

# МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

© 2021

Г.В. Лобастов<sup>1</sup>

## ВОКРУГ МЕТОДА. О ПУТЯХ ФОРМИРОВАНИЯ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ\*

**Ключевые слова:** метод, методология, диалектика, мышление, способность, эмпирическое и теоретическое, тождество бытия и мышления, образование.

### Введение

«...Самостоятельность экзистенциальных исследований с необходимостью следует из негативности марксистов (а не *марксизма*). Пока марксистское учение не признает своей анемии, пока оно будет основывать свое знание на догматической метафизике (диалектика природы), вместо того чтобы опираться на понимание живого человека, пока оно будет осуждать как иррационалистов тех идеологов, которые, по примеру Маркса, стремятся отделить бытие от знания и основать познание человека в антропологии на человеческом существовании, экзистенциализм не прекратит своих исследований. Это значит, что он попытается прояснить данные марксистского знания с помощью косвенных знаний <...> и в рамках марксизма дать начало подлинному *понимающему познанию*, которое откроет в социальном мире человека и будет наблюдать его в его *практике* или, если угодно, в проекте, устремляющем его из его определенной ситуации к социальным возможностям. Таким образом, он станет тем фрагментом системы, который выпал из знания» (Сартр, 1993. С. 223).

Этот фрагмент из рассуждений Сартра весьма показателен. Экзистенциализм центром своего исследования делает человека, его существование. Сартр не видит человека в философии Маркса и желает сделать экзистенциализм неким «фрагментом» марксистского знания. И уж точно, можно сказать, даже традиционно, не видит человека в философии Гегеля. Ему, Сартру, кажется, что экзистенциализм в само знание «стремится ввести непреодолимую единичность человеческой участи» (Сартр, 1993. С. 216). «...Понимание существования, – заключает он, – составляет человеческое основание марксистской антропологии» (Сартр, 1993. С. 216).

Да, все направления в философии толкуют про свои основания и пытаются их как-то обосновать. Кто «из ума», кто «из фактов». Кто-то исходит из методологии

<sup>1</sup> *Лобастов Геннадий Васильевич*, доктор философских наук, профессор кафедры философии, Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет) – МАИ; Президент Российского философского общества «Диалектика и культура», Москва, Россия ([lobastov.g.v@yandex.ru](mailto:lobastov.g.v@yandex.ru)).

\**Цитирование:* Лобастов Г.В. (2021). Вокруг метода. О путях формирования методологической способности // Вопросы политической экономики. №2 (26). С. 83-98.

*DOI:* 10.5281/zenodo.5040324 (<https://zenodo.org/record/5040324>)

ума, кто-то ищет методологию очищения фактов с последующим поиском методологии связи этих фактов в уме и в действительности. Кто-то считает, что метод ума непосредственно совпадает с его логикой, кто-то – с движением содержания, кто-то требует создавать методологию различных уровней и различной предметной отнесенности. Вот есть, например, логическое требование не смешивать понятие и вещи, выражаемые этим понятием, – и мы видим, что Сартр далеко не глуп, не путает марксизм с марксистами, иначе говоря, шар как понятие геометрии с шарообразными предметами, теорию и эмпирию. Но и тут, однако, остается к нему вопрос, как он понимает понятие, т.е. теорию, – ибо только через понятие понятия можно увидеть и метод мышления, и глубину его ума. Ведь вот высказывается же им открытая претензия на «понимающее познание», но, если понимание толкуется как *существование* (Сартр, 1993. С. 216), то «в мозгах» читателя происходит «короткое замыкание», – не от того противоречия, которое называется диалектическим (а Сартр не прочь поклясться диалектикой), а от ощущения совмещения несовместимого. Или, может быть, здесь в несколько «свободной» форме выражено тождество бытия и мышления? Может просто проявлена интенция вписать понятие в действительность? Может быть, Сартр здесь допускает небрежность к логике или, наоборот, своим экзистенциальным методом преодолевает понятие понятия у Гегеля? Или у Маркса? Который явно ему ближе. Отсылаясь к Кьеркегору, он говорит, что единичность экзистенции «никоим образом не может *мыслиться*, а только переживается в акте веры» (Сартр, 1993. С. 217). Но то, у Кьеркегора, религиозный экзистенциализм, для Сартра же, пытающегося утвердить себя в марксизме, основанием последнего «является сам человек, поскольку человеческое существование и понимание человеческого нераздельны» (Сартр, 1993. С. 216). А «марксизм самого Маркса, указывая на диалектическую противоположность знания и бытия, неявно содержал в себе требование дать экзистенциальное обоснование теории» (Сартр, 1993. С. 217).

Но достаточно, – ибо здесь не ставится задача дать анализ экзистенциализма Сартра, его позиции вообще, а лишь в качестве введения в свои размышления автор хотел бросить взгляд почти на случайное обстоятельство, многообразно проявляющееся в попытках обоснования своих начал различными философскими направлениями, оставляя фундаментальные проблемы своей логики и методологии не столько вне внимания, сколько вне логики и вырастающей из нее методологии. И уже это противоречие в основаниях позиций, заявляющих о своеобразии своих подходов, заставляет еще и еще раз задуматься над этой проблемой.

Сартр прав: нельзя по марксистам судить о марксизме. И это требуется отнести к нему самому: не надо дополнять марксизм тем, что не вытекает из его природы. Тем более пытаться включить туда то, что там есть, – только совершенно в другом содержании. Как можно сказать, что вы поняли философию Маркса, если не увидели в ней в качестве центральной идеи идею человека, освобождения и развития всех его потенциалов! Какой же логикой, каким методом руководствуетесь вы, вчитываясь в мировую философию?

