

УДК 14

Диалектика как проблема

Лобастов Геннадий Васильевич

доктор философских наук, профессор кафедры теории и истории психологии Института психологии имени Л.С.Выготского Российского государственного гуманитарного университета. Российская Федерация 12599, г.Москва, Миусская пл., д.6. E-mail: lobastov.g.v@yandex.ru.

Аннотация. В статье ставится задача актуализировать научное содержание термина «диалектика» и расшифровать проблемность самой этой задачи; через анализ оснований мышления попытаться войти в понятие диалектической формы мышления, показать противоположность и связь ее с формальной логикой; обосновать диалектику как внутренний идеальный момент предметно-практической деятельности и как деятельную способность культурно-исторического человека.

Ключевые слова: мышление; диалектика; логика; предметно-преобразовательная практика; категории; форма мысли; противоречие; тождество; истина; движение; покой; причинно-следственное отношение.

Известное еще не есть познанное, говорил Г.Гегель. Вхождение ума в какой-либо предмет, знание этого предмета, объективно ограничивается требованием его использования в практической жизнедеятельности. И это понятно, поскольку именно практика порождает познание и удерживает себя в качестве порождающего начала до тех пор, пока нуждается в знании. Знание же опосредствует практическое преобразование вещей. Развитие познания за рамки практических потребностей связано, казалось бы, с мотивами субъективного рода, если бы любой «субъективный род» бытия не был бы порожден тем же самым основанием, предметно-преобразовательной деятельностью. Но и последняя не имеет самодовлеющего характера – она положена потребностью человека *быть*. А это бытие осуществляет себя как историческое развитие самого человека, порождающее (создающее) в контексте длящихся обстоятельств бытия свободное преобразование своих условий. Включая сюда порождение самой этой свободы. Потому историческое человеческое бытие – это самотворчество человека, опосредствованное внутри себя многообразием создаваемых им форм и всей системой тех необходимых отношений, которые тут возникают. В первую очередь отношений общественных. Отношения же вещей, отношения всех порожденных в культуре форм погружены в движение самого человеческого содержания. И форма собственно человеческого бытия, каждый раз прорывающаяся через развивающийся в истории общественный идеал, выступает бессознательной целью человечества. Конечной целью всех форм деятельности человека является сам человек.

В общей форме эта картина кажется понятной. Но человеческая историческая культура столь многообразна, столь сложна, так внутри себя расчленена и осуществляет такие синтезы своего содержания, что сознание *вынужденно* отражает эту человеческую действительность в образах ее превращенных форм. Эти превращенные формы оказываются на поверхности и на них, не давая отчета в их содержании, ориентируется конкретная практика, несущая в себе разнообразные цели, часто далекие от человеческих смыслов. И сама наука, как форма отражения, погружена в поверхностный слой бытия, принимает на себя отчужденные формы и работает внутри отчужденных форм, и потому то, что кажется истиной, в масштабе исторического человека является заблуждением. И само заблуждение тем самым является

содержательным моментом развития человечества. Центральной темой для мыслящего сознания человека поэтому является он сам, его смыслы и идеалы.

Потому известное и не есть познанное. В человеческой действительности осуществляются такие взаимопревращения, распутать которые не удастся даже философии, которая по своему существу всегда предельно критична к своим собственным ходам и самосознание которой находится в высшей форме корреляции с идеальными формами человеческого бытия.

Диалектика известна давно, с античных времен. Сегодня она понимается как одна из форм наиболее адекватного познания действительности, воспроизводящая собой диалектику самого бытия. Как форма, позволяющая распутать стихийно выстроившиеся связи тела человеческой истории, выстроить в сознании идеальные образы любых культурно-исторических образований, чтобы тем самым дать содержательную и смысловую картину пространства осмысленной человеческой деятельности.

