сущностью — является представителем, средством выражения общественных отношений между людьми. Вещество природы является носителем общественной сущности человека, ибо «каждой отдельной душе уже другая такая же душа никогда и никоим образом непосредственно — как «идеальное» — и не дана, она противостоит ей лишь в виде совокупности своих *осязаемо-телесных, непосредственно-материальных проявлений* — хотя бы в виде жестов, мимики, слов или поступков или — в наше время — еще и рисунков осциллограмм, графически изображающих электрохимическую активность мозга» [13, с. 236–237].

Итак, сама социальная материя (пространство) — это сущность, но не существование. Непонимание этого факта и явилось основой возникновения фетишизма. Всякий предмет есть продукт деятельности общественного человека. Предмет как вещь имеет чувственное выражение (существование). Некритически же мыслящий человек самой этой чувственно-конкретной вещи приписывает те свойства, которые она получает только как представитель, как носитель общественных форм и отношений. То есть он общественное свойство золота быть деньгами приписывает самой природе золота, и за этой общественной функцией золота быть деньгами, т. е. быть идеальным выражением стоимости, не замечает более его природного бытия как металла.

Следовательно, социальное пространство как сферу идеального представления фетишизм гипостазировывает в саму реальность, иными словами, приписывает ему самостоятельное существование. Но еще раз подчеркнем, что социальное пространство — это сущность, но не существование.

Конечно, на первый взгляд, как и при наблюдении движения солнца, предметный мир человека, его социальное пространство, представляется первичным относительно человека, времени его активного бытия. Но ведь «идеальное как форма человеческой деятельности, и существует только в деятельности, а не в ее результатах, ибо деятельность и есть постоянное, длящееся отрицание наличных, чувственно воспринимаемых форм вещей, их изменение, их снятие в новых формах, протекающее по всеобщим закономерностям, выраженным в идеальных формах. Когда предмет создан, потребность общества в нем удовлетворена, а деятельность угасла в ее про-

дукте, умерло и самое идеальное» [14, с. 223]. Вне деятельности нет социального пространства.

Если в абстракции социальное пространство отвлечь из деятельностного (трудового) процесса, из времени труда, то оно превращается в сферу, точнее хранилище, предметности и норм деятельности. И если это пространство повторно не вовлекается в процесс труда, в процесс живой деятельности, то предметность и нормы деятельности просто-напросто не существуют, ибо не распредмечиваются, не становятся живым содержанием субъекта. Без вовлечения в сферу индивидуальной жизнедеятельности, без распредмечивания, для человека этого опредмеченного ранее мира идеального нет. Оно даже не безжизненно, а вообще просто не существует.

Поэтому только когда человек распредметил, т. е. уже сделал своим собственным содержанием сущность предмета, его социальное предназначение, с которой она создана человеком для человека, только тогда вновь воскрешает этот предмет из мертвых. То есть в нем открывается бытие этого «другого», его социальное предназначение.

Не надо поддаваться иллюзии, что предметы (предметный мир вообще) первичны по отношению к деятельности отдельного человека. Предметы первичны, но только как природные вещи. Сама же предметность распредмечивается, «снимается» в субъективной форме предметной деятельности» [14, с. 218]. Предметность, и нормы деятельности в том числе, придают субъективной деятельности объективный характер, т. е. объективность идеального заключается в том, что субъективная деятельность соотнобразуется с всеобщими закономерностями, выраженными в идеальных формах. И, естественно, что вне этой субъективной деятельности они существовать сами по себе не могут.

Вне деятельности, например, стол, когда его списывают, обладает только своим непредметным бытием. То есть вся его предметность сведена лишь к природной вещественности и поэтому бытие стола в качестве дров есть тому подтверждение. В этом отношении социальное (идеальное) пространство — это сфера всеобщих норм культуры, которые существуют для человека только в процессе его индивидуальной жизнедеятельности.

Итак, «сущность» социального пространства приобретает «существование» только в деятельности и через деятельность, а поэтому полагать его до, вне и помимо деятельности недопустимо. Если необразованного (асоциального) человека поместить в культурную среду, то он не попадает в пространство этой культуры. Данного мира культуры для него не существует, ибо он не знает общественных функций вещей, т. е. мира как представления идеального для него не существует. Видимо не случайно Кант, определяя простран-

ство и время как *чистые наглядные представления*, пишет об их трансцендентальной идеальности.

Однако есть еще один аргумент, который может подвергнуть сомнению отстаиваемую нами точку зрения, что социальное время в контексте теории социальной деятельности имеет приоритет перед социальным пространством. Дело в том, что в разных социальных пространствах скорость, т. е. время протекания социальных процессов, разная. Следовательно, в одном социальном пространстве она одна, а в другом другая, т. е. не социальное время, а социальное пространство обладает способностью изменять и задавать ритм, темп и скорость социальных процессов в нем.

Во-первых, сам характер отношений между людьми, как уже отмечалось, формируется только в процессе труда как целесообразной деятельности, когда человек уже посредством времени пришел к самосознанию, т. е. осознал самого себя как целеполагающее (свободное) существо, а весь мир как целесообразно устроенный мир. Следовательно, само время человека необходимо рассматривать как истину пространства (Гегель).

Следует отметить, что здесь только для человека и может возникнуть вопрос о бытии, точнее проблема различения идеального и реального. «Главная трудность — и потому главная проблема — философии и заключается ... в том, чтобы разграничить мир коллективно исповедуемых представлений, т. е. весь эмоционально организованный мир духовной культуры, со всеми его устойчивыми и вещественно зафиксированными всеобщими схемами его структуры, его организации, и реальный — материальный — мир, каким он существует вне и помимо его выражения в этих социально узаконненных формах «опыта», в объективных формах «духа» [13, с. 252]. Мир коллективно исповедуемых представлений есть целесообразно устроенный (т. е. временной) мир. И если использовать терминологию М. Хайдеггера, то проблема заключается в соотношении бытия как присутствия (Dasein) и бытия (Sein). Судить, каков мир сам по себе (Sein), человек может только исходя из своего Dasein. А так как человеческое бытие (Dasein) укоренено во времени, то Хайдеггер и ставит вопрос о соотношении бытия и времени, вынесенный в само название его главного произведения «Бытие и время» [15].

Во-вторых, разная длительность и скорость времени — это эмпирические представления о нем.

Поэтому, в-третьих, социальное время нельзя редуцировать ко времени как меры социальных процессов, скорости их протекания. В результате такой редукции происходит подмена понятий, даже не понятий, а терминов, т. е. меняют только прилагательные, вместо физических процессов подставляют социальные процессы. Социальное время не редуцируемо к чувственно (физически) воспринимаемому времени.

Время — это форма общественной (социальной) деятельности человека. И измеряется оно не скоростью протекания процессов, т. е. не количественно, а качественно, т. е. интенсивностью труда, его содержанием, предметной насыщенностью деятельности. Чем предметно насыщенной деятельностью, тем сильнее уплотняется социальное время человека, которое теперь, в свою очередь, только и ускоряет социальные процессы. Конечно, социальные процессы имеют отношение к физическому времени, ибо со стороны физического времени за один и тот же промежуток времени, деятельность человека может быть предметно более богата, или, наоборот, более бедна.

Проблема социального времени заключается в том, что время есть предпосылка предметной (общественной) деятельности человека. Следовательно, чем предметно насыщенной деятельностью, тем более высокую ценность приобретает время для человека. Но самое главное то, что человек посредством времени, ибо время — это «чистый образ всех предметов» (Кант), способен обогащать предметность своей деятельности, т. е. деятельность человека развивается посредством времени, а тем самым он развивает и самого себя, свои деятельные способности.

Проблема предметного обогащения деятельности человека есть проблема творчества. Если чувственно эмпирическая реальность (данность) за время существования человека существенных изменений не претерпела, к тому же человек за это время обладает все той же чувственностью как физиологической способностью, то то же самое нельзя сказать о его предметном мире и о его чувственности как основе предметности, «ибо эту «данность» можно рассматривать с точки зрения бесконечного числа целевых назначений (определений), принципов оценки, т. е. ее можно представлять, а главное *«употреблять»!* в качестве самых различных предметов. Раковину, например, можно рассматривать как вид известняка, сложную геометрическую фигуру, ценное украшение, «дом» моллюска и т. д.» [8, с. 66]. Следовательно, чувственно эмпирическая реальность человека предметно обогатилась. В этом отношении именно время является основой формирования у человека способности подведения эмпирической данности под все новые и новые целевые (предметные) предназначения. Однако то, что на стороне деятельности есть обогащение предметностью, на стороне человека есть развитие его деятельных способностей. Поэтому время также является основой развития деятельных способностей субъекта.