### Философия и метод

Настоящую статью было бы умнее назвать рассуждением о методе, если бы такое название не повторяло имя известного трактата Рене Декарта. Декарт, по-

жалуй, первый, кто внимательно всмотрелся в природу метода и дал его развернутое представление. Исходный монизм его позиции при строгом логическом анализе оказался раздвоенным, и дуализм этой раздвоенности навеки связался с его именем. Природа этого раздвоения оказалась заключенной не только в условиях бытия, содержащего в себе субъективно-идеальный момент, а потому и стихийно-дуалистическую позицию, но и в способе работы самой этой субъективности: сколь бы тонкой Декартова рефлексия самой субъективности, формы мышления, его метода ни была, он не сумел разрешить проблему единства бытия и мышления, их объективное противоречие. И не сумел только потому, что сохранил позицию традиционного представления о мышлении. Позицию, которая уверенно сохраняла себя со времен Аристотеля. Потому и метод для Декарта остался сугубо субъективной формой, противопоставленной «протяженной» действительности. А практически-познавательная дееспособность его метода только закрепила дуалистическую позицию сознания. Дуализм, конечно, не с Декарта начался, но и после Декарта, высветившись отчетливой философской формой, он молчаливо-бессознательно существует, и даже господствует по сей день. И в обыденном сознании, и в науке.

Это же обстоятельство фиксирует и Маркс. Вот что он пишет: «...При развитии экономических категорий нужно постоянно иметь в виду, что как в действительности, так и в голове здесь дан субъект <...> и что категории выражают поэтому формы бытия» (Маркс, 1951. С. 220). Правда, эта фиксация противоположности действительности и мышления проявляется у Маркса лишь моментом в более широком утверждении: субъект у Маркса не остается только в позиции противоположности объекту, но он дан как в самой действительности, так и в способностях самого субъекта. Более того, это, как будто лишь фиксируемое единство субъекта в разных его проявлениях, – это единство представляется Марксом в *категориальных* определениях бытия. Категории суть то, в чем субъект и действительность едины.

Субъект представлен сразу в двух позициях. И задача методологии, как науки о методе, заключается в проблеме снятия этого противоречия, в задаче выразить метод как удерживающий в себе диалектику этого раздвоения. История развития представлений о постигающем мышлении в эту проблему постоянно и упиралась. И методология тут непосредственно совпадала с философией, с философской логикой. Это обстоятельство, как ниже мы увидим, весьма небанально и потому создает немало иллюзий сознания, включая сознание философское, тем более, научное. Ибо исследующее сознание содержит в себе противоречие: с одной стороны, оно присутствует в предмете, с другой – оно вне его.

Вот посмотрите. Сознательный исходный принцип Декарта, его философское начало, заключено в тождестве мышления и бытия. Но мышление и бытие у Декарта расслаиваются, – и он теряет принцип их единства. Утрата эта происходит в силу следования формально-логическому закону непротиворечия, который является одним из центральных принципов традиционной формальной логики, которую исповедовал и Декарт. По этой причине сознание оказывается на одной стороне, а протяжение (бытие) на другой. Потому и получается, что на одном полюсе исследователь с его способностями, на другом – действительность без всяких этих способностей.

Мышление, определяя начало некоторой вещи, исходит из неких предпосылок этого особого начала. Оно здесь видит себя, свой всеобщий определяющий харак-

тер, и видит себя в конкретном определении взаимосвязи вещей, т.е. как особенное предметное начало. Это как будто бы схема Маркса, фиксированная в вышеприведенной цитате, но за двести лет до Маркса выраженная в идеалистической форме. В идеалистической потому, что Декарт не может выйти из сферы мышления. Позиция Маркса прямо противоположная, но столь же прочно обоснованная. И – тут и все принципиальное различие! – обоснованная не только мышлением.

Даже ощущение не является самодостаточным и не объясняет само себя. Его объясняет мышление. И легко может показаться, что только мышление является всеобщей объясняющей формой, объясняющей, в том числе, и самого себя. Иначе говоря, предельная философская позиция заключена в мышлении. Но дело все в том, что мышление в познании себя, мышления, должно обнаружить свою связь с бытием. И не просто обнаружить, но и выразить эту связь собой, т.е. в мышлении.

Здесь возникает большая трудность. Необходимо перейти от мышления к бытию. Но этот переход оказывается невозможным, поскольку на что бы мышление ни выходило, на что бы ни наталкивалось, оно все удерживает в своих формах. Все, что дано, дано в мышлении.

Эта общефилософская позиция кажется «заунывной глупостью», которая, однако, забывается тут же, как только мы в реальной жизни начинаем требовать мышления, ума. Не желая допускать глупость в жизнь и избегая безумия. И уж тем более ставя задачу формирования мышления. Ибо если что-то в мышлении (мышлению) не дается, то даже школа ставит двойку. Но мышление, ставящее задачу практического формирования мышления, обязано вынести себя за свои собственные пределы и потому найти обоснование самого себя, мышления. Хотя исторически педагогическая практика формирования и развития способностей индивида почти всегда размещалась в сфере мышления и, казалось бы, обоснование мышления должно было входить в ее задачу. И даже выражение связи формируемой субъективности с жизнью было замкнуто в эту же субъективно-мыслительную сферу. Ведь не трудно заметить, что из этой же расщепленной действительности философия вычитывала свои постулаты и пыталась решать свои проблемы, которые так или иначе возвращались в эту же самую жизнь. Заглядывая в позднейшие времена, нежели эпоха Декарта, мы слышим отчетливые суждения, что мышление есть всего лишь отражение бытия. Иначе говоря, в мышлении, как в зеркале, дано бытие. Однако понимаем, что многоликая проблема отношения мышления и бытия сохраняет себя и здесь.