Не только обыденное сознание, но и научное диалектическую форму мышления представляют как нечто текучее и неопределенное – в противоположность устойчивым и вполне определенным формам здравого смысла. Согласно схемам этого здравого смысла, под диалектику подводят все, что в этот здравый смысл не укладывается, что оказывается неуловимым, изменчивым, противоречивым. И позицию этого здравого смысла понять можно, – как можно понять и то, почему этот здравый смысл не может уловить диалектику в ее научно-философской, достаточно определенной форме. Он стихийно-естественным образом ищет устойчивость и определенность в вещах и обстоятельствах своего бытия, на которые можно опереться в своих делах, – и столь же требователен к определенности своего мышления. Он требует однозначности и определенности суждений. Если да, то – да, если нет, то нет. За всякой неопределенностью он готов видеть уклончивость и хитрость, ибо чувственно данные, практически-необходимые вещи даны ему бесхитростно и с очевидной достоверностью. В требовании своей устойчивости он опирается на вполне объективный, и именно очевидный, момент в самой действительности, на ее объективно-устойчивые формы, момент покоя, момент тождества.

Но если он, этот здравый смысл, действительно последователен, он обязательно обнаруживает, наталкивается на противоречия, которые формулирует с той же четкой определенностью, которой требует от себя в любой ситуации. Вот, скажем, он вынужден утверждать, что вещь равна самой себе, т.е. покоится не только в отношении какой-то другой вещи, т.е. находится в неизменяемом положении относительно нее, но и относительно себя, эта вещь, является неизменяемой. И в то же время он хорошо понимает, что вещи меняются, что движение есть факт и что, следовательно, вещь не равна самой себе. То есть она меняет свое положение не только относительно других вещей, но и относительно самой себя. Фиксация этих двух противоположных позиций оценивается им как заблуждение ума, ибо здравый смысл не допускает такой ситуации в объективной действительности. Чтобы из нее выйти, он выверяет определенность каждого своего шага и всех тех исходных философско-логических постулатов, согласно которым эти шаги им осуществляются. Тем не менее, проблема остается, ибо противоречие на таком пути не устраняется, лишь еще более обозначается. Основаниями этой проблемы занималась вся история философии, начиная с Парменида, философия которого Г.Гегелем рассматривалась как начало исторической философии вообще. Следует заметить, что развитие философии во всех ее

проблемах и тупиках воспроизводит собой вычищаемые ею формы движения обыденного сознания. Философия научного сознания, если не иметь ввиду ее конкретно-историческую форму, а понимать как анализ сознающих себя форм познания действительности, - эта философия отличается только своей простотой, ибо ее предмет здесь (формы движения и сознания науки) уже представлен в достаточно рафинированном виде. Более того самосознание науки исключает из себя те объяснительные позиции, которые многообразно представлены в сознании обыденном, где истинные представления совершенно случайным образом могут быть переплетены с самыми нелепыми заблуждениями. Внутренней структурной основой этого сознания является логика здравого смысла, основные схематизмы которой выражены в представлениях формально-логической науки. Но обыденное сознание гораздо богаче осознанных логических схем, оно плотнее связано с чувственно-практической деятельностью. Механизмы этого сознания позволяют разрешать практические проблемы за рамками самой этой логики. Здесь в систему размышлений входит сама практика человека, чувственно-эмпирический опыт, который далеко не всегда опирается на логические связи. Здесь становится очевидной недостаточность чисто логического (теоретического) мышления. И история философии искала различные выходы из возникающих здесь проблем. Отношение эмпирического и теоретического, чувственного и рационального, бытия и мышления вообще – только общие контуры этих проблем. Для понимания же этих отношений должен быть осуществлен переход каждой из этих категорий в другую и обратно. Диалектика ведь в том и заключается, что противоположности, на которые наталкивается мышление в виде их противоречия, должны быть сняты, противоречие разрешено, определен момент определенности полученной формы бытия и ее знания, мышление должно выйти на новый уровень в постижении вещи, т.е. обнаружить в составе равного себе бытия внутреннее различие.

Почему это так, а не иначе, теория мышления и должна обосновать. Формально-логическая и диалектическая традиции в понимании мышления исходят из разных принципов. И, естественно, эти принципы не являются случайными, они так или иначе (и теоретически, и практически) получают некое обоснование. Диалектическая теория мышления обоснование своих принципов включает в саму себя, одновременно разрешая проблему истинности знания и его формы, его природу и содержательное движение. Тем самым она есть философская логика. И по необходимости - диалектическая. Ибо существенной особенностью диалектической формы как раз и является движение мысли от тождества к противоречию и от противоречия к тождеству. Так диалектика понимается от Г.Гегеля до сегодняшнего дня. Тем самым диалектическая теория мышления принципиально отличается от формально-логической традиции, оставляющей свои принципы за рамками самой логики. Принципы эти она берет из состава той философии, гносеология которой базируется на эмпирическом обобщении. В некотором смысле можно сказать, что эти две традиции стоят на противоположных основаниях, формальная на принципе тождества, диалектическая – на принципе противоречия.