Проблема времени, именно проблема — как такой характер затруднения, который еще не имеет способа своего разрешения — заключается в том, что время необходимо рассматривать как переход от небытия к бытию. Или другими словами, рассматривать время как основу формирования все новой и

новой предметности, т. е. как предпосылку и основу творчески-созидательной деятельности человека. Но как человеку преодолеть эту пропасть между бытием и небытием? Ведь из небытия бытие не возникает! Поэтому и необходимо рассматривать время не как бытие к смерти, а как бытие к жизни, к творчеству. Вот в этом и заключается главная трудность, как сформировать у человека такое отношение ко времени, как сделать его творцом своего собственного общественно-исторического бытия.

Согласно К. Марксу, конечной целью производства является «производство самой формы общения» [2, с. 65]. Следовательно, деятельность человека, его производительные силы, т. е. «всеобщие силы предметной деятельности как изменяющей объекты-вещи не ради них самих, а ради того, чтобы посредством изменения всех возможных объектных обстоятельств жизни человека изменить самого человека, его мир, его внутреннюю структуру жизни и ее ориентации, его сущность» [16, с. 284], должны производить самого человека, все богатство человеческих отношений, мир человека.

Но как возможно «производство самой формы общения», как производства (творчества) человеком самого себя, если человек, согласно К. Марксу, «не воспроизводит себя в какой-либо одной только определенности, а производит себя во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления?» [17, с. 476]. Или в другом варианте, «показать человека — это значит отразить не повторяющуюся жизнь и смерть, не повторяющиеся качества, стремления, желания, а жизнь и смерть, качества, стремления, желания вот этого «единственного», уникального субъекта. Открыть человека — это значит ухватить *нераспространяемые* (курсив наш — Э. Ш.) на многих, личностные качества человека. Где есть повторение, пример, там нет человека» [18, с. 72].

Следовательно, трудность (проблема) заключается в том, как «схватить», «найти», обрести человека в процессе его живого становления, как нечто постоянно находящееся в диалектике непрерывного саморазвития. Как постичь человека *живым*, неповторимым творческим существом, ибо, подчеркиваем, примера (шаблона) человека нет (Б. Е. Колумбаев).

Гегель говорил, что человека можно познать по его произведению, по его делам, поступкам, т. е. только *post factum*. «Сова Минервы вылетает только в сумерки» (Гегель). Но ведь тогда это только тень человека, это только продукты его деятельности. Проблема же заключается в том, как постичь (обрести) человека в самом потоке его жизни, т. е. в творческом

процессе. Образно говоря, познать человека как творческое существо — это попытка достижения горизонта. Как ни парадоксально, но для человека главная проблема — это человек, т. е. он сам. Как подступиться к человеку, чтобы он, как горизонт, не убежал в последний момент. Ведь всякое познание, «схватывание» человека оборачивается его «убийством», «арестом»¹, ибо категории мышления схематизируют, омертвляют живую диалектику развития. Следовательно, не разрешив этой проблемы, нельзя говорить и о саморазвитии человека и общества.

Это затруднение неразрешимо, если к нему подходить с позиции господствующей и сегодня субъект-объектной парадигмы организации социальной деятельности, так как согласно ей всякая деятельность «застывает», «умирает» в своих продуктах, т. е. из формы «непокая» переходит в форму бытия. Поэтому и всякое творчество человеком себя самого обречено на неудачу, если творчество подчинено принципам все той же парадигмы организации социальной деятельности. Следовательно, возникает необходимость в формировании новой парадигмы организации деятельности, где человек не «застывает», не «умирает» в своих продуктах, а находится в процессе абсолютного творческого становления. Это своего рода перестановка акцентов, ударений и приоритетов с предметно-практической деятельности на социальную деятельность человека. Или, говоря иначе, необходим переход от субъект-объектной к субъект-субъектной парадигме организации социальной деятельности [19].

Социальная деятельность человека капиталистического общества, как и человека предшествующих докапиталистических обществ, функционировала в режиме субъект-объектной парадигмы ее организации, где доминирующим отношением является «господство — подчинение», и которая нацелена только на самовоспроизводство, так как господствующая часть общества, регулирующая и управляющая общественными процессами, заинтересована в сохранении своего господствующего положения. Вследствие этого социальная деятельность организована так, чтобы постоянно воспроизводить существующее положение вещей и дел. Само социальное время — время труда — направлено на воспроизводство и сохранение существующего социального пространства. Приоритет воспроизводства над производством характеризует формирование социального пространства и его копирование в ущерб времени.

Естественно, что эта парадигма организации социальной деятельности тормозит перспективу развития. Так как в таком случае основой социальной

¹ В немецком языке эту мысль хорошо передает глагол «aufheben», который, одновременно, означает «снять» в диалектическом его понимании, «постичь», «ограничить», «арестовать» и др. Например, свободу можно диалектически «снять», «постичь», только «арестовав» ее.

деятельности являются противодеятельность и псевдодеятельность [см.: 19, с. 175–201], сущностью которых «является игнорирование человеком интересов других людей при достижении им своих личных целей» [19, с.180], что в конечном результате приводит к негативным последствиям, т. е. итоговым результатом деятельности выступает *«не созидание, а разрушение»* [19, с. 180].

Весь творческий потенциал социальной деятельности, при указанной субъект-объектной парадигме ее организации, направлен не на творчество, а на сохранение существующего общественного целого, т. е. только на вариативность самоизменения и самосохранения, но не на саморазвитие. Если даже творчество (время) и допустимо, то оно ограниченное, усеченное и направлено только на количественное расширение существующих пространств, т. е. созидание возможно только в пределах изобретения способов и методов, направленных на консервацию существующих видов социального пространства.

Вследствие этого цель такого общества заключается в формировании подконтрольной потребности. «Субъект», задавая потребности, формирует того, кто ему необходим, т. е. послушную объектоподобную массу. Капиталистическое общество, которое, казалось бы, в корне отлично от существовавших обществ, схоже с ними именно в том, что и оно — общество потребления, поэтому и здесь человек предстает не как производитель, не как творец самого себя, а низводится до уровня потребителя.

Таким образом, в буржуазном обществе по образцу материального производства формируется своеобразная индустрия досуга, задача которой и заключается в формировании человека-потребителя. «Щупальца социумных институтов со временем проникают и в человеческий досуг и начинают формировать его по своему усмотрению, а вернее, в соответствии с интересами государства», — пишет А. А. Хамидов [20, с. 167]. То есть распро­страняют свое влияние и на свободное время человека. Социумные институты прилагают огромные усилия для этого. Свидетельством этому может служить современная реклама. Всевозможными средствами и методами манипуляции сознания реклама «навязывает» человеку псевдо-потребности и псевдо-интересы. В результате возникает парадоксальная ситуация: посредством всевозможных средств передачи и трансляции информации человек слушает все и вся, но, единственно, под потоком этой информации, он уже не слышит самого себя, ибо его Я растворяется в этом потоке, сливается с ним. Реклама — это миф современности. А потому человек живет в мире псевдо-субъектного бытия, в мире псевдо-реальных потребностей.

Следовательно, господствующая часть общества властвует над социальным временем в обществе не только экономически, но и идеологически, социально, культурно, определяя тем самым его структуру и содержание, формируя в обществе определенное, т. е. им выгодное, времяпровождение и

«времяпонимание». Следовательно, общество, руководствующееся субъект-объектной парадигмой организации социальной деятельности, как, например, в буржуазном (индустриальном) обществе, стремится подчинить себе и свободное время человека, вписать его в парадигму организации своей деятельности.

В связи с этим у человека формируется, культивируется, насаждается чисто потребительское отношение к свободному времени. И вследствие этого свободное время интерпретируется не как пространство развития человека, сфера совершенствования его деятельных способностей, а как время потребительского досуга. «На подобное времяпрепровождение работает вся современная индустрия досуга. Время летит здесь с ускоренной быстротой, ни на чем не задерживаясь, ничего не оставляя в памяти, ни к чему не устремляясь. Это время без прошлого и без будущего, оно все в настоящем» [21, с. 91–92].