Но вот уже Парменид, с которого следует начинать каждому желающему войти в ум, две с половиной тысячи лет назад говорит, что мышление мыслит только бытие и ничего более. Более того, мышление и бытие тождественны – потому, как только мышлению дается бытие таким, каково оно есть по истине. Ибо более ничего нет, нет небытия. И его, это небытие, потому и мыслить нельзя. Четко определяя категорию бытия и требуя его удержания мышлением, Парменид все прочее относит в сферу мнений. Как неистину, или, более, пожалуй, адекватно выражаясь, как болтовню. Которая в современности любит скрываться под образом науки.

### К началам методологии

И вот две тысячи лет спустя Декарт заявляет: «Положение *Я мыслю, следовательно, я существую* – первичное и достовернейшее из всех, какие могут пред-

ставиться кому-либо в ходе философствования» (Декарт, 1989. С. 316). Гегель, расшифровывая эту мысль Декарта, показывает, что она не есть умозаключение, а непосредственно содержит в себе бытие: «Определение бытия находится в моем «я»: сама эта связь и есть первое, исходный пункт. Мышление как бытие, и бытие как мышление – это и есть моя достоверность, «я»; таким образом, в знаменитом «Cogito ergo sum» неразрывно связаны друг с другом мышление и бытие» (Гегель, 1935. С. 261). Сам Декарт это формулирует настолько четко и однозначно, что эта его мысль фактически без всякого изменения войдет в философскую систему Спинозы: «Ведь полагать, что мыслящая вещь в то самое время, как она мыслит, не существует, будет явным противоречием» (Декарт, 1989. С. 316). Это и есть своеобразно выраженный знаменитый принцип тождества бытия и мышления, который Э.В. Ильенков называл паролем на вход в философию.

Декарт, однако, фиксируя в своем исходном принципе тождество бытия и мышления, в результате тщательного анализа остается в рамках их различного бытия. Потому за Декартом и закрепилось представление, что он всей своей философией выражает дуализм, т.е. утверждает бытие двух субстанций, обладающих не только самостоятельностью, но и явной противоположностью. И в этом заключается его великое дело: Декарт первым отчетливо зафиксировал и противопоставил мышление и бытие.

Говорят, что снять их противоположность в Боге, что делает Декарт, это как раз утвердить принцип идеализма. На это, однако, надо заметить, что Декарт тут принципиально последователен, ибо он показывает, что познание всякой вещи зависит от познания Бога. А Бог и есть мыслящее первоначало, абсолютное и всеобщее. И тут совсем нет нужды представлять Бога на «бабушкин лад» – это всеобщая мыслящая способность, в умах человечества представшая в такой божественно-фантастической форме, в которой, однако, сохранен реальный момент тождества всеобщего и единичного содержания. Ведь и за системой координат, выстроенной Декартом из единого начала, лежит ум, который не может иметь о вещах «сколько-нибудь достоверного знания до того, как познаёт самого творца» (Декарт, 1989. С. 319).

Тем самым Декарт, насколько может, вводит проблему постижения вещи *через ее генезис*, но на основе наличных в мышлении его, мышления, всеобщих форм. И ничего более. Назвать это идеализмом и на этом остановиться – это отказаться от решения проблемы и остаться в здравом уме дуализма. Вещь неким образом проявляется через мышление, и мышление обязано выстроить порождение, возникновение этой вещи из ее собственного начала. И если вы начнете выстраивать свой метод без удержания внутренней логики этого генезиса, этот метод мало что будет стоить.

Любопытно, что Декарт в наличной исторической действительности не натолкнулся на диалектическую форму. Диалектическая форма, однако, была вскрыта уже в античности, а с античной философской культурой Декарт, естественно, был знаком. Еще более удивительна позиция современных методологов от так называемой «философии науки». Хотя и более объяснима: «философия науки» прочно стоит на принципах *позитивизма* и под видом разработки метода занимается описанием тех банальностей, которых не избегает ни одна из наук, но знание которых ничуть не может помочь науке в ее познавательной деятельности. Этот ее позитивизм, натолкнувшись на субъекта в составе действительности, от удивления

раскрыл глаза (невежество часто удивляется) и обозвал себя *постпозитивизмом* (Аристотель прав: удивился и начал философствовать). А сегодня эта позиция даже и от субъекта вообще отказалась, отказалась и от истины, – и потому уже давно длинным шлейфом тянется то «смерть автора», то «бог умер». Это для ее самосознания – конечно же! – «новый уровень» методологической культуры. Залезая в узкие расщелины действительного бытия и оставляя позади великие достижения исторической философской культуры, этот – уже! – *постмодернизм*, разумеется, тоже отражает бытие, но Парменид бы посмеялся над скопищем мнений относительно мнимой действительности. С историей развития культуры мышления здесь как будто и знакомства никакого не было. Невежество лежит в основании великого множества «концептов», «концепций» и всяческих «парадигм».

Тождество и противоречие как логико-методологические принципы вырастают, конечно, из реального бытия и, лишь обособляясь, становятся субъективными принципами, «возвышающимися» над реальностью и обеспечивающими ее сознательное развитие. Но как только теряется их, этих категорий, диалектика, метод, разрабатываемый наукой и ее обобщающей методологией, метафизически зависает над реальностью. Зависает он и над субъективным сознанием, создавая иллюзию «третьего мира».

Вот из чего и как вырастает эта диалектика.

«Животное, – пишет Маркс, – непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*. Человек же делает самую свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность – сознательная. Это не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино. Сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животной жизнедеятельности» (Маркс, Энгельс, 1974. С. 93).

Переводя это на язык логических категорий, несложно заметить, что в животном бытии осуществляется тождество субъективного и объективного, как бы субъективное тут ни понимать. Человек же отличает себя от своей деятельности, противопоставляет себя ей. Более того, делает ее своим предметом. Забегая чуть вперед, замечу, что мышление и есть всеобщая идеальная форма этой деятельности человека (Э.В. Ильенков). И Маркс указывает на ее противоположение человеку в деятельности.