Но поскольку тождество и противоречие – категории противоположные и, согласно диалектическому мышлению, предполагают и полагают друг друга, снимают одна другую, переходят друг в друга, – постольку диалектическое мышление снимает собой формально-логическое. И категориальная форма, исследуемая диалектикой, бессознательно представлена в формальном мышлении, ибо содержательный момент за ним всегда мыслится. Не говоря

уже о том, что реальная связь между понятиями и суждениями обеспечивается не «логическими связками», а, как показал Кант, категориями, т.е. реальными мыслительными формами. Поэтому, конечно, можно сказать, что противоположность двух теорий мышления относительная. Но такое суждение само носит лишь формальный характер. Ибо по существу диалектическая логика, как логика содержательная, совершенно не без основания претендует на абсолютность, и эта претензия объясняется ее принципиальным тождеством с объективным материальным процессом предметно-практического бытия человека. Мышление здесь и понимается как *идеальная форма деятельности*, как идеальная деятельность воспроизведения объективных форм бытия, данных через контекст практически-преобразовательной деятельности. Как форма разумная и тем принципиально отличающаяся себя от рассудочной формы мышления, абсолютизированной формальной логикой. Разум же диалектики – это форма мышления, в своем движении опирающаяся на чистые формы вещей, их идеальные формы, удерживающая собой в деятельности человека функциональные определения этих самых идеальных форм. Деятельность, знающая самое себя, свою собственную всеобщую чистую форму.

Действительно, позиция формальной логики вполне понятна. Ведь если бы этого момента, момента тождества вещи самой себе в объективной действительности не было, если бы вещь не фиксировала себя как равная самой себе, что она есть то, что она есть, ее бы вообще, как этой данной вещи, и не было. Потому что ни одного определения, ни одной ее характеристики вы бы никогда не смогли уловить, ибо все они никогда не равны самим себе. И чему они равны – тоже сказать нельзя. Потому как отсутствие какого-либо отношения вещи к чему-либо, включая отношение к самой себе, означает, что вы вещь не можете мыслить, ибо мыслить – это соотносить друг с другом различные характеристики бытия. А любое различие фиксирует и отношение. При непрерывности же изменения вещи это различие не дано, значит, не может быть и никакого соотношения. То есть, мышления. И нет никакого субъективного образа. Но если даже допустить некое Я, способное быть до и без всякого отношения к объективной действительности, оно бы никакими своими субъективно-психическими способностями зафиксировать это объективное бытие не могло бы. Не только мышлением. Даже не могло бы сказать, есть оно или нет.

Но с полной определенностью можно сказать, что никакого Я, никакого субъективного образа нет, если нет активного движения внутри объективно различных вещей. В эксперименте, где это различие снимается (в помещении, где установлена предельная темнота и тишина, где температура доведена до естественно-телесной, где отсутствуют возможности активного взаимодействия с окружающей средой), исчезает даже наличная субъективно-психическая способность, иначе говоря, исчезает любой и всяческий образ, теряется сознание.

И потому сказать нельзя, находится ли что-нибудь за рамками мышления. Если мы такое, находящееся за пределами мысли бытие допускаем, то мы по необходимости допускаем его бытующим в тех же самых формах, в каких мыслим мыслимую вещь. Если само объективное различие порождает различие и в субъективном образе этой объективности и если синтез этих различных сторон в субъективности осуществляется по схемам объективного синтеза, то допущение за рамками мышления *немыслимого* бытия должно просто ломать (требуется допустить) и привычные схематизмы

мышления. Исторически оно так и происходит, и развитие мышления заключается в том, что практически-преобразовательная деятельность, независимо от мышления, обнаруживает (и создает) такие определения действительности, которые становятся формами мысли. Расширяющаяся предметность бытия расширяет и мышление человека.