Таким образом, социальная деятельность, руководствующаяся принципами лишь субъект-объектной парадигмы социальной самоорганизации, способна только на воспроизводство, репродуцирование общественного целого, а не на производство последнего. Но «как возможно не воспроизводство, а производство формы общения?». Как возможно саморазвитие человека? Если человек находится «в абсолютном движении становления» (Маркс), то, следовательно, его можно «схватить» только во времени, так как критерием, фиксирующим движение, является время. Здесь все внимание концентрируется на времени. Однако, согласно К. Марксу, богатство общества определяется наличием не просто времени, а именно свободного времени.

Итак, если человек, согласно К. Марксу, находится в абсолютном движении становления, то как можно «схватить» его, не вырвав из этого непрерывного процесса становления. Ведь находясь всегда в движении и развитии, человек постоянно стремится к самому себе, но при этом ни в чем не обретая себя окончательно. Что же является постоянным субстратом (субстанцией) в человеке, обуславливающим его абсолютное движение становления? После того, как Кант разрушил традиционное понимание человека, этим субстратом душа уже не могла выступать, и мыслители, как прошлого, так и настоящего стали искать ей альтернативу.

В своей специальной теории относительности А. Эйнштейн доказал, что даже свойства и характеристики пространства и времени относительны, а не обладают абсолютными характеристиками, как это полагал И. Ньютон. Как это ни парадоксально, но второй постулат теории относительности гласит, что скорость света в вакууме не зависит от скорости движения источника света или наблюдателя и одинакова во всех инерциальных системах отсчета, т. е. скорость света постоянна. Тем самым скорость света является предельной

скоростью, преодолеть которую невозможно. Думается, что в марксовском учении о человеке свободное время и является «скоростью света», т. е. время и есть необходимая основа формирования человека как творческого существа.

И если человеческое в человеке находится в процессе абсолютного движения становления (как и в специальной теории относительности, в которой характеристики пространства и времени относительны, т. е. изменчивы, находятся в движении, а, следовательно, и весь мир в целом), то свободное время человека инвариантно (как и скорость света).

Таким образом, на какие бы вершины творчества ни поднимался человек в своем развитии, преодолеть свободное время как сферу своего творчества он не способен никогда, так как на его творчестве лежит печать своеобразного «грехопадения», т. е. оно есть не творение из ничего, а только свободное (творческое) время. Следовательно, высший предел творчества человека — это свободное время. Или, говоря иначе, творчество человека всегда есть время, но не творение. И не случайно всякое творчество человека является, как отмечает Г. С. Батищев, со-творчеством. Творчество человека как со-творчество вне времени невозможно.

Если свободу понимать как независимость от чего-то, то свободное время есть «круглый квадрат», ибо время есть форма конечности, ограниченности, а тем самым и форма определенности (зависимости), или, используя терминологию И. Канта, форма чувственности. Человек в своей деятельности всегда вынужден учитывать логику окружающего его мира. Опредемчивание, т. е. претворение в действительность таких формообразований, которые в действительности самой по себе не существуют, и без деятельности человека существовать не могли бы, невозможно без распредемчивания человеком тех свойств и характеристик действительности, которые в ней были заложены только в возможности.

В отличие от животного человек не ограничен определенной родовидовой спецификой, т. е. есть не определенная (особенная) конечность, а конечность вообще — время. Но поэтому человека можно определить как всепредметное (т. е. временное) существо, а его свобода заключается в том, что он в своей деятельности способен действовать по логике любого предметного образования с дальнейшим ее преобразованием. Но преодолеть свою изначальную конечность (предметность вообще) он не способен, ибо, согласно диалектике, всеобщая конечность — время — способна реализовываться только через свои особенные и единичные формы, т. е. только через определенную предметность.

Хотя в определенной мере человек все-таки ухитрился преодолеть, «снять» время как свою изначальную конечность. Дело в том, что определенное (конечное) отношение, как к природе, так и к другим людям, в том числе и к са-

мому себе, закрепляется человеком и откладывается не только предметно (реально), т. е. в мире культуры, но и в самом сознании отдельного человека в виде категорий (идеально). Категории отражают определенные отношения людей как друг к другу, так и к природе. Они аккумулируют как способы изменения и преобразования веществ природы, так и формы социального общения.

Следовательно, посредством категорий человек делает своим внутренним (идеальным) достоянием это определенное отношение, т. е. оно не только его конечное отношение, как к природе, так и к другим людям, но и его внутреннее содержание. Но идеально выразив это свое определенное (конечное) отношение, как субъект-субъектное, так и субъект-объектное, субъект деятельности тем самым преобразовался, обогатился, а, следовательно, обогатился и его мир, расширилось его пространство. Изменения первоначального конечного отношения (времени) привели к преобразованию и его крайних звеньев, как самого субъекта деятельности, включающего в себя систему определенных субъект-субъектных отношений, так и объекта деятельности, т. е. систему субъект-объектных отношений.

Итак, отражая свои определенные (конечные) отношения, как субъект-субъектные, так и субъект-объектные, в идеальной категориальной форме, субъект снимает эту определенную конечность, но не конечность вообще, т. е. конечность не уничтожается вообще, а только отодвигается. Тем самым расширяется простор (пространство) деятельности и общения человека, которое также, в свою очередь, идеально отражается, т. е. становится содержанием субъекта, а потому тоже преодолевается, далее расширяя границы (пространство) деятельности и общения и т. д. до бесконечности. Следовательно, центральное ядро проблемы свободного времени — это проблема развития и саморазвития человека. Свободное время — это процесс развития и саморазвития человека. Время развития означает совершенствование, т. е. преодоление изначальной конечности. Свободное же потому, что это есть процесс самосовершенствования.

Свободное время есть предел («скорость света»), ибо, например, как и при движении частицы, скорость которой достигла скорости света, но она продолжает дальше усиленно ускоряться, ее скорость все равно не превзойдет скорости света, так и в своем развитии (творчестве) человек как бы ни преодолевал свою изначальную конечность (время), дальнейшее движение и развитие его тоже будут ее преодолением, т. е. творчество человека будет постоянным преодолением времени. Следовательно, свободное время, как и скорость света, постоянно (инвариантно). Как и независимо от движения источника света или наблюдателя скорость света постоянна, так и творчество человека есть его саморазвитие как движение во времени, в котором само

свободное время только достигается, но не преодолевается. Или, как выразил это положение М. К. Мамардашвили: «Есть трансцендирование, но нет трансцендентного» [22, с. 6].

Таким образом, можно согласиться с М. Хайдеггером, что «временность временит исходно из будущего» [15, с. 331]. Так как инвариантный предел — свободное время — не позади, т. е. не в прошлом, а в будущем и в стремлении (интенциональности, по Гуссерлю) только к которому он существует. Свободное время и есть искомое «осевое время» К. Ясперса (точка отсчета). Поэтому начало истории человечества не в прошлом, а в будущем. Следовательно, человечество движется не к концу, а к началу истории.

Используя терминологию Канта, свободное время есть трансцендентальная апперцепция, т. е. чистое трансцендентальное Я. И если человек — не вечно существующая душа, а деятельность, то развитие человека есть развитие его деятельных способностей. Следовательно, соотношение деятельных способностей человека и свободного времени таково, как и соотношение эмпирического и трансцендентального Я. Если трансцендентальное Я есть условие возможности эмпирического Я, то свободное время — не только не «способность формировать потребность», а уж тем более не «способность удовлетворять потребность». Это есть время, связанное со «способностью задавать способность» [19, с. 38].

Итак, свободное время есть пространство формирования деятельных способностей субъекта. Как верно отметил Г. С. Батищев, неправомерно редуцировать свободное время только к «потребительскому досугу», т. е. свободное время «отнюдь не время потребляемое, расходуемое (сюда же относится время, заполняемое любой псевдо-культурой — развлекательством, увеселениями, «чтivism», компенсаторными хобби, зрелищами и «болезнями», короче говоря, всем тем, что снижает уровень субъектных способностей и губителен для духовного развития). Это время обретаемое, а именно — в неограниченном творческом наследовании и наследующем со-творчестве. Это — время «свободного духовного производства» [16, с. 371].