Противоположение же субъективного и объективного возможно только в условиях *реального* отделения субъектом себя от внешних природных обстоятельств. И в этой ситуации *отделения* происходит *осознание* ее, природы, как внешней. Такое противопоставление происходит только в активном действии на силы природы силами самой природы.

Это – начало *орудийной деятельности* и начало *орудий труда*. И первый акт сознания – соотнесение одной вещи с другой вещью с направленной интенцией осуществления субъективного «смысла». Но и наоборот: где есть необходимость соотнесения одной вещи с другой, там с необходимостью появляется (и есть) сознание – как акт осознания. Как акт противоположения одной вещи другой и тем самым себя предметному миру. Здесь осознается внешняя вещь как внешняя, и здесь же *осознается собственное действие* с этой вещью. И здесь человек потому осознает самого себя. И в своем *сознании* человек видит себя в *противоположе-*

нии действительности. Но и сама действительность, окультуренная исторической деятельностью человека, выступает его собственным зеркалом. В формах же реальной предметно-преобразовательной деятельности человек видит форму своей субъективности.

Это вновь лишь расшифрованная мысль Маркса из первой его цитаты.

### Метод и орудие труда

Изменяя, преобразуя эту форму, он *противопоставляет себе свое собственное сознание и свою способность работать с ним*, делает его своим предметом. Выстраивает свои способы работы. Свой метод. Но исходная форма этой работы со своим сознанием, выстраиванием его логики, метода его движения, есть преобразование содержания объективного мира.

В первую очередь, преобразования орудия труда. Именно в орудии человек видит схему, способ, форму, метод, если хотите, своей деятельности, свернутый в объективное бытие предмета. В орудии труда человек обнаруживает свою *собственную силу*. Которая удерживает собой *силы природы*. Это – объективно положенное тождество бытия и мышления. Иначе говоря, действуя посредством орудия труда, человек объективно действует и по логике природных определений действительности, и по логике своего, общественно-человеческого, мышления. Но это, как легко понять, далеко не есть природные силы человеческого тела. Орудия труда не есть продолжение этих сил. Если они и есть продолжение руки, то только потому, что рука стала рукой, сняв в своих способностях способ движения орудия труда.

В орудии субъективное и объективное отождествлено. Но это тождество представлено здесь как объективное, как вполне предметно-вещественное бытие. Что и отличает принципиально человека от животного. Это предметное бытие субъективного, бытие его в орудии, теперь уже имеет значение не только для непосредственно действующего субъекта, но и каждого другого, – и эта субъективная «сила», объективно положенная, не может не попасть в сферу сознания. А попав туда, она уже получила возможность стать предметом мышления, его преобразующей силы. И мышление может построить путь, метод, преобразования орудия труда. Всего содержания объективной действительности, способного выразить собой интенции человеческой деятельности, любого рода его активных форм.

В *орудиях труда*, повторю, человек видит силы природы. Но там же он видит и свои силы – человеческие силы, опредмеченные и вынесенные в объективное пространство бытия. И потому как внешние. Действуя орудием труда, человек действует *совместно* с внешней природой, и этот факт становится фактом сознания, ибо оказывается фактом практической значимости. Но именно в этом действии (в этом взаимодействии) человек различает объективную «схему орудия труда» и субъективную схему своей смысловой деятельности. Орудие труда диктует схему деятельности, и этот диктат есть самопричинение человеческого бытия.

Но чтобы действие осуществлялось согласно орудийности предмета, его схематизм в отвлеченной форме предпосылается субъекту. В широком смысле эта функция лежит на системе образования. В каждом конкретном случае она выражается в инструкции, методическом руководстве и прочем подобном. В этой отвлеченной форме сам метод становится орудием. Орудием использования

орудия (средства). Сразу замечу, что начало орудийной деятельности с самого начала связано с субъектностью: орудие и субъект осуществляют себя совместно в едином акте. Здесь, в этом акте орудийной деятельности, и возникает субъектность, субъективная способность, столь мало замечаемая глазом образовательной системы.

Указанием на это обстоятельство как будто показаны и пути снятия *дуализма внутри самого сознания*: снять противоречие *формализмов*, господствующих внутри сознания, и *диалектических* противоречий самой творящей способности. Снять противоположность метода, выраженного во всеобщей теоретической форме, и метода как теоретической способности индивида. Иначе говоря, именно здесь лежит исходное материалистическое начало объяснения метода, по необходимости вписанного в полный контекст жизнедеятельности человека.

В общественном сознании по логической неаккуратности и расплывчатости любая вновь найденная некая операция почему-то получает имя метода – метод сложения, метод координат, метод наблюдения, метод математической индукции и т.д. Этим термином обозначаются также *общие* характеристики этих «методов»: формальный метод, общенаучный метод, системный, генетический, эмпирический, материалистический, диалектический метод и т.д. Вся эта классификация достаточно легко может быть описана формальной логикой. И стать прозрачной для сознания. И эта очевидность еще более вселяет уверенность, что используемый тут «метод» мышления является истинным. Почти как по Декарту: очевидность как свидетельство истины. Просветленное такой аналитикой сознание по наивности полагает, что тут оно получило новое знание. Давно, однако, известно, что этот бесконечный ряд дробящихся «методов» не осуществляет собственно познавательную функцию. Это, скорее, всего лишь некий алгоритм работы *сознательного* мышления, но критическая рефлексия того же самого мышления отчетливо дает знать, что реальное познание осуществляет себя как-то иначе, чем по этому алгоритму. Никакой алгоритм не познает и тем более не творит. Это обстоятельство Кант был вынужден фиксировать относительно всего состава традиционной формальной логики. Которая, конечно же, многократно шире всего того, что нынче называют методом. И, конечно же, глубже, о чем свидетельствует ее повсеместное использование в качестве методологии. Потому наука, сознательно или бессознательно опирающаяся на формально-логическую методологию, никого не может научить мыслить, сколь бы она ни научала воспроизводить в сознании всяческие методы, сколь бы тонко она ни погружала себя в школьные учебники.