Принцип определенности и равенства вещи самой себе, принцип тождества, выглядит естественным и абсолютным. Неопределенность за рамками тождества есть как раз то, что необходимо определить, и обыденное сознание с его здравым смыслом строит такие образы, которые ничего общего с действительностью не имеют. Разумеется, любое представление можно «обвинить» в его несоответствии действительности. Проблема истины поэтому всегда актуальна. Но всякие разногласия между различными представлениями могут быть сняты только обоснованием истинности своих принципов и формы их движения в объективной действительности. А здесь, как ясно, далеко недостаточно ссылки на факт внешней всеобщности и эмпирической повторяемости. Здесь нужна серьезная проработка предельных оснований бытия и мышления, обоснование их внутреннего единства, именно той самой диалектики бытия и мышления, которая теоретически может выразить переход бытия в мышление и мышления в бытие. Потому эмпирия тут никак не исключается, наоборот, она становится понятой - как в своем наличном бытии, так и в сути. Диалектическим мышлением она снимается, выражается в своих существенных определениях.

Но и принцип движения, всеобщей изменяемости вещей, их нетождественности самим себе, требует не меньшей определенности. Если все изменяется, то никогда даже нельзя сказать, что есть это все. То есть *что* меняется. Ибо это что, если оно есть и если мы его мыслью или чувством фиксировали, обладает моментом устойчивости, моментом внутренней определенности, оно есть как то, что оно есть. И тогда действительно можно сказать, что оно, будучи определенным в самом себе, для самого себя и для другого, изменяется – коль скоро мы это изменение наблюдаем.

Однако, что мы делаем, когда мыслим такую ситуацию? Во-первых, мы утвердили факт: нечто изменяется. Со стороны логической мы имеем вполне определенное суждение, в котором есть субъект (нечто) и предикат (изменяется). И вполне определенная связь между ними: изменение принадлежит нечему. Здравый смысл, конечно, таких суждений не выстраивает, для него они слишком абстрактны, он требует конкретности, понимая под ней присущую ему самому устойчивость и определенность. Может он удержать в себе бесконечность как таковую без того, чтобы мыслить ее как предикат чего-либо? Конечно, нет, это всегда будет молчаливое допущение либо некоторой вещи, либо чистых форм пространства и времени. И это сознание поступает, как будто, совершенно правильно, т.е. по правилам той логики, которую здравый смысл науки давно извлек из действительности бытия. Ведь первая форма мысли – это суждение, связь различного. Если мы высказываем только предикат, то субъект предполагается. В отсутствии субъекта (предмета мысли) мы не можем мыслить ни один предикат, свойство само по себе. Ведь это было бы просто абстракцией, некое отвлечение нашего ума, отделение им от вещи ее собственного свойства. Но вещи нет, а потому ведь и не может быть никаких свойств, - если, конечно, не думать, что свойства вещей существуют до самих вещей. Для науки и философии важно понять, имеют ли свойства вещей, представленные в сознании как абстрактные их определения, - имеют ли эти свойства форму бытия в самих себе, и, если таковая имеется,

то чем она порождена, в чем собственное бытие этих свойств, принадлежат ли они природе, объективно-природному бытию, или порождены человеческой деятельностью и бытуют как необходимые моменты этого самого общественного культурно-исторического бытия человека.

Изменение как таковое без изменения чего-либо, это, казалось бы, нонсенс.

Все было бы так, если бы мы мыслили только некую внешнюю действительность, в какой бы форме она перед нами ни представала, будь то камень или Вселенная. Здравый смысл, однако, именно на такого рода *внешние* природные формы и опирается. Но диалектика как метод мышления возникает не из этих форм. Она (то бишь реальное историческое мышление человека) вполне может мыслить изменение как таковое без того, чтобы держать в своей мысли и то, что изменяется. Ибо для нее движение (философский термин, удерживающий собой всякое изменение) – это категория бытия самого человека, бытия реального и внутри объективной действительности осуществляющегося. Здесь мыслящий человек удерживает изменение как то, с чем он сталкивается и что надо понять (осмыслить), чтобы с этим обстоятельством своего собственного бытия умно иметь дело. Он ищет предикаты изменения. Понять изменение как способ бытия вещей (движение есть способ существования материи), это имеет сугубо практическое значение. Собственно говоря, все, что становится предметом мысли, первоначально выступает предметом практического действия.