Свободное время как творчество, во-первых, всегда есть со-творчество, т. е. адресованность одного субъекта другому, а следовательно, и самому себе, т. е. саморазвитие; во-вторых, сфера творческого общения субъектов, т. е. субъект-субъектных отношений, пространство связей со-творческих; в-третьих, время общения самих деятельных способностей субъектов. Предметная деятельность здесь выступает всего лишь опосредованным средством, своеобразной формой, благодаря которой способности субъектов в процессе согласования становятся достоянием друг друга.

Общение как социальная деятельность — это пространство со-творчества. Вне адресованности творчество, т. е. саморазвитие человека, невоз-

можно, так как творчество выступает как «встреча» субъектных миров. Даже индивидуальная мыследеятельность как творчество есть «встреча» с самим собой, т. е. это открытие новых измерений человеческого в человеке, или обретение самого себя, своего Я.

Мыследеятельность есть «встреча-открытие», т. е. общественная деятельность. Мыслитель, совершив какое-либо открытие, противопоставляет свое Я (это открытие и составляет все содержание его Я) другому Я, т. е. общественному Я, «духу». Происходит диалог мыслителя, т. е. он свою точку зрения поднимает до уровня всеобщего духа, вступает с ним в общение. Но мыслитель только в том случае творит, когда он при этом руководствуется приоритетом принципов субъект-субъектных отношений, т. е. субъект не только он, или он не орудие, средство мыслящего духа (субстанциализм). Только когда мыслитель вступает в диалог с мыслителями прошлого как действительными творцами своих идей и учений, именно тогда происходит своеобразный обмен познавательными способностями людей. А это, в конечном итоге, влечет за собой их дальнейшее развитие и совершенство. Вне преемственности как субъект-субъектного (междусубъектного) общения нет творчества.

Итак, если смотреть через призму господствующей и сегодня во всех типах отношений субъект-объектной парадигмы деятельности, то история философии, история развития человеческого мышления предстает только совокупностью отдельных и разрозненных идей мыслителей прошлого, авторитет которых должен быть непререкаем, а их высказываниям необходимо во всем и безоговорочно следовать. Если же руководствоваться парадигмой субъект-субъектных отношений, то история философии должна предстать как история развития и становления способностей человека к универсальной деятельности. Вступая в диалог с философами прошлого, наши познавательные способности развиваются, так как в ходе деятельностного общения, т. е. производства формы общения, производство есть общение самих деятельных способностей, а общение есть производство самих способностей. И здесь нельзя не согласиться с К. А. Абишевым, что производство (деятельность) и общение (общественные отношения) «должны представлять собой не два, а одно, единое положение или, вернее, чтобы одно из них было естественным и необходимым развитием другого» [23, с. 123].

Социальная деятельность, как универсальная деятельность людей, соответствует логике человека, находящегося в движении абсолютного становления. Логика универсальности — это логика саморазвития. Сфера же саморазвития — это сфера бесконечного, так как, согласно Гегелю, бесконечность есть «абсолютный непокой чистого самодвижения» [24, с. 90]. Используя гегелевскую терминологию, «другой» — это тоже человек как субъект, но его необходимо рассматривать как различие, но как различие в себе,

т. е. субъект «есть одноименное, которое отталкивается от самого себя или раздваивается» [24, с. 89]. И этот «другой» есть «различие как различие *внутреннее*, или различие *в себе самом*, или есть в качестве *бесконечности*» [24, с. 88]. Поэтому «другой» здесь не выступает в качестве границы или предела свободы и творчества субъекта, а предстает тоже как субъект, точнее как соучастник и созидатель.

Человек становится универсальным существом именно благодаря времени как форме саморазвития вообще. Если животное действует согласно только «мере» своего вида, то человек посредством времени раскрывает меру самих вещей. Время — это всеобщая мера предметов, т. е. мера вообще, ибо, зная время, человек знает саму вещь, так как во времени человек знает причины возникновения и становления вещи. Во времени через человека, если можно так выразиться, творит сама природа. Человек — «проявитель» природы. А инструментом, взламывающим тайны природы, и является время как всеобщая мера. «В этой связи уместно говорить, что человек как субъект происходит не только и даже не столько от обезьяны (если вообще такое возможно), сколько от всего Бытия, Универсума, от его универсально-всеобщих определений и их универсальной объективной логики — диалектики» [20, с. 26]. Логика универсальной человеческой деятельности повторяет логику самого Универсума. Развитие человека есть развитие самого Универсума. «Можно сказать и так: Универсум есть не столько *Миро-здание*, сколько *Миро-созидание*. И человек-субъект по своему космическому призванию есть один из участников, один из зодчих этого процесса созидания» [20, с. 34].

Только человек как общественное существо вырабатывает логику универсальной деятельности, или, в другом варианте, только в обществе человек свободен, т. е. свобода имеет общественную природу. Ставя вопрос о соотношении общества и свободы, В. М. Межуев пишет: «Этот вопрос вплотную подводит нас к проблеме общественного времени, которое есть время выхода человека в пространство вечной жизни (т. е. в социальное пространство — Э. Ш.), или время, которое не имеет предвидимого конца» [21, с. 81]. Но в то же время хотелось бы выразить и несогласие с его локализацией этой вечной и бессмертной жизни (социального пространства). «Пребывая вне времени, вечность, так сказать, царит над ним», — пишет В. М. Межуев [21, с. 81].

Парадокс заключается в том, что «пространство вечной жизни», т. е. «вечность» и бессмертность должны быть локализованы не вне времени, а именно во времени.

Следовательно, само социальное (общественное) время должно стать пространством бессмертной, «вечной» жизни. Если локализовать социальное пространство вне времени, то человек «убивается», так как вырывается

из «абсолютного движения становления», т. е. это просто-напросто возрождение человека религии как бессмертной души. Поэтому мы и употребляем слово «вечность» в кавычках, так как понятие вечности и подразумевает вне-временность. Следовательно, более правильно употребление не вечной, а бессмертной жизни, которая и должна быть достигнута во времени, т. е. преодолеть время как конечность и вступить во время-пространство, или, по К. Марксу, свободное время. Таким образом, прорыв во времени к бессмертной жизни есть творчество новых измерений самого пространства-времени.

Правда, Маркс употребляет выражение «свободное время», а, например, не «свободное пространство», так как этим он хочет подчеркнуть, что свободное время — это сфера саморазвития. Свободное время и есть подлинное пространство развития человека.

Если социальное пространство человека — это стихия всеобщности, то время человека — это его уникальность, неповторимость, а потому и единичность (конечность). Следовательно, проблема времени заключается в том, что время, являясь формой саморазвития человека, формой его творчества, потенциальной бесконечной сферой самореализации человека как общественного существа, в то же время является и его конечностью. «В этом смысле проблема человека сводится к проблеме смерти» [18, с. 110], т. е. ко времени как конечности. Этот парадокс Б. Е. Колумбаев выражает следующим образом: «Человек максимально жив лишь в своей смертности» [18, с. 111]. Следовательно, время является одновременно и жизнью и смертью человека. То есть время, используя терминологию математики, есть одновременно конечность и бесконечность, прерывность и непрерывность.

Проблема социального времени как конечности (индивидуальности) не означает физической смерти человека. «В самой жизни мы способны «умирать» в творчестве. Если только, конечно, родились действительно как свободные индивидуальности» [18, с. 113]. Таким образом, человек, творя самого себя как индивидуальность, совершает прорыв в самом времени, т. е. его индивидуальность не теряется, не растворяется во всеобщем, а сама становится ею. Время — это не только предпосылка деятельности, но и предпосылка творчества. Только тот человек является личностью, который из своей индивидуальности поднялся до уровня всеобщего, тем самым, обогатив его, открыв до этого неведомые горизонты человека. Итак, человек, осваивая время, творит новые измерения человеческого в человеке.

Используя категории всеобщего, особенного и единичного, человек из своей индивидуальности как единичности через исторически-определенного социального субъекта как особенного поднимается до универсально развитой личности, т. е. до всеобщего. Однако необходимо учитывать тот факт, «что в реальной действительности и в познании, — как пишет Б. К. Касе-

нов, — во всеобщем воплощается все богатство особенного и отдельного, реально можно обнаружить лишь при восхождении от абстрактного к конкретному. Только на этом пути всеобщее разворачивает свое внутреннее богатство и превращает каждое особенное и отдельное в единство всеобщего, особенного и единичного, или «единство многообразного» [25, с. 75].