### Метод и образование

Объективно-исторически специальной задачей формирования человеческой субъектности занимается институт образования. Необходимым условием процесса формирования личностно-человеческих и предметно-профессиональных способностей является понятие как таковое, универсальная способность понимания. Именно в школе *способность понятия* должна быть выражена в обособленно-чистой всеобщей форме. Это и позволяет формировать ум как ум – вне его предметной определенности. Ум как таковой, ум в чистой форме. Который всегда угадывается там, где он есть, но который, к сожалению, оказывается малодоступным психолого-педагогической рефлексии.

Определения Я, как универсальной субъектности, формируются до реально-практической деятельности. В первую очередь как определения мышления, ума. В состав этих определений входит и способность целеполагания, и способность определения условий осуществления цели – вся смысловая полнота жизнедеятельности человека. Пространство смыслов – от индивидуально-субъективных до общественно-исторических – это внутреннее пространство человеческого Я, имеющее устойчивость в системе логических категорий. «Система логики – это царство теней, мир простых сущностей, освобождение от всякой чувственной конкретности. Изучение этой науки, длительное пребывание и работа в этом царстве теней есть абсолютная культура и дисциплина сознания. Сознание занимается здесь делом, далеким от чувственных созерцаний и целей, от чувств, от мира представлений, имеющих лишь характер мнения» (Гегель, 1970. С. 113). Здесь я вынужден сослаться на свою статью, где сделана попытка показать, как логика научает уму (Лобастов, 2017).

Присваивая предметно-определенные формы деятельности, индивид присваивает и формы всеобщие. Последние имеют малоосознанный характер и в сознающий рассудок они попадают как обобщенные формы эмпирического содержания. В этой форме они воспринимаются и школой. Потому школа не учит уму, даже не ставит такой цели, а пытается формировать предметно-определенные знания, не отвечающие на вопрос «почему» и «откуда». Даже не ставя вопроса о понятийном содержании этих знаний. То есть вопроса, насколько глубоко и полно выражена в этих знаниях сущность соответствующих вещей. Иначе говоря, насколько они истинны. Ведь формируемые знания могут выражать всего лишь некие представления, утвердившиеся в составе общественного сознания, включая сознание научное и околonaучное. Ясно, что они носят внешний характер и потому даются в форме схем деятельности, правил и «методов». Так дело обстоит и с научными знаниями: наука стихийно стоит на позициях позитивизма и позитивистской методологией подпитывается. Эмпирическое обобщение, главная метода позитивизма, господствует и там, где как будто имеет место субъективная интенция на другую, скажем, диалектическую методологию: выйти на позицию диалектики весьма непросто. Это очевидное свидетельство того, насколько глубоко вжилась в пространство сознания логика эмпирического обобщения.

Учит мышлению реальное научное исследование, которое вынуждает ломать наличные в сознании формы мышления. И тем самым эти самые «методы». Практика образования, однако, такова, что именно эти «исходно-распространенные» формы и методы мышления получают свое закрепление в школе и из школы выходят в науку и в практику. Тем самым логика и методология представляются чуть ли не естественными формами и в этом образе получают осознание. И тем самым оказываются формами рефлексии (и потому самооценки) реального процесса научной и практической деятельности. В том числе и практики того же самого образования.

На этом круг замыкается, реальная познающая сила вновь остается за его пределами. Ситуация мартышки с очками тут становится очевидной, и потому не только умный педагог, не только умная наука, но и обыденное сознание понимают, что помимо культивируемых методов в попытках формировании ума требуется еще нечто. Остается загадочной проблема человеческого Я, как будто таящая в себе некие способности, явно не поддающиеся теоретическому выражению и неведомо откуда появляющиеся.

Это неформализуемое и неизвестное по своей природе содержание человеческого Я порождает массу многообразных «концепций», якобы объясняющих познающую и творящую способность. И самое любопытное, что без этой способности познать самое эту способность невозможно. Практическое преобразование объективной действительности, однако, ее обнаруживает, делает явной для сознания как некую субъективную мощь, но понять ее природу и способ (форму) осуществления не может. Как будто очевидно, что она формируется в стихии бытия, но начало ее остается неведомым, а потому и адекватного понятия об этой способности мышление не имеет. Попытки выразить лишь форму движения – без объяснения природы – исторически привели к двум образам логики, формальной и диалектической, каждая из которых заявляла о своих претензиях на познавательную способность. Как уже было упомянуто, Кант показал, что формальная (школьная, по его выражению) логика никакого нового знания не дает, Гегель же, разворачивая диалектический образ логики, заявляет о совпадении этой формы с развитием самого объективного содержания. Что и фиксируется им в принципе тождества бытия и мышления. И метод развития мысли, толкуется ли он как совпадающий с формой логической мысли или как некая внешняя форма, лишь отображающая внутреннюю логику мышления, – этот метод, говорит Гегель, выражает движение самого содержания. Этим фиксируется предел, делающий всякие домыслы о таинственных сущностях за рамками логики мышления бессмысленными.

Множащееся число все новых и новых «методов» породило систему повышения квалификации, где ставится целью их освоение и использование. Понятно, что, поскольку их формализуемость позволяет их погрузить в технические устройства и технологии, то обучение их использованию *также требует особых форм и методических* рекомендаций к их использованию. Так развивается (усложняется) система культурно-предметной действительности, в которую погружается человеческий труд, ее осуществляющий. Не удивительно, что внутри этой действительности появляются симулятивные, фальшивые, обесмысливающие и бессмысленные формы деятельности, пожирающие нервную энергию и уродующие человека. И наука видит в этом «вызовы» времени и усердно в той же самой парадигме бессмысленно-тупых установок своего сознания разгребает, делает прозрачным для любого ума то, что создано этим безумным трудом.