Изменение (движение) стало предметом серьезного анализа в древнегреческой философии. Все исходные проблемы мышления и его диалектики были не только зафиксированы, но и отчетливо выражены со значимым для всей будущей истории мысли результатом уже в рамках элейской школы (Парменид). И бесконечная делимость пространства, и относительность движения, и противоречие при попытке мыслить его, более того, обнаружение невозможности осуществить это мышление движения. А отсюда – если мышление есть истинная форма, то движения нет, – именно как формы немыслимой. Ибо мыслить можно только то, что равно самому себе, только покоящиеся вещи. В чувственном опыте мы сталкиваемся не с сутью вещей, а с их внешним проявлением, которое не есть истина, поэтому и чувственное знание не может нам дать истину вещи. Истина вещи – это ее покоящаяся сущность, неделимая, неуничтожимая, бесконечная и т.д. Ведь один шаг до идей Платона! А атом Демокрита разве не есть бытие Парменида? Демокрит «строит онтологию», а Парменид мыслит самое мысль. И если здесь получаются отрицательные выводы, то только потому, что проблема определенности мышления замкнута на тождество, на покой, на неизменяемость. Текучая вещь не поддается мышлению. Надо либо отказаться от мышления в пользу чувственного знания, с позиций которого опровергаются фактически все апории Зенона, а если его признавать как фору необходимую в познавательной деятельности, то отказываться придется от знания чувственно-эмпирического. За всеми этими обстоятельствами и лежит проблема понимания самого изменения, которое должно удерживать в себе покой, которое, в конечном счете, должно пониматься как покоящееся движение. Разумеется, в абстрактной определенности, любое изменение равно само себе, следовательно, покоится. В Новое время физика это вполне определенно покажет – через 2000 лет. Однако и за две тысячи лет до Галилея великий Гераклит уловил покой движения вполне конкретно, не как тождество движения самому себе в его абстракции, а как его внутренний вполне определенный

момент, как устойчивый в себе его собственный способ – без того, чтобы говорить, *что* движется. Иначе говоря, абстракция движения здесь получает конкретное выражение. Двигается все, но именно это все имеет свою собственную логику изменения – Логос. Всеобщая форма движения, изменения вещей. И всеобщие условия этой изменчивости. Категория движения очищается от «естественных» представлений здравого смысла, которыми было преисполнено мышление до Парменида: греки выстраивали мир из воды, воздуха, земли и огня, т.е. определяя начало и через анализ этого начала (но часто извне) указывали на способ перехода от него к наличному положению вещей, обнаруживали определенную связь всеобщего содержания этого начала с особенным содержанием действительности. И, следовательно, мыслили изменение, движение только в чувственно-конкретных образах, не подвергая анализу логику этого движения. Впервые это, повторю, сделал Парменид и его школа, и Гегель совершенно неслучайно историю философии начинает с него. Здесь мысль получает определенность как мысль. Здесь она противопоставлена и бытию и самой себе. Здесь подвергается анализу ее истинность и ее пределы. Здесь выявляются ее противоречия. Что, кстати, и свидетельствует о «чистоте» и четкости этого анализа. А потому элейская школа до сих пор является серьезной школой мышления. Без нее разговоры про диалектику либо вязнут в обыденных представлениях, либо попросту отрицают саму эту диалектику.

Все эти категории легко улавливает и обыденное сознание, тот самый здравый смысл, который требует определенности. Здесь ведь, в этом требовании определенности, он тоже нисколько не расходится с диалектической позицией. Ибо диалектическая позиция заключается в том, что мышление пытается понять все эти предикаты, через которые проходит наше сознание, на какой бы позиции оно сознательно или бессознательно ни стояло, - понять эти предикаты как формы объективного бытия самого человека, которые соединяются, связываются, под которые подводятся вещи объективного мира. В практике человека каждая вещь подводится под форму этой практики, этими формами она измеряется и реально апробируется, проверяется на предмет применимости, а тем самым и на предмет истинности. Потому вполне естественен прагматизм, вырастающий из определенной общественной формы производства, где польза становится центром бытия, а индивидуально-личностная форма мыслится естественно-природной – в силу отчуждения в условиях отчужденного труда человека от своей сущности. Практика, понятая широко, в пределах всех ее действительных и возможных форм, и в самом деле по своему существу выступает критерием истины. Прагматизм – усеченная форма практического отношения к действительности. Внутренняя форма практического отношения человека к миру и к самому себе представлена именно категориями, категориальными связями бытия. И потому разобратся в содержании эмпирического бытия без того, чтобы увидеть противоречия внутренних (т.е. сущностных) отношений, довлеющий характер категориальных определений, – значит не понять эту действительность. Но ее и не понять и тогда, когда категории мыслятся как предельные обобщения эмпирического типа. Здесь, ясно, мы за рамки мышления по типу формальной логики не выходим. До тех пор, пока мышление не будет понято как всеобщая, необходимая идеальная форма деятельности общественно-исторического человека.