Итак, формирование субъект-субъектных отношений как отношений творческих, в которых развиваются непосредственно деятельные способности субъектов, — это перспектива развития социальной деятельности человека, формирование межпарадигмальных, гармонических, полифонических отношений. Эта межпарадигмальность, гармония, полифония «представляет собой поэтому не одну единственную и предустановленную парадигмальную рамку-предел, но *непрерывно становящийся*, вновь и вновь устанавливаемый живой *синтез многих парадигм*» [16, с. 34]. Но где же расположены, где локализованы эти отношения? Они вне локализации, а во времени! Субъект-субъектные отношения занимают не столько пространство, сколько время, а именно творчески свободное время. Свободное время как пространство творчества субъект-субъектных отношений между людьми и есть главное богатство человека, а в том числе и основа формирования человеческого капитала [26].

Следовательно, задача современного общества, и казахстанского в том числе, — это предоставление человеку возможности для реализации самого себя. Если в существовавших и существующих обществах человек «поглощался» общественным целым, (поэтому здесь уместно выразиться *пространство жизни человека* господствовало или господствует над временем его жизни), то теперь необходимо акцентировать внимание именно *на времени жизни человека*. Время жизни человека — это перспектива развития всего человеческого рода. Эта идея до сих пор только проговаривается, но не становится императивом социальной деятельности человека. Время, следовательно, предстает как творчество человеком самого себя. «С современной точки зрения, — пишет М. Элиаде, — человек может быть *творцом* лишь в той мере, в какой он *историчен*; иными словами ему запрещено любое творчество, кроме того, которое берет начало в своей собственной *свободе*, а следовательно, ему отказано во всем, кроме *свободы творить историю, творя самого себя*» [27, с. 138–139].

Следует отметить, что современные процессы глобализации поставили перед человечеством, а в том числе и перед молодыми независимыми государствами, в число которых входит и Республика Казахстан, проблему интеграции в единое пространство бытия, как материального, так и духовного. И Казахстан для занятия в этом пространстве достойного места стоит перед выбором стратегии развития, от которой зависит будущее казахстанского народа.

В то же время молодое суверенное государство стоит перед выбором наиболее рационального пути достижения желаемого результата. Поэтому перед ним возникает проблема использования времени как наиболее эффективного фактора достижения поставленной цели. С одной стороны, ему необходимо развивать экономику, науку, технику, технологии и т. д., и поэтому оно вынуждено в определенной мере ориентироваться на западные модели и стандарты развития, ибо отказ от них обрекает его на социально-экономическую отсталость на многие годы и даже десятилетия. Но, с другой стороны, эта вестернизация может привести к утрате традиционных ценностей, что означает потерю своей национальной идентичности и культурной самобытности.

Опасность глобализации заключается в том, что она подменяется вестернизацией, а точнее американизацией. Тем самым глобализация вырождается в глобализм. В результате стандартизируется и тиражируется не только материальное производство, но и духовное! Глобализм формирует безличное пространство культуры, носителем которой является обезличенный субъект. Человек становится массой, народ — толпой. «Масса — это средний человек. Таким образом, чисто количественное определение — «многие» — переходит в качественное. Это совместное качество, ничейное и отчуждаемое, это человек в той мере, в какой он не отличается от остальных и повторяет общий тип», — пишет Хосе Ортега-и-Гассет [28, с. 309]. Тем самым человек клонируется, обезличивается, культура вырождается в цивилизацию и становится одномерной и массовой.

Но глобальные интегративные процессы, создание единого социо-культурного пространства человечества — это объективная закономерность современности. Ибо не только решение экологических проблем, преодоление экономического кризиса, и в совокупности всех глобальных проблем, но и самое главное, что вне единого пространства общения человек не может быть человеком. Интегративные процессы современности — это и есть основа формирования новых форм общения человека с человеком, т. е. формирование новых социальных пространств. Чем развитее и богаче общественные связи и отношения, тем богаче и развитее сам человек, мир его культуры.

Процессы глобализации распространяются во все ускоряющемся темпе. Отдельным государствам, а особенно молодым, возникшим на постсоветском пространстве, вхождение в эти процессы особенно затруднительно. Поэтому интеграция этих государств между собой есть залог более успешного вхождения в единое пространство глобализации, ибо бедам легче противостоять сообща, чем в одиночку. В этом отношении нельзя не согласиться с утверждением С. Ю. Колчигина, что «интеграция новых независимых государств — процесс объективный, и, по высшему счету, он не противоречит интересам

каждого суверенного государства. Этот процесс является закономерностью развития мировой экономики и международного разделения труда, которые к началу XXI века привели человечество к знаменательному историческому рубежу. А именно: в этот период уже сложилась высокая взаимозависимость всех стран и народов планеты и сформировалось всемирное хозяйство. Ему присущ динамизм, на который влияют такие факторы, как научно-техническая революция и серьезная конкуренция. А выдержать ее отдельным странам в одиночку не всегда возможно» [29, с. 227–228]. Следовательно, противостоять негативным сторонам процесса интеграции в единое глобальное пространство отдельным государствам возможно, например, посредством создания локальных объединений.

В этом отношении можно отметить, что позиция Н. А. Назарбаева соответствует современным вызовам истории. Например, еще в 1994 г. им предлагалась идея евразийской интеграции постсоветских государств. Создание Евразийского союза — это совершенно новая форма интеграции государств на постсоветском пространстве [30]. В данном проекте приоритетной задачей для СНГ Н. А. Назарбаев озвучил формирование единого экономического пространства.

Идея локальных интеграций, например на постсоветском пространстве, отстаиваемая Н. А. Назарбаевым, для нас особенно интересна и важна тем, что идея интеграции вообще, т. е. создание определенного пространства, предпринимается с целью изменения скорости протекания социальных процессов в нем. Если социальное время «со-держит» социальное пространство, то, следовательно, изменяя само социальное пространство, человек оказывается способным, в свою очередь, «пере-о-формлять» социальное время.

Таким образом, посредством формирования новых социальных пространств, представленных в процессах интеграции, человек оказывается способным управлять и регулировать время социальных процессов. Но при этом переоформление социального времени посредством социального пространства означает не просто более успешное вхождение в единое глобальное пространство, но и созидание последнего. Ведь формируемое единое социокультурное пространство человека — не однородное пространство, а пространство мира человека, его культуры в многообразии.

Социальное пространство человека — это сфера не одного безличного усредненного человека-массы, а многих и разнообразных субъектов. Или, говоря иначе, где господствуют не субъект-объектные отношения между людьми, когда за безличным субъектом стоит кто-то, который и формирует послушного ему усредненного, одномерного человека-массу, а субъект-субъектные отношения между людьми, т. е. где каждый человек является неповторимым субъектом. Человека вне социального пространства, вне общения не сущест-

вует. Поэтому само социальное пространство человека, формируемое процессами интеграции (глобализации), тем богаче, чем больше разнообразных субъектов его населяет. Но так как принципы субъект-объектной парадигмы организации социальной деятельности до сих пор не изжиты и продолжают оказывать свое влияние на жизнедеятельность людей, глобализация постоянно подменяется глобализмом, где человеческое общение вырождается в обмен информации — коммуникацию, т. е. социальное пространство человека редуцируется к пространству информации и коммуникации.

Следовательно, исходные положения формируемого нового пространства глобализации предполагают развитость субъектного (социального) мира человека. Но как уже указывалось, сама субъектность человека вырабатывается только в междусубъектности, т. е. в пространстве субъект-субъектных отношений, которые занимают не столько пространство, сколько время, а именно творчески свободное время, поэтому в перспективе развития единое пространство глобализации должно стать временем субъектного бытия.

Тем самым вхождение в него, т. е. во время-пространство глобализации, обусловлено конкурентоспособностью, так как субъектность, и конкурентоспособность в том числе, лежат в основе формирования этого пространства. Поэтому не случайно, что в послании Президента Республики Казахстан Н. А. Назарбаева народу Казахстана от 19 марта 2004 г. указывалось, что конкурентоспособность Казахстана может быть достигнута только в условиях его интеграции в мировое сообщество [31]. Так же как человек, помещенный в казахоязычную среду, легче освоит казахский язык, чем вне ее, так и конкурентоспособность государства вырабатывается легче в едином мировом пространстве, чем вне него. Интеграция человечества и дальнейшее развитие человеческого капитала идут рука об руку. С. Ю. Колчигин отмечает: «В современном взаимосвязанном мире важно идти навстречу общим вызовам, а не уклоняться от них, поскольку дальнейшее развитие человечества связано с постепенным объединением, а не разъединением народов» [29, с. 230].