Работающий по этим «методам», ясно, не нуждается в уме, ему достаточно навыка, исполнительской функции. Система этих методов отражает профессиональное разделение труда, она представляет собой некий устойчивый «каркас», удерживающий собой абстрактную рабочую силу, энергию труда. Современные технологии – это как раз те завершенные формы, в которых метод, т.е. схема, отвечающая на вопрос как, реализована и требует лишь соотнесения этих форм с тем объективным содержанием, которое подлежит преобразованию. Что, кстати, предполагает и стандартизацию целей. И стандартизированного индивида. Именно такого индивида и востребует эта полуавтоматическая система общественного производства, для которой человек сам по себе не имеет смысла. Так же, как мало он имел смысла и в индустриально-машинную эпоху. В соответствии с этим обстоятельством определяла себя и система образования.

### К проблеме метода как творческой способности

Ясно, что объяснить природу этих явлений еще не значит устранить их. Но сделать форму, метод этого объяснения действующей способностью самого субъекта, это наполовину решить задачу реального преобразования условий бытия. Понимание природы тех сил, которые и в самом деле что-то делают, которые несводимы к разнообразному многообразию структур, порожденных и порождаемых развивающейся действительностью, – это абсолютное условие адекватных сути человека форм его деятельного бытия.

Конечно, общим местом будет сказать, что за всем этим лежит *творческая способность* человека, которая, как уже понятно, несводима ни к какому-либо, ни ко всей совокупности формализованных методов. Общее это место ведь до сих пор остается камнем преткновения, и какие только концепции творчества мы ни видим! И откровенный бред околонучного сознания начинает выглядеть и утверждаться как новейшая современная философия. И т.д.

Можно, разумеется, все эти вещи объяснять невежеством, и это будет недалеко от истины. Ибо целые пласты методологической культуры оказались незатребованными стихией общественного развития, а попытка опереться на них в советский период истории также оказалась неудачной, где догматичность обыденного здравого смысла перемолола ее под свой уровень. Все это, конечно, говорит о сложности общественных явлений, но для того и дан ум, чтобы в этой сложности разобраться, расчленив ее, эту сложность, очистить каждый элемент от привходящих обстоятельств и выразить суть каждого в чистом виде. Чтобы затем иметь возможность осуществлять сознательный синтез в соответствии с целями разума. Что, естественно, предполагает понимание самой *разумной формы*.

Хотя и утверждается, что потребность в методе возникла вместе с потребностью познания, а последняя была востребована возникающим капитализмом, надо сказать, что за разработкой метода (впервые это делает Фрэнсис Бэкон) лежит унификация и стереотипизация деятельности. Метод дает общее правило, касается ли это познания или практического действия. И следование в методе прописанному пути явно ускоряет любой процесс и позволяет его размножать. Он тем самым интенсифицирует и экстенсифицирует – два момента, вполне осознанно требуемые капиталистическим производством. Все формы деятельности капитализм расчленяет до своего предела, видя в предельной специализации максимальную производительность труда. И тем самым создает условие для передачи расчлененных до квантового порядка функций соответствующим машинам. Дроблению подлежат и способы осуществления трудовых операций, – касается ли дело материального производства или интеллектуального труда. Потому и мышление, как атрибутивная характеристика общественного бытия человека, приобретает расчлененную форму, сохраняя за каждой из этих форм одно общее имя «метод». Вся эта сложнейшая структура легко поддается унификации структурами формальной логики, и столь же формально она, эта структура, зависит вне сознания, а именно, – в отвлеченной форме языка.

Философский метод, однако, нельзя ставить в один ряд со всякими прочими, которые можно было бы назвать предметно-определенными. Нельзя, потому что он выражает природу мышления вообще – безотносительно к какому-либо предмету и какой-либо особой форме деятельности с ним. Мышление как деятельная

способность не делимо и в принципе, и в своем осуществлении. Именно эта целостная и универсальная способность лежит в основании личностной формы бытия. Как *условие* и как *форма* ее осуществимости.

Эта универсально-всеобщая способность и формируется, и обнаруживается только там, где осуществляется *преобразование дела и его предмета*. Это деятельность преобразования. Предметно-преобразовательная деятельность. Деятельность преобразования самих методов деятельности. Диалектическая логика. Субъект, обладающий этой формой, диалектическим мышлением, этой универсально-всеобщей способностью, всеобщим методом анализа в реальной эмпирической действительности, легко и свободно способен переходить от одной формы деятельности к любой другой. Потому что он не просто свободен в выборе, он способен перестроить деятельность, способен изменить условия ее осуществления, а потому он свободен в осуществлении своей цели. Способность самообуславливания и есть истинная свобода. И она возможна только на основе понятия. А потому и метод деятельности этой свободы обязан быть свободным.

Однако мышление таково, что, входя в предмет, оно уже знает нечто об этом предмете. Это как раз то знание, которое можно назвать априорным. Это его категориальная форма, универсальная форма, форма, присущая каждой мыслимой вещи. И вещь может быть познана только путем конкретизации ее определений, только путем отождествления априорно-категориальных форм с особенными определениями познаваемого предмета. Только через перманентное разрешение противоречия всеобщего и особенного. И само понятие предмета, как понятие вообще, согласно диалектике, представляет собой единство (тождество) всеобщего, особенного и единичного. Как, собственно говоря, и сущностная форма самого предмета. Потому если знание не представлено в такой форме, оно и не есть понятие. Не несет в себе истины предмета.