Надо сказать даже больше. Категории, поскольку они присущи бытию – как внутренняя организация и форма этого бытия – в той или иной мере стихийно

снимаются обыденным сознанием, и даже здравый смысл, рассудочное мышление (что отчетливо показал Кант) бессознательно содержит их в себе. Они снимаются субъективностью с форм практической деятельности, и субъективность, способная собой представить субъектность и личностное содержание индивида, несет их в себе как действительную форму индивидуальных способностей.

Познание, как специфическая деятельность, идет за практикой. Но практика, как мы только что заметили, сама обладает познавательной способностью, – причем в ее исходной форме, выявляя значащие определения вещей и утверждая истинность этих определений. Однако чувственно-практической деятельности недостаточно, чтобы судить о вещах в полной мере и полном объеме, – а именно такое знание открывает сознанию возможность использовать в практической деятельности сущностные определения вещей. В форме отвлеченного мышления человек полагает свои цели, теоретически обосновывает осуществимость их, выявляет условия любой своей деятельности. Иначе говоря, полагает, обеспечивает и контролирует производство новых форм действительности. И тем самым обгоняет практику, говоря сегодняшним языком, проектирует ее. Иначе говоря, выражая это дело в терминах логики, следствие уходит в основание. Примитивно-обыденное представление причинно-следственных отношений сводится к дурной бесконечности (Г.Гегель) причин и следствий, в котором следствие, уже в качестве причины, порождает новое следствие или, наоборот, за каждой вещью как следствием предполагается причина, за которой другая и т.д.

Дело, однако, в том, что причинно-следственное отношение – это такая форма взаимодействия, в которой одна из сторон оказывается ведущей и в которой в результате этого взаимодействия ведущая сторона оказывается представленной своим содержанием наиболее полно, а другая оказывается снятой. Потому указать на вещь как причину для понятия (для понимания дела) мало, ибо вещь может быть выражена через любую категорию и удержана в этой абстрактной определенности (чтобы вещь постичь в полноте ее определений она как раз в полноте этих категориальных определений и должна быть дана). Для понятия *категории* причины должны быть указаны такие всеобщие формы бытия, которые объясняют тот особый тип взаимодействия, где при наличии особых условий возникают устойчивые изменения направленного характера. Эмпирическая демонстрация этих отношений к понятию категорий причины и следствия мало что добавляет, обыденное сознание и здравый смысл формальной логики как бы априори знают, что за каждым явлением лежит причина и пытаются найти ее в других явлениях того же рода. Такое сознание потому легко указывает на ряд причин одного и того же явления. Потому нет ничего удивительного и необычного в позиции Юма, показавшего своими анализами, что не так все просто обстоит в нашем сознании с этим, причинно-следственным, отношением, что наше сознание за такое отношение часто склонно принимать устойчивую временную последовательность. Известна, однако, и противоположная мысль, согласно которой категория времени выводится из причинных отношений.

Временная структура действия не может быть выстроена – пока, скажем, ребенок не натолкнется на направленность предметных взаимодействий. Взаимообратимость пространственных отношений в его действиях начинает ограничиваться некоторым необратимым моментом в составе этих отношений, который потом и конституируется в особое отношение причинно-следственной зависимости. Ребенок наталкивается не просто на сопротивляемость вещи, с

которой, сопротивляемостью, вынужден считаться, но на особую форму взаимосвязи вещей. Где одна вещь сопротивляется другой и эта, другая, вынуждена с этим обстоятельством считаться более, чем первая. Эта взаимосвязь потом получит обобщение в деятельности как ее всеобщая форма, по которой она объективно осуществляется, – а потому и как *субъективная* способность организации вещей в процессе деятельности с ними.