Но если в капиталистическом (индустриальном) обществе единое пространство человека редуцировалось к пространству рынка, и только сфера материального производства объединяла людей, а потому и богатство человека редуцировалось к материальному богатству в форме денег, а К. Маркс, исследуя именно капиталистическое общество, анализирует поэтому материальное производство как базис общества, то сегодня эта форма объединения людей не просто исчерпала себя, но и привела человечество ко многим «тупикам» современности.

Как отмечают авторы книги «Общенациональная идея Казахстана: опыт философско-политологического анализа» [32], не материальное, а духовное должно полагаться в основу объединения людей. Например, «общенацио-

нальная идея, — пишет А. Н. Нысанбаев, — это идея демократической открытости, социальной справедливости, символ формирования нового духовно-нравственного пространства и возрождения на ее основе национального самосознания каждого этноса...» [33, с. 30].

Человек только в сфере своего духовного бытия находится не в относительном, а в абсолютном движении становления, т. е. способен бесконечно и безгранично развиваться и самосовершенствоваться. В этом отношении сфера свободного времени и есть пространство духовного производства, высшей формой которого является созидание самих духовных ценностей. К этому духовному процессу саморазвития приобщается только тот человек, который обладает развитой системой духовных ценностей, открывающих перед ним новый невидимый душевно-духовный мир.

В этом отношении субъект-субъектная парадигма организации социальной деятельности во всех сферах жизни общества способствует интеграции людей на основе всевозможных вариантов и моделей, лежащих в основе формирования подлинно человеческих отношений.

Из вышеизложенного следует, что неизбежная перспектива развития социальной деятельности, как таковой, — это формирование такого типа социального пространства, в котором приоритет безоговорочно признается за принципами субъект-субъектной парадигмы социальной самоорганизации во всех видах социальных отношений и деятельности, как отношений со-творческих, и в котором, в качестве обязательного условия, выступает развитие деятельных способности всех их непосредственных участников, а не только какой-либо отдельной их части, пусть даже и наиболее многочисленной по своему составу, как это имело место, например, в бытность существования социалистического общества.

Как известно, человек не есть нечто ставшее, данное. Он, по сути, постоянно находится в процессе абсолютного становления и саморазвития. Поэтому не случайно К. Маркс отмечает, что «с точки зрения непосредственного процесса производства сбережение рабочего времени можно рассматривать как производство *основного капитала*, причем этим основным капиталом является сам человек» [17, с. 221].

Итак, если при капитализме общественное время, время трудового процесса потреблялось только в процессе производства капитала как вещественного богатства, то в будущем необходимо формирование и развитие не *общественно необходимого рабочего времени*, а творчески свободного времени, в котором человек сам непосредственно потребляет общественное богатство (силу, мощь), возникающее в результате объединения людей. Тем самым творчески свободное время — это время общественного потребления, которое одновременно есть и производство, точнее творчество человеком себя самого.

И если раньше была кооперация (цех, мануфактура, фабрика и т. д.), то теперь это место должна занять тоже общественная кооперация, но как пространство свободного времени. То есть сферу превращенных общественных отношений как меновых стоимостей (товаров) должна сменить сфера общения самих деятельных способностей человека. Как деньги возрастают лишь в обращении, так и человек духовно обогащается и развивается только в общении как социальной деятельности. Если при капитализме меновая стоимость в форме денег была главным богатством, то, когда эта отчужденная форма снята, само общение как социальная деятельность есть главное богатство человека, т. е. сам человек есть самая главная ценность.

Создание таких условий для всех непосредственных участников любого типа социальной деятельности, независимо от сферы жизни общества — это объективное требование пусть не сегодняшнего дня, но уже ближайшего будущего. И чем быстрее это будет осознано в обществе и осуществлено на практике, тем значительнее будет само влияние человека на ход истории, и тем гарантированное будет осуществляться ее действительный прогресс.

Резюмируя все вышесказанное, становится понятной действительная, творческая, потенциальная мощь идеи конкурентоспособности, предложенная Н. А. Назарбаевым. При этом конкуренция понимается не в ее распространенном понимании как «при капитализме — борьба (точнее война — Э. Ш.) между капиталистами за получение наивысшей прибыли» [34, с. 245], а в изначальном ее варианте как «соперничество, борьба за достижение лучших результатов на каком-либо поприще» [34, с. 245], т. е. конкуренция — это сотрудничество в сфере самосовершенствования. Если в последнем значении конкуренцию применить к самому человеку, то она действительно становится подлинной конкурентоспособностью, т. е. «соперничеством» в развитии самих деятельных способностей человека, и является важнейшим условием формирования человека, человеческого капитала. А это, в свою очередь, способствует успешному вхождению Республики Казахстан в мировое социокультурное пространство.

Задания для самостоятельной работы

Задание 1. Раскрыть «сущность» и «существование» социального пространства.

Задание 2. Раскрыть свободное время как пространство формирования деятельных способностей субъекта.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Многообразие и усиление динамичности социальных процессов в современном мире резко обострили взаимодействие противоположных тенденций в жизнедеятельности людей, выход которых из-под контроля способен обернуться для них гибелью или самоуничтожением. Глобальные проблемы и противоречия современности (экология, ядерный потенциал и др.) имеют социальную основу и порождены движением самого социума. В руках человека оказываются одновременно возможности повышения собственного благополучия и такие способы, средства и методы их достижения, которые ведут к полному краху поставленной цели.

Исторический процесс общественного развития многогранен и сложен. Проблема пространства и времени включает в себе проблему преемственности общественного исторического процесса, которая в связи с происходящими процессами, как в мире в целом, так и в современном Казахстане, приобретает особую актуальность.

Перед современным независимым Казахстаном возникли трудности, связанные с его дальнейшим развитием во всех сферах общественной жизни. С одной стороны, для успешного развития в Казахстане общественных институтов, и в том числе каждого его гражданина, необходимо на условиях паритетности и равноправия вступить в единое цивилизованное пространство и занять там достойное место. Но с другой стороны, в то же время необходимо, чтобы не порвалась связь времен с предшествующими поколениями, т. е. необходимо сохранить свое национальное и самобытное Я.

Проблемы самоопределения, выбора пути дальнейшего развития и т. д. сегодня актуализируют проблему пространства и времени. Будущее как страны в целом, так и каждого ее гражданина зависит от того, как мы сможем раскрыть скрытые потенции наличной общественной ситуации, способствующие формированию желаемого будущего. То есть проблема времени заключается в раскрытии этих скрытых потенций, проблема же пространства, опираясь на эти потенции, — в формировании гармонических отношений между людьми, способствующих развитию каждого человека.

Таким образом, данное учебное пособие охватывает широкий диапазон социально значимых проблем, которые приобрели особую актуальность именно сегодня. Данное пособие — это только приглашение к осмыслению этих проблем, определению путей и способов их разрешения.

ИСТОЧНИКИ И ПРИМЕЧАНИЯ

Раздел 1

1. Гулыга А. В. Кант. 2-е изд. — М., 1981. — 303 с.
2. Кант И. Критика чистого разума. — СПб., 1993. — 477 с.
3. Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей: Историко-философские очерки и портреты. — М., 1991. — 464 с.
4. Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. — 799 с.
5. Кант И. Трактаты и письма. — М., 1980. — 709 с.
6. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. — СПб., 1905. Т. 2. — 423 с.
7. Григорьян Б. Т. На путях философского познания человека // Проблема человека в современной философии. — М., 1969. — 431 с.
8. Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. — 550 с.
9. Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие субстанции и понятие функции. — М., 2006. — 400 с.
10. Кант И. Применение связанной с геометрией метафизики в философии природы // Соч.: В 6 т. — М., 1964. Т. 1. С. 315–336.
11. Лейбниц Г. Переписка с Кларком // Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 430–528.
12. Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). — М., 2000. — 752 с.
13. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 2. С. 381–425.
14. Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 1. С. 263–314.
15. Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. — М., 1963. — 119 с.
16. Ильенков Э. В. Идеальное // Философская энциклопедия. Гл. ред. Ф. В. Константинов. — М., 1962. Т. 2. С. 219–227.
17. Абдильдин Ж. М. Диалектическая логика: общие проблемы. Категории в сфере непосредственного // Соч.: В 5 т. Алматы, 2001. Т. 4. — 440 с.
18. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. — М., 1974. — 271 с.
19. Бородай Ю. М. Воображение и теория познания (Критический очерк кантовского учения о продуктивной способности воображения). — М., 1966. — 151 с.
20. Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. — М., 2002. — 320 с.
21. Маркс К. Экономическая рукопись 1861–1863 годов // Соч. 2-е изд. М., 1973. Т. 47. — 659 с.