Там же, где объективные условия деятельности неизменяемы, стандартизированы, не уникальны, машиноподобны, там она, такая способность, в принципе не нужна: расчлененная на дискретные блочно-заменяемые элементы действительность расчленяет и субъекта деятельности, доводит мыслящую универсальную способность до ее полного исключения. Заменяя ее многообразными «методами», «методиками», «правилами» и т.п. А вместе с ними заменяя и носителя трудовых функций, отправляя их на «переквалификацию» и прочее. Индивид здесь становится абсолютно тождественным орудию труда, которое модифицируют согласно потребностям производства. Детализированные функции их носителя-исполнителя все более подвергаются формальной обработке, выстраиваются в технологическую цепочку и воплощаются в машине.

### Эмпирические и теоретические начала метода

Теоретическое мышление есть мышление в понятиях, есть развитие понятия до абсолютного знания, до последних пределов мыслимой вещи. До выражения полноты определений сущности. Той сущности, которая удерживает все актуальные и потенциальные формообразования самой себя. Потому понятно, насколько необходимо знать логические определения сущности в деле выстраивания всех жизненных процессов. За рамками сущностных определений, пределов сущности, любая вещь уже не есть эта вещь. Но в этих пределах она тождественна сама себе

и в самой себе имеет свою меру выражения себя. Любая наука именно эти определения вещи и старается выразить, хорошо понимая, что только в рамках своей меры вещь соотносится сама с собой и сама себя выражает.

Это сугубо объективное отношение, и субъективное мышление лишь воспроизводит в логике мысли это объективное внутреннее содержание вещи. Иначе говоря, *только в форме теории, как развернутого понятия*, мы можем иметь в своем знании *истину* предмета, т.е. находить его таким, каков он есть в своей сущности. Ясно, что теорию не следует толковать на манер распространенных на этот счет представлений как якобы не имеющей к существу дела рассуждений, в лучшем случае, как нечто гипотетическое. Теоретическое знание, повторю, – это развернутое понятие (понимание) предмета, иначе говоря, знание, выражающее сущность вещи. Именно как знание сущности теория не совпадает непосредственно с описанием явлений, с чувственно-эмпирическим содержанием вещей.

Эмпирическое познание меру определения вещи ищет в самом себе, в сознании. Поскольку себя, как субъективную деятельность, противопоставляет действительности. Историческая борьба позиций теоретического знания и знания эмпирического актуальна и по сей день. Эмпиризм (читай: позитивизм) не только не считает возможным познать сущность вещи, но и прямо отрицает ее наличие. Потому и истину определяет только по субъективному критерию, произвольно задаваемому по тому или иному основанию. В эмпирическом познании два обстоятельства задают границу обобщающего движения: субъективная мера и прагматическая потребность. В этих обобщениях нет истинного понятия, того понятия, которое соотносилось бы с объективными пределами самой вещи, которое было бы выражением ее сущности. А не выражением схематизмов наличного сознания, формирующего некие представления о вещах в соответствии с прагматическим интересом.

Субъективно-позитивистское сознание, будучи связано с *практической позицией человека*, однако именно этим обстоятельством содержит в себе момент истины. И потому получает господствующую форму в реальной действительности. И потому же теоретическая борьба с этой позицией не имеет смысла: проблема заключается в выявлении условий включения этого момента в логическое, а потому и практическое, движение.

Всеобщая форма мышления (ум) в субъективно-психологической рефлексии дана как нечто предшествующее, бессознательно стоящее «за спиной» движения мысли внутри предмета. По Канту, эта форма, категориальный состав мышления, является априорной: категории даны до всякого опыта и как условие всякого опыта. Проявление этих категорий в сознании (познание их) есть условие *сознательного* мышления, в котором я способен осуществлять сознательную (знающую себя) рефлексия своего реального способа движения. Подобно тому как оформление мысли в языке я контролирую знанием грамматики этого языка.

Вот тут-то и нужен метод – как отвлеченная объективно выраженная «схема» ума, осуществляющая определяющую и контролирующую функция моих познавательных действий. Иначе говоря, объективная форма мышления и реально-субъективный процесс мыслящей деятельности опосредствуют друг друга как форма всеобщая и форма особенная. Тупиковое противоречие отчужденной формы метода и субъективной способности, якобы требующее обнаружения *особого метода*

перехода всеобщего в особенное, никогда не получающего полного своего разрешения, – это противоречие теперь фиксируется как необходимое условие движения диалектической мысли. Диалектика этого процесса выражается как единство противоположностей. Более того – как тождество противоположностей. И проблема противоположности теоретического ума и практической деятельности оказывается разрешенной. В форме отрицания отрицания.

Так дело представляется в диалектической логике. Рассудочная же логика эмпиризма различенные и противоположные формы бытия так и оставляет в категории различия. И таким образом, через различие, будто бы эту эмпирическую действительность описывает. Но основания этого различия оставляет невыясненными. А следовательно, и форма тождества этих различенных моментов остается за пределами мышления. Но противоречия есть, и неспособное их выразить мышление разрешение этих противоречий оставляет практической стихии. Эмпирический метод, основанный на принципах формальной логики, тем самым не способен адекватно обеспечить ни познание, ни реальную деятельность.

Глубочайший принцип теоретической философии, принцип тождества бытия и мышления, остается неосмысленным и потому лишь номинально живущим в методологических трактатах. Его легко высказать и можно многократно повторять, но, чтобы понять, надо выразить диалектику бытия и сознания. Осуществить в мысли их взаимопереход.

У Маркса этот принцип выражен в ясной и отчетливой форме: сознание есть осознанное бытие. Иначе говоря, осознанное бытие и есть сознание. Здесь представлен и Парменид, и Спиноза, и Гегель. Каждый из них, несколько по-своему, но это тождество выражает и обосновывает. Обосновано оно и у Маркса. Тождество и противоположность у Маркса исходное основание имеют в деятельности, в предметно-преобразовательной трудовой практике. Всеобщая форма этой деятельности и есть, говорит Э.В. Ильенков, идеальное, т.е. мышление.