Организация действий ребенком и их, этих действий, связь, определенная причинно-следственными отношениями, вынуждена выделять и последовательность, диктуемую разворачиванием всего процесса достижения результата. Последовательность действий выстраивается в направлении, идущем по логике причинного ряда. Эта последовательность, удерживаемая схемой причинно-следственных отношений, становится абстрактным образом любой организации своих действий и вещей в пространстве. Пространство и время становятся категориальными определениями деятельности субъекта.

Здесь и причинно-следственное отношение становится категориальной формой. Кажется, причина должна лежать позади. Причинное отношение входит во все телесные движения ребенка, обеспечивающие его мотивированное действие. Каждое движение выражает собой некое причинное отношение телесно-органического рода. Но управляется это отношение задачами целого, целью, задаваемой жизненной необходимостью. Субъекта деятельности ведет цель, все его действия, все действия его органов и средств этих действий определяются и подчинены именно этой цели. И в таком случае эти действия сводятся к *условиям* деятельности, причем таким, которые сами определены этой деятельностью. Определены не в отношении естественно-природной зависимости, а в отношении выстраивания причинных рядов по логике цели. Цель есть организующая форма, свободно определяющая природную форму необходимости.

Потому и самого человека надо понять как природное существо, свободно осуществляющее себя в пространстве создаваемой им культуры. Любой предикат (категория) относимый к субъективности человека одновременно является предикатом и той действительности, внутри и посредством которой живет и мыслит человек. Поэтому, исследуя эти категории, человеческое мышление исследует человека, всеобщие формы его собственного полагания в бытии. А поскольку он исследует категории только как категории, в отвлечении их от реального бытия, в чистой форме, постольку это исследование есть мышление самого мышления.

Мышление мышления своим результатом имеет логику, науку логики. Но никакая наука не есть самоцель. Самоцелью исторического развития является личностная форма бытия. Поэтому все определения объективного бытия, становящиеся определениями мышления, есть определения человеческих способностей. Мышление есть способность – всеобщая и необходимая способность исторического человека, и насколько она развита в исторической действительности и науке, от этого в определенной мере зависит и личностное развитие индивида. Мера этой зависимости – специальный вопрос. Однако извлечение из истории человеческого бытия его всеобщих идеальных форм деятельности является необходимым условием формирования индивидуальных способностей. И есть великое различие между умом формальным и умом диалектическим, способным в содержании реальной жизнедеятельности человека полагать свободные формы бытия.

Диалектика мәселе ретінде

Лобастов Геннадий Васильевич

философия ғылымдарының докторы, Л.С.Выготский атындағы Ресей мемлекеттік гуманитарлық университеті психология институтының және теориясының кафедрасының профессоры. Ресей Федерациясы 12599, Мәскеу қ., Миусская алаңы., д.6. E-mail:lobastov.g.v@yandex.ru.

Түйін. Мақалада «диалектика» терминінің ғылыми мазмұнын өзектендіру міндеті және бұл міндеттің мәселелілігін ашу; ойлаудың диалектикалық түрі түсінігі арқылы ойлаудың негіздерін талдау, формальді логикамен байланысын және қарама-қайшылығын көрсету; диалектиканы заттық-тәжірибелік іс-әрекеттің ішкі идеалды кезеңі ретінде және тарихи-мәдени адамның іс-әрекеттік қабілеті ретінде негіздеу.

Түйін сөздер: ойлау; диалектика; логика; заттық-өзгерістік тәжірибе; категориялар; ой түрі; қарама-қайшылық; шындық; қозғалыс; тыныштық; себеп-салдарлық қатынас.

Dialectics as a problem

Lobastov Gennady Vassilyevich

Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Theory and History of Psychology, L.S. Vygotsky Institute of Psychology, Russian State Humanitarian University. 12599 Russian Federation, Moscow, 6, Miusskaya Sq. E-mail:lobastov.g.v@yandex.ru.

Abstract. The article seeks to update the scientific content of the term "dialectics" and research this issue; try to reveal the concept of dialectical modes of thinking through the analysis of thinking; show its opposite and connection with the formal logic; justify dialectics as perfect internal moment of practical activities and as active ability of the cultural and historical human being.

Keywords: thinking; dialectics; logics; subject-transforming practice; categories; form of thought; contradiction; identity; truth; motion; peace; causal relationship