22. Бур М., Иррлиц Г. Притязание разума. Из истории немецкой классической философии и литературы. — М., 1978. — 327 с.

23. Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. — М., 1998. — 144 с.

24. Асмус В. Ф. Трансцендентальный идеализм и трансцендентальный метод Канта // Философия Канта и современность / Под общ. ред. Т. И. Ойзермана. — М., 1974. — С. 32–71.

25. Любутин К. Н. Философия Канта: проблема трансцендентального субъекта // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта: Межвуз. сб. науч. тр. — Калининград, 1980. Вып. 5. С. 3–18.

26. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии // Соч. 2-е изд. М., 1960. Т. 23. — 907 с.

27. Хамидов А. А. Категории и культура. — Алма-Ата, 1992. — 240 с.

28. Колумбаев Б. Е. Третий человек (поиск, установление, преодоление человеческого в человеке). — Алма-Ата, 1992. — 272 с.

29. Дробницкий О. Г. Природа и границы сферы общественного бытия человека // Проблема человека в современной философии. — М., 1969. — С. 189–230.

30. Чаадаев П. Я. Философские письма к даме. — М., 2000. — 158 с.

31. Гайденко П. П. Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе // Вопросы философии. — 2003. — № 9. — С. 134–150.

32. Гайденко П. П. Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация // Философия Канта и современность / Под общ. ред. Т. И. Ойзермана. — М., 1974. — С. 402.

33. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. — М., 1997. — С. 109–113.

34. Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. — М., 1969. — С. 73–144.

Раздел 2

1. Шинкарук В. И., Булатов М. А. Социальные и теоретические предпосылки формирования философии Канта // Критические очерки по философии Канта. — Киев, 1975. — С. 13–28.

2. Бур М. Фихте / Пер. с нем. Я. Фогелера / Общ. ред. и предисл. А. Гулыги. — М., 1965. — 166 с.

3. Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. — М., 1979. — 288 с.

4. Фихте И. Г. Первое введение в наукоучение // Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 443–476.

5. Батурин В. С. Социальная деятельность: природа, сущность, стратегия организации. — Караганда, 2002. — 323 с.

6. Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Соч. Работы 1792–1801 гг. — М., 1995. — С. 277–472.

7. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. — СПб., 1905. Т. 2. — 423 с.

8. Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. — 799 с.

9. Асмус В. Ф. Проблема целесообразности в учении Канта об органической природе и в эстетике // Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 5–63.

10. Спиноза Б. Краткий трактат о боге, человеке и его счастье // Избр. произвед. — М., 1957. Т. 1. — 631 с.

11. Гайденко П. П. Жизнь и творчество Иоганна Готлиба Фихте // Фихте И. Г. Соч. Работы 1792–1801 гг. — М., 1995. — С. 6–67.

12. Кант И. Критика чистого разума. — СПб., 1993. — 477 с.

13. Әбжанов Т. И. Философия тарихындағы пайым мен зерденің диалектикасы: фил. ғыл. докт. ... дис.: 09.00.03. — Алматы, 1992. — 247 б.

14. Гайденко П. П. Трансформация кантовской теории времени в наукоучении Фихте. Время как продуктивная способность воображения // Вопросы философии. — 2004. — № 1. — С. 137–146.

15. Фихте И. Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию. — М., 1993. — 120 с.

16. Фихте И. Г. Второе введение в наукоучение, для читателей, уже имеющих философскую систему // Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 477–546.

17. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 250–296.

18. Әбішев Қ., Әбжанов Т. Философия тарихындағы таным теориясы және метод проблемасы. — Алматы, 1990. — 119 б.

19. Асмус В. Ф. Фихте // Философская энциклопедия / Гл. ред. Ф. В. Константинов. — М., 1970. Т. 5. С. 373–376.

20. Ильенков Э. В. Фихте и «свобода воли» // Философия и культура. — М., 1991. — С. 108–115.

21. Фихте И. Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. — Минск–М., 2000. — 784 с.

22. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. — М., 1986. — 334 с.

23. Маркс К. Энгельс Ф. Тезисы о Фейербахе // Соч. 2-е изд. М., 1955. Т. 3. С. 1–4.

24. Бородай Ю. М. Воображение и теория познания (Критический очерк кантовского учения о продуктивной способности воображения). — М., 1966. — 151 с.

25. Гулыга А. В. Шеллинг. 2-е изд. — М., 1984. — 317 с.
26. Абдильдин Ж. М., Нысанбаев А. Н. Диалектико-логические принципы построения теории. — Алма-Ата, 1973. — 420 с.
27. Абдильдин Ж. М. Диалектическая логика: общие проблемы. Категории сферы непосредственного // Соч.: В 5 т. Алматы, 2001. Т. 4. — 440 с.
28. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. — М., 1974. — 271 с.
29. Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. — М., 2002. — 320 с.
30. Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. — М., 1968. — 319 с.
31. Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 219–310.
32. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 227–489.
33. Булатов М. А. Немецкая классическая философия. Гегель. Фейербах. — Киев, 2006. Ч. 2. — 544 с.
34. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Литературно-критические статьи. — М., 1986. — С. 121–290.
35. Платон. Тимей // Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3, ч. 1. С. 455–543.
36. Буюва Л. П. Человек: деятельность и общение. — М., 1978. — 216 с.

Раздел 3

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Соч. — М., 1959. Т. 4. — 440 с.
2. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 227–489.
3. Ильенков Э. В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика — теория познания. Историко-философские очерки. — М., 1964. — С. 21–54.
4. Скворцов Л. В. Время и необходимость в истории. — М., 1974. — 64 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук. — М., 1977. Т. 3. — 471 с.
6. Ильенков Э. В. «Наука логики» // www.caute.net.ru.
7. Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. — М., 1968. — 319 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Философия природы // Энциклопедия философских наук. — М., 1975. Т. 2. — 695 с.
9. Гегель Г. В. Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук. — М., 1974. Т. 1. — 452 с.
10. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х т. — М., 1970. Т. 1. — 501 с.
11. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. — М., 1956. — С. 517–642.

12. Абдильдин Ж. М. Проблема начала в теоретическом познании // Соч.: В 5 т. Алматы, 2000. Т. 1. — 400 с.

13. Самарская Е. А. Понятие практики у К. Маркса и современные дискуссии. О диалектике объективного и субъективного в историческом процессе. — М., 1977. — 224 с.

14. Абишев К. А. Развитие общественных отношений и становление категорий мышления // Абдильдин Ж. М., Абишев К. А. Формирование логического строя мышления в процессе практической деятельности. — Алма-Ата, 1981. — С. 122–207.

15. Бородай Ю. М. Воображение и теория познания (Критический очерк кантовского учения о продуктивной способности воображения). — М., 1966. — 151 с.

16. Колчигин С. Ю. К проблеме духовно-чувственного познания // Академик Ж. М. Абдильдин и мировая философия. — Алматы, 2008. — С. 176–184.

17. Хамидов А. А. Категории и культура. — Алма-Ата, 1992. — 240 с.

18. Хамидов А. А. Общая логика соотношения Я и Общества // Я и Общество / Сост. Г. Г. Акмамбетов, А. А. Хамидов. — Алма-Ата, 1989. — С. 13–75.

19. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии // Соч. 2-е изд. М., 1960. Т. 23. — 907 с.

20. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов (первоначальный вариант «Капитала») // Соч. 2-е изд. М., 1968. Т. 46, ч. I. — 559 с.

21. Маркс К. Энгельс Ф. Немецкая идеология. — М., 1988. — 574 с.

22. Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. — М., 1969. — С. 73–144.

23. Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К. Соч. 2-е изд. М., 1959. Т. 13. С. 1–167.

24. Ильенков Э. В. Количество // Философская энциклопедия. Гл. ред. Ф. В. Константинов. — М., 1962. Т. 2. С. 552–560.

25. Колумбаев Б. Е. Третий человек (поиск, установление, преодоление человеческого в человеке). — Алма-Ата, 1992. — 272 с.

26. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов (первоначальный вариант «Капитала») // Соч. 2-е изд. М., 1969. Т. 46, ч. II. — 618 с.

27. Межуев В. М. Время труда и время свободы // Личность. Культура. Общество. — 2008. — № 2(41). — С. 78–98.

28. Абдильдина Р. Ж. Конкретно-историческое бытие человека и становление свободной индивидуальности // Диалектика свободы как творчества. — Алма-Ата, 1989. — С. 135–187.

29. Яценко А. И. Целеполагание и идеалы. — Киев, 1977. — 275 с.

30. Новохатько А. Г. Феномен Ильенкова // Ильенков Э. В. Философия и культура. — М., 1991. — С. 5–16.
31. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. — М., 1974. — 271 с.
32. Ильенков Э. В. Гегель и проблема предмета логики // Философия Гегеля и современность. — М., 1973. — С. 120–144.
33. Диалектическая логика: Общие проблемы. Категории сферы непосредственного. — Алма-Ата, 1986. — 400 с.

Раздел 4

1. Абдильдин Ж. М. Проблема начала в теоретическом познании // Соч.: В 5 т. — Алматы, 2000. Т. 1. — 400 с.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. — М., 1988. — 574 с.
3. Ильенков Э. В. Откуда берется ум // Ильенков Э. В. Философия и культура. — М., 1991. — С. 30–43.
4. Зборовский Г. Е. Пространство и время как формы социального бытия. — Свердловск, 1974. — 223 с.
5. Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии. Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича. — М., 1988. — С. 96–151.
6. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. — М., 1974. — 271 с.
7. Диалектическая логика: Общие проблемы. Категории сферы непосредственного. — Алма-Ата, 1986. — 400 с.
8. Бородай Ю. М. Воображение и теория познания (Критический очерк кантовского учения о продуктивной способности воображения). — М., 1966. — 151 с.
9. Фихте И. Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. — Минск — М., АСТ, 2000. — 784 с.
10. Сейтахметов Н. К. Логика и творчество // Диалектика свободы как творчества. — Алма-Ата, 1989. — С. 188–230.
11. Ильенков Э. В. Что же такое личность // Философия и культура. — М., 1991. — С. 387–414.
12. Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. — М., 1997 // www.caute.net.ru.
13. Ильенков Э. В. Диалектика идеального // Ильенков Э. В. Философия и культура. — М., 1991. — С. 229–270.
14. Ильенков Э. В. Материалистическое понимание мышления как предмета логики // Ильенков Э. В. Философия и культура. — М., 1991. — С. 212–228.

15. Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1997. — 451 с.
16. Батищев Г. С. Диалектика творчества. — М., 1984. — 443 с. — Деп. в ИНИОН АН СССР. 01.11.84, № 18609.
17. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов (первоначальный вариант «Капитала») // Соч. 2-е изд. М., 1969. Т. 46, ч. II. — 618 с.
18. Колумбаев Б. Е. Третий человек (поиск, установление, преодоление человеческого в человеке). — Алма-Ата, 1992. — 272 с.
19. Батурин В. С. Социальная деятельность: природа, сущность, стратегия организации. — Караганда, 2002. — 323 с.
20. Хамидов А. А. Категории и культура. — Алма-Ата, 1992. — 240 с.
21. Межуев В. М. Время труда и время свободы // Личность. Культура. Общество. — 2008. — № 2(41). — С. 78–98.
22. Сенокосов Ю. П. Призвание философа (вместо предисловия) // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию / Сост. и предисл. Ю. П. Сенокосова. — М., 1990. — 368 с.
23. Абишев К. А. Развитие общественных отношений и становление категорий мышления // Абдильдин Ж. М., Абишев К. А. Формирование логического строя мышления в процессе практической деятельности. — Алма-Ата, 1981. — С. 122–207.
24. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Соч. — М., 1959. Т. 4. — 440 с.
25. Касенов Б. К. Диалектика всеобщего, особенного и единичного в экономических трудах К. Маркса и В. И. Ленина. — Алма-Ата, 1971. — 263 с.
26. Назарбаев Н. А. Казахстан в посткризисном мире: интеллектуальный прорыв в будущее // Казахстанская правда. 2009, 14 окт.
27. Элиаде М. Космос и история. — М., 1987. — 312 с.
28. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. — М., 1991. — 588 с.
29. Колчигин С. Ю. Евразийство и его идейно-консолидирующий потенциал в Казахстане // Общенациональная идея Казахстана: опыт философско-политологического анализа. — Алматы, 2006. — С. 195–242.
30. Н. А. Назарбаев и евразийство: Сборник избранных статей и выступлений Главы государства / Под ред. Е. Б. Сыдыкова. — Астана, 2012. — 222 с.
31. К конкурентоспособному Казахстану, конкурентоспособной экономике, конкурентоспособной нации: Послание Президента Республики Казахстан Н. А. Назарбаева народу Казахстана // http://akorda.kz/ru/page/poslanie-prezidenta-respubliki-kazakhstan-n-a-nazarbaeva-narodu-kazakhstan-19-mart-2004-g_1342416361.
32. Общенациональная идея Казахстана: опыт философско-политологического анализа. — Алматы, 2006. — 412 с.

33. Нысанбаев А. Н. Национальная идея: мировой опыт и Казахстан // Общенациональная идея Казахстана: опыт философско-политологического анализа. — Алматы, 2006. — С. 24–53.

34. Словарь иностранных слов. 17-е изд., испр. — М., 1988. — 607 с.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
1 И. КАНТ КАК РОДОНАЧАЛЬНИК ДЕЯТЕЛЬНОСТНОГО ПОДХОДА В ПОНИМАНИИ СУЩНОСТИ ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВА.....	5
1.1 <i>Проблема чувственности в трансцендентальной эстетике</i>	<i>5</i>
1.2 <i>Время и пространство в трансцендентальной аналитике</i>	<i>27</i>
2 «Я — ВРЕМЯ» И «Я — ПРОСТРАНСТВО» В КОНТЕКСТЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТНОГО ПОДХОДА: И. Г. ФИХТЕ, Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГ	51
2.1 <i>Время и пространство как формы духовной деятельности в наукоучении И. Г. Фихте.....</i>	<i>51</i>
2.2 <i>Пространство и время как формы деятельности интеллигенции в «Системе трансцендентального идеализма» Ф. В. Й. Шеллинга</i>	<i>67</i>
3 ПРОСТРАНСТВО ВРЕМЯ В КОНТЕКСТЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТНОГО ПОДХОДА: Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ, К. МАРКС	88
3.1 <i>Диалектика пространства и времени в «Феноменологии духа» Г. В. Ф. Гегеля</i>	<i>88</i>
3.2 <i>Единство пространства и времени в контексте деятельностного подхода в «Капитале» К. Маркса</i>	<i>103</i>
4 ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ — ФОРМЫ ОРГАНИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ.....	118
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	147
ИСТОЧНИКИ И ПРИМЕЧАНИЯ	148

Эльдар Галимжанович Шуматов

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

*(историко-философский анализ
на материалах немецкой классической философии)*

Учебное пособие

Редактор

Г. У. Ибраев

Корректоры

В. Т. Бирюкова, Ж. Ш. Жалмаханова

Технический редактор

Р. М. Стафеев

Сдано в набор 31.03.2015 г. Подписано в печать 15.05.2015 г.

Усл. печ. л. 9,2. Формат 60×84¹/₁₆.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Тираж 500 экз. Заказ № 124

Отдел организации научно-исследовательской и редакционно-издательской работы
Карагандинской академии Министерства внутренних дел Республики Казахстан
им. Б. Бейсенова

Тематический план издания ведомственной литературы
Карагандинской академии Министерства внутренних дел Республики Казахстан
им. Б. Бейсенова на 2015 г., поз. № 26

Отпечатано в типографии
Карагандинской академии Министерства внутренних дел Республики Казахстан
им. Б.Бейсенова.

г. Караганда, ул. Ермекова, 124