### Заключение

Специальное исследование метода, как внутренней формы ума, как его логики, представляет этот метод как некий объективный продукт, как застывшую форму мышления, обособленную от живого ума человека и представленную внешним образом, – даже если этот образ существует только в его сознании. Поэтому, кстати, Кант под объективностью мыслил лишь необходимость и всеобщность, где бы они себя ни обнаруживали. Изучение ума в его формальных схемах, формального метода его деятельности, не делает нас умнее. Можно знать некий научно разработанный метод, все его принципы и последовательность движения, – он для действующей способности останется внешней формой, насилующей сознание и лишаящей человека субъектности.

Но это всего лишь одна сторона дела. Другая, следующая из первой, отражает связь обособленного и объективированного метода и субъективных способностей человека. Об этом можно много говорить, но показать внутреннюю логику ее вне – опять же! – диалектики абсолютно невозможно. Ибо здесь в каждом повороте проблемы – противоречие.

Дилемма как будто заключается в следующем: либо создание некоего особого метода перехода от всеобщих принципов и форм всеобщего метода, выраженного

в специальной науке о методе, – либо превращение его, этого всеобщего метода, в активную, внутреннюю способность самого действующего индивида, не опосредствованную уже никаким внешним образом. Эта дилемма и по сей день является камнем преткновения для школы любого уровня. И она отчетливо проявляется и в познании, и в практической деятельности. То есть и в науке, и в жизненном процессе.

Разрешая текущие проблемы, человечество, однако, осуществляет и некий общий смысловой ход истории, ориентация на который требует выхода сознания за контекст конечных проблем и погружения в «метафизическое» содержание (в логическое содержание истории). Классовое сознание, лишенное позиции «надклассовости», не есть истинное сознание: оно односторонне и не несет в себе принцип самоотрицания. Диалектика требует удержания мыслью тождества противоположностей особенного и всеобщего. Исторически мыслящий субъект своей позицией и актуальным ее осуществлением снимает логику истории и видит эту историю именно как процесс, разворачивающий собой ее объективную идею, – видит историю через образ ее идеала. В логике исторического содержания и надо искать те всеобщие формы бытия человека, которые невидимым образом живут в субъективности и работают в нас как формы деятельные. Как ум в его методологическом оформлении.

## ЛИТЕРАТУРА

- Гегель* (1935). Сочинения. Т. XI. М.-Л.: Соцэкгиз.
- Гегель Г.В.Ф.* (1970). Наука логики. В 3-х томах. Т. 1. М.: Мысль.
- Декарт Р.* (1989). Сочинения в 2-х т. Т.1. М.: Мысль.
- Лобастов Г.В.* (2017). Как знание научает уму и почему наука логики учит // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Философия. Социология. Право. № 10 (259). Вып. 40.
- Маркс К.* (1951). К критике политической экономии. М.: Госполитиздат.
- Маркс К., Энгельс Ф.* (1974). Соч. 2-е изд. Т. 42. М.: Госполитиздат.
- Сартр Ж.П.* (1993). Проблемы метода. М.: Издательская группа «Прогресс».

**Gennady V. Lobastov<sup>1</sup>**

ON METHOD:  
WAYS OF CREATING METHODOLOGICAL CAPACITIES\*

**Keywords:** *method, methodology, dialectics, thinking, ability, empirical and theoretical, identity of being and thinking, education.*

This article involves a sort of conceptual “groping” toward an understanding of the key central questions of method, of its nature, of the conditions under which it manifests itself, and of the forms it assumes. The aim of the study is to define the connection between method as outwardly expressed and presented in scientific form, and the subjective capacities of individuals as they seek to bring their actions into accordance with the content of general methodological positions. The analysis thus proceeds, as if point by point, through various manifestations of the question of method: in philosophy, in science, in practice and in education, but always concentrating on matters that pertain to demonstrating the origins of methodological thought. The article explores the category of contradiction, that objectively takes the form of the movement of counterposed determinations, and that in subjective thought appears as the dialectical capacity for its sublation in the course of objective-transformative activity. It is shown that empiricism as a methodological principle reproduces rational logic in all areas of reality, and turns into a subjective urge to retain its defined character in the area of so-called “methods”. The methods that are foreign to dialectics, however, do not express the essence of activity that is cognising and productive. Within this framework, unfortunately, the entire system of education remains outside the historically developed culture of thought.

## REFERENCES

- Descartes R.* (1989) *Essays* in 2 vols. Vol. 1. Moscow: Mysl.
- Hegel* (1935). *Essays*. T. XI. M.-L.: Sotsekgiz.
- Hegel G.V.F.* (1970) *The science of logic*. In 3 volumes. Vol. 1. M.: Thought.
- Lobastov G.V.* (2017) *How knowledge teaches the mind and why the science of logic teaches // Scientific vedomosti of the Belgorod State University of Philosophy. Sociology. Right.* No. 10 (259). Issue 40.
- Marx K.* (1951) *On the critique of Political economy*. M.: Gospolizdat.
- Marx K., Engels F.* (1974). *Collected Works*, Op. 2nd ed. Vol. 42. M.: Gospolizdat.
- Sartre J.P.* (1993) *Problems of the method*. M.: Progress Publishing Group.

<sup>1</sup> **Gennady V. Lobastov**, DSc in Philosophy, Professor, Department of Philosophy, Moscow Aviation Institute (National Research University) – MAI; President of the Russian Philosophical Society “Dialectics and Culture”, Moscow, Russia ([lobastov.g.v@yandex.ru](mailto:lobastov.g.v@yandex.ru)).

\* **JEL codes:** B10, B40, I21, Y70, C18.

**Citation:** Lobastov G.V. (2021). *Around the method. On the ways of forming the methodological ability.* *Problems in Political Economy*, № 2 (26): 83-98.

**DOI:** 10.5281/zenodo.5040324 (<https://zenodo.org/record/5040324>)